

DE CULTUUR VAN 'AU'

OVER ANTROPOLOGIE EN PIJN

Sjaak van der Geest

SAMENVATTING

Pijn is een betekenisvolle ervaring die in een specifieke sociale en culturele situatie tot stand komt. Niet alleen de uitdrukking van pijn maar ook de ervaring zelf is doortrokken van cultuur. Via de antropologische benadering met haar aandacht voor betekenis en context en haar methode van deelname en introspectie worden facetten van pijn belicht die in een meer reductionistisch perspectief onopgemerkt blijven.

Wat zou een (cultureel) antropoloog te zeggen kunnen hebben over pijn? Op het eerste gezicht niets. Pijn lijkt een universeel natuurverschijnsel, dat los staat van cultuur en traditie. Pijn, is men geneigd te denken, behoort uitsluitend tot het domein van de biologie. Bovendien is pijn een zodanig private ervaring dat culturele beschouwingen er geen vat op lijken te hebben. Het is echter juist het schijnbaar a- en anticulturele karakter van pijn dat het verschijnsel tot een van de intrigerendste onderwerpen van antropologisch onderzoek maakt.

ANTROPOLOGIE EN PIJN

De belangstelling van antropologen voor pijn is van betrekkelijk jonge datum. In hedendaagse publicaties over pijn verwijzen antropologen steevast naar het pionierswerk van Zborowski (1952, 1969), die de verschillen in pijn-reactie beschrijft tussen vier Amerikaanse bevolkingsgroepen. Dat werk is niet alleen sterk bekritiseerd, (zie bijv. Wolff en Langley 1968) maar het heeft ook nauwelijks tot navolging geleid. In de *Anthropological Citation Index* is er tussen 1970 en 1980 niet één verwijzing naar pijn te vinden.¹ Kleinman en anderen (1944) merken vele jaren later op dat de naïeve stereotypering van Zborowski over etnische verschillen in pijngedrag hen nu vervult met plaatsvervangende schaamte.

Sjaak van der Geest is hoogleraar Medische Antropologie, Universiteit van Amsterdam.

Adres: Culturele Antropologie, Oude Zijds Achterburgwal 185, 1012 DK Amsterdam.

Na 1980 kan men echter spreken van een snel groeiende belangstelling voor pijn in de antropologie. Twee voorbeelden: Scarry (1985) schrijft over de onuitspreekbaarheid en destructieve kracht van pijn; Del Vecchio Good et al. (1994) publiceren een bundel bijdragen over de ervaring en presentatie van chronische pijn. Die belangstelling ontstaat kort na de opkomst van de medische antropologie. Plotse-ling worden antropologen gefascineerd door het menselijk lichaam en alles wat daarmee verbonden is: de presentatie van het lichaam, culturele normen van het mooie en lelijke, het gezonde en zieke lichaam, het lichaam als metafoor, de zintuigen als producten en producenten van cultuur.

Het is niet verwonderlijk dat die aandacht voor het lichaam tot stand komt in een periode dat de antropologie een interpretatieve richting inslaat. Dertig jaar na de filosofen worden antropologen gegrepen door het begrip 'betekenis' en beginnen zij het werk van fenomenologen te lezen. De kritiek op het essentialistische denken geeft hun een begrip-penkader waarmee zij hun oude vete met het sciëntisme in een nieuwe taal kunnen voortzetten. De 'natuur' en biologie staan niet meer tegenover cultuur, maar zijn cultuur, cultureel bepaalde opvattingen over de werkelijkheid. Binnen die belangstelling voor de biologie als cultuur past ook de fascinatie met pijn als cultureel verschijnsel. Pijn is een culturele constructie. Dat wil zeggen dat wat pijn veroorzaakt, wat pijn is, hoe men er op reageert, hoe men pijn communiceert, en wat men voelt, onderhevig is aan de lessen van de cultuur. Al deze aspecten van pijn leert men als lid van een cultuur.

Door haar specifieke benadering is de antropologie in staat facetten van pijn te onderzoeken die in de medische wetenschap en de psychologie onderbelicht blijven. Allereerst is er de vraag naar de *betekenis* van pijn, de ervaring van de betrokkene zelf. Vanaf haar oorsprong heeft in de antropologie de 'native's point of view' centraal gestaan. Bij het bestuderen van een cultuur was het van het grootste belang naar de leden van die cultuur te luisteren.

Niet wat over hen gezegd werd, maar wat zij zelf te zeggen hadden over hun eigen leven was antropologisch interessant.

Betekenis kan echter slechts ontstaan in een *context*, zoals een woord pas echt zijn betekenis verwerft in een zin, en een zin pas zin heeft in de bredere context van een gehele tekst. Antropologisch onderzoek impliceert dan ook altijd contextualisering. Deze twee centrale begrippen in de antropologische visie hebben er voor gezorgd dat haar methodologie radicaal verschilt van die van de natuurwetenschap. Tegenover objectiviteit en reductie staan intersubjectiviteit en contextualisering.

De meest geëigende onderzoeksmethode van de antropologie is *participerende observatie*. Door zoveel mogelijk deel te nemen aan het dagelijks leven van een groep mensen hoopt de antropoloog de ervaringen van die mensen in hun natuurlijke context te delen en te begrijpen.

Voor pijn als betekenisvolle ervaring (cf. Buytendijk 1963, Metz 1975) kan alleen die methode enigszins het onderwerp pijn benaderen. Daarbij is een vierde eigenschap van de antropologische methode onmisbaar: *introspectie*. Door wat hij hoort en waarneemt ten aanzien van pijn te relateren aan zijn eigen ervaringen komt de antropoloog tot een geloofwaardige – maar beslist niet afsluitende – interpretatie van de pijn-ervaring van de ander. Terwijl een dergelijk subjectief element in de natuurwetenschap als storend wordt beschouwd, wordt het in de antropologie juist expliciet als middel tot begrijpen aangewend. De antropoloog die pijn niet uit eigen ervaring kent is ernstig gehandicapt in zijn studie naar pijn. Overigens ben ik van mening dat dat ook geldt voor de natuurwetenschapper die zich met pijn bezighoudt, maar deze zal dat zelf in de meeste gevallen niet zo ervaren.

Maar antropologie heeft ook een ongemakkelijke relatie met pijn. Door pijn als een cultureel verschijnsel te zien, lijkt de antropoloog de realiteit van de pijn te ontkennen. In de inleiding tot zijn boek over de culturele constructie van 'post-traumatische stress stoornis' voelt de antropoloog Young (1955:10) zich om die reden gedwongen te benadrukken dat hij op geen enkele wijze de 'echtheid' van de pijn van deze stoornis wil ontkennen of bagatelliseren. Het ongemak dat velen ervaren bij culturele beschouwingen over pijn en ziekte komt voort uit een dualistisch denken over natuur (= echt) versus cultuur (= toegevoegd). De antropologie wil die dichotomie doorbreken. Dit artikel wil hetzelfde.

PIJN EN COMMUNICATIE

De grootste pijn van pijn is dat zij een eenzame ervaring is. Mijn pijn wordt niet door anderen gevoeld en ik kan hem ook niet met anderen delen. Uiteindelijk kan ik mijn pijn zelfs niet aan een ander bewijzen. Als Buytendijk (1963:82) zijn hoofdstuk over pijngevoel bij dieren begint, merkt hij op hoe moeilijk het is te achterhalen wat een dier voelt aangezien het 'onze taal' niet spreekt. Maar hij voegt daar onmiddellijk aan toe dat ook iemand die zich taalkundig wel goed kan uitdrukken, grote problemen heeft met de beschrijving van zijn pijngevoelens. 'Zelfs de arts moet dan ook over een jarenlange ervaring beschikken om uit de onvolkomen beschrijvende mededelingen van een patiënt zich een oordeel over diens pijnbelevens te kunnen vormen.'

Dat onvermogen om pijn met anderen te delen en aan anderen mee te delen, maakt de behoefte aan communicatie echter alleen maar dringender. Pijn schreeuwt om metaforen. Die metaforen moeten duidelijk maken wat de pijnlijder voelt. Met behulp van vergelijkbare en herkenbare ervaringen tracht de pijnlijder het onzegbare toch te zeggen. De pijn lijkt op de slagen van een zware hamer of op de steken van een scherp voorwerp. Pijn kan 'branden' of 'zeuren' of 'klemmen'.

Voor metaforen is de mens aangewezen op zijn omgeving, de natuur en de cultuur. Het is dan vooral in de uitdrukking van pijn dat we de grootste culturele variaties vinden. Ohnuki-Tierney (1973) schrijft dat de Ainu, een bevolkingsgroep op het Japanse eiland Hokkaido, tien verschillende hoofdpijnen onderscheiden. Sommige daarvan duidt men aan met ervaringen uit de dagelijkse leefwereld. 'Beer-hoofdpijn' lijkt op de zware stappen van een beer, 'specht-hoofdpijn' voelt als het hakken van een specht in een boomstam, 'hond-hoofdpijn' wordt vergeleken met het geluid van een hond die op een hard voorwerp knaagt en 'krab-hoofdpijn' lijkt op het prikkelend gevoel dat een krab veroorzaakt als hij over je vel loopt. Sommige pijnen worden vergeleken met een geluidseffect, andere met een thermo-tactiele ervaring, zoals een rilling.

Welke pijnen men onderscheidt en hoe men ze ervaart en beschrijft is afhankelijk van tal van culturele en sociale gegevens. De delen van het lichaam die het belangrijkste zijn in het dagelijks functioneren, zullen ook de meeste aandacht krijgen bij het onderkennen van typen pijn. Dat mannen

andere pijnen melden dan vrouwen, kinderen andere dan volwassenen, stadsbewoners andere dan plattelanders, rijken andere dan armen, Nederlanders andere dan Chinezen, is niet verwonderlijk. De sociale en culturele omstandigheden die zowel pijn veroorzaken als metaforen voor pijn leveren verschillen immers aanzienlijk tussen deze groepen.

De hulpeloosheid die een patiënt ervaart als hij zijn pijn aan anderen wil meedelen kan slechts overwonnen worden dankzij het vocabularium van pijnuitdrukkingen die de cultuur hem aanreikt. Dat begint met de meest eenvoudige uitroep van pijn – in onze cultuur: 'au' – gevolgd door metaforische betogen die de pijn beschrijven op een wijze die voor de omstanders verstaanbaar en invoelbaar is.² Wie de verkeerde metaforen gebruikt, ontvangt geen medeleven maar ongeloof of – erger nog – wekt de lachlust op. Pijn uiten moet men leren en daarmee begint men heel vroeg. Zoals het kind leert spreken, eten en lopen, zo leert het ook hoe het uitdrukking moet geven aan pijn. De ene keer heeft het succes en ontvangt het troost, de andere keer lukt dat niet. Zo leert het de juiste taal en gebaren voor pijn in zijn specifieke cultuur.

Enerzijds is er dus de beperking van culturele codes waar men op aangewezen is als men begrip voor pijn vraagt en praktische hulp verlangt. Anderzijds zijn de expressie-mogelijkheden ook heel ruim, vanwege de oncontroleerbaarheid van pijn. Niemand kan met zekerheid zeggen of mijn beschrijving van de pijn die ik voel overdreven is. Pijn, als onderwerp van gesprek, blijft een grote mate van ambiguïteit behouden. Eenduidige zekerheid wordt nooit bereikt. De geloofwaardigheid van pijnclaims dient men te 'veroveren' met een geslaagde 'voorstelling', vaak geholpen door professionele medische uitspraken. De dokter is de meest significante persoon om pijnclaims te bevestigen (of te verwerpen).

De culturele constructie van pijn is niet alleen gelegen in het feit dat pijn metaforen nodig heeft. Pijn – hoe ongrijpbaar ook – is zelf een metafoor, een cultureel middel, waarmee men vorm en betekenis geeft aan ervaringen. Door iets 'pijnlijk' te noemen kwalificeert men een ervaring. 'Pijn' maakt deel uit van het onuitputtelijke arsenaal van metaforen die het lichaam ons levert.

Pijn leent zich bij uitstek als kwalificatie van menselijke interacties en relaties. Metaforen, schrijft Fernandez (1986:8), maken concreet wat abstract is. De pijn-ervaring, die tegelijkertijd concreet en on-

mededeelbaar is, laat zich gebruiken om uit te drukken wat er tussen mensen gebeurt. Vernedering, misverstand, teleurstelling, of verraad wordt met pijn vergeleken. De lichaamsmetafoor van pijn wordt een sleutelmetafoor in het sociale domein.

Pijn is in vele culturen ook een middel waarmee een levensfase wordt gemarkeerd, een onmisbaar onderdeel van een ritueel. Tijdens initiatierituelen worden jongens en meisjes onderworpen aan pijnlijke beproevingen. Als ze die moedig doorstaan zijn ze 'man' of 'vrouw'. Ook in onze cultuur is het niet kunnen verdragen van pijn het typische kenmerk van het kind.

Pijn kan een bepaalde gebeurtenis extra betekenis geven. In Nederland is baringspijn iets wat bij de bevalling hoort en er een bijzondere waarde aan verleent terwijl dezelfde pijn in Frankrijk als stress ervaren wordt (Pasveer en Akrich 1997).³ Een sporter die over de pijngrens gaat, wordt geprezen.

Maar, zoals ik al gezegd heb, uiteindelijk is pijn privé, door niets en niemand te controleren. Die hoedanigheid geeft de pijnlijder de grootst mogelijke speelruimte, van stoïcijnse ontkenning tot dramatisch misbaar. Die oncontroleerbaarheid maakt pijn tot een ambigu maar uiterst effectief middel van sociale communicatie. Met een beroep op pijn kan men ongewenst gedrag legitimeren en bepaalde verlangens realiseren. Dat is de 'secundaire winst' van pijn.

In een boeiend artikel beschrijft Brodwin (1994) het geval van een vrouw met chronische pijnen, die, in Brodwins woorden, 'haar lichaam en de pijn van haar lichaam gebruikt om met haar sociale wereld te communiceren en deze te beïnvloeden. Haar pijnsymptomen functioneren als een taal. De boodschappen van haar lichaam hebben meer authenticiteit dan haar woorden.' (p. 80). Met de boodschappen van pijn is zij in staat uitdrukking te geven aan de frustraties die zij ondervindt in de relaties met haar vrienden en familie en kan zij zich tegen hen verzetten of hun sympathie winnen. Haar pijn vereist de juiste voorstelling ('performance'). Een verkeerde voorstelling zou een averechts effect kunnen hebben. De vrouw is uiterst bedreven in deze 'vertoning' van pijn. Haar leven zou saai en kleurloos zijn zonder de verhalen van haar pijnen die het spanning en diepte geven.

DE ERVARING VAN PIJN

Termen als 'vertoning' en 'voorstelling' wekken de indruk dat er een cesuur is tussen de ervaring van de

pijn en de openbaarmaking ervan. Hoe pijn wordt uitgedrukt, zo lijkt het, mag dan onderhevig zijn aan culturele codes en sociale belangen, de pijn zelf staat daar los van, is er gewoon. In hevige of geringe mate, dat zullen we nooit met zekerheid weten. Die populaire opvatting over pijn wil ik hier bestrijden. Ik hoop aannemelijk te maken dat de ervaring van pijn evenzeer doortrokken is van cultuur als de uitdrukking ervan.

Ik gebruik met opzet de term 'aannemelijk maken' want ik besef dat bewijzen niet zal lukken. Ook zal ik niet ontkennen dat het simuleren van pijn een mogelijkheid is. Wat ik echter duidelijk hoop te maken is dat het spreken over pijn de ervaring van die pijn mede constitueert. De metaforen die gehanteerd worden om de pijn te beschrijven, de verklaringen die de cultuur heeft voor het ontstaan van de pijn, de middelen die aangereikt worden om de pijn te verdrijven gaan alle deel uitmaken van de pijn-ervaring.

De aannemelijkheid van die bewering kan het best verduidelijkt worden via de omweg van een andere zintuigelijke ervaring. De invloed van cultuur en opvoeding op de smaak van voedsel wordt door niemand betwist. Wat in de ene cultuur een lekkernij is, kan in de andere cultuur weerszinwekkend zijn. Die afkeer kan echter overwonnen worden als iemand misleid wordt over de ware aard van het voedsel. Wie walgt van varkensvlees eet dit met smaak op als hij denkt dat het vlees afkomstig is van een koe. Wie niet weet dat de Filippijnse *balut* een 17 dagen bebroed eendenei is, vindt het misschien een heerlijk gerecht. Betekenisgeving, kortom, heeft een bepalende invloed op de kwaliteit van de zintuigelijke ervaring, is die ervaring.

Als dat geldt voor de smaak van voedsel (en voor geur, en geluid en seksuele gevoelens) waarom dan ook niet voor de ervaring van pijn? Pijn is een betekenisvolle ervaring die in een culturele en sociale context tot stand komt en in diezelfde context begrepen moet worden. De krab-hoofdpijn bij de Aïnu beantwoordt aan haar benaming en voelt inderdaad aan als de prikkels van een krab. Zij luistert naar haar naam, zou men kunnen zeggen. De pijn die toegeschreven wordt aan een heks en beschouwd wordt als de voorbode van een fatale ziekte voelt anders dan de – volgens biomedici – zelfde pijn die gezien wordt als het gevolg van een onschuldige verkoudheid. Het meest extreme voorbeeld van de bepalende invloed van betekenis op

ervaring is de zogeheten voodoo-dood. Een persoon sterft omdat het sterven hem is aangezegd. Biomedisch gezien is er niets met hem aan de hand. Betekenis kan ziek en beter maken; zij kan blijkbaar zelfs doden. Ideeën over de werking van het placebo- en nocebo-effect gaan uit van hetzelfde principe: betekenisgeving, een culturele daad, co-constitueert de werkelijkheid.

DE CULTUUR VAN 'AU'

De antropologische visie op pijn kan samengevat worden aan de hand van drie volkswijsheden. De eerste luidt: Wie niet horen wil moet voelen. Het vermijden van pijn is misschien het meest effectieve middel waarmee mensen zich cultuur verwerven. Cultuur is een onuitputtelijke bron van denk-, spreek- en handelswijzen, van generatie op generatie beproefd, die het bestaan leefbaar maken en de pijnen en frustraties ervan tot een minimum beperken. Wie zich die culturele middelen niet eigen maakt zal dat aan den lijve ondervinden.

De tweede spreuk luidt: De mens lijdt het meest van het lijden dat hij vreest. De spreuk getuigt van een scherp inzicht in de rol van betekenis in de ervaring van het lijden. Het is niet de objectieve fysiologische beschadiging die pijn veroorzaakt maar de subjectieve ervaring van die beschadiging, ingebed in culturele tradities en sociale transacties.

Het derde gezegde is dat gewoonte een tweede natuur is. Wat mensen gewoon zijn te doen en te denken wordt letterlijk deel van hun biologische realiteit, zoals Merleau-Ponty overtuigend betoogd heeft in zijn *Phénoménologie de la Perception*. Het lichaam met zijn aangename gevoelens en zijn pijnen is in de letterlijke zin van het woord een cultureel produkt. Het begint met de moeder die 'au' zegt om haar kind te behoeden voor pijn of om haar meelevens met de pijn van haar kind te tonen. Mensen leren wat pijn doet als een onderdeel van hun cultuur.

NOTEN

1. Dat wil overigens niet zeggen dat ze er niet waren; ze werden echter gepubliceerd in niet-antropologische vaktijdschriften. Blijkbaar waren ofwel de auteurs ofwel de redacties, of beide, van mening dat pijn geen echt antropologisch onderwerp is.

2. Bij mijn weten is er nooit vergelijkend onderzoek gedaan naar pijnkreten in verschillende culturen. Waarom roepen wij 'au' en mensen in Ghana 'agye' [edjee] (wat volgens sommigen 'vader' betekent)?

3. Pasveer en Akrich (1997: 5) beginnen hun artikel met het volgende citaat van een Franse gynaecoloog dat het culturele verschil in pijnwaardering treffend verwoordt: 'Ik heb een boekje gelezen over bevallen in Frankrijk en Nederland. Daarin staat dat Nederlandse vrouwen het zonder verdoving moeten stellen tijdens de bevalling! Dat die vrouwen zo dociel zijn, daar begrijp ik niets van.'

LITERATUUR

- P.E. Brodwin, 'Symptoms and social performances: The case of Diane Reden'. In: M.-J. Del Vecchio Good et al. 1994: 77-99.
- F.J.J. Buytendijk, *Over de pijn*. Utrecht: Aulaboeken, 1963 [1943].
- M.-J. Del Vecchio Good, et al. (red), *Pain as human experience: An anthropological perspective*. Berkeley 1994.
- J.W. Fernandez, *Persuasions and performances: The play of tropes in culture*. Bloomington 1986.
- A. Kleinman et al., 'Pain as human experience: An introduction'. In: M.-J. Del Vecchio Good et al. 1994: 1-28.
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Parijs 1945.
- W.M. Metz, *Pijn: Een teer punt*. Callenbach 1975.
- E. Ohnuki-Tierney, *Illness and healing among the Sakhalin Ainu: A symbolic interpretation*. Cambridge 1981.
- B. Pasveer, M. Akrich, 'La contraction - de wee'. In: *Tijdschrift voor Gezondheid en Politiek* 15/2 (1997): 5-8.
- E. Scarry, *The body in pain: The making and unmaking of the world*. Oxford 1985.
- B.B. Wolff, S. Langley, 'Cultural factors and the response to pain: A review'. In: *American Anthropologist* 70 (1968): 494-501.
- A. Young, *The harmony of illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. Princeton 1995.
- M. Zborowski, 'Cultural components in response to pain'. In: *Journal of Social Issues* 8 (1952): 16-31.
- M. Zborowski, *People in pain*. San Francisco 1969.

ZOJUIST VERSCHENEN

Jos Kessels

Socrates op de markt

Filosofie in bedrijf

Hoeveel flexibiliteit mogen we van medewerkers verwachten? Kunnen we als organisatie stelling nemen in politiek-maatschappelijk discussies? Wanneer is schaalvergroting gewenst? Het bespreken van dit soort vragen is vaak geen eenvoudige aangelegenheid. Het gaat immers om complexe, ingrijpende kwesties die gemakkelijk tot principiële meningsverschillen kunnen leiden.

Hoe kun je zulke gesprekken aanpakken? Socrates hanteerde technieken die leidden tot grondige analyse van fundamentele vragen, tot een systematische toetsing van principiële stellingnames, tot een diepteonderzoek van onze denkbeelden en van onszelf. De Duitse filosoof Leonard Nelson en zijn leerling Gustav Heckmann hebben in onze eeuw de klassieke socratische methode in ere hersteld, niet alleen theoretisch, maar juist ook praktisch. *Socrates op de markt* laat aan de hand van een groot aantal realistische gesprekken zien hoe de socratische methode concreet kan worden toegepast op actuele vraagstukken in bedrijven en organisaties.

ISBN 90 5352 350 2, 252 pp, f 42,50

UITGEVERIJ BOOM, Amsterdam
in de boekhandel