

## Het geheim

### Antropologische en medisch-anthropologische opmerkingen

*Sjaak van der Geest*

*Secrecy is as indispensable to human beings as fire, and as greatly feared. Both enhance and protect life, yet both can stifle, lay waste, spread out of all control. Both may be used to guard intimacy or to invade it... (Bok 1984: 18).*

*Deze bijdrage is een voorbeschouwing op een symposium over geheimen rond ziekte, gezondheid en gezondheidszorg. De sociale en culturele betekenis van geheimen in het dagelijks leven en in medische situaties is ambigu. Het geheim laat zich gebruiken als een strategisch middel waarmee mensen hun belangen bevorderen; het bindt en scheidt mensen; het geheim 'werkt' en geeft iemand 'diepte' en identiteit. De onthulling van een geheim kan het leven van een mens radicaal veranderen.*

De etymologische herkomst van het Nederlandse woord 'geheim; – en van het Duitse *Geheimnis* – moet gezocht worden bij 'heim'. Ge-heim is wat van thuis is, privé, niet bestemd voor vreemde ogen en oren. Het geheim heeft in die oorspronkelijke betekenis een overwegend positieve betekenis. Het is iets intiems en dierbaars, iets dat met speciale zorg beschermd en gekoesterd wordt. Het is een inclusief woord, de spreker maakt zelf deel uit van het geheim.

Met het Engelse – en Franse – woord *secret* is het precies andersom. Het woord is afgeleid van het Latijnse *secernere*, afscheiden. *Secretum* is datgene wat afgescheiden is, apart gezet. De spreker lijkt ervan verwijderd te zijn, buitengesloten. *Secret* is vooral wat daarginds is, wat de ander heeft. Het is onbekend en ontoegankelijk. *Secret* is een exclusief woord.

Het is onwaarschijnlijk dat die tegenstelling nog in het hedendaags gebruik van de beide termen gevoeld wordt, maar deze dubbele afkomst laat wel op treffende wijze de ambiguïteit van het geheim zien, het perspectief van de ingewijde tegenover dat van de buitenstaander.

In dit artikel, dat een voorbeschouwing is op het symposium 'Het Geheim' dat in december 1994 wordt georganiseerd door de redactie van dit tijdschrift, zal ik het

'geheim' in zijn meest algemene – vaak paradoxale – betekenis nemen. Ik hoop daarmee een zo wijd mogelijk belangstelling te wekken voor het thema bij potentiële deelnemers aan het symposium.<sup>1</sup>

'Geheim' verwijst naar informatie, kennis, objecten, dieren, of personen die om een of andere reden door mensen voor anderen verborgen worden gehouden. Analooft daaraan wordt de term ook gebruikt voor kennis die voor mensen verborgen is, ook al is er geen sprake van bewust verbergen, bijvoorbeeld de 'geheimen van de natuur'. Ik sluit me aan bij Samuel Johnson die voor zo'n brede definitie koos in zijn *Dictionary of the English Language* uit 1755. Onder 'secret' verstond hij: "(1) Something studiously hidden; (2) A thing unknown, something not yet discovered; (3) Privacy, secrecy, invisible or undiscovered state" (geciteerd in Bok 1984: 9). Het 'geheim' in deze beschouwing is zowel onbaatzuchtig als berekenend, zowel intiem als publiek, zowel mooi en goed als afschrikwekkend en boosaardig, zowel cultureel als persoonlijk, zowel poëtisch als politiek, zowel symbolisch als banaal.<sup>2</sup>

Ik geef in dit artikel enkele persoonlijke reflecties en hoop dat deze anderen zullen prikkelen tot het formuleren van hun visie op het geheim van ziekte en gezondheid of de geheimen van gezondheidszorg. Eerst zal ik het geheim in een breed antropologisch perspectief plaatsen. Het geheim wordt daarbij gepresenteerd als onderdeel van strategisch handelen, als iets dat 'effect' heeft, als een middel tot sociale binding en 'ont-binding', als 'diepte' en 'inhoud'. Vervolgens bespreek ik wat de onthulling van een geheim te weeg brengt. In het tweede gedeelte zal ik deze eigenschappen van het geheim nader onderzoeken in medische situaties.

### **Geheimhouding als strategie**

Mensen verbergen bepaalde dingen omdat dat in hun voordeel is of – en dat komt op hetzelfde neer – omdat anderen, ten koste van hen, zouden profiteren van de onthulling van dat geheim. Het 'geheim van de smid' is van dat tweede een voorbeeld. De smid vertelt niemand hoe hij zijn produkt maakt en behoudt daardoor het monopolie van de fabricage. De commerciële waarde van een dergelijk geheim spreekt voor zich. De recepten van Coca-cola en Campari zijn om die reden geheim. En als die geheimen zouden uitlekken, is er nog het patent-recht; de wetgeving weerhoudt anderen ervan het produkt na te maken, maar lang niet alle geheimen worden door de wet beschermd.

Voetbaltrainer Jan Reker had een lucratief geheim dat uitlekte en daardoor zijn waarde verloor. Hij hield een boekhouding bij van hoe allerlei voetballers een strafschoop namen. In 1988 hielp dat keeper Hans van Breukelen om in de Europacup-finale een strafschoop van Benfica te stoppen. Het boekje van Reker werd door die gebeurtenis beroemd. Dat was funest voor keeper Jan Nederburgh van Utrecht. In 1989 dook hij in de kwartfinale van de UEFA-cup vijf maal in de verkeerde hoek. Hij kende het boekje maar de spelers van de tegenpartij, Sredets Sofia, wisten dat.

Handel zou men kunnen omschrijven als een transactie waarbij de ene partij de ander te slim af is en dat 'surplus aan slimheid' te gelde maakt. Geheimhouding neemt dan ook een centrale plaats in in het 'zaken doen'. Handel is ook in een ander opzicht

gebaseerd op misleiding: het verbergen of veinzen van bepaalde intenties tijdens transacties.

Transactionalisten in de antropologie hebben die trek in menselijke relaties scherp gezien en tot centrum van hun analyse gemaakt. Goffman (1971) beschrijft hoe het strategisch verbergen van het een en laten zien van het ander een wezenlijk onderdeel is van dagelijks verkeer tussen mensen. De maatschappij wordt door hem voorgesteld als een toneel met coulissen; het een hoort vòòr, het ander achter de coulissen te gebeuren. Begrippen als 'impression management' en 'backstage' komen uit die visie voort. 'Handel' en 'winst-maken' worden bij transactionalisten als Bailey, Bax en Boissevain een metafoor voor sociale interactie in het algemeen. "One must compete from behind the façade of a non-competitor", schrijft Adams (1971: 174) in zijn bijdrage aan Bailey's bundel over 'micro-politiek' in het dagelijks leven.<sup>3</sup>

Geheimhouding als 'impression management' is waarschijnlijk nergens zo cruciaal als in de 'echte' politiek. Zelfzuchtige motieven dienen steeds verborgen te blijven, zelfs als iedereen weet dat ze er zijn. Een publiek geheim blijft in zeker opzicht een geheim. Op beslissende momenten doet men alsof men het niet weet. De retoriek die aan verkiezingen voorafgaat legt accent op de voordelen waar de gehele gemeenschap van zal profiteren als de kandidaat gekozen wordt en zwijgt over de persoonlijke voordelen voor de kandidaat bij een verkiezingsoverwinning. Politiek bedrijven is de kunst van het ontveinzen: "Qui nescit dissimulare, nescit regnare", een adagium toegeschreven aan Lodewijk XVI, maar in werkelijkheid veel ouder. Boissevain (1974: 6) is niet eens cynisch als hij schrijft:

A Sicilian who wants to be elected mayor so that he can plunder the town's resources campaigns for office by explaining how he is motivated by a desire to help obtain running water, paved roads and a community centre for his fellow villagers.

Omgekeerd is er geen dodelijker oppositie dan de onthulling dat de politici slechts zichzelf verrijkt hebben. Beschuldigingen van corruptie zijn met name in Afrikaanse staten een vertrouwd geluid bij het wisselen van de politieke macht. Barrington Moore heeft terecht opgemerkt dat degenen met de meeste macht ook het meest te verbergen hebben.

Daar komt nog bij dat verborgen informele – veelal illegale – praktijken in de politiek vaak juist een beslissend karakter hebben. In Italië heeft men deze onderwereld, waar de werkelijke politiek bedreven wordt, *sottogoverno* genoemd (cf. Rooduijn 1988).

Vandaar is het een kleine stap naar het geheim van de crimineel. Het strategisch belang daarvan is duidelijk. De bekendmaking van zijn daad zou uiterst nadelige gevolgen voor hem hebben, of hij nu een kruimeldief of een bankrover, een belastingontduiker of een moordenaar is.

Het achterhouden of verdraaien van informatie neemt absurde proporties aan in oorlogssituaties waarbij men het om strategische redenen nodig acht de vijand of de eigen partij – of beide – te misleiden. Soms is het nuttig het aantal eigen slachtoffers op te voeren, bijvoorbeeld om compassie en ingrijpen van buitenaf te bespoedigen. Soms is het tegenovergestelde gewenst, om de moraal van het eigen volk hoog te houden

en de vijand te ontmoedigen. In communiqués die Iran en Irak naar buiten brachten tijdens hun conflict in het begin van de jaren tachtig zijn hier extreme voorbeelden van te vinden.

Geheimhouding kan van levensbelang zijn voor onderdrukte groepen. Het verzet tegen een dictatoriaal regime is genoodzaakt ondergronds te gaan. In hun strijd tegen het Britse koloniale bewind verplichtten Kenyaanse Mau-Mau strijders zich door middel van een heilige eed tot strikte geheimhouding (cf. La Fontaine 1985: 58-78). Vervolgde religieuze groepen organiseren hun bijeenkomsten in catacomben en schuilkerken. In een bericht in NRC-Handelsblad (20 juli 1991) noemt Salomon Bouman de religie van de Druzen in Libanon een "gefluisterde godsdienst". De Druzen hebben hun geloof lange tijd in het geheim gepraktiseerd om de Islam geen ideologische wapens in handen te geven waarmee zij vervolgd zouden kunnen worden. Onder politieke verdrukking ontstaan geheimtalen en codes via welke men met elkaar kan blijven communiceren en de heersers belachelijk maken zonder dat dezen het merken. 'Onschuldige sprookjes' (Schweitz 1979) en populaire liederen (Van der Geest & Asante-Darko 1982) krijgen een politieke lading. Ze worden dragers van geheime boodschappen en verborgen protesten, waardoor ze voor velen extra aantrekkelijk worden (het geheim 'werkt', zie volgende paragraaf).

Met geheime kennis handhaven ouderen hun gezag over jongeren in tal van maatschappijen. Murphy (1980) die onderzoek gedaan heeft bij de Kpelle in Liberia, gaat uitvoerig in op het bezit van geheime kennis, *salé*, die door ouderen wordt aangewend voor sociale controle. 'Geheime genootschappen' (men vindt ze in de gehele wereld) worden door veel auteurs vanuit datzelfde perspectief beschouwd en geïnterpreteerd als machtsmiddelen. Van der Klei (1989) beschrijft hoe bij de Diola in het zuiden van Senegal de oude generatie de kennis over rituelen monopoliseert en op die manier de jongeren aan zich kan blijven binden, zelfs wanneer dezen het dorp verlaten om werk of onderwijs te zoeken in de stad.

Een opsomming van situaties waarin het geheim een strategisch belang heeft, kan haast eindeloos voortgezet worden. Geheimhouding en verberging kunnen bijvoorbeeld belangrijk zijn in een liefdesrelatie, bij migratie, sollicitatie, spelletjes, man-vrouwrelaties, sex, etiquette en sociaal prestige.

### Het geheim werkt

Als het geheim strategisch nut heeft, betekent dat dat het 'werkt'. Van alle voorbeelden die in de vorige paragraaf de revue gepasseerd zijn kan gezegd worden dat een bepaalde handelswijze of een plan succes heeft, *omdat* er iets verborgen wordt. Als Mitterand in Parijs meeloopt met een protestdemonstratie tegen racisme, heeft zijn handelswijze effect mede dankzij het feit hij niet laat merken dat hij met deze demonstratie zijn populariteit wil verhogen. Zijn populariteit stijgt *als* hij erin slaagt diezelfde populariteit als motief te ontkennen, of beter nog: buiten de aandacht te houden.

Het geheim lijkt op fotopapier in een donkere kamer. Als er licht bij komt, heeft het geen waarde meer. De geheime romantische liefde verliest zijn glans als hij aan het licht komt. Tijdens mijn onderzoek in een Ghanese dorpsgemeenschap zag ik dat het

bekend worden van een geheime liefde – door een zwangerschap bijvoorbeeld – vaak ook het einde van de relatie betekende (cf. Bleek 1976).

De migrant die een ellendig leven heeft in een stad of een ver land, schrijft naar huis dat alles goed gaat en redt daarmee zijn zelfrespect en zin van zijn migratie (cf. Grindal 1973). De sollicitatiecommissie die een kandidaat afwijst op grond van diens huidskleur, geloof, 'seksuele geaardheid' of politieke voorkeur, zal het ware motief van de afwijzing zorgvuldig vermijden in de verantwoording van haar keuze.

Spelletjes zonder geheimen zijn haast ondenkbaar. De kaartspeler kent de kaarten van de andere spelers niet. Trachten te achterhalen wat de tegenstander in zijn schild voert, is in vele spelletjes en sporten de kern van de zaak. Het schaakspel is een overtuigend voorbeeld. Bij 'verstoppertje' is het idee van verberging in de naam opgenomen, maar, zoals gezegd, in ieder spel zit een moment van geheimhouding. Zonder geheim zou het spel niet 'werken'. Een komische demonstratie hiervan werd mij geleverd toen ik memory speelde met een Ghanees jongetje die in één beurt alle kaartjes goed omdraaide. Hij had met minitieuze tekeningen op de achterkant aangegeven welke kaartjes bij elkaar hoorden.

Onbekendheid met de afloop van een verhaal maakt het lezen boeiend.<sup>4</sup> Onbekendheid met de uitslag van een wedstrijd maakt deelname – en het toeschouwen – tot een sensatie. Maar wat voor spelletjes geldt, gaat op voor het leven in het algemeen. Onbekendheid met wat er te gebeuren staat, het 'geheim van de toekomst', maakt het leven interessant. Het niet-weten geeft het weten zijn betekenis, zoals de stiltes tussen zinnen en de cesuren tussen woorden onontbeerlijk zijn voor het spreken, zoals het niet-spreken het spreken reliëf geeft.

Op soortgelijke wijze 'werkt' poëzie en andere kunst. Een zekere *clair-obscur*, een waas van geheimzinnigheid, een onderliggende betekenis die zich niet 'laat kennen', verleent het kunstwerk zijn charme en schoonheid (cf. Huizinga 1932, Babock 1978). "Lees maar, er staat niet wat er staat." Levine (1965) geeft een fraai voorbeeld van deze semantische gelaagdheid in zijn beschrijving van 'was-en-goud' verzen in de Amhara cultuur van Ethiopië. De verzen hebben een buitenkant (de 'was'), een betekenis die voor iedereen begrijpelijk is, en een diepere, raadselachtige betekenis (het 'goud'), die enkel door ingewijden gevat wordt. De verzen lenen zich daardoor voor dubbelzinnig spreken, bedekte kritiek en intellectueel spel.

Een *clair-obscur*, vergelijkbaar met die van het kunstwerk, verhoogt ook de schoonheid en de spanning in het spel van erotiek en sex. Het bedekte roept verlangens op. Het overbelichte geeft zijn geheimen te vroeg prijs en leidt tot verveling. De macht van het onzichtbare wordt overtuigend beschreven door Trawick (1990) in haar boek over liefde in een Tamil gemeenschap in Zuid India.

De grap heeft effect als hij spanning opbouwt en zijn clue niet te gemakkelijk verraadt. De grap die wordt uitgelegd, wordt vermoord. Hij verliest precies dat wat hem tot grap maakt. Een goede verteller van een grap ontkent door zijn mimiek dat hij een grap vertelt. "Der Spass verliert alles, wenn der Spassmacher selber lacht", vindt Schiller. Ook 'beschaving', etiquette, sociaal aanzien is de kunst van het geheim-bewaren, zich op overtuigende wijze anders voordoen dan men zich inwendig voelt. Wie zich beheerst en zich in woord en gedrag afstemt op de gevoelens van de ander, wordt

daarvoor in sociaal opzicht beloond. Dat 'beschaving' zich ontwikkelt van *Fremdzwang* naar *Selbstzwang*, zoals Elias suggereert, verandert daar niets aan. Het sociaal wenselijke wordt getoond, het onwenselijke blijft verborgen. De vuile was blijft binnenshuis, ge-heim.

### Het geheim als band en scheiding

Bellman (1984), die een studie heeft gemaakt van het geheime genootschap Poro bij de Kpelle in Liberia, levert kritiek op de interpretatie van enkele antropologen die Poro zien als een middel waarmee de elite haar macht in stand houdt en consolideert. Hij stelt daar tegenover dat het in Poro niet zozeer gaat om de inhoud van het geheim maar om het 'geheim-doen' ('doing secrecy'). Het samen hebben van een geheim, het vertrouwelijk uitwisselen van verborgen kennis, scheidt een band die veel intenser is dan die welke in gewone communicatie tot stand komt. Geheimhouding, schrijft Bellman (1984: 143), vormt de basis van hun sociale, politieke, economische en religieuze relaties.

Onafhankelijk van Bellman pleit La Fontaine ervoor initiatie rituelen in dat licht te zien: als een inwijding in een wereld van geheimen, waardoor men volwaardig lid wordt van de gemeenschap. Zij beschrijft dat onder meer aan de hand van haar eigen veldwerk bij de Gisu in Oeganda. In haar levendige beschrijving van het *chisungu* ritueel bij de Bemba in Zambia laat Richards (1956) zien hoe de inwijding in de geheimen van het vrouw-zijn zich over een periode van enkele weken voltrekt. Het kennen en bewaren van de geheimen van de groep is het waarmerk van het lidmaatschap.

Maar een inwijding is tegelijkertijd een 'uitwijding'. Als het delen van een geheim sociale hechting produceert, dan leidt het niet delen van het geheim tot afstand en sociale uitsluiting. Het geheim trekt de grens tussen de ingewijden en de buitenstaanders, tussen de 'huisgenoten' en de vreemdelingen (cf. Simmel 1950: 345). Bledsoe & Robey (1986) beschrijven deze ambiguïteit van het geheim voor de Mende van Sierra Leone. De geheimen die men leert via de kennis van het – Arabisch – schrift laten zich op vele manieren manipuleren. Men kan er mensen mee in- en buitensluiten.<sup>5</sup>

Het geheim als bindend en afstotend principe speelt een hoofdrol in Reve's novelle Werther Nieland. Elmer, een elfjarige jongen probeert zijn relatie met Maarten, een leeftijdgenoot, vorm te geven door middel van geheimen. Door voorwerpen en gedachten tot geheim te verklaren, scheidt hij een band met Maarten en tracht hij de anderen buiten te sluiten. Hij sticht zijn eigen 'geheime genootschap'. Op andere momenten kiest hij echter het geheim als wapen om zich van Maarten los te maken of om wraak op hem te nemen.

Maarten bekeek de hutkoffer. "Dat is de geheime kist", zei ik. "Daar mag jij niet aankomen."  
(Reve 1984: 122)

Roddel is een uitwisseling van vertrouwelijke – of zogenaamd vertrouwelijke – informatie waarin de mechanismen van in- en uitsluiting duidelijk zichtbaar zijn. Men roddelt *met* insiders *over* buitenstaanders. De positie van insider en buitenstaander ligt echter niet altijd vast en dat is met name in roddel goed te zien. Roddel weerspiegelt

niet zozeer de scheidslijn tussen binnen en buiten, maar creëert die scheiding. Door *met* A en B te roddelen worden dezen – op dat moment medestanders. En door *over* C te roddelen wordt deze buiten gesloten. Maar wat C nu overkomt, kan even later ook B treffen, zodra deze de kamer verlaten heeft. Fysieke aan- en afwezigheid scheidt tijdelijke allianties en uitsluitingen, die door roddel bevestigd en versterkt worden.

Het interessante van roddel, mits het geen valse gerucht is, is dat het geheim dat wordt uitgewisseld gewoonlijk het meest bekend is aan het slachtoffer, maar dat deze niet weet dat anderen van zijn geheim op de hoogte zijn. Het echte geheim van de roddelaars is derhalve dat degene over wie zij spreken niet weet wat zij over hem weten. Roddel is een sprekend voorbeeld van wat Bok (1984: 18), in het motto van dit artikel, omschreven heeft als het geheim dat de privacy van anderen binnendringt (en beschadigt).

Het werk van antropologen wordt gekenmerkt door een zekere ambivalentie, een aarzelen tussen twee visies: een conflict- (of concurrentie-)model waarin geheimen vooral gezien worden als middelen waarmee men zijn eigen belang bevordert – ten koste van anderen, of een harmonie-model waarin het delen van geheimen benadrukt wordt als een gemeenschap-stichtend beginsel. In dat tweede perspectief wordt cultuur vooral gezien als een systeem van gedeelde ideeën. In de dagelijkse praktijk zullen leden van een gemeenschap waarschijnlijk steeds compromissen maken op dat punt. Het monopoliseren van vertrouwelijke informatie ten eigen bate mag niet leiden tot een breuk met de rest van de gemeenschap. Die prijs zou te hoog zijn en de privé winst te niet doen. Het is derhalve steeds nodig een keuze te maken wat men wel en niet aan anderen vertelt. Daar komt nog bij dat vertrouwelijk nieuws ook winst oplevert voor degene die het brengt, in de vorm van sociaal prestige.

Palmer (1990) schetst die aarzeling tussen wel of niet vertellen in zijn studie onder vissers aan de oostkust van de Verenigde Staten. Uit concurrentie-overwegingen zijn ze geneigd elkaar informatie te onthouden, maar hun groepsverbondenheid beweegt hen tot het uitwisselen van nieuws.

### **Het geheim als diepte**

Wie veel geheimen heeft en kan bewaren, heeft diepte, 'inhoud'. Zo iemand wordt bewonderd en gerespecteerd. Barth (1959: 101) maakt in zijn studie over politiek verhoudingen bij de Swat Pathan in Pakistan een interessante opmerking over het gezag van 'heiligen'. Degenen die ontkennen dat zij over mystieke krachten beschikken, genieten juist het meest ontzag.

... such denials are only evidence of the great piety of the Saint. Holy things should not be disclosed.

Er schijnt een oosters spreekwoord te zijn dat zegt dat wie naast een schaakpartij kan zitten zonder iets van zijn gevoelens en gedachten te verraden, een edel mens is. Omgekeerd is de beschuldiging van het niet kunnen bewaren van een geheim een bijna stereotiepe manier om iemand te kleineren, bijvoorbeeld van mannen tegenover vrouwen.

Europese misogynen doen het: "Ook vrouwen kunnen een geheim bewaren, als men ze niets vertelt" (Strindberg), maar het komt ook voor in Afrikaanse spreekwoorden: "Als een lange vrouw palmnoten draagt, worden ze door de 'hornbill' opgegeten" (Akan, Ghana). Dezelfde gedachte wordt gebruikt om vriendschap in diskrediet te brengen of twijfels te uiten over het morele niveau van mensen in het algemeen. Kortom een volwassen mens, een persoonlijkheid, een goede vriend, weet te zwijgen.

De idee dat het ware, het belangrijkste, het mooiste datgene is wat niet zomaar te zien is, duikt overal op, in kanttekeningen van antropologen, in filosofische tractaten over het 'wezen' der dingen, in dichtregels, in spreekwoorden en aforismen, en in alledaagse uitspraken. Het geheim wordt een mysterie, een rijkdom die niet te vatten is, een diepere zin waar geen woorden voor zijn. 'Secret' wordt 'sacred'. Zoals Hans Faverey dicht:

... schoonheid echter  
is de zekerheid der dingen  
die men niet ziet.

De werkzaamheid van woorden en daden put uit verborgen bronnen. Dat het hart symbool is van het kernachtige, *the heart of the matter*, is niet alleen te verklaren uit zijn biologische functie van pomp en motor, maar ook uit zijn positie, diep verborgen in het centrum van het lichaam, een perfecte metafoor.<sup>6</sup> Dat geldt overigens ook voor het woord 'kern'.

Dat het belangrijkste zich onttrekt aan onze waarneming is ook een idee die ten grondslag ligt aan psycho-analytische opvattingen over de rol van het onbewuste en *verdringing*. *Geheimen zijn een veel voorkomend onderwerp in het werk van psychiaters*. Het onbewuste 'materiaal' zou men kunnen omschrijven als "secrets kept from the self by the self" (Bok 1984: 61).

Ook onder antropologen en andere sociale wetenschappers is de gedachte gemeengoed dat het belangrijkste niet te zien is. C. Wright Mill (1959) ziet het als de taak van de socioloog te proberen achter de façades van de feitelijkheid op zoek te gaan naar de vaak irrationele en onbewuste structuren van de werkelijkheid. Lévi-Strauss (1955: 49) drukt dezelfde gedachte uit als hij in zijn *Tristes Tropiques* schrijft dat:

de ware realiteit nooit de meest voor de hand liggende is; dat de natuur van het ware reeds doorschemert in de zorg waarmee ze zich verschuilt.

Onderzoek wordt daarmee een speurtocht naar verborgen dimensies, naar de – bewuste en onbewuste – geheimen van mensen. Geen wonder dat informanten soms 'liegen' (Nachman 1984, Bleek 1987) of zeggen dat ze het niet weten (Last 1981). Richters (1991: 200) merkt op dat er een 'grammatica van het zwijgen' bestaat, regels voor het niet vertellen die antropologen moeten leren. De ambitie van antropologen en andere sociale wetenschappers die diepere dimensie te vinden en te beschrijven wordt weer *spiegeld in de populariteit van bepaalde voorzetsels en adjectieven in de titels van hun publikaties: achter, onder, voorbij, verborgen, onzichtbaar, stil (behind, below, beyond, hidden, invisible, silent)*. Cultuur wordt ontmaskerd als camouflage. Scott merkt naar aanleiding van zijn eigen onderzoek op:



If the study of corruption teaches us anything at all, it teaches us not to take a political system or a particular regime at its face value...

Vandaar is het slechts een kleine stap naar de antropoloog die zichzelf ziet als een wetenschappelijke Sherlock Holmes. Voor Jack Douglas (1976) wordt de sociale werkelijkheid gekenmerkt door ingenieuze technieken waarmee mensen cruciale aspecten van hun leven voor anderen, vooral voor onderzoekers, trachten te verbergen. Het uitgangspunt van zijn methodologische handleiding is dat de onderzoeker voortdurend geconfronteerd wordt met 'covers' en 'coulissen' die de 'werkelijkheid' aan het zicht moeten onttrekken. Zijn boek is een gids, hoe door deze covers heen te breken: *Investigative research*.

Maar de onderzoeker moet er tevens op bedacht zijn dat geheimen 'fake' kunnen zijn. Als het geheim zoveel ontzag wekt, kan het aantrekkelijk zijn persoonlijke onzekerheid en leegte te camoufleren met geheimzinnigheid. Reve (1984: 112) geeft daar in zijn *Werther Nieland* een mooi voorbeeld van:

"Wie is het dan?", vroeg Maarten. Deze vraag bracht mij in verlegenheid. "Dat moet nog geheim blijven", antwoordde ik...

Volgens Verhoeven (1988) is dat ook het bezwaar dat Plato tegen poëzie heeft: de duisterheid van het gedicht is onoprecht, een truc, een vlucht. Plato stelt de dichter tegenover de filosoof:

De duisterheid van de filosoof is een poging het mysterieuze adequaat te benaderen of de incommensurabiliteit van taal of denken en werkelijkheid op te heffen. Zij probeert het onmogelijke te presteren en maakt daardoor de indruk magisch te zijn. De duisterheid van de dichter is niet een poging het onmogelijke te presteren, maar eerder een poging om te verbergen dat het gepresteerde een gemakkelijke mogelijkheid was (Verhoeven 1988: 125).

Volgens sommige onderzoekers hebben geheime genootschappen dezelfde functie: de afwezigheid van echte geheimen verbergen. Er zou slechts sprake zijn van een 'gespeelde geheimzinnigheid' die een indruk van macht en belangrijkheid moet wekken. In haar onderzoek naar de rol van verpleegkundigen op het Javaanse platteland heeft Sciortino het over de 'constructie van geheimen'. Verpleegkundigen doen het werk van artsen hoewel ze daarvoor onvoldoende kennis hebben. Om zich uit de problemen te redden camoufleren ze hun gebrek aan kennis en expertise door tegenover de patiënten te doen alsof hun kennis geheim is.

### **De onthulling van het geheim**

Er zijn goede en slechte geheimen, geheimen die het mooie en unieke van een mens herbergen en schandelijke geheimen die als een ondragelijke last op iemand kunnen drukken. Als anderen het verborgen kwaad onthullen, zal dat de getroffen met schaamte vervullen. Maar de onthulling kan ook uitgaan van de betrokkene zelf en als een bevrijding beleefd worden, een biecht die tot verzoening en vergeving leidt.

Terwijl het slechte geheim het best door de betrokkene zelf onthuld wordt, doet de drager van het goede geheim er beter aan te zwijgen of een eventuele openbaring van zijn geheim aan anderen over te laten. In zijn verhaal 'De baron in de bomen', onderdeel

van de trilogie *Onze voorouders (I nostri antenati)*, verwoordt Calvino (1986: 123) deze gedachte als volgt:

Daden die gebaseerd zijn op een innerlijke vastberadenheid moeten onuitgesproken en onzichtbaar blijven; zodra iemand erover spreekt of zich erop laat voorstaan lijkt alles ijdel, onbetekend of zelfs armzalig.

Maar het publiekelijk onthullen van intieme details van iemands leven is een aantasting van diens persoonlijkheid. Orwell (1949) heeft het proces van systematische aantasting van privacy beschreven in zijn sombere toekomstbeeld *Nineteen eighty-four*. De hoofdpersoon, Winston Smith, tracht zich vergeefs te onttrekken aan de controle van de 'Thought police' en de alziende blik van Big Brother. Goffman beschrijft een soortgelijk proces in 'total institutions' waar patiënten/bewoners beroofd worden van hun laatste privacy. Die inbreuk op de identiteit leidt vaak tot een versnelde ontakeling van de persoonlijkheid. Het verblijf in zo'n instituut wordt door Goffman (1968: 32-3) beschreven als een 'objectivering' van de persoon:

Prisoners and mental patients cannot prevent their visitors from seeing them in humiliating circumstances... Medical and security examinations often expose the inmate physically, sometimes to persons of both sexes; a similar exposure follows from collective sleeping arrangements and doorless toilets. An extreme here, perhaps, is the situation of a self-destructive mental patient who is stripped naked for what is felt to be his own protection and placed in a constantly lit seclusion room, into whose Judas window any person passing on the ward can peer. In general, of course, the inmate is never fully alone; he is always within sight and often earshot of someone, if only his fellow inmates.

### **Het geheim in medisch-antropologisch perspectief**

De Griekse geneesheer Hippocrates van Kos liet zijn leerlingen een eed afleggen waarin zij onder meer beloofden dat zij alles wat zij bij de uitvoering van hun werk te weten kwamen, geheim zouden houden. Die eed wordt nog steeds door artsen afgelegd.

Medische situaties en medische handelingen zijn op talrijke wijzen verwickeld in geheimen en geheimhouding. Tot besluit van deze beschouwing zal ik enkele geheimen rond ziekte en genezing schetsen. De vijf aspecten van het geheim die zojuist besproken zijn, zullen daarbij als leidraad dienen.

#### *Geheimhouding als strategie*

Genezers hebben geheimen voor hun patiënten, voor hun collega's en voor onderzoekers; zieken verbergen hun kwaal voor de buitenwereld; familie en vrienden houden bepaalde informatie verborgen voor de patiënt en/of voor de omgeving; de farmaceutische industrie heeft haar geheimen, enzovoort. In de meeste gevallen dient die geheimhouding een praktisch doel. "By law of supply and demand, keeping useful knowledge secret should increase its value as a commodity" (P.M. Taylor 1988: 428).

Het zwijgen of slechts mondjesmaat informeren van de genezer tegenover zijn patiënt zou men eenvoudig kunnen opvatten als het gevolg van de cultuur- en kennis-

kloof tussen hen. Communiceren is nu eenmaal moeilijk tussen een leek en een specialist. Finkler (1984) wijst daarop in haar onderzoek naar spirituele genezers in Mexico. Als 'cultuur' omschreven kan worden als 'shared meanings', is het niet delen van kennis een indicatie dat genezers en patiënten tot twee verschillende (sub)culturen behoren; zij spreken verschillende talen en hanteren verschillende begrippen. Creighton (1977) suggereert dit als een verklaring voor de geringe communicatie tussen artsen en patiënten in Tunesië. Reid (1982) meldt dat artsen in Sukumaland (Tanzania) lokale opvattingen als bijgelovige onzin terzijde schuiven. Een gesprek wordt in zo'n situatie nutteloos geacht (zie ook Korsch & Negrete 1972, Nation et al. 1985). Bevindingen van antropologen dat de communicatie tussen genezer en patiënt toeneemt als de twee in cultureel opzicht en medische kennis dichter bij elkaar staan, lijken dit te bevestigen. (zie bijv. Fabrega 1970, Kleinman 1980).

Finkler (1984) suggereert zelf echter dat het niet verstrekken van informatie gezien kan worden als een bewijs van wederzijds begrijpen en vertrouwen. "Ignorance is institutionalized", citeert ze Fernandez (1965: 925). Het wederzijds zwijgen:

... liberates participants from the heavy burden of learning and knowing each other's cognition: this could be precisely the value of non-sharing knowledge with the healer or with the physician. As long as the individual is well, he or she may not wish to know and/or have any interest in knowing about related medical phenomena; he is liberated from burdensome knowledge not directly related to his daily preoccupations (Finkler 1984: 207).

Finkler attendeert ons op een belangrijk aspect van het zwijgen van de dokter dat zowel voor biomedische als in andere medische contexten opgaat: patiënten beschouwen die zwijgzaamheid misschien als een bewijs van zijn deskundigheid en hebben er geen moeite mee. Zij vertrouwen zich toe aan de genezer en volgen zijn instructies zonder die te (willen) begrijpen. Hun onmondigheid leidt tevens tot minder spreken bij de therapeut.

Maar de mondigheid van patiënten groeit en het onbehagen over de zwijgzame dokter neemt toe, met name in onze eigen maatschappij. De onwilligheid informatie te verschaffen over de aard en prognose van de ziekte wordt steeds meer ervaren als een ontkenning van de patiënt als subject, als minachting en onderdrukking (cf. Delvecchio Good 1980). Hetzelfde geldt voor het gebruik van onbegrijpelijk jargon door artsen (Korsch & Negrete 1972, Wolffers 1982).<sup>7</sup>

Auteurs die pleiten voor een humanisering van de geneeskunde wijden bijzondere aandacht aan het medisch gesprek omdat in die ontmoeting en de uitwisseling van informatie tussen genezer en patiënt blijkt of er wederzijds respect is en betrokkenheid van de kant van de genezer. Kleinman (1980) heeft gemeten hoeveel tijd biomedische en 'traditionele' genezers in Taiwan uittrokken voor hun cliënten en hoe zij hun gedrag en woordkeus op hen afstemden. Het bleek dat de laatstgenoemden ongeveer tien maal zoveel tijd voor hun klanten hadden dan de biomedici en dat zij in begroeting, gebaar en woord veel dichter bij de patiënten kwamen.<sup>8</sup>

De onmededeelzaamheid van genezers tegenover hun patiënten is opvallend wijdverbreid. Vaak wordt die houding door onderzoekers uitgelegd als een strategie waarmee de genezer de patiënt van zich afhankelijk maakt. Buckley (1985: 180) wijst daar bijvoorbeeld op in zijn studie van Yoruba geneeskunst in Nigerië. Die 'verafhankelijkking'

wordt in de lokale ideologie vaak gelegitimeerd en verhuld: de geheimhouding wordt ingebouwd in het medisch paradigma. De therapie werkt zolang hij geheim is. Soortgelijke commentaren op de geheimhouding van genezers zijn gemaakt door Nadel (1954), Pearce (1986, 1989), Wall (1988), Cohen 1969: 166) en Sargent (1986).

Zwijgzaamheid is ook een tijdbesparende strategie. Uitvoerige uitleg over de aard van de ziekte en de vooruitzichten voor de patiënt en een geanimeerde discussie tussen arts en patiënt zouden te veel tijd in beslag nemen. Ze zouden het werk van de arts in financieel opzicht erg 'inefficiënt' maken.

Als spreken voor de arts het brengen van 'slecht nieuws' betekent, bevrijdt hij zich door te zwijgen van een van zijn moeilijkste taken. K.M. Taylor (1988), die onderzoek gedaan heeft in een kankerziekenhuis in Canada, beschrijft hoe artsen trachten te ontkomen aan het vertellen van slecht nieuws of de 'stress' ervan zoveel mogelijk te verlichten. Drie van de vier 'routines' die zij ontwikkeld hebben, bevatten een ontsnapingsmogelijkheid: niets zeggen, dissimulatie en het erkennen van onzekerheid. Elk van deze routines wordt ondersteund met rationele verklaringen, bijvoorbeeld dat het beter is voor de patiënt zijn situatie niet te kennen. Geheimhouding komt uit haar betoog naar voren als een middel waarmee artsen hun eigen problemen oplossen.<sup>9</sup>

Freidson (1970) wijst op nog een andere zwijgzaamheid bij artsen, die overigens in elke professionele organisatie voorkomt: het collectief zwijgen over mistoestanden en gemaakte fouten binnen de medische professie (zie ook Paget 1982, Delvecchio Good 1985).

Tot slot moet nog gewezen worden op het geld-taboe in de gezondheidszorg (cf. Stein 1983). Als de politicus privé belangen moet ontveinzen (vide supra), moet de genezer, die immers het edelst denkbare beroep uitoefent, dat zeker. Zijn genezend vermogen zou schade kunnen lijden als bleek dat hij het vooral om het geld doet. Bakker (1993) benadrukt die visie in haar studie over Marokkaanse genezers. Parsons (1959: 434) wees er al op dat het commerciële karakter van de geneeskunde verborgen wordt achter een expliciete ontkenning van commerciële motieven. Commercialisatie is "the most serious and insidious evil with which it (gezondheidszorg) has to contend (p. 437).

Ook tegenover elkaar zijn genezers soms weinig mededeelzaam. In een inmiddels klassiek artikel suggereert Horton (1967) dat de relatief geringe ontwikkeling van Afrikaanse kennis (in vergelijking met de westerse wetenschap) begrepen moet worden als een gevolg van haar geslotenheid en geïsoleerdheid. Natuurwetenschappers maken de resultaten van hun onderzoek vroeg – soms te vroeg – hekend via publikaties en lezingen. Zij treden voortdurend met hun collega's in discussie over elkaars bevindingen. Deze continue confrontatie met andere data en alternatieve verklaringen zorgen voor een snelle evolutie van de wetenschap. Het schrift en andere vormen van communicatie, die in Afrika vaak afwezig waren, versnelden dat proces.

Maar het waren – en zijn – niet alleen de middelen tot communicatie die in Afrika ontbraken. Antropologen die onderzoek hebben verricht onder genezers, wijzen op het feit dat dezen vaak niet bereid zijn tot uitwisseling van informatie over hun medische kennis en praktijken. Zij beschouwen hun kennis als privé bezit dat slechts als zodanig behouden kan worden door geheimhouding. Wall (1988: 293-4) schrijft dat de centrale idee van Hausa geneeskunst in één woord samengevat kan worden: macht.

The essence of Hausa medicine is the search for power, power to cure sickness, increase bodily strength, eliminate vulnerability, gain popularity, increase sexual potency or attractiveness, obtain financial success, eliminate a rival, or attain some other desired social end. In political thought power is linked with authority, with official position; but in medical and religious thought it is linked with knowledge, especially the knowledge of secrets.

Een gevolg van deze geheimhouding is dat er geen sprake kan zijn van standaardisatie van kennis (Wall 1988: 325; zie ook Last 1981). In zijn studie over Yoruba geneeskunst benadrukt Buckley (1985: 161) dat de genezers hun kennis voortdurend kritisch toetsen aan de empirie, maar ook hier is geen sprake van een open kennissysteem waarin men inzichten met collega's deelt en bediscussieert (zie ook: Du Toit & Abdallah 1985, Pearce 1986, Sargent 1986, Maclean & Fyfe 1987).

Het ontbreken van een door communicatie verkregen 'body' van medische kennis komt op een onthutsende wijze naar voren in studies over kruidendokters. De meest verschillende kruiden worden voor de meest uiteenlopende klachten gebruikt (zie bijv. Baert & Lehmann 1993, Mallart Guimera 1977, Wondergem et al. 1989).

Dit probleem doet zich ook buiten Afrika voor. Brunn & Schumacher (1987: 8) schrijven over de kruidengeneeskunst in Thailand dat de "... secrecy with which each herbalist surrounds his wisdom... hindered frank exchange of knowledge and experience", hetgeen geleid heeft tot fragmentatie en stagnatie van de traditie als geheel.

Als genezers hun kennis afschermen tegen collega's, is het begrijpelijk dat ze dat ook doen tegenover andere buitenstaanders. Leerlingen moeten een lange weg afleggen en worden slechts stap voor stap ingewijd in de geheimen van het vak, vaak tegen betaling van een grote som gelds of giften in natura. Het is niet verwonderlijk dat ook onderzoekers met deze zwijgzaamheid geconfronteerd worden (Buckley 1985, Wall 1988, Taussig 1987). Het antwoord "Ik weet niet" kan een beleefde weigering zijn om mededelingen te doen (maar het kan ook werkelijk niet-weten impliceren zoals Last [1981] opmerkt).

Zwijgzaamheid tegenover onderzoekers komt niet alleen in de 'traditionele' geneeskunst voor. Van Staa (1993: 70) die onderzoek gedaan heeft bij artsen in Manila, ontmoette veel tegenwerking van hen. Ook in onze eigen samenleving zijn medici een lastige onderzoeksgroep. Ze zijn niet gesteld op pottelijkers en gauw geneigd antropologisch commentaar als kritiek op te vatten. Met een verwijzing naar het vertrouwelijk karakter van hun werk en de verplichting de patiënt om 'informed consent' te vragen, ontkomen zij gemakkelijk aan een interview. In enkele gevallen is het zelfs gebeurd dat publikatie van een voltooid onderzoek verhinderd werd omdat men bezwaar had tegen de inhoud ervan (cf. De Swaan 1984, Hansen 1991).

Dat de farmaceutische industrie haar geheimen heeft die ze om commerciële redenen niet wenst te onthullen is niet verwonderlijk. Daarnaast tracht zij haar zakelijk opstelling te camoufleren achter een patiënt-vriendelijke façade, zoals Parsons reeds vaststelde voor het medisch bedrijf in het algemeen. Medawar & Freese (1982) hebben die diplomatieke verhulling scherp getekend in hun onderzoek naar praktijken van de multinational G.D. Searle.

Ook patiënten en hun familieleden praktiseren soms geheimhouding al lijkt dit minder voor te komen dan bij genezers. In de meeste gevallen is er behoefte de ziekte bekend te maken omdat de patiënt daarmee meeleven en concrete hulp van anderen hoopt te krijgen en geëxcuseerd te worden voor het niet vervullen van zijn normale verplichtingen. Geheimhouding zal dan ook in de regel niet in het belang van de zieke zijn.

Er zijn echter situaties waar dat wel het geval is. Als de kwaal gênant of schandelijk is en bekendwording tot stigmatisering of uitstoting zou leiden, heeft de patiënt er wel degelijk belang bij de ziekte verborgen te houden of een valse, meer eerbare naam te geven. We zien dat gebeuren bij ziektes die in verband gebracht worden met laakbaar gedrag, met name seksueel overdraagbare ziektes, inclusief AIDS. Ook kwalen die als extreem besmettelijk worden gezien en tot mijding van de patiënt zouden kunnen leiden (TB, maar ook – opnieuw – AIDS) worden gecamoufleerd. Psychische problemen worden ook zo lang mogelijk geheim gehouden. 'Weggeweest zijn' is een stigma in onze samenleving waar men niet te koop mee loopt. Kleinman (o.a. 1980) heeft in diverse publikaties het taboe op psychische klachten in de Chinese cultuur beschreven. Somatisering is de gebruikelijke vorm van ontkenning. Het is de vraag of men hier zou kunnen spreken van een publiek geheim en of culturele insiders somatisering als zodanig herkennen. De 'verduistering' van het psychische probleem lijkt hier een onderdeel geworden te zijn van de cultuur, het filter waarmee men de wereld beziet en zijn eigen ervaringen interpreteert. 'Enge' en onvoorspelbare ziektes zoals epilepsie worden eveneens in veel culturen door geheimhouding en schaamte omgeven.

Welke ziekte men als schaamtevol en sociaal onwenselijk beschouwt, is onder meer afhankelijk van de verklaring die men ervoor heeft, ideeën over besmettelijkheid, kans op genezing, enzovoort. Het beeld van een ziekte kan derhalve van cultuur tot cultuur verschillen. Een ziekte die wordt toegeschreven aan slecht gedrag, van de patiënt of diens familie, wordt misschien angstvallig verborgen gehouden terwijl dezelfde symptomen in een andere cultuur onschuldig geacht worden en openlijk getoond. Creyghton (1981) geeft een voorbeeld. Als een baby in onze eigen samenleving verschijnselen als te weinig drinken, koorts en diarree vertoont, veroorzaakt dat weinig emoties. Bij Bedoeïnenvrouwen in Tunesië ligt dat anders. *Hlib mshumi* ('slechte melk'), een babyziekte met dezelfde symptomen, wordt toegeschreven aan 'morele corruptie' van de moeder. De symboliek van melk als levensprincipe speelt bij de ingewikkelde verklaring van deze ziekte een belangrijke rol. De ziekte van haar kind plaatst de moeder in een dubieus licht. Het kan voor haar een reden zijn om de symptomen bij haar kind te verbergen of anders te benoemen.

Als een bepaalde ziekte als erfelijk wordt gezien, kan dat voor de familie een reden zijn die ziekte te verhullen omdat hij een smet werpt op de hele familie. Op die manier wordt voorkomen dat de familie een etiket krijgt opgeplakt en dat bepaalde transacties zoals het vinden van huwelijkspartners voor verwanten in gevaar komen.

#### *Het geheim werkt*

Bij het ontstaan van ziekte en bij genezing kan het geheim een rol spelen. Kwaadaardige wezens die ziekte veroorzaken voeren hun activiteiten uit in de nacht. Heksen komen 's nachts in een geheim genootschap bij elkaar om hun destructieve werk te doen.

Richards (1935) schrijft dat bij de Bemba in Zambia heksen geassocieerd worden met uilen, de vogels van de nacht. De ziekten die door heksen worden aangericht zijn doorgaans de gevaarlijkste en het moeilijkst te genezen. Mallart Guimera (1977) die onderzoek heeft gedaan bij de Evuzok in het zuiden van Kameroen, meldt dat men een onderscheid maakt tussen ziektes van de dag en ziektes van de nacht (*mgbël*). *Mgbël* verwijst naar het geheime milieu waar heksen actief zijn. Dat hoeft niet per se de nacht in letterlijke zin te zijn, maar het is wel een wereld die mensen zonder *evu* (hekserij) niet kunnen waarnemen. De ziektes van de nacht kunnen daarom alleen bestreden worden door genezers die zelf over *evu* beschikken en kunnen doordringen in de geheime wereld van het kwaad.

De onzichtbare wereld, waar het kwaad bedreven èn bestreden wordt, *ndimsi*, staat centraal in het autobiografisch relaas van De Rosny over zijn verblijf in Douala, de grootste stad van Kameroen. Hij beschrijft daarin zijn ontmoetingen met Din, een genezer van de nacht. Zijn boek verhaalt hoe hij geleidelijk de onzichtbare wereld leerde zien.

Jaloezie, de bron van het kwaad dat ziekte en dood met zich meebrengt, is typisch iets dat in het verborgene broeit, zich invreest in de persoon die zich meet met de ander en zichzelf te licht heeft bevonden. Jaloezie is een heimelijke blik. Op het moment dat het gevoel van minder te hebben – of minder te zijn – openlijk wordt uitgesproken, verandert jaloezie in bewondering. Er is geen groter compliment denkbaar dan de uitspraak: Ik ben jaloers op je.

Heimelijke gevoelens van vijandschap worden in talloze culturen verantwoordelijk gehouden voor kwaad dat anderen overkomt, maar er is een keerzijde. De opkropping van jaloezie en haat is waarschijnlijk nog destructiever voor de drager van deze gevoelens. Het verborgen ressentiment dat ziekte en dood zaait en met zijn eigen wapens wordt bestreden, is door antropologen in talloze culturen beschreven (zie onder andere: Evans-Pritchard 1937, Nadel 1954, Taussig 1987).

Het geheim werkt ook in positieve zin. Lévi-Strauss (1972) beschrijft in een beroemd artikel hoe een Cuna genezer in Panama door middel van een lied een vrouw helpt bij een moeilijke bevalling. De woorden van het lied werken als een psychologische behandeling die ook in fysiologisch opzicht effectief blijkt te zijn, aldus de auteur. Laderman (1983: 146) heeft er echter op gewezen dat de woorden van het lied onverstaaanbaar geweest moeten zijn voor een Cuna vrouw. Als de woorden psychologische en fysieke verlichting brachten, dan was dat niet aan de betekenis van de woorden te danken, eerder aan hun onbegrijpelijkheid en duisterheid. Laderman komt tot die conclusie mede op grond van haar eigen onderzoek naar bevalling in Maleisië. Buckley (1985) merkt op dat de cantaties die Yoruba genezers voor hun patiënten zingen (eigenlijk zingen ze het medicijn toe en geven het daardoor zijn kracht) eveneens voor de patiënten zelf onverstaaanbaar zijn.

Whatever psychological benefit the patient receives from this procedure can be gained only by his having been impressed by the herbalist's knowledge. He cannot benefit psychologically from the content of the cantation, because it is virtually inaudible (Buckley 1985: 146).

Seligmann (1927: 52) merkt op dat de inhoud van amuletten vaak een strikt geheim is en dat hun kracht juist in dat geheim schuilt. Als ze opengemaakt werden, zouden ze hun werkzaamheid verliezen. De relatie tussen geheim en effect wordt door Jedrej (1976) toegepast op *hale*, a Mende woord dat gewoonlijk vertaald wordt met 'medicijn' of 'fetisj', een object met bovennatuurlijke kracht. Het 'hart' van de *hale* is zijn geheim.

In een brief waarin een jonge man uit het Peruaanse Amazonegebied zich richt tot een gerenommeerde genezer met een verlanglijst van dingen die hij wil leren, zijn de woorden 'geheim', 'geneesmiddel' en 'kracht' synoniemen geworden:

Secret to have good luck in commerce. Secret to prepare love charms. Secret to walk on water....  
Secret to become invisible. Remedy so that a woman need bear no more children. Secret to cure varicose veins. Secret to know plants. Remedy for sicknesses. Secret for when one's arms and legs are bitten by sucking witches (Taussig 1987: 434).

Het samenvloeden van de begrippen 'kracht' en 'geheim' is ook te vinden op de kaft van een boekje met medicinale kruidenrecepten dat De Rosny (1981: 194) in Kameroen tegenkwam.

Op een enigszins andere wijze is het geheim verbonden met het placebo-effect. Een algemeen vertrouwen in de kennis en kunde van de arts en in de farmaceutische technologie, maar onbekendheid met de preciese inhoud van het verstrekte medicijn (zeker als dit een placebo is) bevordert het therapeutisch effect van dat medicijn. Kennis omtrent kwaal en middel vermeerderd het lijden, overgave aan de geheimen van de genezer brengt verlichting.

#### *Het geheim als band en scheiding*

Als het delen van een geheim gemeenschap sticht, dan zeker als het gaat om de geheimen van ziekte en lijden. De arts als vertrouwensman kan veel betekenen in het leven van de zieke. Op grond van zijn vertrouwensrelatie kan hij therapeutische successen behalen die wetenschappelijk niet te duiden zijn. Hier ligt een interessant studieterrein waar, voor zover ik weet, nog weinig werk is gedaan.

Waar genezer en patiënt elkaar bewust uitsluiten van hun geheimen en een scheiding optreedt, zal dat ongetwijfeld ook gevolgen hebben voor de kwaliteit en de effecten van de zorg.

Over de relatie van de zieke met zijn omgeving kan hetzelfde gezegd worden. Daar kan men tot elkaar groeien in het delen van het geheim maar het geheim kan ook gebruikt worden als middel tot wederzijdse uitsluiting. Mij is geen studie bekend die dit onderzoekt heeft, bijvoorbeeld in het kader van de groeiende interesse voor de therapeutische mogelijkheden van thuiszorg.

#### *Het geheim als diepte*

Over dit aspect moet ik kort zijn om niet in herhaling te vallen. De genezer die weet te zwijgen, geniet respect en heeft succes bij zijn behandeling.

De ziekte zelf kan echter ook als een geheim beschouwd worden dat de zieke in bepaalde gevallen glans en diepte geeft. In haar essay *Illness as metaphor* wijst Sontag op de romantisering van ziekte, met name van TB en 'geestesziekte'. "Sickness was a way of making people interesting" (p. 35). Gezondheid is 'boring'. "Illness exacerbates



consciousness.” Zij ondersteunt haar betoog met talloze verwijzingen naar filosofen, schrijvers en andere kunstenaars waaronder Novalis, Chopin, D.H. Lawrence, Keats, Kelley en Byron. Maar geen auteur heeft de “beauty of the morbid” beter tot uitdrukking gebracht dan Thomas Mann (1924) in zijn *Der Zauberberg*.

#### *De onthulling van het geheim*

Osei (1978: 43) karakteriseert de basisgedachte van de traditionele geneeskunst bij de Akan in Ghana als een “abdominal theory of health and disease”: Oyaree biara firi yafunu mu (iedere ziekte komt van de ingewanden). Voor een goede gezondheid is een regelmatige stoelgang essentieel. Als het vuil zich ophoopt in het lichaam kan dat het begin zijn van allerlei problemen. Moeders zijn gefixeerd op de ontlasting van hun kind en grijpen in met een klyasma als die te lang op zich laat wachten. Als een kind diarree heeft, beschouwen ze dat als een poging van het lichaam zich te ontdoen van schadelijke stoffen en vaak zullen ze nog een handje helpen – wederom met een klyasma. Als het vuil te lang in het lichaam blijft, gaat het gisten en rotten en kan andere organen en het bloed aantasten. Men zou de Akan etiologie ook de ‘theorie van vuil’ (efi) kunnen noemen.

Zoals het fysieke vuil bij ophoping ziekte veroorzaakt en daarom verwijderd wordt uit het lichaam, zo is er ook de pathologie van het spirituele vuil dat zich in het lichaam verzamelt. Kwaad dat geheim gehouden wordt, vormt een gevaar en dient met een sociaal ‘klyasma’, een bekentenis, naar buiten gebracht te worden. Zo wordt een moeilijke bevalling gauw toegeschreven aan heimelijk kwaad dat de zwangere vrouw heeft aangericht. Pas als zij haar fout heeft opgebiecht, is de weg vrij en komt de bevalling op gang (cf. Rattray 1927: 57-8).

Chr.C. Taylor (1992) ziet het constant circuleren van lichaamsvochten als de essentie van gezondheid in de cultuur van Rwanda, zoals ook de kosmos een voortdurende levengevende kringloop is. Naar analogie daarvan is een gemeenschap of een heel volk ‘gezond’ zolang sociale relaties, giften en goederen blijven circuleren. Als het bloed, de melk of het semen ophouden te vloeien, is de betreffende persoon ziek. Als de regen niet meer valt en giften niet meer worden uitgewisseld, is de hele gemeenschap in gevaar. Wie dingen voor zichzelf wil houden, onderbreekt de kringloop en veroorzaakt een blokkade. Ook hier wordt de metaforische relatie gelegd tussen lichamelijke, psychologische en sociale processen. Het opgehoopte kwaad blokkeert de vitale stromen. Een biecht opent de weg en herstelt de kringloop die welzijn brengt aan individu en samenleving.

Een derde voorbeeld van therapeutische onthulling is Freuds psycho-analyse. Verdrongen herinneringen liggen als het ware te rotten in de patiënt en onregelmatig zijn gevoelens en zijn gedrag. Pas als deze herinneringen wakker geroepen zijn en naar buiten gelokt, toegelaten tot het bewustzijn en uitgesproken, is een herstel van het psychisch welbevinden mogelijk.

Een geheel ander type van onthulling is het openlijk tonen van wat veelal verhuuld wordt omdat het maatschappelijk gestigmatiseerd wordt. Het gaat hier om een ‘coming out’ dat de publieke afkeer en afkeuring trotseert, ‘de schaamte voorbij’. Het uitkomen voor homoseksualiteit – tot voor kort een schandelijke ziekte – is een voorbeeld. Die onthulling heeft een cruciale rol gespeeld in de geleidelijke maatschappelijke acceptatie

van deze seksuele geaardheid. Hetzelfde gebeurt met 'andere ziektes', symptomen, en handicaps die in de taboesfeer zitten, zoals AIDS, incontinentie, dementie, het hebben van een stoma, epilepsie, depressiviteit, enzovoort.

## Tenslotte

Toen ik aan deze beschouwing begon, dacht ik aan enkele gedachten als smaakmaker voor het symposium dat in december gehouden wordt. Al schrijvende gebeurde met mij wat ik aan het beschrijven was: ik werd gegrepen door het geheim. Ik begon te dwalen door mijn aantekeningen van vele jaren, door boeken en tijdschriften. Overal grijnsden mij geheimen tegen. Wat uiteindelijk op papier gekomen is, is, vrees ik, een wanordelijke opsomming van gedachten en verwijzingen. Het betoog beweegt zich kriskras door de wereld. Mijn poging om orde te scheppen is arbitrair. Het geheel overziend kan ik slechts instemmen met de opmerking van Sissela Bok die ik als motto heb gekozen: geheimen zijn even onmisbaar maar ook even tegenstrijdig en onberekenbaar als vuur. Als er tegenspraak zit in deze beschouwing – en het zit er vol mee – dan is dat niet verwonderlijk. Rechtlíjnig schrijven over het geheim is zelf een contradictie. Geheimen lijken op medicijnen in een Afrikaans dorp: je kunt er handel mee drijven en je kunt ermee over water lopen, ze genezen en veroorzaken ziekte, ze stichten vrede en oorlog, ze zijn het begin en het einde van de liefde.

## Noten

Sjaak van der Geest is cultureel antropoloog en redacteur van *Medische Antropologie*.

1. Het symposium over Het Geheim in medisch-antropologisch perspectief wordt op 9 december in Leuven gehouden. Voor uitgebreide informatie over het symposium zie onder Berichten, elders in dit nummer.
2. De meest 'complete' beschouwing over 'het geheim' is te vinden in Bok (1984), die voor haar betoog gebruik maakt van filosofische, godsdienst-wetenschappelijke, sociologische, antropologische, psychologische, historische en literaire bronnen. Zempléni (1976) omschrijft 'geheim' vanuit psychologisch perspectief. Teff (1992) past het begrip 'geheim' toe in zijn studie over macht en staat.
3. Rousseau beklagde zich ruim twee eeuwen geleden reeds over deze bedriegerij. In zijn commentaar op Rousseau's *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* parafraseert Lemaire (1980:25) de Franse filosoof als volgt: "Gegeven het ontwaakte egoïsme en het privé-bezit zijn de mensen noodzakelijk elkaars rivalen geworden en geeft ieder individu aan zichzelf boven anderen de voorkeur. Maar ieder verbergt wel zijn egoïsme en draagt het masker van de welwillendheid om de ander te verleiden in zijn voordeel te handelen. Niemand en niets kan zich meer onttrekken aan dit rijk van de schijn; mensen verbergen zich achter leugens, instituties verdwijnen achter misleidende façades en alle ware verhoudingen worden omgedraaid, zodat overal de schijn de werkelijkheid heeft overwoekerd en beheerst."
4. Zal dat de reden zijn dat met name zoveel jeugdboeken een titel hebben die begint met: "Het geheim van ...?"
5. Bledsoe & Robey verzetten zich in hun artikel tegen de stelling van Goody dat de invoering van het schrift de mogelijkheid van geheimhouding en 'verduistering', zoals die in orale culturen bestond, verminderd heeft. De manipulatieve mogelijkheden van de orale cultuur zijn volgens hen ook in het schrift aanwezig, met name in een maatschappij waar velen niet of nauwelijks kunnen lezen.

6. Jedrej (1976: 256) meldt dat de geheime innerlijke substantie van het medicijn (*hale*) bij de Mende van Sierra Leone 'hart' (*ndii*) genoemd wordt.
7. Ten Have (1988), die gesprekken tussen huisartsen en hun cliënten heeft geanalyseerd, wijst op nog een ander zwijgen van de dokter, de stiltes die vallen nadat de patiënt zijn verhaal gedaan heeft. Hij interpreteert die momenten van stilte als subtiele blijken van afkeuring door de arts. De informatie van de cliënt is blijkbaar niet relevant en wordt terzijde geschoven.
8. Het aantal publikaties waarin gepleit wordt voor een meer communicatieve en persoongerichte geneeskunde, waarbij – soms wat impliciet – de zwijgzame en afstandelijke biomedische stijl gecon-  
trasteerd wordt met de 'warme' en open communicatie in andere medische tradities, is legio. Een kleine selectie: Fabrega & Silver 1973, Good & Delvecchio Good 1981, Helman 1990: 86-126, Kleinman 1980, Richters 1991, Schwartz 1981, Woods 1977. Maar Finkler (1985) en Van der Veen (1989) waarschuwen ons voor een romantisering van de 'traditionele genezer' die even autoritair, 'koud' en onmededeelzaam kan zijn als zijn biomedische collega.
9. Miyaji (1993), die Amerikaanse artsen interviewde (niet observeerde) over 'truth-telling' komt op basis van hun antwoorden tot een enigszins ander beeld. Artsen zouden drie hoofdsenario's volgen: (1) vertellen wat de patiënt wil horen; (2) vertellen wat hij moet weten; (3) de informatie vertalen in termen die de patiënt begrijpt.

## Literatuur

- Adams, P.  
1971 Public and private interests in Hogar. In: F.G. Bailey (ed.) *Gifts and poison: The politics of reputation*. Oxford: Blackwell, pp. 167-81.
- Babock, B.A. (ed.)  
1978 *The reversible world: Symbolic inversion in art and society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Baerts, M. & J. Lehmann  
1993 *L'Utilisation de quelques plantes médicinales au Burundi*. *Annalen Economische Wetenschappen* Vol. 23, Tervuren: Koninklijk Museum voor Midden-Afrika.
- Bakker, J.  
1993 *The lasting virtue of traditional healing. An ethnography of healing and prestige in the Middle Atlas of Morocco*. Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Barth, F.  
1959 *Political leadership among the Swat Pathans*. London: Athlone.
- Bellman, B.  
1984 *The language of secrecy*. New Brunswick NJ: Rutgers University Press.
- Bledsoe, C. & K.M. Robey  
1986 Arabic literacy and secrecy among the Mende of Sierra Leone. *Man* NS 21(2): 202-26.
- Bleek, W.  
1976 *Sexual relationships and birth control in Ghana: A case study of a rural town*. Amsterdam: Antropologisch-Sociologisch Centrum.  
1987 Lying informants: a fieldwork experience from Ghana. *Population & Development Review* 13(2): 314-22.
- Boissevain, J.  
1974 *Friends of friends: Networks, manipulators and coalitions*. Oxford: Blackwell.
- Bok, S.  
1986 *Secrets: On the ethics of concealment and revelation*. Oxford: Oxford University Press.

- Brunn, V. & T. Schumacher  
 1987 *Traditional herbol medicine in Northern Thailand*. Berkeley: University of California Press.
- Buckley, A.D.  
 1985 *Yoruba medicine*. Oxford: Clarendon Press.
- Calvino, I.  
 1986 *Onze voorouders*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Cohen, A.  
 1969 *Customs and politics in urban Africa: A study of Hausa migrants in Yoruba towns*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Creyghton, M.-L.  
 1977 Communication between peasant and doctor in Tunisia. *Social Science & Medicine* 11: 319-24.  
 1981 *Bad milk. Perceptions and healing of a children's illness in a North African Society*. Academisch proefschrift Universiteit van Amsterdam.
- Delvecchio Good, M.-J.  
 1980 Of blood and babies: The relationship of popular Islamic physiology to fertility. *Social Science & Medicine* 14B(3): 147-56.  
 1985 Discourses on physician competence. In R.A. Hahn & A.D. Gaines (eds.) *Physicians of Western medicine*. Dordrecht: Reidel, pp. 247-67.
- Douglas, J.D.  
 1976 *Investigative social research*. London: Sage.
- Du Toit, B. & Abdalla (eds.)  
 1985 *African healing strategies*. Buffalo: Conch Magazine.
- Evans-Pritchard, E.E.  
 1937 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fabrega Jr, H.  
 1970 On the specificity of folk illnesses. *Southwestern Journal of Anthropology* 26: 304-14.
- Fabrega Jr, H. & D.B. Silver  
 1973 *Illness and shamanistic curing in Zinacantan: An ethnomedical analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Fernandez, J.W.  
 1965 Symbolic consensus in a Fang reformative cult. *American Anthropologist* 67: 902-28.
- Finkler, K.  
 1984 The nonsharing of medical knowledge among spiritualist healers and their patients: A contribution to the study of intra-cultural diversity and practitioner-patient relationship. *Medical Anthropology* 8: 195-209.  
 1985 *Spiritualist heales in Mexico. Successes and failures of olternotive therapeutics*. South Hadley: Bergin & Garvey.
- Freidson, E.  
 1970 *Professional dominance: The social structure of medical care*. New York: Atherton Press.
- Geest, S. van der & N.K. Asante-Darko  
 1982 The political meaning of Highlife songs in Ghana. *African Studies Review* 25(1): 27-35.
- Goffman, E.  
 1968 *Asylums. Essays on the social situation of mental potients and other inmates*. Harmondsworth: Penguin.  
 1971 *The presentation of self in everyday life*. Harmondsworth: Penguin.

- Good, B.J. & M.-J. Delvecchio Good  
 1981 The meaning of symptoms: A cultural hermeneutic model for clinical practice. *In: L. Eisenberg & A. Kleinman (eds.) The relevance of social science for medicine*. Dordrecht: Reidel, pp. 165-96.
- Grindal, B.T.  
 1973 Islamic affiliations and urban adaptations: The Sisala migrant in Accra, Ghana. *Africa* 43: 333-46.
- Handke, P.  
 1975 *Ongezocht ongeluk*. Amsterdam: Arbeiderspers.
- Hanson, E.H.  
 1991 Censorship or bias: the conditions for critical medical sociology. *Social Science & Medicine* 33(6): 743-4.
- Have, P. ten  
 1988 De dokter zwijgt. *In: F.H. van Eemeren & R. Grootendorst (red.) Taalbeheersing in ontwikkeling*. Dordrecht: Foris, pp. 393-9.
- Havens, L.L.  
 1986 *Making contact: The psycho-therapeutic uses of language*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Helman, C.  
 1990 *Culture, health and illness*. Bristol: Wright.
- Horton, R.  
 1967 African traditional thought and Western science. *Africa* 37: 50-71, 155-87.
- Huizinga, J.  
 1954 *Homo ludens*. Haarlem: Tjeenk Willink (oorspronkelijk 1938).
- Jedrej, M.C.  
 1976 Medicine, fetish and secret society in a West African culture. *Africa* 46(3): 247-57.
- Klei, J.M. van der  
 1989 *Trekarbeid en de roep van het Heilige Bos. Het gezag van de oudste en moderne veranderingen bij de Diola van Zuid-Senegal*. Academisch Proefschrift, Vrije Universiteit Amsterdam.
- Kleinman, A.  
 1980 *Patients and healers in the context of culture*. Berkeley: University of California Press.
- Korsch, B.M. & V.F. Negrete  
 1972 Doctor-patient communication. *Scientific American* 227 (August 1972): 66-75.
- Ladernan, C.  
 1983 *Wives and midwives: Childbirth and nutrition in rural Malaysia*. Berkeley: University of California Press.
- La Fontaine, J.S.  
 1985 *Initiation. Ritual drama and secret knowledge across the world*. Harmondsworth: Penguin.
- Last, M.  
 1981 The importance of knowing about not knowing. *Social Science & Medicine* 15B(3): 387-93.
- Last, M. & G.L. Chavunduka (eds.)  
 1986 *The professionalisation of African medicine*. Manchester: Manchester University Press.
- Lemaire, Ton  
 1980 *Het Vertoog over de Ongelijkheid van Jean-Jacques Rousseau*. Baarn: Ambo.
- Levine, D.N.  
 1965 *Wax and gold: Tradition and innovation in Ethiopian culture*. Chicago: Chicago University Press.

- Lévi-Strauss, C.  
 1955 *Tristes tropiques*. Paris: Plon.  
 1972 The effectiveness of symbols. In zijn *Structural Anthropology*. Harmondworth: Penguin University Books, pp. 186-205.
- Levine, D.N.  
 1965 *Wax and gold: Tradition and innovation in Ethiopian culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maclean, U. & Chr. Fyfe (eds.)  
 1987 *African medicine in the modern world*. Edinburgh: Centre of African Studies, University of Edinburgh.
- Mallart Guimera, L.  
 1977 *Médecine et pharmacopée Evuzok*. Nanterre: Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative.
- Mann, Th.  
 1924 *Der Zauberberg*. Berlin: S. Fischer Verlag.
- Medawar, Ch. & B. Freese  
 1982 *Drug diplomacy*. London: Social Audit.
- Mills, C. Wright  
 1959 *The sociological imagination*. New York: Oxford University Press.
- Miyaji, N.T.  
 1993 The power of compassion: Truth-telling among American doctors in the care of dying patients. *Social Science & Medicine* 36(3): 249-64.
- Murphy, W.P.  
 1980 Secret knowledge as property and power in Kpelle society: Elders versus youth. *Africa* 50(2): 193-207.
- Nachman, S.  
 1984 Lies my informants told me. *Journal of Anthropological Research* 40(4): 536-55.
- Nadel, S.F.  
 1954 *Nupe religion*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nation, M.K., L.A. Camino & F.B. Walker  
 1985 'Hidden' popular illnesses in primary care: Residents' recognition and clinical implications. *Culture, Medicine & Psychiatry* 9(3): 223-40.
- Orwell, G.  
 1949 *Nineteen eighty-four*. New York: New American Library.
- Osci, Y.  
 1978 Traditional medicine among the Akan of Ghana. Inaugural Dissertation, Ruprecht-Karl-Universität Heidelberg.
- Page, M.  
 1982 Your son is cured now: you make take him home. *Culture, Medicine & Psychiatry* 6(3): 237-59.
- Palmer, C.T.  
 1990 Telling the truth (up to a point): Radio communication among Maine lobstermen. *Human Organization* 49(2): 157-63.
- Parsons, T.  
 1951 *The social system*. Glencoe: The Free Press.
- Pearce, T.  
 1985 Professional interests and the creation of medical knowledge in Nigeria. In Last & Cbavunduka 1985: 237-58.

- 1989 The assessment of diviners and their knowledge by civil servants in Southwestern Nigeria. *Social Science & Medicine* 28(9): 917-24.
- Press, I.  
1990 Levels of explanation and cautions for a critical clinical anthropology. *Social Science & Medicine* 30(9): 1001-11.
- Rattray, R.S.  
1927 *Religion and art in Ashanti*. Oxford: Clarendon Press.
- Reid, M.B.  
1982 Patient/healer interactions in Sukuma medicine. In P.S. Toder (ed.) *African health and healing systems: Proceedings of a symposium*. Los Angeles: Crossroads Press, pp. 121-58.
- Reve, G.  
1984 *Wertier Nieland*. Amsterdam: Van Oorschot (oorspronkelijk 1949).
- Richards, A.  
1935 A modern movement of witch-finders. *Africa* 8(4): 448-61.  
1988 *Chisungu. A girl's initiation ceremony among the Bemba of Zambia*. London: Routledge (oorspronkelijk 1956).
- Richters, J.M.  
1991 *De medisch antropoloog als verteller en vertaler. Met Hermes op reis in het land van de afoden*. Delft: Eburon.
- Rooduijn, M.J.  
1988 *Politieke patronage in Zuid-Italië: Verdwijnen de heiligen uit het paradijs?* Proefschrift, Universiteit van Amsterdam.
- Rosny, E. de  
1981 *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala* (Cameroun). Paris: Plon.
- Sargent, C.  
1986 Prospects for the professionalisation of indigenous midwifery in Benin. In: Last & Chanvunduka 1986: 137-50.
- Schwartz, R.A.  
1981 The midwife in contemporary Latin America. *Medical Anthropology* 5(1): 51-72.
- Schweitz, M.  
1979 Verborgene protest in Curaçaosche spinvertellingen. In: J. van Bremen et al. (red.) *Romanthropologie: Essays over literatuur en antropologie*. Amsterdam: Antropologisch-Sociologisch Centrum, pp. 52-80.
- Sciortino, R.  
1992 *Care-takers of cure: A study of health centre nurses in rural Central Java*. Academisch Proefschrift, Vrije Universiteit Amsterdam.
- Scott, J.C.  
1972 *Comparative political corruption*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Seligmann, S.  
1927 *Die magische Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur*. Stuttgart: Strecker & Schröder.
- Simmel, G.  
1950 *The sociology of Georg Simmel*. Translated and edited by K.H. Wolff, Glencoe, Ill.: Free Press.
- Sontag, S.  
1983 *Illness as metaphor*. Harmondsworth: Penguin.

- Staa, A. van  
 1993 Myth and Metronidazole in Manila: The popularity of drugs among prescribers and dispensers in the treatment of diarrhoea. Master Thesis in Medicine and Cultural Anthropology, University of Amsterdam.
- Stein, H.  
 1983 The money taboo in American medicine. *Medical Anthropology* 7(4): 1-15.
- Swaan, A. de  
 1984 Met de prop in de mond. Over de vrijheid van onderzoek. In: A. de Swaan et al. *De brandende kwestie*. Amsterdam: Uitgeverij Raamgracht, pp. 11-31.
- Tardt, D.  
 1992 *The secret history*. New York: Ivy Books.
- Taussig, M.  
 1987 *Shamanism, colonialism, and the wild man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, Chr.C.  
 1992 *Milk, honey and money: Changing concepts in Rwandan healing*. Washington/London: Smithsonian Institution Press.
- Taylor, K.M.  
 1988 Physicians and the disclosure of undesirable information. In: M. Lock & D. Gordon (eds.) *Biomedicine examined*. Dordrecht: Kluwer, pp. 441-63.
- Taylor, M.T.  
 1988 From *Mantra* to *Mataróa*: Opacity and transparency in the language of Tobelo magic and medicine (Halmahera Island, Indonesia). *Social Science & Medicine* 27(5): 425-36.
- Teff, S.T.  
 1992 *The dialectics of secret society*. Power in states. Humanities Press International.
- Trawick, M.  
 1990 *Notes on love in a Tamil family*. Berkeley: University of California Press.
- Veen, K.W. van der  
 1989 Ambigüiteit en culturele code in de arts-patiëntrelatie. In: S. van der Geest & G. Nijhof (red.) *Ziekte, gezondheidszorg en cultuur. Verkenningen in de medische antropologie en sociologie*. Amsterdam: Het Spinhuis, pp. 76-88.
- Verhoeven, C.  
 1988 *Het medium van de waarheid. Beschouwing over Plato's houding tegenover poëzie*. Baarn: Ambo.
- Wall, L.L.  
 1988 *Hausa medicine. Illness and well-being in a West African culture*. Durham/London: Duke University Press.
- Wolffers, I.  
 1982 *Duurvoorderij en geheimtaal: De gevaren van het medisch taalgebruik*. Baarn: Ambo.
- Wongergem, P.A., K.A. Senah & K.E. Glover  
 1989 *Ghana: Herbal drugs in Primary Health Care. An assessment of the relevance of herbal drugs in PHC and some suggestions for strengthening PHC*. Research Report, Royal Tropical Institute, Amsterdam.
- Woods, C.  
 1977 Alternative curing strategies in a changing medical situation. *Medical Anthropology* 1(3): 25-51.
- Zempléni, A.  
 1976 La chaîne du secret. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 14: 313-24.