

Preventie en cultuur: een voorbeeld uit Suriname

Anja Krumeich en Sjaak van der Geest¹

Technische vooruitgang en economische groei waren tot voor kort populaire criteria om de waarde van een cultuur te schatten. Zo was het mogelijk culturen onder te brengen in een eenvoudige tweedeling 'ontwikkeld-onderontwikkeld'. Inmiddels hebben deze criteria echter veel van hun populariteit verloren. Sceptis ten aanzien van het vooruitgangsgeloof lijkt de voornaamste oorzaak. In dit opstel zullen we eerst een nieuw criterium voor de waarde van culturen presenteren, n.l. preventief vermogen, en dit vervolgens toepassen op een Indianengemeenschap in Suriname.

Onderhoud en preventie

Galjart (1987) suggereert een nieuw criterium voor de waardering van een cultuur: onderhoud, de mate waarin zij er in slaagt zichzelf in stand te houden. Het voorstel past in een tijd waarin het besef groeit dat ongebreidelde technische ontwikkeling en economische expansie een bedreiging voor de toekomst inhouden. Een onderzoek in de Verenigde Staten laat zien dat er een algemeen idee bestaat dat er tegenwoordig meer gevaren zijn dan twintig jaar geleden. Men denkt aan het uitbreken van oorlog, de toename van criminaliteit binnen de maatschappij, de vervuiling van het milieu en het ineenstorten van de economie (Harris e.a., geciteerd in Douglas & Wildavsky 1982:2). Men zou daarom kunnen stellen dat een cultuur die vooruitblijkt en deze rampen voorkomt meer waard is dan een waarin men op korte termijn-successen jaagt zonder de gevolgen daarvan in de meer verwijderde toekomst te onderkennen.

"Onderhoud", schrijft Galjart (1987:2), "omvat die handelingen welke, eventueel onbedoeld, bijdragen tot een langere levensduur van materiële objecten, de zekerheid vergroten dat zij te allen tijde gebruikt kunnen worden, en hun reproductie (vervanging) garanderen." Er lijkt echter weinig reden het begrip te beperken tot "materiële objecten", zoals Galjart suggereert. Door een zorgvuldig en spaarzaam omgaan met hun omgeving werken mensen immers tevens aan een langer leven voor zichzelf en van hun soort.

Onderhoud, zou men kunnen zeggen, is de positieve versie van het begrip "preventie". Wie zichzelf en zijn omgeving goed onderhoudt, voorkomt onaangename verrassingen. Dat er vanuit de sociale wetenschappen nauwelijks aandacht is besteed aan onderhoud en preventie, zoals Galjart terecht opmerkt, kenmerkt het westers denken waarin ook sociologie en antropologie geworteld zijn. Op enkele indrukwekkende uitzonderingen na lijkt onze cultuur vooral 'curatief' ingesteld te zijn. De ziekten die vermeden zijn en de rampen die niet gebeurd zijn, trekken geen aandacht. De kranten en nieuwsbulletins zijn -begrijpelijk- gevuld met alles wat misging. Die trend zet zich voort in de wetenschappelijke publicaties

ZIEKTE EN CULTUUR

van de diverse disciplines; economen schrijven over recessie, devaluatie, verstoorde handelsbalans en schuldenlast; historici bestuderen vooral oorlogen en andere maatschappelijke conflicten; psychologen en psychiaters zijn bijna uitsluitend geïnteresseerd in wat zij zien als stoornissen van menselijk gedrag en gevoelsleven; medische wetenschappers houden zich alleen bezig met ziekte; sociologen en antropologen, tenslotte, raken over het algemeen pas geïnteresseerd als er iets 'misgaat', net als de historici hebben zij een sterke voorkeur voor conflicten en crises.

Een uitzondering was het functionalisme in de sociale wetenschappen, dat wel aandacht had voor het 'normale leven'. Het is echter veelbetekenend dat het juist om die reden sterk bekritiseerd is. Het zou onvoldoende oog hebben voor het fundamenteel conflictueuse karakter van de maatschappelijke werkelijkheid. Eenzelfde lot trof de vernieuwde uitgave van het functionalisme, de ecologische stroming in de antropologie. Die kritiek lijkt ons echter niet geheel terecht. Cultuur kan wel degelijk gezien worden als een ordenend principe, gericht op evenwicht en behoud. Men zou cultuur zelfs kunnen omschrijven als één groot profylactisch systeem tegen alle voorstelbare problemen, zowel van materiële als van mentale en psychische aard. Cultuur in deze opvatting is niet zozeer probleem-oplossend maar probleem-voorkomend. In hun cultuur vinden mensen richtlijnen hoe zij zich fysiek en geestelijk, met anderen, kunnen handhaven in hun omgeving. Die richtlijnen strekken zich uit van regels voor wonen en eten tot rituelen die de dood overwinnen.

Wie de positieve betekenis van onderhoud/preventie aanvaardt, heeft inderdaad een interessant criterium in handen waarmee hij de waarde van een institutie, een samenleving of een cultuur zou kunnen 'meten'. In de praktijk blijkt dit trouwens al vaak te gebeuren, ook in het populaire spraakgebruik. Een verwijzing naar het onvermogen van mensen om de hun toevertrouwde goederen in een goede staat te bewaren en zichzelf te onderhouden is een effectief middel om (groepen) mensen als 'minder ontwikkeld', 'onbeschaafd' of 'asociaal' voor te stellen. Uit enkele voorbeelden zal echter reeds blijken hoe dubbelzinnig en etnocentrisch ook dit criterium gebruikt kan worden.

Tijdens gesprekken met deskundigen op het gebied van ontwikkelingssamenwerking hoort men vaak de kritiek dat de bevolking of de 'counterparts' van een bepaald land geen aandacht hebben voor het onderhoud van de machines of andere 'verworvenheden' die aan ontwikkelingssamenwerking te danken zijn. Dit gebrek wordt vaak gezien als het gevolg van een primitieve mentaliteit. Het oude stereotype van de naieve wilde die zorgeloos (maar ook fatalistisch) leeft van dag tot dag en nooit geleerd heeft te plannen omdat de natuur nu eenmaal voor alles zorgt, bestaat nog steeds in deze kringen, zij het in eufemistische versies. Die opvatting treft men zelfs aan in de publicaties van - toegepaste - antropologen. Een voorbeeld:

Europeans and Americans have had two centuries in which to learn the importance of maintenance. Routine but elaborate care for machinery is basic in industry. In our private lives we have learned that automobiles must be serviced at regular intervals, that houses last longer if periodically painted, and that clothing can profitably be mended. We have aphorisms that, from childhood, impress on us the importance of

maintenance: a stitch in time saves nine; never put off until tomorrow what you can do today; an ounce of prevention is worth a pound of cure; and so forth....

In traditional and developing societies just the opposite is true; the maintenance of machineries in new factories is always a struggle, house roofs are repaired after they begin to leak, highways are rebuilt more often than they are repaired and, in some areas such as Africa south of the Sahara, the mending of worn clothing is conspicuous for its absence (Foster & Anderson 1987:232).

De auteurs zijn van mening dat de door hen geconstateerde afwezigheid van medische preventie in de aangeduide samenlevingen daarmee verband houdt: "Major forms of preventive medicine are not consistent with the wider world view of traditional peoples, and they will not accept it with the same relative alacrity with which the Europeans and Americans have done so" (p. 233).

Het omgekeerde gebeurt echter ook. Veel schrijvers over niet-westerse samenlevingen hebben juist hun waardering voor deze culturen uitgesproken omdat daarin zo 'wijs' wordt omgegaan met die elementen in de omgeving waar het bestaan van afhankelijk is. Streng sociale regels, vaak voorzien van religieuze sancties, zorgen voor een evenwichtige relatie tussen de bevolking en het natuurlijk milieu. Als men in Galjarts definitie 'materiële objecten' vervangt door 'natuurlijke bestaansmiddelen' kan men constateren dat in zogenaamde 'primitieve economieën' hoog ontwikkelde vormen van 'onderhoud' bestaan (zie b.v. Bodley 1976).

Vanuit datzelfde onderhoudsperspectief is ernstige kritiek geuit op de westerse consumptie-maatschappij die zorgeloos om zou springen met het natuurlijk milieu en de leefbaarheid ervan op de langere termijn in gevaar zou brengen. Oplossingen voor de vervuiling zijn vaak schijnoplossingen omdat het vuil slechts verplaatst wordt, een probleem waar ook Galjart op wijst.

Ook op het engere terrein van gezondheidszorg is 'onderhoud' een verhelderend begrip. De voordelen van goed onderhoud tegenover reparatie kunnen nauwelijks aansprekender naar voren gebracht worden dan in de gezondheidszorg. Via de spreuk "Voorkomen is beter dan genezen" wordt deze gezondheidszorg-ervaring toegepast op tal van andere levensgebieden waar degelijk onderhoud wenselijk geacht wordt. Kritische waarnemers van gezondheidszorg-praktijken hebben steeds meer de neiging de waarde van een gezondheidszorgsysteem af te meten aan haar preventief vermogen. Vanuit dat oogpunt zijn niet-westerse medische systemen zowel geprezen (Needham & Lu 1962; Hughes 1963) als bekritiseerd (zie eerder citaat Foster & Anderson 1978). Hetzelfde geldt voor het biomedische systeem: zowel waardering als afkeuring al naargelang men aandacht of gebrek aan aandacht voor preventie meende te bespeuren. Het pleidooi vanuit de Wereldgezondheidsorganisatie voor Primary Health Care kwam voor een groot gedeelte voort uit de overtuiging dat Westerse gezondheidszorg in ontwikkelingslanden gefaald had op preventief gebied. Tegelijkertijd bestond echter de opvatting dat lokale medische tradities in veel ontwikkelingslanden nog minder preventief waren ingesteld. Diverse antropologen hebben het medisch denken in de cultuur waar zij onderzoek verrichtten 'fatalistisch' genoemd. In het resterend gedeelte van dit opstel wordt deze opvatting kritisch onder de loep genomen. Een -

ZIEKTE EN CULTUUR

overigens willekeurig gekozen - bevolkingsgroep, een Indianen-gemeenschap in Suriname, dient als voorbeeld.

Preventie bij de Karaïben

De Karaïben-Indianen in Suriname hebben een uitgebreid stelsel van ideeën en richtlijnen om ziekte en ander ongeluk te voorkomen. We beperken ons hier tot een globale schets van de verbondenheid tussen religie en medisch-preventief denken.²

Een van ons, Krumeich, verrichtte in 1984 vier maanden onderzoek in het dorp Bigi Poika, ongeveer honderd kilometer ten zuid-westen van Paramaribo. Dat onderzoek logenstrafte in ieder geval de generalisatie dat "niet-westerse" culturen niet toekomst-gericht zouden zijn, dat wil zeggen dat er onvoldoende besef zou zijn dat de toekomst beïnvloedbaar is en onder controle gebracht kan worden, zoals bij voorbeeld Foster (1962), Lieban (1966), en Paul (1955) suggereren. Het onderzoek lijkt echter een ander vooroordeel te bevestigen, dat "...many indigenous 'preventive' practices are little if any more than superstition..." (Foster & Anderson 1978:42). Wij komen daar later op terug.

De Karaïben geloven dat een opperwezen *Tamoesi*, regeert over alles wat er op aarde aanwezig is. Hij is de vader van de *Jakoewa*. De *Jakoewa* zijn weer de voorouders of vaders van de mensen, de dieren, de planten en de dingen. De Karaïben gebruiken een aantal termen door elkaar om de relatie tussen de bovennatuurlijke wezens en hun aardse afstammelingen te benoemen. "Hij is de vader van" betekent hetzelfde als "hij is de voorouder of de geest van". Hoewel *Jakoewa* steeds bepaalde wezens of dingen representeren - Joekoe is b.v. de vader van de mieren -, kunnen zij toch elke gedaante aannemen die zij willen.

Een aantal *Jakoewa* is in het verleden op het slechte pad geraakt. Zij worden *Jorokang* genoemd. Dezen zijn van nature boosaardig en brengen zonder aanwijsbare reden ziekte of ongeluk over de mensen. Om de aarde te beschermen tegen deze *Jorokang* heeft *Tamoesi* hen verbannen naar een plaats ver van de aarde. Een aantal *Jakoewa* heeft de taak hen te bewaken. Soms weten ze echter te ontsnappen. Ze komen dan naar de aarde waar ze de mensen ziek maken. Ook zij kunnen op allerlei manieren aan de mensen verschijnen.

Om de mensen tegen de *Jorokang* te beschermen en hen te genezen wanneer ze ziek zijn, heeft *Tamoesi* aan een aantal van hen een *Piyei* gegeven. *Piyei* is de macht om met de wereld van de geesten, de 'ware wereld', in contact te komen. Personen die dit vermogen hebben worden eveneens *Piyei* genoemd. Iedere *Piyei* heeft een vast aantal *Jakoewa* die hem bijstaan in zijn strijd met de *Jorokang*. De macht van de *Jakoewa* en de *Jorokang* varieert, afhankelijk van de wil van *Tamoesi*. De macht van de *Piyei* ook. Een machtige *Piyei* heeft meer en sterkere *Jakoewa* tot zijn beschikking. Wanneer een *Piyei* een patiënt niet kan genezen, dan is de *Jorokang* machtiger dan zijn *Jakoewa*.

De *Piyei* en zijn *Jakoewa* vormen niet de enige bescherming tegen ziekte. *Tamoesi* geeft aan ieder mens bij zijn geboorte een beschermgeest, een *Ajakare*

mee. De Ajakare behoedt hem voor aanvallen van de boze geesten, althans, wanneer hij machtig genoeg is om ze te weerstaan. Niet iedere Ajakare is namelijk even sterk omdat ook dat afhangt van de wil van Tamoesi. De kracht van een bepaalde Ajakare kan daarnaast variëren en psychische spanningen kunnen de Ajakare verzwakken. Iemand met een zwakke of verzwakte Ajakare is vaak ziek, hij 'kwakkelt'. De Piyei kan met behulp van zijn Jakoewa zo'n Ajakare tijdelijk versterken. De behandeling moet dan om de zoveel tijd worden herhaald.

Volgens de Karaïben is de Ajakare van pasgeboren babies nog heel zwak, waardoor de babies erg kwetsbaar zijn. Om risico te vermijden blijft de vader de eerste week thuis. Hij gaat niet op jacht omdat hij in het bos boze geesten of geesten van dieren die hij ooit gedood heeft tegen zou kunnen komen. Ze kunnen hem dan naar huis volgen en het kind ziek maken. De vader zelf wordt door zijn Ajakare beschermd, maar het kind nog niet. Na ongeveer een week brengt men het kind naar de Piyei. Deze vraagt Joekoe, een Jakoewa om het lichaam van het kind binnen te gaan (via de fontanel) en de Ajakare bij te staan tot deze zelf sterk genoeg is. Dit gebeurt allemaal tijdens een feestelijk ritueel waarin het kind tevens een naam krijgt. Jonge kinderen krijgen verder een katoenen armband met een plukje gedroogde kruiden om de pols. De kruiden hebben magische krachten en ondersteunen de Ajakare.

De Piyei kan een van zijn Jakoewa ook voor een tijdje met een volwassene meesturen als deze extra risico loopt. Wanneer een man bijvoorbeeld in een gebied wil gaan jagen waarvan bekend is dat er boze geesten rondzwerven, dan stuurt de Piyei hem Joekoe mee, de vader van de mieren. Joekoe is een belangrijke Jakoewa die in het verleden door alle Piyei uit Bigi Poika werd geraadpleegd.

De Jorokang zijn niet de enige, noch de belangrijkste veroorzakers van ziekte. In ruil voor bescherming leggen de Ajakare en de Jakoewa de mensen bepaalde gedragsregels op. Wanneer de beschermelingen hun wensen niet inwilligen (een taboe overtreden of bepaalde plichten nalaten), dan waarschuwen ze soms door hen ziek te maken. Ook de geesten van overleden voorouders kunnen op die manier ziekte veroorzaken. Verder sturen de vaders van dieren wel eens een ziekte als teveel, te jonge of zwangere soortgenoten in de jacht zijn gedood. Het komt er op neer dat iedere bovennatuurlijke macht zich ergens beledigd over kan voelen en de schuldige een waarschuwing geven door middel van een ziekte of een ander ongeluk. Tijdens het veldwerk deed zich een incident voor dat duidelijk maakt hoe dit in de dagelijkse werkelijkheid functioneert:

Aan de noordzijde van het dorp stroomt de Poika-kreek. Iedereen weet dat daar geen zeep mag worden gebruikt omdat de geest van de kreek niet van zeep houdt.

Op een dag was ik (Krumeich) met enkele vrouwen en wat kinderen aan het zwemmen en er werd veel gelachen en geschreeuwd. Plotseling werden we aangevallen door een "Watra Dagoë", een groot soort otter. We werden op tijd uit het water geholpen, maar de schrik was groot.

Het dorpshoofd (een genezer) gaf de volgende verklaring: Otters horen niet in de kreek thuis, maar in de grotere rivieren. Nog nooit was zo'n dier in de buurt gezien. Bovendien ging het hier om een uitzonderlijk groot exemplaar. Men kon dus aannemen dat de kreekgeest wraak had willen nemen. Het was namelijk algemeen bekend dat een vrouw regelmatig zeep gebruikte bij de kreek. Bovendien was een meisje tijdens haar mens-

ZIEKTE EN CULTUUR

truatie in de buurt van het water geweest, iets wat de geest van de kreek ook verafschuwte. In de gedaante van de *Watra Dagoë* had hij hen willen waarschuwen.

Het is de taak van de Piyei om, via zijn Jakoewa te bemiddelen en zo de betreffende geest of voorouder te overreden zijn slachtoffer met rust te laten. Het gebruik van kruiden, het volgen van een dieet of het uitvoeren van een rite, zijn dan bedoeld om de beledigde geest genoegdoening te verschaffen en het lichaam of de Ajakare versterken. Wanneer de Piyei een patiënt bevrijdt van een Jorokang, dan dienen kruiden, dieet etc. als beloning of hulpmiddel voor de Jakoewa die de boze geesten moeten verdrijven.

De Piyei hoort per geval van zijn Jakoewa welke geneesmiddelen moeten worden gebruikt, hoe ze moeten worden klaargemaakt, waar ze gezocht moeten worden, hoe de Jorokang moeten worden aangepakt, wat de redenen zijn voor de toorn van Ajakare, Jakoewa, voorouders of andere geesten, en hoe die toorn afgewend en vermeden kan worden. De eisen en taboes die de geesten aan de mensen opleggen worden via de Piyei bekend gemaakt. Hij schrijft gedragsregels voor om ziekten te vermijden en om veilig te kunnen leven temidden van alle gevaren. Hij wijst veilige plaatsen aan voor de bouw van een huis, hij weet waar boze geesten rondzwerven, hij bepaalt hoeveel van een bepaalde diersoort geschoten mag worden enz. Al die kennis doet hij op wanneer hij met zijn Jakoewa overlegt. Dat gebeurt in trance, of tijdens dromen of visioenen. Omdat de Piyei zoveel moet weten zoekt hij dikwijls contact met de bovennatuurlijke wereld, niet alleen wanneer een patiënt zijn hulp inroept. Hij zorgt er vervolgens voor dat zijn dorpsgenoten daarover relevante informatie krijgen.

Soms grijpt de Piyei in wanneer de situatie voor de dorpsbewoners te gevaarlijk wordt. Toen gedurende een aantal jaren enkele kinderen na elkaar op geheimzinnige wijze kwamen te overlijden, verzamelde hij het hele dorp in het huis van het dorpshoofd. Daar werd de macht van de Ajakare van de dorpsbewoners en van de Jakoewa van de verschillende Piyei gebundeld om tezamen de boze geest die verantwoordelijk was te overmeesteren en te verjagen. De Piyei wist van zijn Jakoewa wat er aan de hand was, en had dit op hun aanraden georganiseerd.

Het is duidelijk dat de Karaïben weldegelijk de toekomst trachten te beïnvloeden en allerlei gevaren proberen te vermijden. De vraag rijst echter wat de praktische gevolgen van dat preventieve denken zijn. In de ogen van de Westerse gezondheidswerker zullen deze religieuze denkbeelden nauwelijks van belang zijn. Hoogstens zullen zij gewaardeerd worden om bepaalde nuttige - maar onbedoelde - neven-effecten of als culturele aanknopingspunten worden gebruikt voor een wetenschappelijk gefundeerd preventief programma. De biomedicus zal waarschijnlijk tot de conclusie komen dat de Karaïbse religieuze ingrepen zelden effectieve preventie opleveren voor de gevaren die hen, naar zijn mening, *werkelijk* bedreigen. Is dat oordeel terecht?

Gevaren

Preventie en onderhoud zijn gebaseerd op identificatie van gevaren. Maar hoe geschiedt die identificatie? Douglas en Wildavsky (1982) wijzen er op dat het -reïficerend gesproken - niet alleen culturen eigen is maatregelen te treffen tegen dreigend gevaar, maar dat ook de *perceptie* van gevaar cultuur-afhankelijk is. Wie spreekt van 'werkelijke gevaren' springt verder dan zijn stok lang is. Wat als gevaar en als niet-gevaar gedefinieerd wordt, verschilt per samenleving en weerspiegelt het ethos van die samenleving. "Risks are selected", schrijven Douglas en Wildavsky, en dat gebeurt op basis van bestaande werkelijkheidsvisies. Die kunnen een uitgesproken natuurwetenschappelijk karakter hebben of overwegend religieus zijn, om slechts twee voorbeelden te noemen. De 'werkelijke gevaren' die de Piyei onderkent zijn in die zin niet minder 'reëel' dan de 'werkelijke gevaren' van de biomedicus. Douglas en Wildavsky (1982:29-32) merken bovendien op dat het verschil tussen wetenschappelijk en religieus denken minder groot is dan men aanvankelijk zou menen.³

Gewoonlijk, zo schrijven zij, wordt aangenomen dat de mensheid vroeger door bijgeloof gedomineerd werd terwijl de moderne mens intellectueel vrij is. Onze visie op de natuur wordt niet beheerst door angst voor het bovennatuurlijke. Wij hebben het voorrecht de natuur te zien zoals zij werkelijk is, maar voor onze voorouders was die natuur vervuld van morele en politieke betekenissen. De wetenschappelijke emancipatie heeft ons echter geleerd dat mensen, en niet goden, de wereld sturen.

Maar, vervolgen zij:

If this is modernity, it would seem to follow that everything we can nowadays know about risks we face ought to be direct knowledge: sometimes tentative, sometimes debated, our concern about risks should be about bare reality, as different from primitive, clouded perceptions as supernatural punishment is from the state penitentiary. But no! Try to get into an argument about reality and illusion when talking about physical dangers. There is no need to adopt any relativist standpoint about what is really out there to make our point. We are only concerned with selections and priority among real dangers (p. 30).

De conclusie is dat het verschil tussen vroeger en nu, tussen 'primitief' en 'modern' denken niet zo groot is. De politisering die vroeger ging over het verband tussen een morele overtreding en een ongeluk, keert nu in een andere gedaante terug. Wat wel en wat niet gevaren zijn, is nog steeds een politiek strijdpunt waarin allerlei belangen meespelen. Niet alleen het grote publiek en de politici zijn verdeeld over de vraag welke gevaren ons het meest bedreigen, ook de wetenschappers zijn het oneens. Het reeds eerder geciteerde lijstje van de vier grootste gevaren die Amerikaanse burgers vrezen, illustreert de verwarring. Is de dreiging van een oorlog inderdaad het grootste risico waaraan wij blootgesteld zijn? Of is het de toename van geweld en misdaad op onze stoep? Of de vervuiling van het milieu? Of is het een beurskrach? Twee dingen zijn onmiddellijk duidelijk: de genoemde 'gevaren' zijn van een zeer verschillende orde en men kan er zonder moeite nog een groot aantal aan toevoegen.

ZIEKTE EN CULTUUR

Douglas en Wildavsky gaan nog een stap verder in hun vergelijking van 'modern' en 'primitief' denken. Het grote verschil zou (volgens Lévy-Bruhl) zijn dat de laatstgenoemde denktraditie steeds een oorzaak achter ieder ongeluk zoekt, terwijl het moderne denken zich - haast fatalistisch - verzoend zou hebben met het statistische idee van toeval. Voor ons zouden natuurramp, ziekte en dood natuurlijk zijn en vragen daarover zinloos, terwijl de 'primitieve' mens voor ieder ongeluk een verklaring eist. Maar:

Lévy-Bruhl's astonishment would be great if he were to behold us now, moderns using advanced technology and asking those famous primitive questions as if there were no such thing as natural death, no purely physical facts, no regular accident rates, no normal incidence of disease. We seem to have changed places -no, we have joined the primitives in refusing to quench our concern. They demand an autopsy for every death; the day that we do that, the essential difference between our mentality and theirs will be abolished" (p.32).

Tot besluit

Wij begonnen dit opstel met de suggestie dat onderhoud of preventief vermogen een aantrekkelijk criterium zou kunnen zijn om de kwaliteit van culturen vast te stellen. De conclusie van ons betoog moet enigszins agnostisch en relativerend zijn. Ten eerste blijkt dat ook dit criterium niet ontkomt aan cultuur-gebondenheid en derhalve bloot staat aan etnocentrisch gebruik. Wat als vooruitzien en preventie gezien wordt, hangt voor een groot gedeelte af van het vooraf ingenomen standpunt van de betrokken beoordelaar.

Verder blijkt dat niet alleen het begrip preventie cultuur-gebonden is, maar ook datgene waar preventie tegen gericht is. Gevaren bestaan niet zomaar, maar worden op grond van culturele voorstellingen gedefinieerd en geselecteerd. Ook om die reden is een objectieve beoordeling van het preventief vermogen van een samenleving of een medisch systeem problematisch.

De stelling dat het Westers denken meer op preventie gericht zou zijn dan andere - sterk van religie doortrokken - denktradities lijkt ons dan ook onhoudbaar. Het voortdurend vragen naar de achterliggende oorzaken van ongeluk dat men in laatstgenoemde tradities aantreft, suggereert juist een grote belangstelling voor strategieën om onheil in de toekomst te voorkomen.⁴ Daar tegenover getuigt het achterwege laten van dergelijke vragen en het zich neerleggen bij de wetten van de statistiek van een zeker fatalisme. Overigens blijkt, zoals Douglas en Wildavsky opmerken, dat het religieuze en het natuurwetenschappelijke denken toch niet zo ver uit elkaar liggen. De 'primitieve' waarom-vraag wordt ook in de moderne westerse maatschappij steeds vaker gesteld. Dit zou kunnen duiden op een hernieuwde belangstelling voor preventie in de westerse wetenschap en in de natuurwetenschappelijke geneeskunde in het bijzonder.

Noten

1. Dit opstel is gedeeltelijk gebaseerd op twee andere publicaties (Van der Geest 1987 en Krumeich 1989).
2. Het onderzoek voor deze schets was een leeronderzoek dat werd uitgevoerd in het kader van de doctoraal fase Culturele Antropologie aan de Universiteit van Amsterdam. Voor een uitgebreider verslag hiervan zie Krumeich 1985 en 1989.
3. Overigens heeft het boek van Douglas en Wildavsky zeer veel verzet opgeroepen, met name bij milieu-groepen. Het zou de 'reële' gevaren die de moderne maatschappij bedreigen relativeren en bagatelliseren. Een korte opsomming van de voornaamste kritieken is te vinden in Nash & Kirsch (1988:171).
4. Tot een soortgelijke uitspraak komt Staugard (1986:63) in een artikel over traditionele genezers in Botswana:

The modern health care sector according to the Primary Health Care Strategy, which has been fully adopted by the Government, should be dedicated to preventive work, but more than 98 % of all individual visits by adults to the clinic or hospital are made for purely curative reasons. In contrast the traditional sector has maintained its profile as predominantly occupied with the prevention of disease and ill-health in the individual contact with its patients.

Literatuur

- Bodley, J.H.
1976 *Anthropology and contemporary human problems*. Mento Park: Cummings Publ. Comp.
- Douglas, M. & A. Wildavsky
1982 *Risk and culture. An essay on the selection of technological and environmental dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Foster, G.M.
1962 *Traditional cultures and the impact of technical change*. New York: Harper.
- Foster, G.M. & B.G. Anderson
1987 *Medical anthropology*. Toronto: Wiley.
- Galjart, B.F.
1987 Het onderhoud van dingen. Een sociologische verkenning. *Antropologische Verkenningen* 6(1):1-13.
- Geest, S. van der
1987 Het onderhoud van dingen (en mensen): een commentaar. *Antropologische Verkenningen* 6(3):16-19.
- Hughes, C.C.
1963 Public health in non-literate societies. In: I. Galdston (ed) *Man's image in medicine and anthropology*, New York: International University Press, pp. 157-233.
- Krumeich, A.
1984 *Ziektepreventie in een Caraïbendorp in Suriname*. Amsterdam: Ongepubliceerde doctoraal scriptie, Culturele Antropologie, Universiteit van Amsterdam.

ZIEKTE EN CULTUUR

- 1989 Ziektepreventie in een Karibendorp in Suriname. *Bijdragen Taal- Land- en Volkenkunde* 145 (1):72-86.
- Lieban, R.
1966 Fatalism and medicine in Cebuano areas of the Philippines. *Anthropological Quarterly* 39:171-9.
- Nash, J. & M. Kirsch
1987 The discourse of medical science in the construction of consensus between corporation and community. *Medical Anthropology Quarterly* 2 (2):158-71.
- Needham, J. & G.D. Lu
1962 Hygiene and preventive medicine in ancient China. *Journal for the History of Medicine & Allied Sciences* 17:429-78.
- Paul, B. (ed)
1955 *Health, culture and community: case studies of public reactions to health programs*. New York: Russell Sage Foundation.
- Staugard, F.
1986 Traditional health care in Botswana. In: M. Last & G.L. Chavunduka (eds) *The professionalisation of African medicine*, Manchester: Manchester University Press, pp. 51-86.