

Culturele en religieuze aspecten van rouw- en traumaverwerking naar aanleiding van de Bijlmerramp

door J.T.V.M. de Jong en M.M. van Schaik

Gepubliceerd in 1994, no. 4

Samenvatting

Bij het vliegtuigongeluk in de Bijlmermeer in oktober 1992 kwamen 43 mensen om het leven en werden 400 huishoudens ontruimd. De meeste slachtoffers behoorden tot kwetsbare allochtone culturele groeperingen met een verhoogd risico op een ongunstige rouwverwerking. In dit artikel worden culturele en religieuze aspecten van rouw en psychotrauma in de betrokken culturen beschreven. Gewoonten rondom het afleggen van het lichaam, de begrafenis of crematie, en de bijbehorende rituelen komen ter sprake. Overeenkomsten en verschillen ten aanzien van rouw en PTSS worden aangegeven, waarbij gewezen wordt op verschijnselen die ten onrechte geïnterpreteerd kunnen worden als psychopathologie. Ten slotte komt een aantal opvattingen en *tie-breaking customs*

aan de orde die rouwverwerking in de betrokken culturen gunstig beïnvloeden.

Inleiding

De vliegtuigramp in de Bijlmermeer op 4 oktober 1992 was een opeenstapeling van catastrofale gebeurtenissen. Aanvankelijk vreesde men dat er honderden doden waren gevallen. Uiteindelijk bleken er 39 bewoners en vier bemanningsleden om het leven te zijn gekomen, terwijl vierhonderd huishoudens werden ontruimd. Het overrompelende effect werd nog versterkt doordat er geen dreiging aan voorafging waartegen men zich door kordaat optreden kon verweren, zodat een gevoel van onmacht snel om zich heen greep. Vooral illegalen bleken kwetsbaar te zijn omdat hun beperkte sociale netwerk het delen van gevoelens met anderen bemoeilijkte en omdat zij in het dilemma verkeerden of zij zich al dan niet kenbaar moesten maken.

Fredericks (1986) classificatie van fasen na een ramp zijn herkenbaar na de Bijlmerramp: de shock-fase, de heroïsche fase, de honeymoon, de teleurstellings- en ten slotte de reorganisatie- of herstelfase. De samenleving kreeg te maken met het verdriet en de rouw van een groep slachtoffers van uiteenlopende culturele herkomst. Het werd duidelijk dat het om een groep ging bij wie een aantal determinanten van het rouwproces kon leiden tot een verhoogd risico op een ongunstige uitkomst van de rouwverwerking. Het ging om onverwacht en vroegtijdig sterven; de familie was vaak afwezig; een aantal overlevenden had zich losgemaakt van culturele en religieuze steunsystemen; de overlevende had vaak geen werk, een lage sociaal-economische status, en al eerder andere verliezen geleden (Parkes 1985). Tot deze verliezen behoorden vaak ook het verlies van hun geboorteland, van professionele identiteit, tradities, taal en gevoel van eigenwaarde.

Bij tijden werd verdriet geuit op een voor inheemse Nederlanders onbegrijpelijke of zelfs onaanvaardbare manier. Sommige autochtonen hadden moeite met dansende en zingende Ghanezen of Surinamers die een rouwstoet begeleidden. Dat gedrag paste niet bij de veelal ingetogen wijze waarop zij zelf geleerd hadden hun verdriet te uiten. Stereotyperingen waren aan de orde van de dag.

In de plannen die in aansluiting op de ramp door verschillende instanties zijn uitgewerkt, staat beschreven dat steun aan de nabestaanden zoveel mogelijk verleend dient te worden door de reguliere hulpverlening. Dit betekent dat autochtone hulpverleners te maken krijgen met tot dusver onbekende gewoonten rondom rouw, trauma en de verwerking daarvan. Sinds het op gang komen van de hulpverlening deden zich soms onvoorziene problemen voor. Zo bleek dat hulpvraag en hulpaanbod niet altijd op elkaar waren afgestemd. Dit deed zich vooral voor bij de getroffen en die nog nauwelijks aan een acculturatieproces waren toegekomen. Bij hun aanmelding richtten zij zich vaak op het lenigen van de hoogste materiële nood, terwijl de hulpverlening van mening was dat de gesprekken zich op rouw- en traumaverwerking dienden te richten. Een ander probleem dat voortkwam uit onbekendheid met de in Nederland gehanteerde splitsing tussen materiële en psychische hulpverlening, diende zich aan toen de sociale dienst de teugels na de ramp aantrok. De getroffen en voelden zich in de steek gelaten en generaliseerden hun gevoelens naar andere hulpverleners, zodat de psychosociale hulpverlening door velen werd gediskwalificeerd.

In dit artikel richten wij onze aandacht op een aantal culturele en religieuze aspecten van rouw en psychotrauma in de betrokken culturen. Wij leggen het accent op die culturen waaruit het merendeel van de slachtoffers afkomstig is: de Ghanese, de Surinaamse, de Turkse, Marokkaanse en de Nederlandse cultuur. Bij het bespreken van de verwerking van de traumatische gebeurtenissen houden wij onze therapeutische ervaring met rouw en met cross-culturele rouwtherapie tegen het licht van de antropologische, de psychologische en de psychiatrische literatuur. Tabel 1 geeft een opsomming van verschillen in rouwbeleving en -verwerking in westerse en niet-westerse culturen. Het spreekt voor zich dat het onderscheid tussen culturen relatief is aangezien iedere mens in rouw beschouwd kan worden als een cultuur op zichzelf.

Tabel 1: Relatieve verschillen in rouwbeleving en -verwerking in westerse en niet-westerse culturen

	Westers	Niet-westers
Het gebruik van begrippen als rouw, rouwproces, rouwverwerking, stervensbegeleiding e.d.	++	+
Gesomatiseerde uiting van affect	±	++
Gepsychologiseerde uiting van affect	++	+
De 'doden' communiceren en interfereren met de nabestaanden	±	++
Uiting van woede en agressie	±	++
Woede uit zich in de verdenking dat iemand verantwoordelijk is voor de dood (via b.v. hekserij of toverij)	-	++
Angst voor de geest van de dode bij het niet kunnen verrichten van de vereiste ceremoniën	±	++
Uitspreken van de naam van de overledene is gevaarlijk	-	+
Een volgend kind kan een reïncarnatie zijn van de dode	-	±
Acceptatie van het horen van de stem of het zien v.d. dode	-	+
<i>Tie breaking customs en cultural bereavement</i>	-	++
'Duur' van de rouw	1-2 jr.	1 wk-10 jr.

1. Religie en de uiting en verwerking van rouw

Iedere religie staat haar volgelingen op twee manieren bij om het hoofd te bieden aan lijden. In de eerste plaats door een verklaring te bieden en betekenis te verlenen aan het leed. In de tweede plaats door middel van rituelen of andere interventies die het lijden verzachten en de in iedere cultuur verankerde kerngedachte versterken dat er een vorm van orde in het heelal bestaat. Religie verleent het individu een plaats binnen zijn context en binnen een ruimere wereldorde.

De mensvisies van het christendom, de islam en de Afro-Caraïbische religies komen onder andere tot uitdrukking in de gebeden bij het sterven (Vroom 1992). Binnen het rooms-katholicisme, dat in de culturen van de getroffen Surinamers, Antillianen en Ghanezen vaak wordt gesyncretiseerd met prechristelijke religies, wordt de mens als volgt aangesproken. De mens is een eindig wezen, dat deel uitmaakt van een groter geheel. De mens kan niet geheel over het leven beschikken maar desondanks is hij verantwoordelijk voor zijn daden en in het bijzonder voor recht en onrecht. Mensen zitten vast aan dingen die hun handelen en hun verlangens bepalen. De mens leeft in een gemeenschap; de dood is een ramp en wat na de dood komt is onbekend.

Bij de islamitische begrafenis worden gebeden gezegd waarvan de betekenis grotendeels overeenkomt met de christelijke. Net als in het christendom wordt de menselijke verantwoordelijkheid onderstreept door de verwijzing naar een Oordeel. En evenals in het christendom beschouwt de islam de dood via het Oordeel als een doorgang naar de hel of het paradijs. Het sterven is een tussentoestand naar een hogere vorm van leven, het barach-stadium, waar direct na het overlijden twee engelen rekenschap zullen vragen over de goede en de kwade daden die men heeft verricht. In vergelijking met het christendom wordt binnen de islam sterk de nadruk gelegd op het bestaan van de mens als sociaal wezen, waarbij hij deel dient uit te maken van de islamitische gemeenschap (Vroom 1992). De paradox tussen Allahs wilsbeschikking en het oordeel op grond van iemands daden werd verwoord door een Turkse overlevende, die zijn verbijstering uitte over zijn betrokkenheid bij de ramp terwijl hij nog nooit één regel van de islam had overtreden.

Centrale elementen in de Afrikaanse en Afroamerikaanse godsdiensten in Ghana, Suriname en op de Antillen zijn de reïncarnatie van de ziel, het geloof in voorouders, en de vergelding na de dood. De ziel bestaat uit verschillende delen en verandert na de dood van het lichaam in een geest die bij de voorouders vertoeft (Wooding 1972; Goody 1962; De Jong 1987). De overlevenden zorgen ervoor om goede relaties met de doden te onderhouden, hen te herdenken en eer te betonen, zich met hen te identificeren en hen om gunsten te vragen.

Hoewel religie plaats en betekenis kan geven aan het lijden, neemt de mens geen genoegen met de belofte dat er mogelijk een hiernamaals of een beter leven na de dood in het verschiet ligt. Naast een filosofische verklaring voor zijn lijden probeert hij te handelen, waardoor hij het gevoel heeft enige controle te kunnen uitoefenen. Het magisch-religieuze en bovennatuurlijke idioom van de Afroamerikaanse godsdiensten biedt de mens vele mogelijkheden om troost te zoeken of zijn lot te beïnvloeden. In het christendom en de islam ligt de verantwoordelijkheid voor het leed voornamelijk bij het individu zelf. Maar ook binnen deze wereldgodsdiensten onderneemt de mens pogingen om een alternatief te vinden voor het onherroepelijke van de dood. Om zijn gevoelens van machteloosheid te beteugelen heeft de mens rituelen ontworpen die in het volgende deel aan de orde komen.

2. Overeenkomsten en verschillen in het afleggen van het lichaam, de begrafenis of crematie, en de rituelen die deze fase-overgang begeleiden

De islam geeft voorschriften rondom het sterven en begraven, die hier verkort worden weergegeven (Shadid en Koningsveld in Gilse 1992): 'Na de vaststelling van de dood en voorafgaande aan de wassing worden de ogen van de dode gesloten. ... Zijn kleren worden hem uitgedaan en hij wordt bedekt met een kleed dat zijn gehele lichaam aan het oog onttrekt. ... Spoed is geboden bij het aflossen van zijn schulden. Het verdient aanbeveling om zijn dood aan de mensen bekend te maken, opdat zij zijn begrafenis kunnen bijwonen. Dit dient te gebeuren zonder stemverheffing, want dat behoorde tot de heidense rouwgebruiken van de Liederen der Onwetendheid (dat wil zeggen de mensen in de pre-islamitische tijd). Het is verboden om luid roepend te weklagen, zich op het gezicht te slaan, de kleren te scheuren en dergelijke. Er bestaat echter geen bezwaar tegen het wenen om de dode. Een bepaald gedeelte van het lichaam van de overledene moet voorhanden zijn'. Deze religieuze richtlijn vormt een extra-argument om bij een dergelijke ramp lichamelijke resten te zoeken en te identificeren. Voor sommige nabestaanden vormde de onvindbaarheid van stoffelijke resten een belemmering om het geëigende begrafenisritueel uit te voeren. 'Het begrafenisgebed is een plicht die bij voorkeur gemeenschappelijk verricht wordt. Vier keer wordt de takbr (God is de Allergrootste) uitgesproken. Het bezoeken van het graf is aanbevelenswaardig voor mannen, omdat graven de bezoeker aan het Hiernamaals herinneren. Maar voor vrouwen is het verwerpelijk om graven te bezoeken. ... Het is soenna om een moslim na drie volle dagen te condoleren. Met betrekking tot de frequent belegde rouwceremoniën en condoléance-bijeenkomsten geldt het volgende. Het is niet toegestaan om gedurende drie nachten na het overlijden de Koran te reciteren, of om rouwceremoniën en condoléance-bijeenkomsten te houden op de dag van het overlijden zelf, noch op de derde of de veertigste dag of na verloop van één jaar na het overlijden. Deze praktijken zijn verwerpelijke nieuwlichterij, die door mensen is bedacht maar niet wordt gesteund door de Koran en de traditie.'

Uit de verhalen van de overlevenden van de ramp blijkt dat de uiting van rouwgevoelens onder Turkse en Marokkaanse slachtoffers op gespannen voet staat met onder meer het verbod op luid weklagen in de hierboven beschreven religieuze richtlijnen. Ondanks de verwijzing naar verwerpelijke pre-islamitische praktijken blijkt de islam, net als het christendom, hindoeïsme of boeddhisme, niet in staat te zijn geweest om al bestaande rouwrituelen uit te bannen. Voor de islamitische overlevenden van de ramp was het volstrekt normaal om gedurende drie dagen na de begrafenis te rouwen en om gedurende 40 dagen iedere vrijdag het graf te bezoeken. In weerwil van de officiële voorschriften is het ook normaal om het graf te bezoeken zowel op de dag van de begrafenis als daarna; in de steden gebeurt dit ook veel door vrouwen (vergelijk Örüci 1991; Black 1987). Vaak wordt er gegeten en eten uitgedeeld. Conform de voorschriften is het gedrag soms ingetogen, maar vaak juist zeer emotioneel. Er wordt gehuild, mensen werpen zich op de kist, proberen te voorkomen dat de kist in de aarde verdwijnt, of trekken hun haren uit.

In contrast met deze uitgebreide rituele voorschriften staan de schaarse richtlijnen die in de Nederlandse cultuur zijn overgebleven. Deze schrale aanwijzingen lijken symbolisch voor de zakelijk-afstandelijke houding waarmee het Westen de dood omringt. Zij zijn als volgt samen te vatten (Braakman 1986): 'Na het sterven wordt de dode afgelegd. ... Meteen na het overlijden sluit men zo nodig de ogen. Men kan er een nat watje op leggen voor het geval dat de ogen weer open mochten gaan. Een kunstgebit moet zo gauw mogelijk in de mond worden gedaan, en sieraden zoals ringen worden afgenomen. Desgewenst maakt men de mond schoon met zeepsop. Mocht de mond openvallen, dan kan men een handdoek of servet oprollen en dit onder de kin doen. Ook kan men een doek om het hoofd binden. Zo nodig wast men het lichaam, knipt de nagels, kamt de scharen en scheert. In de aarsopening stopt men eventueel enkele (vette) watten of celstof. ... Wanneer het lichaam gekist wordt kan men zo nodig een celstofmatje of een geschikte doek onder de bips leggen. De overledene hoeft niet meteen gekist te worden. Wanneer iemand thuis sterft, kan hij of zij op het bed blijven liggen tot vlak voor de uitvaart'.

Vanaf de jaren vijftig werden ouderdom, sterven en begraven steeds meer uit het dagelijks leven verbannen. Rituelen werden uitgehold. Uitvaartmaatschappijen hebben de meeste taken op zich genomen en de mensen staan er als verlamd bij. Deze variant van de verzorgingsstaat heeft de uitvaart tot een doodse plechtigheid gemaakt.

Enkele decennia geleden kende de Nederlandse cultuur echter rituelen die in een aantal opzichten verwantschap vertonen met de rituelen uit andere culturen waaruit vele collegae therapeutische inspiratie putten. Bij voorbeeld het bidden bij het sterfbed, het toedienen van het heilig oliesel en het aansteken van kaarsen. Men zorgde ervoor dat er minstens één raam werd opengezet en dat alle lampen in huis bleven branden in de nacht na het overlijden. Deze laatste twee rituele elementen waren vermoedelijk bedoeld om de geest afscheid te laten nemen en de mogelijkheid te geven het huis te verlaten. De 'suisse' tikte bij iedere huisdeur met zijn staf op de grond en kondigde de dood aan alsook de kerkdiensten die gehouden zouden worden. Op de tweede dag werd er thuis 'op bed gekist', en pas de avond voor de begrafenis werd de kist naar de kerk gebracht. Tussen sterven en begrafenis vond, en vindt er soms nog, een avondwake plaats. Op een aantal plaatsen werd de kist enkele malen rond het huis gereden en vervolgens naar de begraafplaats gebracht. Dit ritueel moest de terugkeer van de geest verhinderen, of hem (letterlijk) om de tuin leiden. (Ook in Ghana en onder Surinaamse creolen draaien de dragers een aantal keren met de kist rond, een gebruik dat in grote delen van Afrika en Azië is terug te vinden.) De historicus Ariès (1987) noemt de dood in vroeger tijden hanteerbaar. Nu hebben wij volgens hem de dood uit ons leven gebannen. Volgens Ariès is de verandering van een gemeenschappelijk, goed beheerst, getemd gebeuren in een beangstigend, vreemd, wild proces te zien in een reeks buitensluitingen die zich achtereenvolgens voltrokken. De sterfkamer werd voor het publiek gesloten. Daarna werd het gehele huis tot familiegebied verklaard ('Geen bezoek aan huis'). Vervolgens werd de uitvaart ontoegankelijk gemaakt ('De begrafenis vindt plaats in intieme familiekring'). Bezoekers mogen dan hooguit nog een condoléance-register tekenen.

De laatste jaren is er echter een kentering te zien. Er wordt veel gepubliceerd op het gebied van rouw, stervensbegeleiding, begrafenisrituelen en rouwtherapieën. De nabijheidsbehoefte wordt groter, mensen willen thuis sterven, er wordt thuis opgebaard, de naasten timmeren zelf een kist, en er is een stijgende behoefte aan terminale thuiszorg met medicatie ter onderdrukking van de pijn. De afwezigheid van vaste rituelen heeft met name de homowereld onder invloed van de sterfte aan AIDS geïnspireerd tot creatieve *rites de passage* met eigen teksten, muziek en afscheidsrituelen.

De behoefte aan kwaliteit en meer eigen inbreng blijkt ook uit het toenemende aantal boeken met praktische tips of met pleidooien voor het herstel van rituelen (Braakman 1986; Van de Klashorst 1990; Van Gilse 1992). De nieuwe Wet op de lijkbezorging van 1991 komt aan deze behoeften tegemoet en houdt niet alleen rekening met achterhaalde regelgeving en nieuwe behoeften, maar creëert ook bewust ruimte voor mensen uit andere culturen om volgens de eigen rituelen te begraven. Zo hoeven moslims niet meer te begraven in een gesloten kist en kunnen hindoes hun doden cremen met behulp van een open vuur.

In tegenstelling met Nederland zijn in Ghana de oude en zeer complexe dodenrituelen grotendeels in stand gebleven, zij het vaak aangepast aan de huidige tijd. Bekend zijn de prachtige begrafenis-kisten die een deel van het leven van de overledene symboliseren, bij voorbeeld een sierlijk bewerkte vis voor een visser of een op ware grootte nagebouwde auto voor een overleden chauffeur. De omvang van dit artikel biedt geen ruimte om hierop in te gaan, temeer omdat de bij de Bijlmer betrokken Ghanezen afkomstig zijn uit verschillende etnische groepen met veelal uiteenlopende rituelen. Verwezen wordt naar het zeer uitvoerige boek van Goody (1962) *Death, property and the ancestors* en naar de artikelen van Surgy (1989), Ametewee en Christensen (1977), en Van der Geest (1979).

Ondanks de verschillen tonen de rituelen in Ghana sterke overeenkomst met de rituelen in het Afro-Surinaamse en Caraïbische gebied. Net als in Ghana spelen in de denkwereld van de Afrikaanse Surinamer de geesten van de doden een belangrijke rol. Het lichaam wordt begraven na een serie ingewikkelde rituelen die door de dienaren (de *dinari*) van lijkbewassersgroepen worden uitgevoerd. Gedurende de eerste rouwperiode van acht dagen komen familieleden, vrienden en kennissen bij elkaar om lief en leed te delen. De familieleden en vrienden halen herinneringen op en vertellen tragische en humoristische verhalen, begeleid door muziek, dans en gebeden. Tijdens het 'zevende-nacht'-ritueel (*sébi neti*) zijn de doden aanwezig en kunnen zij door de mensen worden gezien. De voorouders, de *jorka*, komen op bezoek om de nieuwkomer in hun rangen op te nemen. Hoe reëel de aanwezigheid van de geesten is blijkt uit de woorden van een Surinaamse vrouw die tijdens haar behandeling vertelt dat zij haar huis niet uit durft omdat de zielen van de overleden kinderen zich nog op de plaats des onheils bevinden. Rondolende kinderzielen zijn gevaarlijk omdat ze nog niet in staat zijn hun wensen kenbaar te maken en omdat zij zich zowel op volwassenen als op kinderen kunnen wreken. Daarom durft zij niet naar buiten en houdt zij net als andere Surinamers in de buurt haar kinderen binnen. De volgende dag wordt een gedenkingsritueel gehouden, het 'achtste-dag-ritueel' (de *aiti-dé*). De *jorka* breken de neus van de overledene zodat hij zich later met een nasale stem tot de levenden zal richten. De voorouders komen met velen en dienen op een feestelijke wijze onthaald te worden. Voedsel en drank staan voor hen klaar. Na zes weken wordt het *siksi wiki*-ritueel gehouden, waarna de *jorka* voorgoed vertrekken. Na een jaar heeft een nachtwake plaats, die *broko dé* wordt genoemd. Dan wordt ook het grote afscheidsritueel voor de overledene gehouden, de *pur a blaka*. Met gebeden en gezang betoont men respect aan de overledene en uit men de wens dat hij in vrede zal rusten.

3. Rouw en posttraumatische stress

In de periode na een ramp hebben de getroffen vaak last van een reeks klachten die geplaatst kunnen worden op een spectrum met rouw en posttraumatische stress stoornis (PTSS) op de uiteinden van het spectrum. Met het oog op de therapeutische consequenties is het belangrijk om zicht te hebben op de vraag waar een getroffene zich bevindt op dit continuüm. Omdat de differentiaaldiagnose tussen rouw en PTSS moeilijk is, lijkt het geen toeval dat veel auteurs uitsluitend verwijzen naar de overeenkomst tussen beide beelden. Deze overeenkomst uit zich in de volgende klachten: slapeloosheid, ontkenning afgewisseld met herbeleving, levendige dromen, uitingen van irritatie of woede, chronische angst, overlevingsschuld, een beperkte beleving van emoties en sociaal isolement. Ook het rouwverschijnsel dat een nabestaande gebeurtenissen of situaties verkeerd interpreteert en denkt dat de overledene nog leeft, komt sterk overeen met de herbeleving en soms ook met de schrik- reacties bij PTSS. De dromen die tijdens een rouwproces optreden, vertonen vaak sterke gelijkenis met de nachtmerries bij PTSS. Zowel bij rouw als bij PTSS hebben deze terugkerende dromen de functie het verlies te verwerken. Dynamisch gezien kan dit worden opgevat als een sterke behoefte om controle te krijgen over de onvoorziene traumatische gebeurtenis of om de realiteit van die gebeurtenis te niet te doen. Eén van de door ons behandelde slachtoffers heeft last van flashbacks waarbij hij onder andere opnieuw voor zich ziet hoe een Surinaams kind van de zevende verdieping springt. Die beelden dringen zich overdag op als in een film, terwijl dezelfde thema's hem ook achtervolgen in zijn dromen.

Het zijn vooral de psychofysiologische verschijnselen die kunnen helpen een differentiaaldiagnose te maken. Over het algemeen heeft iemand met een posttraumatisch beeld vaker last van verhoogde prikkelbaarheid. Die uit zich, behalve in slaapproblemen, woede-uitbarstingen en concentratieproblemen, vooral in overmatige waakzaamheid, buitensporige schrikreacties en in fysiologische angstreacties. Ten aanzien van culturele verschillen in de uiting van klachten valt het op dat depressieve klachten bij autochtone Nederlanders eerder passen bij een rouwproces dan bij een posttraumatisch beeld. Daarin kunnen zij zich onderscheiden van de allochtone hulpvragers bij wie vaker sprake is van co- morbiditeit van depressieve en PTSS-symptomen. Een ander opvallend

verschil tijdens de intake-gesprekken was dat een aantal allochtonen melding maakte van acute voorbijgaande conversieverschijnselen - zoals een tijdelijke verlamming aan de benen - die zich onmiddellijk na de ramp in de shockfase hadden voorgedaan. Weisaeth (1993) vermeldt dat bij een ernstige ramp ongeveer 20% van de slachtoffers inadequaat gedrag vertoont, vaak in de vorm van een motorische verlamming die vrij snel herstelt. Ook bij de allochtonen verdwenen de verlamningsverschijnselen meestal na enkele uren of dagen, maar bij enkele slachtoffers bleven ze langer bestaan.

Een ander verschil met inheemse Nederlanders zijn verschillen bij allochtonen die imponeren als ernstige psychopathologie maar die een zinvolle betekenis hebben binnen de betrokken culturen. Voor een hulpverlener kan dit betekenen dat hij zijn aandacht minder richt op diagnostiek maar dat hij de uiting van *distress* eerder beschouwt als een constructieve reactie na een aangrijpende gebeurtenis. Dit impliceert dat regressief gedrag, angsten, ongewone dissociatieve ervaringen zoals psychotisch aandoende stemmen of visioenen, beter geïnterpreteerd kunnen worden als pogingen om de continuïteit met het verleden, de achtergebleven familie (of de voorouders) te herstellen. Twee voorbeelden kunnen dit illustreren.

Het eerste voorbeeld is niet aan de ramp ontleend. Een Surinaamse vrouw meldt zich aan na de bevalling van een doodgeboren kind. De gynaecoloog verwijst haar met de vermelding dat zij psychotisch is. Voor de bevalling voelde zij 'dat het leven uit haar verdween'. Na enkele dagen werd het dode kind spontaan geboren met behulp van 'bovennatuurlijke krachten' onder het aanroepen van 'niet aanwezige figuren' waarbij zij afwisselend boos, verdrietig en blij was. Na de bevalling verzocht zij het kind te kleden en te fotograferen in haar armen. In de maanden erna had zij contact met een 'onzichtbare wereld'. Haar 'psychotische reactie' bleek een constructieve reactie te zijn op de schokkende gebeurtenis. De stemmen en geesten die zij bij wilsbesluit kon oproepen boden haar steun bij de verwerking van het verlies. De geesten stelden haar emotioneel in staat om een scala aan rouwgevoelens te verwerken. In de loop van de behandeling verdwenen de geesten geleidelijk naar de achtergrond. Het tweede voorbeeld heeft betrekking op de eerder vermelde Surinaamse moeders die de geesten van bij de ramp overleden kinderen zagen rondlopen. Ook hier is sprake van een cultuursyntone waarneming van visuele beelden die abusievelijk als een psychose kunnen worden geïnterpreteerd. Zoals verderop wordt uiteengezet, heeft de angst voor geesten een positief effect op het verwerken van rouw en het afscheid nemen van de overledenen.

Een analogo proces doet zich voor op het niveau van de (sub)culturele groepen die door de ramp werden getroffen. Veel slachtoffers bevonden zich voor de ramp al geruime tijd in de marge van de samenleving. Vooral de illegalen moesten hun coping- en overlevingsstrategieën mobiliseren om te overleven. Door de ramp werd het precare evenwicht verstoord en verloren zij het gevoel van relatieve veiligheid van hun schaduwbestaan. Als reactie kwam een enorme hulpvraag op gang, die zich vooral richtte op de kinderen. Deze *rebound* van klachten treedt ook vaak op bij andere vormen van *man-made disasters* zoals oorlogen en concentratiekampen wanneer de chronische stress afneemt. Ons inziens dienen deze symptomen alsook een deel van de klachten die naar de autoriteiten werden geuit, geïnterpreteerd te worden als een poging om het verlies van sociale structuur, subculturele waarden en identiteit te compenseren. Ook hier ligt de verklaring niet zozeer op het psychiatrische vlak, maar gaat het om een coping-mechanisme van de groep die streeft naar cohesie en een nieuwe groepsidentiteit. Eisenbruch (1991) noemt dergelijke groepsprocessen *cultural bereavement*.

Tot slot

Slachtoffers van de Bijlmermeerramp worden niet alleen geconfronteerd met klachten die samenhangen met rouw of posttraumatische stress. De cognitieve dissonantie ten aanzien van vroegere stabiele, veilige en voorspelbare relaties betreft niet alleen de relatie van de betrokkene met zichzelf en

de omgeving, maar ook die met het bovennatuurlijke en het metafysische. Eén van de belangrijke taken voor de getroffensten is het vinden van een betekenis voor het gebeurde en het vinden van een motief om verder te leven. Het leven van een aantal slachtoffers bevond zich al in een precair sociaal evenwicht. Een goede therapeutische relatie kan een rol spelen bij het herwinnen van basisvertrouwen of het vinden van een zin voor het bestaan. Rituele elementen in de allochtone culturen verschillen aanzienlijk van de Hollandse cultuur. Deze elementen kunnen het rouwen voor allochtone betrokkenen vergemakkelijken. Uit de omvangrijke studie van Rosenblatt e.a. (1976) in 76 culturen blijkt een aantal van deze elementen een sterke voorspeller te zijn voor een positieve rouwverwerking.

In de eerste plaats de angst voor geesten die in 84% van de onderzochte culturen (inclusief Ghana, Suriname) voorkomt. Angst voor geesten heeft onder andere een belangrijke functie bij het verbreken van de banden met de overledene. De bezoekende geesten - die net als bij bezetenheid vrijwel altijd tot de kring van intimi behoren - bespoedigen het rouwproces omdat zij de cognities en gevoelens ten aanzien van de overledene veranderen. De angst voor de antropomorfe geesten, die net als stervelingen nukken en grillen vertonen, zorgt ervoor dat de mensen ceremonies uitvoeren die de groepscohesie versterken en de verandering in de relaties bevestigen. Ook wanneer de geesten in een droom verschijnen worden zij in een aantal culturen, zoals in Ghana en Suriname, geïnterpreteerd als een 'levensecht' contact. Een Surinaamse vrouw die zich naar aanleiding van de Bijlmerramp aanmeldde wegens het verlies van twee zussen bij de SLM-ramp in Zanderij, vertelt dat de lijken destijds niet werden gevonden en dat zij de symbolische teraardebestelling niet had bijgewoond. Zij kreeg last van terugkerende dromen - die voor haar realiteitsgehalte hadden - waarin haar zussen nog leefden. Ook had zij last van stemmings- en slaapstoornissen en van heftige schuldgevoelens dat zij zelf wel in leven was gebleven. Een tweede waardevol element is de afsluitingsceremonie van de rouwperiode (Suriname, Ghana). Deze vindt slechts in een klein aantal culturen plaats na een jaar en meestal wordt de rouwperiode eerder of later afgesloten. Ook in het Westen wordt voor rouwverwerking tegenwoordig vaak twee in plaats van één jaar als een normale periode aangehouden.

Een derde belangrijk aspect is de fysieke nabijheid van de overledene (islam, Surinaamse Creolen en Hindoestanen, Caraïben). Net als de massale opkomst bij het gemeenschappelijk ritueel na de ramp, maakt fysiek contact, bij voorbeeld bij de teraardebestelling, ontkenning van de dood voor de nabestaanden vrijwel onmogelijk. Zo meldde een Surinaamse vrouw zich aan met slaapstoornissen en een depressie naar aanleiding van het overlijden van haar zoon. Zij leed eronder dat zij het lichaam van haar zoon niet meer 'warm' had kunnen aanraken, wat volgens haar noodzakelijk was om goed afscheid te nemen.

Een vierde opvallend verschil met het Westen vormen de zogenaamde *tie-breaking customs*. Deze gewoonten worden in verband gebracht met de mogelijkheid in de betrokken cultuur om te hertrouwen. Gewoonten om de nagedachtenis aan de overleden partner te doen vervagen zijn: vernietiging van bezittingen (hetgeen veel voorkomt in West-Afrika, onder andere bij de Loo Daga in Ghana); weggeven of tijdelijk verwijderen van eigendommen van de overledene; het opleggen van een tijdelijk of permanent taboe op het gebruik van de naam van de overledene. De vierde *tie-breaking custom* is verhuizen. Tot verbazing van velen kwam dit nogal eens voor na de ramp, maar in feite is (tijdelijk) verhuizen na een sterfgeval normaal gedrag, dat vaak gezien wordt in de culturen van herkomst. Een tijdelijke verhuizing en hergroepering van mensen in een ander stadsdeel is ons inziens niet strijdig met de in de vorige paragraaf genoemde behoefte aan een nieuwe groepsidentiteit. Vertrekken van de plek die geassocieerd wordt met het onheil alsook het losser maken van de banden met de omgeving stellen mensen in staat hun rouwgevoelens te verwerken; een te klein sociaal netwerk kan mensen onvoldoende steun bieden, maar een omvangrijk sociaal netwerk kan een zware belasting vormen.

Het zijn ons inziens vooral deze niet-westerse gewoonten en de vele rites de passage die te zamen met een herwaardering van de eigen geschiedenis het Westen hun inspireren bij het vinden van gepaste manieren om rouw te verwerken. Thomas (1982) laat een oude wijze man uit Tchaad aan het woord die zegt 'Les Blancs connaissent toutes choses. Une seule affaire leur échappe: la mort'. Oftewel 'De blanken hebben overal verstand van behalve van één ding: de dood'.

Met dank aan H. Örüçü en G. Hage voor hun waardevolle commentaar.

Literatuur

Ametewee, V.K., J.B. Christensen (1977), *Homtodzoe*

: Expiation by cremation among some Tongu-Ewe in Ghana. *Africa* 47, 4, 360-371.

Ariès, Ph. (1987), *Het uur van onze dood. Duizend jaar sterven, begraven, rouwen en gedenken*. Elsevier, Amsterdam.

Black, J. (1987), Broaden your mind about death and bereavement in certain ethnic groups in Britain. *British Medical Journal* 295, 536-539.

Braakman, D. (1986), *Midden in de dood staan wij in het leven. Wat kan men doen rondom het sterven?* Laurentiusparochie, Oudorp.

Eisenbruch, M. (1984), Cross-cultural aspects of bereavement, I: a conceptual framework for comparative analysis. *Culture, Medicine and Psychiatry* 8, 283-309.

Eisenbruch, M. (1991), From post-traumatic stress disorder to cultural bereavement: diagnosis of Southeast Asian refugees. *Social Science and Medicine* 33, 6, 673-680.

Frederick, C.J. (1986), Psychic trauma in victims of crime and terrorism. In: G.R. van den Bos, B.K. Bryant (red.) *Cataclysms, crisis and catastrophes: psychology in action*. American Psychological Association, Washington.

Geest, S. van der (1979), *Het beeld van de dood in Ghanese high-life liederen*. Bijdrage aan conferentie 'Leven en dood'. Afrika Studie Centrum, Leiden.

Gilse, A.G. van (1992), *Keerzijde*. De Horstink, Amersfoort.

Goody, J. (1962), *Death, Property and the Ancestors*. Stanford University Press, Stanford California.

Jong, J.T.V.M. de (1987), *A descent into African psychiatry*. Royal Tropical Institute, Amsterdam.

Klashorst, P. van de (1990), *Dodendans. Ontdekkingsreis door de dood in verschillende culturen*. Tropeninstituut, Amsterdam.

Örüçü, H. (1991), Rouwtherapie. In: C. Pannekeet (red.), *RIAGG hulpverlening aan Turken en Marokkanen*. Boom, Amsterdam.

Parkes, C.M. (1985), Bereavement. *British Journal of Psychiatry* 146, 11-7.

Rosenblatt, P.C., R.P. Walsh, D.A. Jackson (1976), *Grief and mourning in cross-cultural perspective*. HRAF Press, USA.

Surgy, A. de (1989), Le deuil du conjoint en pays Evhe. *Systèmes de pensée en Afrique Noire* 9, 105-133.

Thomas, L.V. (1982), *La mort Africaine*. Payot, Parijs.

Vroom, H.M. (1992), *Religie als duiding van de dood*. Inaugurale rede Vrije Universiteit Amsterdam op 11 september 1992.

Weisaeth, L. (1993), *Disasters: psychological and psychiatric aspects*. In: L. Goldberger, S. Breznits (red.), *Handbook of stress*. The Free Press, New York.

Wooding, C.J. (1979), *Winti: een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname*. Krips Repro, Meppel.

Summary: Cultural and religious aspects of grief and trauma after a plane crash in the Netherlands

After a plane crash in Amsterdam in 1992, 43 persons were killed and 400 households were evacuated. Most victims involved in the crash of the cargo plane were immigrants. This article describes the role of christianity, the islam and the afroamerican religions regarding mourning processes among the victims from Surinam, the Antilles, Ghana, Turkey, Morocco and the Netherlands. Similarities and differences in the disposal of the body are described as well as a number of rites of passage. In addition to overlapping symptoms in grief and posttraumatic stress reaction, the authors mention how mourning and PTSD can be distinguished. Symptoms presented by individuals or by the group can easily be misdiagnosed as psychopathology. The article describes a number of beliefs as well as tie-breaking customs which facilitate the working through of grief.

Drs. M.M. van Schaik werkt als psycholoog en systeemtherapeute in het Centrum Sarphatipark in Amsterdam. Prof. dr. J.T.V.M. de Jong werkt in Amsterdam in de VU/PCA en in Maastricht aan de RUL/IPSER. Adres auteurs: Sarphatipark 63, 1073 CS Amsterdam.

Het artikel werd voor publikatie geaccepteerd op 9-1-1994.