

Bedankt voor het downloaden van dit artikel. De artikelen uit de (online)tijdschriften van Uitgeverij Boom zijn auteursrechtelijk beschermd. U kunt er natuurlijk uit citeren (voorzien van een bronvermelding) maar voor reproductie in welke vorm dan ook moet toestemming aan de uitgever worden gevraagd.

Boom

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912.

Voor het overnemen van (een) gedeelte(n) uit deze uitgave in bijvoorbeeld een (digitale) leeromgeving of een reader in het onderwijs (op grond van artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot Stichting Uitgeversorganisatie voor Onderwijslicenties (Postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.stichting-uvo.nl).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

info@bua.nl
www.boomuitgeversamsterdam.nl

Een transculturele visie op rouw

Chris Noorduyn, Maryana Hnyp & Redouane Ben Driss

Samenvatting

De dood speelt een onvermijdelijke rol in het leven van ons allen. Het rouwproces is ons antwoord op de vele vragen die deze onvermijdelijkheid opwerpt. In de praktijk stellen we duidelijk vast dat er geen universeel reactiepatroon bestaat en dat de betekenis van de dood zeer verschillend ervaren wordt. Regelmatig wordt dan ook gesteld dat rouw een zeer uniek en individueel verhaal is. Het rouwproces is echter geen zuiver individueel gebeuren, maar een construct dat mensen in dialoog met de sociaal-culturele omgevingen vormen. In deze bijdrage willen we een transculturele visie beschrijven die kan inspireren om rouw in verschillende sociaal-culturele contexten te leren herkennen en het rouwproces met gepaste zorg te begeleiden. Theoretische uitgangspunten worden verduidelijkt en gekoppeld aan concrete handelwijzen.

*‘Het is uiteindelijk niet het verhaal van de pijn,
maar het bezingen van de pijn dat mensen bij elkaar brengt.’*
Rumi (in de woorden van Shervin Nekuee; zie Schrijver, 2021)

Rouw is inherent aan het leven: een invariant

De dood speelt een onvermijdelijke rol in het leven van ons allen. De dood is in zijn onvermijdelijkheid pijnlijk, maakt ons verdrietig en doet ons verlangen naar troost. In zijn aanwezigheid toont de dood ons wie we liefhebben. Aan wie we gehecht zijn, wie onze naaste is, met wie we verbonden zijn op de vele manieren die het leven ons mogelijk maakt. De dood toont ons echter evengoed – via het overlijden van de ander – onze eigen sterfelijkheid. Een besef dat we ‘traumatisch’ kunnen noemen en evengoed dienen te verwerken (Van Coillie, 2004).

<https://doi.org/10.5553/ST/092436312024036004002>

Hoe kunnen we ons als mens verhouden tot het verlies van een dierbare en hoe kunnen we het besef van de eigen sterfelijkheid een plaats geven? Hoe scheppen we vanuit deze ervaring van verlies opnieuw een leefbaar leven? Het zijn de ingewikkelde vragen die besloten liggen in het rouwproces. Rouw is in deze optiek een inherent onderdeel van het leven van elke mens. En is zodoende relevant in vrijwel alle hulpverleningsprocessen: op de voorgrond of op de achtergrond, expliciet dan wel impliciet. Maar rouw is op een manier altijd aanwezig, echter zeer verscheiden in zijn verschijningsvorm en betekenis.

Rouw is een altijd aanwezig en toch zo variabel gegeven. We herinneren ons hier het denken van de antropoloog Claude Lévi-Strauss, die over 'invarianten' sprak. Hij leerde ons inzien dat er stabiele patronen zijn die in verschillende culturele systemen voorkomen, zoals: het concept familie, het gegeven van opvoeding, voeding en het delen van maaltijden, de beleving van geboorte en dood. Dit zijn 'fenomenen' die telkens voorkomen in verschillende culturen, maar naar zowel vorm als inhoud sterk tussen culturen kunnen verschillen. Ze worden immers gevormd en van betekenis voorzien door de relaties tussen de individuen die dit meemaken en binnen hun specifieke culturele systemen (Lévi-Strauss, 1958).

Opvoeding is bijvoorbeeld een invariant. Overal ter wereld worden kinderen opgevoed, maar de manier waarop kan enorm verschillend zijn. Culturele normen-en-waardensystemen resulteren immers in zeer verschillende opvoedingsstijlen en doelstellingen die verbonden zijn aan het proces van opvoeden. Ook gezinspatronen verschillen bijvoorbeeld naargelang men in matriarchale dan wel patriarchale samenlevingen verblijft en hebben zodoende een invloed op de diversiteit van opvoedingsmodellen. De dood is, met het hierbij horende rouwproces voor de omstaanders, eveneens een invariant. Het is een patroon dat herkenbaar is over verschillende culturele contexten heen, maar zowel naar vorm als inhoud toont het zich op uiterst verschillende manieren.

Rouw: een sociaal-cultureel construct Er bestaan bepaalde 'reguliere' opvattingen over hoe een rouwproces vorm dient te krijgen. In de theorie over rouwverwerking gaat men ervan uit dat rouw volgens een min of meer vast patroon verloopt, dat het een intens en onvermijdelijk onwelbevinden initieert en dat dit gepaard gaat met vaste 'universele negatieve reacties' (verdoofd gevoel, verdriet, somberheid, flashbacks). Er wordt aangenomen dat het rouwproces verschillende stadia doorloopt (Kübler-Ross, 1969) of verschillende rouwtaken kent (Keirse, 2008). Deze kunnen nogal eens van plaats of volgorde wisselen, maar we vermoeden dat ze aanwezig en onontbeerlijk zijn. Freud (1917) stelde dat verlies verwerken slechts mogelijk is wanneer men het kan 'doorwerken'. Van den Bout

(2018) beschouwt het delen van dit proces met anderen als essentieel. De praktijk leert ons echter dat rouw zeer verschillende vormen kan aannemen, hetgeen gemaakt heeft dat theorieën doorheen de tijd ook meer ruimte gegeven hebben aan deze 'individuele' interpretaties van rouw.

Wellicht niet geheel toevallig wordt in deze tijden van individualisering belang gehecht aan de mogelijkheid om de unieke, individuele belevingsvorm van rouw te ontplooiën. Een interpretatie waar we toch enkele vraagtekens bij willen plaatsen. Rouw is – vanuit onze optiek – namelijk een zeer sociaal gebeuren. Het betreft immers verbindingen en hoe we met dreigend verlies hiervan omgaan. Deze op het eerste gezicht individuele verschillen kaderen binnen bredere sociaal-culturele contexten. Emoties zijn 'sociale evenementen' (Boiger & Mesquita, 2012) en zo ook de emoties die ervaren worden na een overlijden. Dat wil zeggen dat familie, cultuur, religie, traditie en context een belangrijke rol spelen.

Hulpverleners hebben echter niet altijd voeling met de specificiteit van de vele verscheidene achterliggende sociaal-culturele contexten. Hoe kunnen we als hulpverleners dan rouw herkennen en er gepast op reageren wanneer we geconfronteerd worden met een cliënt die een geheel ander betekenis- en referentiekader hanteert? In deze bijdrage willen we een transculturele visie beschrijven die kan inspireren om rouw in verschillende culturele contexten te leren herkennen en het rouwproces met zorg te begeleiden, over culturen heen, dus transcultureel. Dit vraagt in de eerste plaats ook om een diepere systemische en antropologische reflectie op wat 'rouw' juist betekent en welke invloed een migratiegeschiedenis hierop kan hebben. Vervolgens zullen we enkele belangrijke bouwstenen van het rouwproces ontleden en een transculturele praktijk beschrijven.

Het rouwen als antwoord op discontinuïteit In veel culturen zijn 'geboorte' en 'dood' onlosmakelijk verbonden met elkaar. De twee vormen het begin en het einde van ons parcours in het leven en zijn elkaars spiegelbeeld. Voor de omgeving van het individu, de familie en in de bredere zin de gemeenschap vormen de twee elementen belangrijke overgangsmomenten. Waar de geboorte de aankomst 'in deze wereld' representeert, wordt de dood in veel culturen gesymboliseerd als een reis 'uit deze wereld'. De pasgeborene krijgt een naam en geschenken, en middels rituelen trachten we de levensreis gunstig te beïnvloeden. De overledene krijgt op zijn of haar beurt in begrafenisrituelen voedsel of waardevolle objecten mee om de overtocht mogelijk te maken en de aankomst in de andere wereld te vergemakkelijken. De familie en de gemeenschap waren reeds aanwezig of, in het geval van een overlijden, blijven achter 'in deze wereld' en zoeken naar een manier om met deze nieuwe realiteit om te gaan en de afwezigheid van de belangrijke ander te verdragen.

Een overgangsmoment kan gezien worden als een (potentiële) breuk of discontinuïteit in het leven van de gemeenschap en aldus spanning oproepen. Zowel bij een geboorte als bij een overlijden zien we in de praktijk dat mensen zich vragen stellen omtrent erfenis, verderzetting van cultuur en traditie of juist verandering hiervan. Niet zelden horen we na een overlijden mensen zich afvragen: 'Hoe moeten we nu verder? Hoe kunnen we alles wat deze persoon vertegenwoordigde behouden? Hoe moeten we omgaan met het verlies van kennis en vaardigheden? Op welke manier kunnen we onze traditie voortzetten? En hoe moeten we ons verhouden tegenover de bedreiging die we ervaren betreffende het voortbestaan van onze cultuur?'

De manier waarop mensen rouwen, de wijze waarop we dit moeilijke proces van gemis, afscheid, discontinuïteit en eindigheid trachten te verwerken, is zeer duidelijk niet universeel. Het rouwproces dient met zijn rituelen, waar we later uitgebreider op zullen terugkomen, als een antwoord op de vraag die de discontinuïteit ons stelt. Het ritueel 'bezweert' de spanning en garandeert ons op een manier voortzetting en continuïteit.

De handelingen die mensen verrichten rondom een overlijden, zijn op een manier een 'herhaling' van wat ooit de grondslag heeft gevormd van culturele uitingen van de mens: de bevestiging dat de dood slechts een overgang is, dat het leven doorgaat in de gemeenschap, de stam, de maatschappelijke groep. En dat dit doorgeven van de kennis, vaardigheden, mythen en verhalen hetgeen is dat cultuur mogelijk maakt en de erfenis hiervan veiligstelt. Op deze manier biedt rouwen een antwoord op de dreiging van de discontinuïteit. Het beveiligt het voortbestaan van de gemeenschap. Dit gebeurt echter in elke cultuur op een andere manier, afhankelijk van de context en de sociale omgeving. Men zou dus kunnen zeggen dat rouwen de geboorte, grondslag en uiting van cultuur is. Of nog bondiger geformuleerd: de dood is de eeuwige vraag, waarop het rouwen een particulier antwoord is.

Rouw als transformatieproces Het rouwproces biedt aldus, op de drempel van deze discontinuïteit, een vorm van continuïteit. Een vorm van bestendiging die een element in zich draagt van verandering of transformatie. Het rouwproces is een periode waarin we ons zelfbeeld, de vraag 'wie we zijn', alsook de positionering tot de ander herdefiniëren (Longneaux, 2020; Neimeyer & Krawchuk, 2019). De 'echtgenote' van de overleden man wordt voortaan 'weduwe'. De 'dochter' die haar laatste ouder verliest, wordt een 'wees'. Deze woorden geven aan dat mensen doorheen het verlies een andere familiale en maatschappelijke plaats innemen.

Deze nieuwe plaats in de ruimere context schept andere verwachtingen en verantwoordelijkheden. Een rouwproces draagt in zich de erkenning hiervan. Een 'geslaagd' verwerkingsproces is dan ook pas mogelijk indien er een realisatie én een acceptatie zijn van deze transformatie, zowel door het individu en de familie als door de bredere gemeenschap. Het is belangrijk om te beseffen dat men deze transformatie niet individueel kan bewerkstelligen, daar die zeer duidelijk een sociaal construct is en afhangt van vele betrokkenen.

Een Indische jongeman verliest na een plots overlijden zijn vader. De broer van zijn moeder belt hem op en betreft hem in belangrijke familiale aangelegenheden. Als oudste zoon draagt hij nu een verantwoordelijkheid als 'hoofd van de familie'. Ook beseft hij dat de zorg voor zijn moeder, jongere broer en zus voortaan op zijn schouders rust. Hij ondergaat een ingrijpende transformatie en neemt een andere plaats en rol in. Deze herdefiniëring komt zowel van binnenuit als door de omgeving tot stand.

Het rouwproces transformeert de persoon in kwestie en creëert een nieuwe uitgangspositie om het leven aan te gaan. Het doet ons denken aan de notie van 'nataliteit' van de filosoof Hannah Arendt (1958), die ons leerde dat mensen altijd opnieuw kunnen beginnen, en daarin als het ware opnieuw geboren kunnen worden. Langs deze weg toont het ons wederom hoe dood en geboorte op een bijzondere manier met elkaar verbonden zijn.

Rouw en de relationele ethiek

Böszörményi-Nagy heeft ons het belang leren inzien van de relationele ethiek, en derhalve van de balans tussen geven en ontvangen (Böszörményi-Nagy & Krasner, 1986). Deze balans is wellicht nooit af, definitief of perfect in evenwicht. Het is vooral een eeuwig zoeken over de grenzen van leven en dood heen, naar een redelijke verhouding die nodig is om een zinvol en bevredigend bestaan uit te bouwen. Er zijn echter momenten waarop we meer dan anders ons bewust worden van deze balans, of ons afvragen of ze in evenwicht is. Het rouwproces lijkt bij uitstek zo'n fase te zijn waarin we ons afvragen hoeveel we ontvangen hebben en hoeveel we gegeven hebben. Eventuele on-evenwichten kunnen dan zeer belastend zijn en het rouwproces compliceren. Zeker indien er conflicten, tegenstrijdige loyaliteiten of onuitgesproken dynamieken waren.

Deze relationele ethiek beperkt zich echter niet louter tot het kernge-

zin. De balans van geven en ontvangen speelt zich evengoed af op een breder, meer maatschappelijk niveau. We denken hierbij bijvoorbeeld aan de verhalen die vluchtelingen ons vertellen en hoe deze kaderen binnen collectieve ervaringen van geweld, onrecht, rouw en (meervoudig) verlies. Overlijdens die plaatsvinden in deze sfeer, plaatsen dikwijls grote vraagtekens bij de billijkheid van het leven en de vraag in hoeverre 'het lot' oog heeft gehad voor de relationele ethiek. Gevoelens van onrecht kunnen het rouwproces dan complex maken. Tegelijkertijd kan een individueel rouwproces dat gekaderd wordt binnen een breed, maatschappelijk verhaal, ook steun genereren en erkenning bieden aan het psychisch lijden.

Een Oekraïense vrouw en moeder van twee jonge kinderen komt bij ons op gesprek. Ze heeft enkele maanden geleden het onthutsende nieuws ontvangen dat haar man gesneuveld is bij een ontploffing aan het front. De gruwelijke wijze waarop hij is overleden contrasteert enorm met het zachte en vriendelijke karakter van haar echtgenoot. Het gevoel van onrecht is dusdanig groot dat het verlies voor mevrouw voornamelijk onacceptabel en onverwerkbaar is. Een bijkomende complicerende factor is dat er geen lichaam gevonden is na de ontploffing, waardoor een begrafenis van het lichaam onmogelijk was. Mevrouw geeft echter ook aan dat de steun en erkenning die ze voelt vanuit de Oekraïense gemeenschap haar enig houvast biedt.

Rouwcultuur migreert in tijd

De wijze waarop we rouwen – onze rouwcultuur – is geen statisch maar een dynamisch gegeven. Zo is de manier waarop momenteel in de westerse wereld rouw wordt beleefd doorheen de tijd veranderd. Sommige mensen stellen dat de westerse rouwcultuur arm is geworden. Er zijn bijna geen rituelen meer – zeker wanneer we de vergelijking maken met bepaalde andere gebieden in de wereld (Van den Bout, 2018). Secularisering en individualisering hebben gemaakt dat ervaringen van het heilige, het eminente of transcendente minder belangrijk of betrouwbaar worden geacht. Dit gebeurt terwijl de individuele emoties en belevingsvormen stevig in het middelpunt van de rouw worden geplaatst. Men stelt zelfs dat in deze tijden van modernisering en individualisering er een 'antiritualisme' is ontstaan (Taylor, 2003). De vraag hoe de 'culturele erfenis' kan worden veiliggesteld, is misschien meer dan ooit relevant geworden. Een vraag die we herkennen in bepaalde maatschappelijke angsten omtrent verandering of de gevoelens van onrust die leven omtrent het thema van migratie en diversiteit.

Tegelijkertijd zien we – ook door de psychologisering van onze maatschappij – zeker bij collectieve negatieve gebeurtenissen (gewapende conflicten, oorlogssituaties, natuurrampen, pandemieën, terrorisme, enzovoort) juist een grotere aandacht voor het collectieve ritueel dan vroeger. De zogenoemde Onumenten, opgericht ter nagedachtenis van de slachtoffers van de corona-epidemie (zie Onumenten, z.d.), zijn hier een sprekend voorbeeld van. We kunnen hierin een her-vinden van het ritueel lezen, of een her-uitvinden van rouwcultuur. Rouwcultuur is duidelijk dynamisch, ze leeft en vindt zich overal en altijd opnieuw uit.

Men zou kunnen zeggen dat doorheen de tijd rouwen in de westerse wereld minder ‘religieus’ is geworden en meer plaats heeft gekregen in psychologische theorievorming (Wojtkowiak, 2018). Tegelijkertijd stellen we in de praktijk vast dat zeker niet voor al onze cliënten deze psychologisering een vanzelfsprekendheid is, en dat het bespreken van hun rouwervaringen met een psychotherapeut geen evidente stap is. Heel wat mensen geven er de voorkeur aan dit te bespreken met een geestelijke vanuit hun culturele gemeenschap en voelen meer ‘antwoorden’ binnen hun cultureel-religieus kader dan vanuit een psychologisch perspectief.

Niet enkel de vorm maar ook de tijdspanne, die we als gunstig aanschouwen voor een rouwproces, is aan verandering onderhevig. Zo hebben we tamelijk recent een aanpassing gezien van de ‘duur van de rouw’. Volgens de ICD-11 (World Health Organization, 2018) mag men reeds na zes maanden van *prolonged grief disorder* spreken, in plaats van de voordien gangbare termijn van twaalf maanden. Het gaat om een aanpassing die duidelijke voor- en tegenstanders heeft. Het is niet onze bedoeling hierin een standpunt in te nemen. Veeleer trachten we stil te staan bij het dynamische aspect van de definitie van rouw. Ook ervaren we een verlangen te begrijpen waarom deze verandering in het leven is geroepen.

Een mogelijke verklaring kan liggen in de idee dat het ‘erkennen van het lijden’ specifieke en aan verandering onderhevige criteria kent. Wanneer men het rouwproces na een bepaalde periode als stoornis kan erkennen, kunnen we namelijk als maatschappij hier zorg voor dragen. De stoornis geeft een label waaraan bepaalde behandelingsvormen kunnen worden gekoppeld en eventueel zelfs financiële ondersteuningsmaatregelen. Hierin herkennen we het communicatieve aspect van rouwen.

Een vrouw uit Scheveningen (Nederland) draagt traditionele klederdracht. Het valt ons op dat de kledij erg sober is. Zij vertelt ons dat ze vanuit haar cultuur geleerd heeft om na ‘een belangrijk verlies’ rouwkledij te dragen, en dit voor de rest van het leven. Toen ze op haar vijftiende haar vader verloor, veranderde de kleur van haar klederdracht in zwart. Deze ‘transitie’ maakte ze ook op aangeven van haar omgeving.

In bepaalde culturen en tijdsperiodes was rouwkledij een manier om rouw te communiceren met de gemeenschap. Het maakte dat de gemeenschap de rouw kon zien, vaststellen en erkennen, en van daaruit gepaste zorg kon bieden. In onze huidige, superdiverse maatschappij is rouwkledij niet meer de meest gangbare of meest herkenbare vorm van rouwcommunicatie. Wellicht zijn we als maatschappij op zoek gegaan naar andere manieren om aan elkaar duidelijk te maken dat iemand rouwt en dat we hier gepaste zorg voor dienen te creëren. Mogelijk functioneert in onze huidige maatschappij een diagnose zoals de rouwkledij dat doet of deed in andere culturen.

Rouwcultuur migreert in de ruimte

Bij een overlijden kennen verschillende geloofstradities verschillende rituelen en handelwijzen. In het hindoeïsme gelooft men in reïncarnatie: na een overlijden wordt de ziel opnieuw geboren. Crematie is de snelste weg om die ziel vrij te maken van het lichaam, maar om te bepalen waar en wanneer de crematie moet plaatsvinden dient een pandit (hindoeïstische brahmaan) te worden ingeschakeld. Wat kan men doen indien er geen pandit beschikbaar is? Of wanneer de voorschriften botsen op de realiteit waarin mensen leven? Voor veel islamitische families is het belangrijk dat het lichaam van de overledene begraven wordt in het land van herkomst. Maar is daar geld voor? Kan dit op tijd geregeld worden? Mogen mensen de grens over reizen? Wat als vluchtelingen dit niet kunnen of mogen, aangezien hun verblijf in het land van aankomst dit niet tolereert? Bij een Chinese begrafenis is het gebruikelijk dat de hele gemeenschap afscheid komt nemen. Wie is in deze 'de gehele gemeenschap', en dragen de leden van deze gemeenschap dezelfde opvattingen hierover?

Een Nepalese familie verliest op tragische wijze de oudste zoon. De achtergebleven familieleden vertellen ons dat ze als familie volgens de traditie gedurende twee weken hun huis niet mogen verlaten en geen eten mogen maken. Dit is een gebruik dat op een bijzonder mooie manier – in de juiste context – ervoor zorgt dat de familie omringd zou kunnen worden door zorg. Andere leden van de gemeenschap zullen de familie immers bezoeken, hun medeleven tonen en eten brengen. De familie is echter nog niet zo lang in België en het netwerk is beperkt. De familieleden geven aan dat ze genoodzaakt zijn hun huis te verlaten en zelf eten te maken.

Voor een migrant, een kind van migranten, of zelfs een kleinkind van migranten, is het rouwen in een zogeheten interculturele context terechtgekomen. Rouwen ‘in’, ‘tussen’, ‘boven’ of soms ook ‘tegen’ verschillende rouwculturen, is een bijkomende complexiteit. Heel wat praktische, logistieke en juridische problemen kunnen in dit geval optreden, wat het moeilijk kan maken om te komen tot een gunstig rouwproces.

Het rouwproces: een mozaïek van betekenissen

Een Afghaanse cliënt vertelde ons dat zijn vader in een Belgisch ziekenhuis geïnformeerd werd over zijn ziekte en de terminale staat waarin hij verkeerde. De artsen omringden de man met goede zorg, lichtten hem in over zijn ziekte-toestand en gaven – overeenkomstig hun culturele opvattingen over ziekte, dood en behandeling – expliciete informatie over de beperkte levensverwachting en het te verwachten stervensproces. Voor de zoon was dit een slag in het gezicht, een vorm van geweld aan zijn vader. De jongeman vertelt in een gesprek met ons dat mocht zijn vader terminaal ziek geweest zijn in Afghanistan, de volledige familie zou worden ingelicht, maar niet de vader zelf. Door de informatie van de artsen zou de familie in staat zijn geweest om vader met de juiste zorg te omringen en hem een gunstig levenseinde te bieden. Het aankondigen van zijn nakende dood was – in de beleving van onze cliënt – het beëindigen van het leven van zijn vader, het wegnemen van de natuurlijke dood die zijn vader had kunnen beleven. Het ‘gebeurtenisverhaal’ kent hier een duidelijke incoherentie, een tegenspraak, een vorm van onrecht die het rouwproces van de jongeman sterk bemoeilijkte.

Neimeyer (2001, 2014) merkt helder en terecht op dat het rouwproces een zoektocht is naar betekenis. Als ‘betekenisgevende wezens’ streven wij mensen ernaar om gebeurtenissen in ons leven te organiseren, van betekenis te voorzien. Dat doen we onder meer in verhalen, waarin we herkenbare en begrijpelijke patronen zoeken. Hiermee trachten we grip te krijgen op het leven en (her)definiëren we onszelf. De gebeurtenissen binnen het verhaal kaderen wie we zijn.

Elk verlies – door de dood van een dierbare of door een verlies zonder dood – verstoort echter dit begripen, deze grip op het leven. Soms vernietigen dergelijke verliezen onze veronderstelde wereld, ons gevoel van hoe het leven is of zou moeten zijn, alsook wie we zelf zijn. De zoektocht van hoe de stukjes van de wereld, de eigen identiteit en de relaties met de anderen weer bij elkaar te brengen, is wat we waarnemen in de context van rouw. Het is een werk van ‘weven’.

Het feit echter dat rouwculturen migreren in tijd en ruimte en dus veranderen, maakt dat verschillende rouwculturen elkaar voortdurend ontmoeten. De zoektocht naar betekenis, die noodzakelijk is om tot verwerking te komen, wordt zo een complexe puzzel. In het beste geval ontstaat er een mozaïek van rouwconstructen waarin betekenissen gelaagd en gerijpt groeien. Zo ontstaat een archipel van betekenissen, die voldoende dragend en communicatief is voor individu, familie en omgeving. Maar evengoed kunnen er misverstanden optreden, kunnen zich tegenstrijdige visies voordoen en kunnen verschillende tradities botsen, wat pijnlijke kwetsuren in het leven kan brengen.

Een Hongaarse vrouw vertelde ons over de pijnlijke discussies die optraden na het overlijden van haar vader en de gesprekken omtrent de erfenis die hierop volgden. Haar moeder beschouwde de erfenis als een collectieve ervaring. Vanuit haar perspectief zorgt de familie samen voor de erfenis. Elk individu is hierin mededragers van het geheel. De jongere generatie daarentegen, opgegroeid in het postcommunistische tijdperk en versterkt wellicht door een migratie naar het Westen, verwachtte een individuele erfenis en hoopte daarin een gelijke verdeling te herkennen. De cliënt en haar broers en zussen waren erg verward over de ongelijke verdeling van de erfenis, een bedenking die de moeder niet deelde. Deze verschillende concepties over 'erfenis' bemoeilijkten in sterke mate het rouwproces van de familie. Cliënt slaagde er doorheen het psychotherapeutisch proces in om deze verschillende invullingen van erfenis te herkennen en hierover in gesprek te gaan met haar familieleden. Dit bracht een nieuwe dynamiek op gang in de familie, een waarin oude en nieuwe vormen van erfenis konden worden gedeeld met elkaar, wat het rouwproces gunstig beïnvloedde.

Rituelen

In rouwprocessen spelen rituelen een uiterst belangrijke rol, en dit op verschillende manieren. In de eerste plaats houden rituelen verband met collectiviteit (De Dijn, 2018) en continuïteit. Een overlijden betekent, zoals eerder aangegeven, een vorm van discontinuïteit voor de familie en in bredere zin voor deze collectiviteit of gemeenschap. Om deze breuk, sfeer van spanning, voor de gemeenschap te 'bezweren', hanteert de mens rituelen. Het ritueel 'begeleidt' namelijk de transitie naar een nieuwe fase, waarmee het de continuïteit verzekert. Van dood naar wedergeboorte, van het tijdelijke naar het eeuwige, van hier naar ginder, van individuele herinnering naar transgenerationale en gemeenschapsherinneringen. Het

ritueel bevestigt de relatie met en het voortbestaan van de gemeenschap en de cultuur (Neckebrouck, 2016). Zo zouden we ook kunnen zeggen dat de rituelen het voortbestaan en de samenhang van de gemeenschap bevorderen. Dikwijls geven mensen ook aan dat ze zich doorheen een ritueel sterker dan voorheen verbonden voelen met elkaar.

Rituelen hebben voorts een communicatieve functie. Via rituelen brengen we belangrijke boodschappen over aangaande de verlieservaring. Zo ook over het transformatieproces waarover we hiervoor spraken (denk bijvoorbeeld aan de echtgenote die weduwe wordt). Rituelen dragen betekenissen (De Dijn, 2018) en kunnen zo de transformatie – de veranderende betekenissen – binnen de gemeenschap communiceren.

Rituelen hebben tevens een meer ‘psychologische functie’. Een ritueel kan namelijk een zekere ontlading begeleiden (Freud, 1912). Het ritueel schept een vorm waarin de nabestaanden het emotionele proces kunnen beleven. Het emotionele proces is gebonden aan een tijd, een plaats en een gemeenschap. Dit zorgt voor afgrenzing, veiligheid en containment. Het geheel van rituele voorschriften maakt dat de familie ‘de gang van zaken’ kan overdragen aan de ruimere cultuur en op die manier zorg kan ontvangen. De cultuur draagt het individu, de familie en de gemeenschap doorheen het proces. Rituelen geven de mogelijkheid tot ‘belichaming’ van rouw, oftewel een concretisatie, ver-werkelijking en aantoonbaarheid van het beleefde. Het ritueel ‘rouwt als het ware in onze plaats’ (De Dijn, 2018).

Rouwen heeft een context nodig die het ritueelproces begrijpt, toereert, draagt of zelfs initieert. In sommige situaties kan het echter zijn dat deze voorschriften, deze rituelen niet kunnen worden nageleefd. De familie kan dan niet de zorg ontvangen van de eigen cultuur, niet de juiste betekenisgeving verlenen aan het rouwproces en mogelijk bijkomende schuld- of schaamtegevoelens ervaren. De rouwarbeid wordt dan aanzienlijk complexer, hetgeen we echter niet als pathologisch beschouwen. In deze context staan we specifiek stil bij de begrafenis, misschien wel het belangrijkste rouwritueel, aangezien het handelt rond het meest significante object van verlies – het menselijke lichaam. Voor de migrant is de vraag waar hij of zij begraven wordt er een die niet altijd evident is. De laatste rustplaats, het laatste thuis van het lichaam, toont ons ook iets over het ‘geworteld zijn’ van deze persoon. Wortels die zich mogelijk niet in het land bevinden waar men de laatste levensjaren woonde.

Een cliënt vertelt ons over het ingewikkelde rouwproces dat hij doormaakte na het overlijden van zijn vader. De vader had aangegeven dat hij begraven wilde worden in Marokko, het land van zijn geboorte. De familie wilde deze wens respecteren, maar botste destijds op tal van praktische belemmeringen. Zo is het in islamitische voorschriften be-

langrijk dat iemand na zijn overlijden snel wordt begraven, hetgeen hier praktisch onmogelijk was. De uiteindelijke begrafenis in Marokko was voor onze cliënt een verwarrende ervaring in een land, het land van zijn vader, waarin hij zich een ontheemde voelde. Terug in België ervaart hij een intens gemis dat hij verbindt aan de onmogelijkheid om vader regelmatig op het kerkhof te kunnen bezoeken. Sinds het overlijden van zijn vader keert hij echter één keer per jaar terug naar Marokko. Op die momenten verheugt zijn rouwproces, waar het doorheen zijn tijd in België soms 'bevoren' lijkt. Het rouwproces kent voor deze cliënt een bijna 'topologisch' karakter. De man denkt dat hij zelf liever in België begraven wil worden als het zover is. Een gedachte die hij echter niet durft uit te spreken in de aanwezigheid van familieleden.

Het rouwende lichaam

Het idee dat rouw een zuiver individueel en intrapsychisch gegeven is, hebben we doorheen dit artikel wellicht voldoende weerlegd. Het neemt echter niet weg dat rouw kan plaatsvinden in een individu, en zelfs 'in een lichaam'. Rouwen is immers ook een lichamelijke ervaring. Het gaat immers om een lijfelijke gewaarwording van pijn, tekort, gemis, leegte, verdriet, terugtrekken, verlies van herinneringen, onrecht, verwarring, boosheid, enzovoort. Rouw toont zich in het lichaam, in de aankleding van het lichaam en in het gedrag van het lichaam. Waarmee we wederom het communicatieve en sociale van deze rouwemotie belichten. Het lichaam kan geblokkeerd geraken in het rouwproces en de pijn wordt dan een psychosomatisch lijden. Bijvoorbeeld in de vorm van vermoeidheid, hyperventilatie, slaapproblemen, verstoring in het eten. In wezen gaat het om de 'individuele belichaming' van de rouw.

We willen hier ook herinneren aan het feit dat er in onze maatschappij een scheiding is ontstaan tussen lichaam en geest. Slatman (2023) legt uit dat dit 'dualistisch' denken is ontstaan toen de anatomie de basis werd van de geneeskunde. Vanaf dat moment werd het lichaam een ding dat los van 'het denkende ik' behandeld kon worden. Het denkende ik kon vervolgens los van het lichaam behandeld worden in de psychologische praktijk. We herkennen inderdaad in ons zorgsysteem enerzijds de lichamelijke zorg, de fysische geneeskunde, en anderzijds de geestelijke gezondheidszorg. Deze laatste zorg is de ruimte waarin wij ons werk verichten en die zich op een zekere manier helaas heeft losgemaakt van het lichamelijke. Op zich is dat verwonderlijk, want lichaam en geest zijn verbonden en werken samen. Heel wat mensen geven ook zeer lichamelijke representaties en verklaringen aan voor hun lijden, en in onze prak-

tijk stellen we vast dat dit ook zeker het geval is bij rouwprocessen. Vanuit deze optiek kan een (gedeeltelijk) fysisch antwoord op het lijden én een aandacht voor het rouwende lichaam, een zeer zinvol initiatief zijn. Denk bijvoorbeeld aan de samenwerking met een kinesitherapeut, of aan het belang van lichaamsverzorging of -beweging.

Transculturele rouwarbeid

De creativiteit van een geslaagd rouwproces vinden we in de sociale en contextuele sfeer. Rouwarbeid is een werk dat verricht wordt met, in en door een context. En in heel wat situaties gaat het om een meervoudigheid van contexten. In een migratiecontext, in een sfeer van diversiteit, kunnen de bouwstenen echter verbrokkelen, verloren geraken, onbereikbaar zijn, niet begrepen worden of zelfs niet meer worden herkend. Transculturele rouwarbeid houdt dan in: de bouwstenen inventariseren, bijeensprokkelen, verzamelen, opnieuw uitvinden, her-creëren, her-talen en her-verbinden. In de complexiteit en meervoudigheid van perspectieven en narratieven treedt de therapeut hier niet op als 'wetende', maar als 'wevende' instantie.

In een transcultureel rouwproces is het belangrijk stil te staan bij de soms ingewikkelde zoektocht naar betekenis alsook bij de vraag hoe het transformatieproces kan plaatsvinden én gecommuniceerd kan worden met de context. De therapeut moet waakzaam zijn om de hint op te vangen van de vraag van de cliënt: 'Wie ben ik, wie ben ik aan het worden, en welke keuzes heb ik daarover?' Het gaat dan om de ambities van een nieuw soort leven; de cliënt moet zichzelf en de wereld opnieuw leren kennen. Rituelen vormen hierbij onmisbare bouwstenen, die met de nodige creativiteit en voldoende aanpassingsvermogen vertaald dienen te worden naar de huidige context.

Chris Noorduin is klinisch psycholoog en transcultureel (systeem)psychotherapeut, opleider en supervisor in de transculturele zorg. Hij is werkzaam in Transculturele Zorg Centrum Geestelijke Gezondheidszorg Vlaams-Brabant Oost en het Centrum voor Psychotherapie, Psychiatrie & Supervisie (CPPS) te Leuven. E-mail: chris.noorduin@cgg-vbo.be

Maryana Hnyp, gepromoveerd in de theologie en bachelor in de filosofie en religiewetenschappen (minor pedagogische psychologie) van de Oekraïense Katholieke Universiteit en rouwconsulente, is werkzaam als transcultureel psychosociaal-, psycho-educatieconsulent in Transculturele Zorg Centrum Geestelijke Gezondheidszorg Vlaams-Brabant Oost. E-mail: maryana.e.hnyp@gmail.com

Redouane Ben Driss is klinisch psycholoog en transcultureel (psychoanalytisch) psychotherapeut, opleider en supervisor in de transculturele zorg, werkzaam in Transculturele Zorg Centrum Geestelijke Gezondheidszorg Vlaams-Brabant Oost. E-mail: redouane.bendriss@cgg-vbo.be

Referenties

- Arendt, H. (1958). *De menselijke conditie*. Boom.
- Boiger, M., & Mesquita, B. (2012). The construction of emotion in interactions, relationships and cultures. *Emotion Review*, 4(3), 221-229.
- Böszörményi-Nagy, L., & Krasner, B. (1986). *Between give and take – A clinical guide to contextual therapy*. Brunner/Mazel Inc.
- Bout, J. van den (2018). 'Verwerking' van ingrijpende gebeurtenissen – Noodzaak, verworvenheid of luxe? In R. van Uden, & L. Vergouwen (red.), *Weerloos - weerbaar – Culturele en morele aspecten van verlies* (pp. 55-78). KSGV.
- Coillie, F. van (2004). *De ongenode gast – Zes psychoanalytische essays over het verlangen en de dood*. Boom.
- De Dijn, H. (2018). *Rituelen – Waarom we niet zonder kunnen*. Kalmthout.
- Freud, S. (1912/2000). *Totem et tabou – Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*. Petite Bibliothèque Payot.
- Freud, S. (1917/1957). *Mourning and melancholia*. In *Standard edition of the complete works of Sigmund Freud* (Volume XIV, pp. 237-258). Hogarth Press. [Nederlandse vertaling: *Rouw en melancholie*. In *Sigmund Freud – Nederlandse Editie – Psychoanalytische theorie 1*. Boom, 1985.]
- Keirse, M. (2008). *Helpen bij verlies en verdriet – Een gids voor het gezin en de hulpverlener*. Lannoo.
- Kübler-Ross, E. (1969). *On death and dying*. Macmillan.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Seuil.
- Longneaux, J.M. (2020). *Finitude, solitude, incertitude – Philosophie du deuil*. Presses universitaires de France.
- Neckebrouck, V. (2016). *Tussen authenticiteit en hypocrisie – De ambigüiteit van rituelen*. Garant.
- Neimeyer, R.A. (Ed.). (2001). *Meaning reconstruction and the experience of loss*. American Psychological Association.
- Neimeyer, R.A. (2014). The changing face of grief – Contemporary directions in theory, research, and practice. *Progress in Palliative Care*, 22(3), 125-130.
- Neimeyer, R.A., & Krawchuk, L. (2019). Meaning-making after non-death losses. In D.L. Harris (Ed.), *Non-death loss and grief – Context and clinical implications* (pp. 324-338). Routledge.
- Onumenten. (z.d.). [Home]. Geraadpleegd 18 oktober 2024 op <https://onumenten.org>
- Schrijver, A. (2021, oktober). In gesprek met Shervin Nekuee [Documentaire]. In *De verwondering*. KRO/NCRV. https://npo.nl/start/serie/de-verwondering/seizoen-8_1/shervin-nekuee
- Slatman, J. (2023). *Nieuwe lichamelijkheid*. Noordboek.
- Taylor, C. (2003). *Wat betekent religie vandaag?* Pelckmans/Klement.
- Wojtkowiak, J. (2018). Rouw en ritueel in de westerse context. In R. van Uden, & L. Vergouwen (red.), *Weerloos – weerbaar – Culturele en morele aspecten van verlies* (pp. 79-101). KSGV.
- World Health Organization. (2018). *International Classification of Diseases, 11th Revision (ICD-11)*. <https://icd.who.int>