

Bhāvanā

*Common denominators, gemeenschapsvorming en belonging onder mediterenden
die in retraite zijn in meditatiecentra op Sri Lanka*



Linda de Bruin

Bhāvanā

***Common denominators, gemeenschapsvorming en belonging onder mediterenden
die in retraite zijn in meditatiecentra op Sri Lanka***

Deze Masterthesis is ingediend ter afronding van de Master Culturele Antropologie:
Multiculturalisme in vergelijkend perspectief

Universiteit Utrecht

Augustus 2012

Linda de Bruin

Studentnummer: 3568393

L.deBruin1@students.uu.nl

Begeleider: MSc. Lotje Brouwer

Voorwoord

“Uitstappen, je bent er” zei de buschauffeur. “Nu” antwoordde ik bedeesd, waarbij een golf soda het kotszakje inging. Na een vlucht van tien uur en een busrit die mij nog verder van slag had gebracht, stapte ik groen uitgeslagen van de misselijkheid midden in Colombo uit. Hier had ik dan zo lang naar toegeleefd... onderzoek doen in het Boeddhistische paradijs Sri Lanka. Ik stond aan het begin van drie maanden die mijn leven op z'n kop zouden zetten. Het kotszakje is inmiddels al lang verleden tijd en de thesis is er gekomen door mijn doorzettingsvermogen, maar ook dankzij de volgende personen:

De Boeddha

Zonder zijn verspreiding van de Dhamma (leer van het pad naar verlichting) en meditatie zou dit specifieke onderzoek er niet zijn geweest.

“Namo tassa bhagavato arahato sammā-sambuddhassa”

Oma

Zij die een groot voorbeeld voor me was, die nooit opgaf en mij de kracht en moed gaf en, door haar nog steeds aanwezige energie, geeft om mijn doelen na te streven.

*“Бабуся, дякую за вашу силу, мудрість і любов,
Я сподіваюся, що цього достатньо”*

Wouter

Zonder zijn eindeloze opbeurende woorden, steun, sponsoring en uren op de motor zou ik deze studie en dit onderzoek niet hebben kunnen doen.

“Je bent onvervangbaar”

Hans

Voor het enthousiasme, geduld en positiviteit waarmee hij mij de laatste weken bijgestaan heeft.

“Ik ben je eeuwig dankbaar”

Mijn ouders

Omdat ze mij het leven gegeven hebben, een mogelijke stap dichterbij tot Nibbāna.

Tijdens mijn onderzoek zijn *Venerable sisters* Sujata, Upasama, Daya en vooral Ayya onmisbaar geweest. Zij hebben mijn tijd in Kanduboda Meditation Centre dragelijk gemaakt. Daarnaast dank ik de monniken en nonnen van Rathmalkanda en de mensen in Nilambe, met name Upul voor zijn wijze woorden. Ook alle geïnterviewden en mede-meditatoren wil ik via deze weg bedanken voor hun medewerking en de goede *vibe* die ze me gegeven hebben.

Tenslotte wil ik Lotje Brouwer bedanken voor haar geduld, aanmoediging, feedback en vertrouwen in mij.

Utrecht, augustus 2012

Etena sacca-vajjena
Hotu me jaya maṅgalam¹

Dat door de waarheid van mijn woorden
De vreugdevolle overwinning mij deelachtig wordt

¹ Voor de beschrijving van de notes zie achterin onder kopje 'Notes'. Idem deze eerste note.

Ter info: Voor omschrijving van Boeddhistische woorden, zoals *Bhāvanā*, zie Bijlage 3.

Inhoudsopgave

| | |
|---|----|
| 1. Inleiding..... | 6 |
| 1.1 Bhāvanā..... | 9 |
| 1.2 Het Onderzoek..... | 12 |
| 1.2.1 Onderzoekspopulatie..... | 13 |
| 1.2.2 Drie meditatiecentra op Sri Lanka..... | 15 |
| 1.2.3 Onderzoeksmethoden..... | 17 |
| 1.3 Opbouw thesis..... | 20 |
| 2. Common denominators..... | 21 |
| 2.1 Common denominators en diacritic elements..... | 23 |
| 2.2 Common denominators en diacritic elements in meditatiecentra..... | 25 |
| Samenvatting hoofdstuk..... | 32 |
| 3. Gemeenschapsvorming..... | 33 |
| 3.1 Gemeenschap..... | 34 |
| 3.1.1 Ingroup – Outgroup..... | 35 |
| 3.1.2 Conditie voor gemeenschapsvorming..... | 39 |
| 3.2 Singalezen versus Buitenlanders..... | 42 |
| Samenvatting hoofdstuk..... | 44 |
| 4. Belonging of geen belonging?, dat is de vraag..... | 45 |
| 4.1 Belonging..... | 47 |
| 4.1.1 Wel of geen belonging..... | 48 |
| 4.2 Parameters van Belonging..... | 51 |
| Samenvatting hoofdstuk..... | 57 |
| 5. Conclusie..... | 58 |
| Notes..... | 62 |
| Bibliografie..... | 64 |
| Bronnen Foto's/Kaarten..... | 68 |
| Bijlagen..... | 69 |
| Bijlage 1: Kaart van Sri Lanka..... | 69 |
| Bijlage 2: Onderzoeksvraag en deelvragen..... | 70 |
| Bijlage 3: Verklarende Boeddhistische woordenlijst..... | 72 |

1. Inleiding

In het ene centrum luidt men de bel om 04.00 uur, in een ander centrum slaat men om 04.45 uur op een holle boomstam. Het maakt niet uit, het is vroeg. Opstaan rond die tijd, voor de een een zegen, voor de ander een vloek. De meeste mediterenden in zowel Kanduboda, Rathmalkanda en Nilambe² hebben er echter geen problemen mee lijkt het. Ze kunnen niet wachten tot ze weer kunnen mediteren. Ik wacht liever totdat het buiten licht wordt, maar gezien de *time-table*³ stap ik dan ook uiteindelijk uit mijn veel te harde bed. In het licht van een kaars kijk ik op mijn klok, die aangeeft dat ik op moet schieten. Mijn kamergenote is al tien minuten geleden richting meditatiehal gegaan. Verbazingwekkend hoe snel mensen zich kunnen wassen en kleden, zelf strompel ik nog ongewassen in slaaptenu naar de meditatiehal. Ik ben weer niet zo vlot vanochtend, maar zolang ik *decent*⁴ gekleed ga is dit geen probleem. Na mijn voeten op bloedzuigers gecontroleerd te hebben stap ik de meditatiehal binnen. Het is druk in de hal, maar in stilte weet ik een plekje te vinden tussen de andere mediterenden die allen in een u-vorm voor of tegen de muren zitten, met de gezichten naar elkaar. Upul⁵, onze meditatieleraar, zit links naast het altaar waar een wit Boeddhabeeld door kaarslicht wordt verlicht. In Kanduboda begonnen we de dag met de *pūjā*, ofwel het reciteren van heilige Boeddhistische teksten. Hier in Nilambe gaat het net iets anders en beginnen we de dag gelijk met een groepsmeditatie en bewaren we de *pūjā* voor 's avonds. Nilambe is niet zo streng wat de meditatieposities betreft en aangezien ik nog spierpijn heb in mijn hele lichaam van alle vorige meditatiesessies en het matras van mijn bed, zit ik dit keer maar eens niet in lotushouding. Ook anderen zitten met de benen voorruit, opzij, opgetrokken of vermijden het zitten helemaal en blijven staan of gaan lopen⁶. Ik denk aan mijn bed, waar ik na de meditatiesessie zeker weer naar terug zal keren. Ik kijk om mij heen en zie dat sommigen al in diepe meditatie verzonken zijn, anderen zitten echter net als ik te knikkebollen van de slaap. Een uur verstrijkt in stilte wanneer plots het geluid van een klankschaal klinkt, wat aangeeft dat de meditatiesessie afgelopen is. Langzaam en in stilte loopt de meditatiehal leeg en verplaatsen de meeste mediterenden zich naar de keuken waar de thee klaarstaat. In stilte worden kopjes gevuld en zoekt men een plek binnen in de keuken of buiten. Op de voorschriften van het centrum die overal op het terrein en ook in de keuken opgeplakt zijn staat te lezen: “*Please observe Nobel Silence at all times except during the afternoon tea break (3.30 - 4.00 pm)*”. Enkele

mediterenden zoeken dan ook een plaats alleen, anderen zitten in stilte naast elkaar. Om 6.30 uur is het tijd voor ‘*Mindfulness in Motion*’, ofwel yoga. Dit is niet gebruikelijk in Boeddhistische meditatiecentra, maar ik besluit om mee te doen. De begeleiding is in handen van een Spaanse vrouw van in de dertig, die ooit na een retraite is blijven hangen en nu al vijf jaar in Nilambe woont en hier yogales geeft. Zij is de enige die af en toe praat, de anderen volgen in stilte haar aanwijzingen op. Ik besluit na enige tijd toch maar dat yoga niets voor mij is en verlang nog steeds naar mijn bed. Terwijl ik terugloop naar mijn *kuti*⁷ zie ik nog meer mediterenden die niet aan de yoga meedoen. Het is dan ook geen verplicht onderdeel van de dag. Om 7.30 uur hoor ik weer het tikken op de holle boomstam, ontbijt. In stilte loopt iedereen naar de keuken, waar borden, bekers en bestek worden afgewassen en vervolgens borden worden gevuld met rijst en curry. In stilte wordt er gegeten. Na het eten en de afwas gaan enkelen de keuken schoonmaken, vegen anderen het terrein of maken toiletten en douches schoon en beginnen weer anderen hun kleding te wassen of hun kamer te kuisen. Het blijft zo goed als stil tijdens deze tijd van *working meditation*. Echter voor een enkeling is de stilte even teveel en worden er onderling grapjes gemaakt of korte gesprekjes gevoerd. Veel tijd is er niet, want om 9.30 uur klinken de klappen op de boomstam weer, waarna iedereen in stilte opnieuw naar de meditatiehal loopt voor de volgende groepsmeditatie. Terwijl ik nu wel een poging doe om in lotushouding te zitten, zie ik dat de meeste anderen nu ook wakker zijn en serieus proberen om het beste te maken van deze meditatie sessie. Na een halfuur doen mijn benen echter weer ontzettend pijn en dwalen mijn gedachten af naar de reden waarom ik daar zit. Ik wil namelijk heel graag weten welke rol *common denominators* spelen in het proces van gemeenschapsvorming en *belonging* onder internationale Boeddhisten die in retraite zijn in meditatiecentra op Sri Lanka. Voor mezelf kan ik wel redenen verzinnen waarom ik wil mediteren en deze Boeddhistische meditatieretraite goed voor mij is, maar hoe langer ik in die meditatiecentra verblijf des te meer ik me afvraag waarom al die andere mensen spierpijn, het gebrek aan comfort, de eindeloze terreur van muggen en andere stekende en bijtende beestjes accepteren en helemaal opgaan in het mediteren. Wat brengt al die verschillende mensen tezamen in een bepaalde omgeving om daar voor langere tijd samen te leven met totale vreemden, in een andere omgeving, in stilte en volgens een andere dagindeling dan ze gewend zijn? Wat hebben die mensen met elkaar gemeen, wat vormt hun gemeenschap en voelen ze dat ze daar op hun plek zijn of juist niet?

Al enkele jaren geleden bedacht ik dat als ik ooit onderzoek zou doen dit plaats zou moeten vinden in een Boeddhistische context, aangezien ik gefascineerd ben door het Boeddhisme en meditatie. Het onderzoek is er gekomen en de bevindingen van het onderzoek liggen nu voor u.



Onderzoeker in het veld, loopmeditatie. (Bron: L. de Bruin)

1.1 Bhāvanā

Jullie moeten zelf de inspanning maken; Volledig Verlichten wijzen slechts de weg.
Wie het pad inslaat wordt, al mediterend, Bevrijd van de ketens van Māra. –
Dhammapada, vers 276⁸

De ketens van **Māra** als in bovenstaand vers staan voor *dukkha*, ofwel al het lijden dat de mens doet. Dat lijden kan zich op allerlei manieren uiten, van lichamelijk lijden tot psychisch en sociaal lijden. Dit lijden kan dus ook te maken hebben met de huidige mondiale wereld waarin we leven, “[...] een wereld vol beweging en menging, contact en aansluiting, en blijvende culturele interactie en uitwisseling [...]” (Inda & Rosaldo, 2008: 4). Deze interactie en uitwisseling van cultuur, maar ook van ideeën, goederen en mensen gaan de wereld over en overspoelen ons met allerlei prikkels, wat onzekerheid brengt en chaos en wat kan leiden tot *dukkha*. Harvey (1989) schrijft over deze huidige moderne wereld dat “[...] het enige veilige aan moderniteit haar onzekerheid is, haar voorliefde voor ‘totale chaos’” (Harvey, 1989: 11). Waar voorheen het geloof en de hechte gemeenschap solidariteit en overzicht bracht in de chaos, zijn we tegenwoordig door alle drukte en het individualistisch najagen van consumptiegoederen, avontuur en plezier eenzamer dan ooit. Giddens (1990) schrijft hierover: “[...] persoonlijk leven wordt verzwakt en verstoken van vaste referentiepunten: er is een inkeer in de richting van de menselijke subjectiviteit, en betekenis [...]” (Giddens, 1990: 115). Uit dit citaat blijkt dat de gezichtspunten en belevenissen van het individu voorop staan, waardoor vaste referentiepunten hun betekenis verliezen en zelfs verloren gaan. Zo claimt Gellner (1992): “Met het verlies van hegemonie kwam chaos, beschreven als fragmentatie en experimenteren [...]” (Gellner, 1992: 43). Structuur wordt nu niet meer van bovenaf opgelegd, maar het individu moet in deze post-moderne tijd waarin we nu leven zelf betekenis zien te geven aan het leven en de wereld om haar of hem heen.

Tijdens deze zoektocht naar zingeving kan men ter vervanging van ‘het geloof’ uitkomen in spiritualiteit en religie. Eriksen (2007) stelt over religie: “Het biedt een samenhangende wereld en geeft betekenis aan het leven, meestal met inbegrip van een missie in het leven, die steeds moeilijker te leveren zijn door de profeten van *modernity*” (Eriksen, 2007: 133). In deze *modernity* gaat alles snel en afstanden doen er niet meer toe, zoals Harvey (1989) in de term *time-space*

compression uitlegt. Mensen van over de hele wereld die zich bezighouden met Boeddhisme en/of meditatie kunnen vandaag de dag door middel van het internet met elkaar in contact komen, ideeën uitwisselen, van de laatste ontwikkelingen op het gebied van meditatie op de hoogte gebracht worden en elkaar zelfs via snel en makkelijk transport in levenden lijve opzoeken, bijvoorbeeld in Boeddhistische meditatiecentra op Sri Lanka. Sociale relaties worden uit hun locale context gehaald en naar elders verplaatst, wat Giddens *disembedding* (1990: 21) heeft genoemd en wat volgens enkele critici voor vervreemding en fragmentering kan zorgen (Eriksen, 2007: 31). Waar mensen vroeger in de locale context wisten wat hun identiteit was en wat het leven voor hen betekende, zijn mensen in deze mondiale wereld continu op zoek naar hun identiteit(en) en betekenis in dit leven. In het kort gezegd: waar de identiteit van mensen voorheen in de structuur vaststond, is deze nu versnipperd en moet men zoeken naar erkenning en een plaats in de wereld. Hiermee wil ik vroeger en nu niet als twee statische tegenstellingen positioneren, maar moet dit proces van betekenisgeving en identiteitsvorming gezien worden als zijnde continu veranderend.

Barth (1969) schrijft in relatie tot etniciteit, maar wat naar mijn idee ook aansluit op identiteit en identiteitsvorming: “[...] etniciteit kan bestaan wanneer mensen aanspraak maken op een bepaalde identiteit voor henzelf en welke gedefinieerd wordt door anderen als zijnde die identiteit hebbende” (Barth, 1969 zoals weergegeven in Kottak, 2006: 290). De meeste mensen verblijven graag in een gemeenschap van gelijkgezinden waar ze het gevoel hebben dat hun identiteit erkend wordt en tevens dat ze tot een of meerdere groepen behoren. Hedetoft & Hjort (2002) zeggen over deze identiteit en *belonging* “[...] mensen voelen mogelijk dat ze verscheidene *belongings* hebben, verscheidene plaatsen en culturen waar ze toe behoren wat hun identiteit bepaalt als veelvoudig, ineengesloten, gerelateerd aan of vloeiend [...]” (Hedetoft & Hjort, 2002: ix). Een van de groepen waar mensen zich tot aangetrokken kunnen voelen, doordat zij bijvoorbeeld willen ontsnappen aan de chaos en stress die de huidige maatschappij veroorzaakt of om meer spirituele redenen, is bijvoorbeeld die groep mensen die meditatie, ofwel *bhāvanā*, beoefenen.

Ik vind het interessant om te kijken hoe gemeenschap en *belonging* al dan niet ontstaan bij deze internationale groep mensen die ieder hun eigen culturele socialisatie, normen en waarden meebrengen naar de meditatiecentra en welke *common denominators* (cf. Eriksen, 1998) hiervoor verantwoordelijk zijn. In het onderzoek toets ik bijvoorbeeld in hoeverre *bhāvanā* de belangrijkste ‘*common*

denominator' is in gemeenschapsvorming en *belonging* onder internationaal mediterenden op Sri Lanka. Zonder *bhāvanā* zou er mogelijk geen sprake kunnen zijn van een gemeenschap van (internationaal) mediterenden en zou die gemeenschap en de meditatie wellicht niet voor *belonging* kunnen zorgen. Echter zonder *bhāvanā* zou dit onderzoek niet plaats hebben kunnen vinden.

Met *common denominators* bedoel ik de regels, symbolen, gebruiken, rituelen en normen & waarden die in deze context betekenisvol zijn voor de retraitegangers. Naast *common denominators* kunnen ook *diacritic elements* (c.f. Wimmer, 2002) staan, maar andere *diacritic elements* kunnen echter ook onder *common denominators* vallen. *Diacritic elements* zijn onder andere: *precepts*, *time-table*, stilte-regel, religieus taalgebruik, manier van kleden, eten, geluidssignalen, levensstijl, literatuur en voorwerpen. Voor het gemak zal in deze thesis echter met name over *common denominators* gesproken worden, met uitzondering van hoofdstuk 2 waarin *diacritic elements* verder uitgelegd worden. In de gevallen dat er *common denominators* staat, kan ook aan *diacritic elements* worden gedacht, tenzij expliciet anders vermeld.

Deze *common denominators* kunnen leiden tot **gemeenschapsvorming**. Mensen hebben interactie met elkaar en herkennen elkaar door een wederzijdse identificatie, wat een gevoel van toebehoren creëert, een wij versus zij, wat kan leiden tot insluiting en uitsluiting. “‘Gemeenschap’ lijkt dus tegelijkertijd gelijkheid als verschil te impliceren” (Cohen 1985: 12). De vraag luidt dan ook of *common denominators* en *diacritic elements* het verschil maken bij insluiting en uitsluiting en zo ja, welke dit dan zijn.

Common denominators kunnen daarnaast ook helpen bij de totstandkoming van **belonging**, ofwel “de plek waar we *voelen* dat we behoren” (Hedetoft & Hjort, 2002: vii). Dit kan dus op iedere plek zijn en in iedere willekeurige gemeenschap, zolang er het gevoel is dat men toebehoort aan die plek of gemeenschap. In de volgende hoofdstukken zal ik verder ingaan op *bhāvanā* en hoe *common denominators*, gemeenschapsvorming en *belonging* met elkaar samenhangen. In de conclusie zal ik de mate aangeven waarin de mediterenden wel of geen gemeenschap vormen en/of *belonging* ervaren in de meditatiecentra op Sri Lanka en welke *common denominators* hier eventueel verantwoordelijk voor zijn.

1.2 Het Onderzoek

Het idee van de mondialisering heeft een belangrijke invloed op onze geest in het algemeen. Daarom is onze mentale rust en reinheid zeer belangrijk en ook onze behoefte aan plezier en vrede. Verblijven in een *Wat* voor meditatie-beoefening is als rusten in de schaduw van een grote boom op een lange en warme reis, en het drinken van fris water (Cook, 2010: 37).

Al sinds honderden jaren komen buitenlandse mediterenden naar Boeddhistische meditatiecentra op Sri Lanka. Echter sinds deze tijd van mondialisering is de stroom buitenlandse mediterenden die naar deze meditatiecentra gaan enorm toegenomen. Deze trend past in een wereldwijde ontwikkeling van het zoeken naar spiritualiteit in het oosten. Zo schrijft Cook (2010) in “*Meditation in Modern Buddhism*” dat duizenden buitenlanders van over de hele wereld naar Thailand gaan om te leren over Boeddhisme, maar vooral ook om ‘meditatie’ te leren (2010: 37). Die trek van buitenlanders naar meditatiecentra beperkt zich niet alleen tot Thailand, maar geldt voor bijna alle Boeddhistische landen, waaronder Sri Lanka. Zo waren er volgens Upul vanaf 1 januari 2012 tot 13 april 2012 al 150 vrouwelijke en 100 mannelijke buitenlandse mediterenden langs geweest in Nilambe Buddhist Meditation Centre en 60 mannelijke en 43 vrouwelijke Singalese mediterenden (Upul, 13-04-2012).

Buitenlanders vormen zo, samen met lokale mediterenden een internationale gemeenschap van mediterenden, maar dit kan alleen als de leden van de groep bepaalde regels, symbolen, gebruiken, rituelen en normen & waarden delen, ofwel *common denominators* hebben, zoals eerder vermeld in de tekst. Men kan wel onderdeel zijn van een gemeenschap, dit wil nog niet zeggen of men dan ook *belonging* ervaart. Antropologisch gezien, voor het verwerven van meer informatie rondom dit onderwerp, is het dan ook interessant om te kijken naar wat voor effect deze *common denominators* hebben op gemeenschapsvorming en tevens op *belonging*, zodat andere antropologen die vergelijkbare situaties tegenkomen en vergelijkbare thema's hebben in hun onderzoek, vergelijkingen kunnen maken, overeenkomsten en verschillen kunnen vinden en eventueel nieuwe inzichten krijgen waarmee ze in hun eigen onderzoek voort kunnen bouwen.

Het doel van dit specifieke onderzoek is dan ook om inzichtelijk te krijgen hoe mensen van over de hele wereld in deze huidige tijd waarin alles snel gaat, er continu

prikkels zijn die ons oproepen om iets te kopen of te doen en er chaos heerst, een gemeenschap vormen en al dan niet hun *belonging* vinden. In mijn onderzoek focus ik mij daarom op de volgende onderzoeksvraag: “Welke rol spelen *common denominators* in het proces van gemeenschapsvorming en *belonging* onder internationale Boeddhisten die in retraite zijn in *Meditation Centre Kanduboda* op Sri Lanka?” (zie: bijlage 2).

Echter tijdens het onderzoek kwam ik er al snel achter dat de term internationale Boeddhisten niet helemaal juist was, wat ik verder beschrijf in het stuk dat hierna komt over de ‘onderzoekspopulatie’. Tevens bleek de uitvoering van het onderzoek op één onderzoekslocatie niet haalbaar en problemen op te leveren voor de validiteit van het onderzoek, waardoor ik uitgeweken ben naar nog twee andere meditatiecentra, wat ik in het stuk over ‘drie meditatiecentra op Sri Lanka’ verder zal uitleggen. In het onderzoek zal ik dan ook schrijven over ‘mediterenden’ en over drie meditatiecentra: Kanduboda, Rathmalkanda en Nilambe.

1.2.1 Onderzoekspopulatie

Zoals hiervoor al aangegeven schrijf ik in mijn onderzoeksvraag over internationale Boeddhisten. Dit kwam doordat ik er vanuit gegaan was dat de meeste mensen die in de Boeddhistische meditatiecentra komen in meer of mindere mate iets met het Boeddhisme hebben en zich ook Boeddhist noemen. Dit bleek in ieder geval te kloppen voor de lokale mediterenden, waaronder alle Srilankanen vallen die ik in de meditatiecentra tegengekomen ben, met uitzondering van een Sri Lankaanse jongen die praktiserend Katholiek was. Voor enkele buitenlandse mediterenden bleek dit ook op te gaan, zo zei Caree uit Amerika die ik sprak in Kanduboda “*Ik zou mezelf Boeddhist noemen*” (Caree, 06-03-2012). Echter voor de meeste mediterenden die niet van Sri Lanka afkomstig waren bleek de term Boeddhist niet relevant, “*Ik zoek naar meditatie, niet noodzakelijk Boeddhisme*” (Gaby uit Zuid-Afrika, 20-04-2012) of koos men er in ieder geval niet voor om zich zo te noemen, “*Ik wil mezelf geen Boeddhist noemen, maar ik sympathiseer hiermee. Ik volg de Boeddhistische levensfilosofie*”, aldus Marie (uit Duitsland, 30-03-2012) die ik sprak in Rathmalkanda. Zij was niet de enige buitenlander die er zo over dacht. “*Ik noemde mezelf Boeddhist toen ik zo’n dertig á drieëndertig jaar was, maar nu absoluut niet meer. Ik neem alleen wat ik kan van de traditie*” zei een Engelse mediterende⁹ (14-04-

2012) in Nilambe.

De conclusie die ik hieruit trek is dat er eigenlijk niet over internationale Boeddhisten gesproken kan worden, omdat het hier niet om één groep Boeddhisten gaat, maar eerder om één internationale groep ‘mediterenden’, waaronder Srilankanen en buitenlanders vallen. Ik zal echter met betrekking tot de Srilankanen vaak over Singalezen of Singalees praten, omdat zij de Boeddhistische populatie vormen van Sri Lanka. In het geval dat ik het over Srilankanen heb die niet Boeddhistisch zijn, zal ik de term Srilankaan of Srilankanen aanhouden. De term buitenlanders wordt gehanteerd voor de mediterenden die niet van Sri Lanka afkomstig zijn.

Tijdens mijn onderzoek kwam ik erachter dat de buitenlanders en Singalezen twee aparte groepen vormden, die het in het meditatiecentrum wel kunnen vinden met elkaar en overeenkomsten met elkaar delen, maar waar ook duidelijke verschillen te zien en te merken zijn. Verschillen die ook door de mediterenden zelf worden ervaren. Zo gaat het verhaal dat Nilambe ooit een meer Singalees meditatiecentrum was, maar dat met de komst van de grote aantallen buitenlanders de Singalezen uitgeweken zijn naar andere plaatsen. Uit het antropologisch onderzoek dat antropologe Helle Snell (2001) heeft gedaan onder vrouwelijke Singalese mediterenden op Sri Lanka komt dit ook naar voren. Een van de mediterenden uit het onderzoek van Snell zei: “Nu zijn er veel buitenlanders en er is geen ruimte meer voor onze kampen dus we zijn verhuisd naar een andere plaats, in de jungle nabij Gampaha” (Snell, 2001: 63). Dit is op zich opmerkelijk, omdat iedereen welkom is in Nilambe, maar veel Singalezen zich daar enigszins weggedrukt voelen door de buitenlanders. In hoofdstuk 3 zal ik verder ingaan op gemeenschapsvorming en de rol van en verschillen tussen Srilankanen en buitenlanders hierin.

Ondanks dat veel Singalezen dus naar Gampaha en andere centra uitwijken was het voor mijn onderzoek juist goed dat er meer buitenlanders aanwezig waren in Nilambe, het laatste meditatiecentrum waar ik onderzoek deed en waar ik uiteindelijk ook mannelijke mediterenden heb kunnen interviewen en observeren. De enige groep die ik uiteindelijk niet bij mijn onderzoek heb betrokken zijn de Singalese mannelijke mediterenden¹⁰. Gezien het feit dat ik een vrouw ben en de verhoudingen tussen mannen en vooral westerse vrouwen op Sri Lanka gevoelig liggen heb ik er uiteindelijk vanaf gezien om hen te interviewen. Op deze manier hoefden zij geen aanstoot aan mij te nemen en andersom en konden we ongestoord doorgaan met de retraite.

Tijdens het onderzoek heb ik in de kleine hoeveelheid tijd waarin gesproken mocht worden totaal 41 mediterenden geïnterviewd, waaronder 24 Singalese vrouwen en 17 buitenlanders¹¹. Engels was de voertaal tijdens alle interviews.

1.2.2 Drie meditatiecentra op Sri Lanka

Als onderzoekslocatie heb ik gekozen voor Sri Lanka, omdat verondersteld wordt dat het Theravada Boeddhisme daar de langste ononderbroken lijn heeft sinds de introductie rond 250 BCE. In India, daar waar het Boeddhisme ontstond, is deze religie nagenoeg verdwenen, maar de Singalese samenleving draait vandaag de dag nog steeds op het Boeddhisme. Er zijn dan ook talloze kloosters waar mensen uit andere delen van de wereld welkom zijn om meditatiecursussen, ofwel retraites te volgen.

Ik was zoals eerder aangegeven eerst voornemens om het onderzoek van 14 februari 2012 tot 4 mei 2012 in één meditatiecentrum te doen, maar dit bleek in de praktijk niet helemaal goed uit te pakken, doordat een schriftelijke toestemming tot onderzoek niet bindend bleek. Het onderzoek heeft dan ook uiteindelijk in drie totaal verschillende meditatiecentra plaatsgevonden, wat echter de validiteit en betrouwbaarheid van het onderzoek ten goede is gekomen, omdat ik én een valide aantal buitenlandse mediterenden vond én tevens een vergelijking kon maken met betrekking tot de gang van zaken in de meditatiecentra en wat voor soort mediterenden waar naar toe gaan en waarom.

Zo was het eerste centrum, **Kanduboda**, een heel strikt centrum met een aanwezige **Sangha**. Mannen en vrouwen leefden hier gescheiden en men moest zich strikt houden aan de *time-table*. Ook werd verzocht om acht of tien *precepts*¹² na te leven en geheel in het wit gekleed te gaan. In het centrum heerste door de strikte discipline een heel andere sfeer dan in de andere twee meditatiecentra.

In **Rathmalkanda** was ook een Sangha aanwezig, maar deze was veel minder gedisciplineerd en liet de mediterenden vrij in hun dagindeling en manier van leven. Er was dus geen programma, geen *time-table* en er waren ook geen acht of tien *precepts*. Het enige wat moest was dat men aanwezig was voor het ontbijt en de lunch. De rest van de dag kon men doen wat men wilde, mediteren of niet. Er waren geen mannelijke mediterenden toen ik er was, maar als die er geweest zouden zijn, zouden mannen en vrouwen door elkaar lopen en zou ik de mannen wel hebben

kunnen interviewen en observeren.

Uiteindelijk heb ik in **Nilambe** wel mannen kunnen observeren en interviewen, want met uitzondering van de toilet/doucheruimte en het slaapgedeelte verbleven mannen en vrouwen hier door elkaar en mediteerden, reciteerden en aten samen. Dit centrum werd geleid door leken. Er waren wel een monnik en een non aanwezig, maar zij hadden geen officiële functie. Het aantal buitenlandse mediterenden was hier enorm, iedere dag gingen er mensen weg en kwamen er weer nieuwe bij. Wat alle drie de centra gemeen hebben is dat ze gevestigd zijn in een rustige en natuurlijke omgeving.

De samenhang tussen *common denominators* die voor gemeenschapsvorming en *belonging* zorgen bleken in alle drie de centra vrijwel gelijk. De mate waarin *common denominators* een rol spelen voor gemeenschapsvorming en *belonging* kon per persoon en per meditatiecentrum echter wel verschillen, zoals wordt beschreven in hoofdstuk 2. De mogelijke reden hiervoor was dat in het ene centrum meer oudere Singalese mediterenden aanwezig waren en in een ander centrum jongere Singalese mediterenden¹³, in het ene centrum meer buitenlanders waren dan in het andere centrum, het ene centrum veel strikter was met de regels en *time-table* dan het andere centrum, etcetera.

Kanduboda is niet het meest populair onder buitenlandse mediterenden, ondanks dat deze het makkelijkst te bereiken is. Tijdens mijn onderzoek daar kwamen er een aantal buitenlanders kijken om vervolgens gelijk weer te vertrekken. Door te informeren hierover bij mijn informante Venerable sister Ayya¹⁴ bleek dat deze mensen of niet genoeg tijd hadden of het centrum te streng vonden qua regels en minimum verblijfsduur. Onder vooral de wat oudere Singalezen is Kanduboda echter wel heel populair, zij gaven aan strenge regels juist fijn te vinden, omdat ze structuur nodig hadden om minder afgeleid te zijn van de meditatie.

Met betrekking tot het interviewen van buitenlandse mediterenden had ik dan ook meer verwacht van Rathmalkanda. Helaas bleek ik hier achter het net te vissen, omdat een groep mediterenden zojuist weggegaan was toen ik daar aankwam. Tijdens mijn verblijf van een week was er maar één vrouwelijke Singalese mediterende aanwezig en kwam er één vrouwelijke Duitse mediterende bij. Deze Duitse bleek gelukkig een goede informante en van haar heb ik uiteindelijk veel bruikbare informatie gekregen. Na een tip van deze informante ben ik naar Nilambe gegaan, omdat dit meditatiecentrum enorm populair is onder vooral buitenlandse

mediterenden.

1.2.3 Onderzoeksmethoden

Tijdens mijn veldwerk ben ik voornamelijk door middel van participerende observatie, *hanging out* en halfgestructureerde en gestructureerde interviews aan mijn onderzoeksgegevens gekomen om mijn onderzoeksvraag te beantwoorden, of zoals DeWalt & DeWalt (2002) nog uitgebreider stellen:

[...] leven in de gemeenschap, deelnemen aan gewone en ongewone activiteiten, “*hanging out*,” en converseren (gecombineerd met interviewen), ondertussen bewust observeren en, uiteindelijk, vastleggen wat zij observeerden (DeWalt & DeWalt, 2002: 4).

Vooraf van dit laatste heb ik veelvuldig gebruik gemaakt, door de door mij geïnterviewde mediterenden mee te laten denken over de achterliggende vragen van het onderzoek. Dus vroeg ik hen naast de vragen uit de topiclijst of zij dachten dat er wel of geen gemeenschap was, of hen dingen opvielen als ze naar andere mediterenden keken, etcetera. Deze vorm van methode-triangulatie (O’Reilly, 2005: 154) hielp om de validiteit en betrouwbaarheid van het onderzoek te waarborgen. DeWalt & DeWalt (2002) schrijven ook het belang van een “*constant validity check*” waarbij ik “[...] continu tussen *emic* en *etic* denken dien te schakelen, kritisch mijn conclusies toets in het licht van locale ideeën en deze ideeën weer in het licht van de totale data” (DeWalt & DeWalt, 2002: 191). Daarom heb ik de gegevens van de mediterenden, de gegevens van binnen de gemeenschap, gecheckt met mijn eigen observaties en analyse van de data.

Uit het oogpunt voor het waarborgen van de validiteit heb ik ook gekeken naar mijn eigen aandeel in het onderzoek. Zo ging ik als beoefenaar van Boeddhistische meditatie onderzoek doen onder mediterenden in Boeddhistische meditatiecentra. Daarin schuilde het gevaar dat ik teveel in de meditatie en mijn onderzoeksgroep op had kunnen gaan, het probleem van betrokkenheid en distantie. Tevens had ik mijn rol als onderzoeker kunnen verwaarlozen, wat volgens DeWalt & DeWalt (2002) “[...] vaak resulteert in het onvermogen van de onderzoeker om zijn/haar materiaal te publiceren” (DeWalt & DeWalt, 2002: 18). Ik ben dit gevaar zeker tegengekomen in vooral het eerste meditatiecentrum. Ik moest daar eerst tien dagen mediteren voordat

ik met het onderzoek mocht beginnen. Van diverse kanten werd op mij ingepraat dat ik het onderzoek ‘tijdelijk’ moest vergeten en me op de meditatie moest storten. Het nadeel hiervan is dat als men eenmaal in de meditatie zit, het moeilijk is om de knop om te draaien en het onderzoek weer op te pakken. Ik heb er dan ook in verband met het onderzoek voor gekozen om te mediteren met de groep, maar niet voor mezelf te gaan hierin, zoals wel gebruikelijk is tijdens retraites. Op deze manier kon ik als onderzoeker mijn werk blijven doen.

Een ander gevaar voor de validiteit van het onderzoek is die van het verlies van objectiviteit. Zo waarschuwen Marshall & Rossman (2011) ook voor het nadeel van een onderzoekers-voordeel (2011: 101). Ik heb hier tijdens het onderzoek af en toe last van gehad, maar veel gebuiken werden toch weer net anders gedaan dan ik gewend was, waardoor ik observaties deed die ik anders wellicht niet had gedaan, omdat ze me niet zouden zijn opgevallen. Ook tijdens interviews werden mijn ogen weer geopend voor dingen die ik niet meer zag. Deze interviews hield ik tussen meditatie sessies door of op het enige moment op de dag dat er gesproken mocht worden, tijdens de theepauze in de middag. Tijdens deze interviews maakte ik gebruik van topiclijsten.

In Kanduboda en Rathmalkanda heb ik de mensen niet direct met allerlei vragen bestookt, maar eerst rustig *rapport* (DeWalt & DeWalt, 2002: 40) opgebouwd, door mee te draaien in de dagelijkse gang van zaken en het proces van relatie opbouwen tijd geven. Door in het veld te zijn, ofwel *being there* (O’Reilly, 2005: 87), konden de overige deelnemers aan mijn aanwezigheid wennen, zich hier niet (meer) vreemd bij voelen en zo natuurlijk mogelijk gaan handelen en zelfs vergeten dat ik daar was. In Nilambe ben ik echter vrijwel direct bij binnenkomst begonnen met de interviews, waarbij ik eerst keek wie er naar mijn idee openstond voor een gesprek, doordat deze persoon een gesprek met mij begon of omdat iemand al zat te praten met een ander, alvorens een interview af te nemen. Het is drie keer voorgekomen dat een deelnemer, gezien deze in retraite was, geen zin had of niet in staat was om mij te woord te staan.

In Kanduboda moest ik eerst toestemming krijgen van de abt om de mediterenden vragen te mogen stellen. Voor de buitenlanders kreeg ik een halfuur per persoon. De Singalezen mocht ik heel even spreken tijdens hun individuele gesprek met de abt. Deze interviews moesten vertaald worden van het Singalees naar het Engels door mijn informante Venerable sister Ayya, omdat op twee vrouwen na, geen

van de vrouwen Engels sprak. Ik heb toen van mijn halfgestructureerde interviews die ik voorbereid had de meest essentiële vragen genomen en er gestructureerde interviews van gemaakt. Dit om de kostbare spreektijd zo goed mogelijk te benutten en toch de informatie te verkrijgen die ik wilde hebben.

Een belangrijk aandachtspunt bij het verzamelen van dit onderzoeksmateriaal was te allen tijde die van *informed consent*. Mijn onderzoekspopulatie en eventueel andere voor het onderzoek belangrijke personen heb ik voor ieder interview vermeld dat zij “[...] het recht hebben om te weten dat ze onderdeel zijn van een onderzoeksproject en de mogelijkheid hebben om hun medewerking te weigeren” (DeWalt & DeWalt, 2002: 199). Ik had ook voordat ik het veld in ging formulieren gemaakt met daarop: wie ik ben, waar mijn onderzoek over gaat, waar en wanneer ze mij kunnen bereiken, hoe er met hun privacy omgegaan wordt en dat ze het recht hebben om te allen tijde hun medewerking te weigeren. Zo’n formulier liet ik de buitenlandse mediterenden lezen voordat ik met het interview begon. Ook vroeg ik nogmaals aan het einde van het gesprek of ik de informatie die ik van de deelnemers gekregen had geheel mocht gebruiken voor het onderzoek of dat er zaken waren die zij liever niet in mijn scriptie vermeld zien. Er was maar één deelnemer die nadrukkelijk vroeg of ik zijn naam wilde veranderen. Ik heb er voor gekozen in zijn geval helemaal geen naam te gebruiken.

De interviews wilde ik in eerste instantie allemaal opnemen met mijn iPhone om later terug te kunnen luisteren, echter in Nilambe liep ik tegen het probleem aan dat er geen elektriciteit was en mijn iPhone na het eerste interview leeg was. Ik heb alle interviews echter ook continu opgetekend in schriftjes. De meeste observaties heb ik ook genoteerd in schriftjes, maar soms heb ik deze informatie gelijk in mijn laptop verwerkt. Alle interviews en observaties heb ik uiteindelijk in Excel-schema’s gezet, wat een handige *move* bleek te zijn, doordat mijn veldwerkgegevens bij verwerking in de scriptie heel makkelijk op te zoeken waren.

1.3 Opbouw thesis

In de inleiding is de onderzoeksvraag ‘welke rol *common denominators* spelen met betrekking tot gemeenschapsvorming en *belonging*’. Deze onderlinge samenhang werk ik in het vervolg van deze scriptie uit.

Zo geef ik in hoofdstuk 2 een uitgebreide beschrijving over *common denominators* en welke hiervan in de meditatiecentra leiden tot gemeenschapsvorming en *belonging*. Hoofdstuk 3 gaat dan verder in op gemeenschapsvorming. Hoe deze gemeenschap gevormd wordt, waarom mensen een gemeenschap vormen, hoe grenzen gecreëerd worden, wat dit betekent voor in- en uitsluiting van mensen, welke subgroepen er zijn binnen mijn onderzoek, etcetera.

Hoofdstuk 4 gaat vervolgens dieper in op *belonging*. Wat we precies verstaan onder *belonging* met betrekking tot dit onderzoek, welke factoren leiden tot een gevoel van *belonging* en waarom. Aan de hand van de parameters van *belonging* van Christiansen & Hedetoft (2004) worden vier vormen van *belonging* beschreven en verbonden met dit onderzoek.

Als afsluiting wordt in hoofdstuk 5 een conclusie gegeven met betrekking tot de samenhang tussen *common denominators*, gemeenschapsvorming en *belonging*. Daarin wordt ook de lijn naar de bredere maatschappelijke context gelegd en het al dan niet aanwezig zijn van zingeving.

2. Common denominators

Woensdag 15 februari: Ik stap geheel in het wit gekleed met bord, bakje, beker en bestek mijn kamer uit. In de gang staan de andere buitenlandse vrouwen al te wachten tot de bel van de lunch gaat. Ook zij zijn helemaal in het wit gekleed en hebben bord, bakje, beker en bestek in de handen en ook bij hen ligt hier een wit kleedje over. In stilte wachten we op de gang tot om 11.15 uur de bel klinkt en Ayya, de **bhikkhunī** die over ons waakt, haar kamer uitkomt. Zij pakt haar *alms-bowl* en beker en gaat ons voor richting eetzaal. In een rij lopen wij achter haar aan. Net voor de eetzaal staan de Singalese dames al in stilte te wachten. Ook zij zijn allen in het wit gekleed en hebben bord, bakje, beker en enkelen tevens bestek in de handen. Ook bij hen ligt hierover een wit kleedje. Zij staan allen in een lange rij achter de drie nonnen die het vrouwenverblijf runnen. Allen wachten op de bhikkhunī. Aangezien de bhikkhunī de hoogste in rang is, mag zij als eerste de eetzaal betreden, voordat de nonnen en mediterenden dit mogen. De buitenlandse mediterenden mogen na de bhikkhunī en de nonnen als eerst naar binnen. Als laatste volgen de Singalese mediterenden. De buitenlanders zitten helemaal vooraan bij de bhikkhunī en nonnen aan een lange tafel, de Singalezen zitten iets verder van de nonnen af. Zo kunnen de nonnen de buitenlanders in de gaten houden wat het eten betreft, of wij wel genoeg te eten krijgen, etcetera. Zodra iedereen zit worden bord, bakje, beker en bestek uitgesteld en komen de dāna-geefsters binnen. Als eerste wordt het bakje gevuld met water, zodat ieder haar handen kan wassen voor het eten. Vervolgens wordt de beker gevuld met warm water of soep-achtige drank. Aansluitend komt er een lange rij **dāna**-geefsters voorbij, waarbij de eerste vrouw witte rijst op het bord schept, de tweede vrouw rode rijst of mie, de derde vrouw de eerste curry, etcetera. De buitenlanders leren al snel om hun rechterhand boven het bord te houden ten teken dat ze genoeg rijst en/of currie hebben. De dāna-geefsters gaan namelijk door tot onze borden vol liggen met rijst, curries, snoepgoed en allerlei ander lekkers. Als alle dāna-geefster uiteindelijk de eetzaal verlaten hebben en buiten gaan wachten tot ze door een van de nonnen of leek *in charge* worden geroepen om meer op te scheppen of totdat wij klaar zijn met eten en ze de pannen en potten met eten weer op kunnen halen, wenst de non *in charge* ons een smakelijk eten. Dit is het moment dat we daadwerkelijk met het eten mogen beginnen. In stilte staart iedereen naar haar bord en probeert zoveel mogelijk met *sati*,

ofwel *mindfulness*¹⁵, te eten. Bijna alle mediterenden eten met de rechterhand, zonder bestek, al wordt voor het dessert wel een lepel gebruikt. Als een ongeschreven regel zit en eet ieder zo netjes mogelijk en probeert geen verstoring te veroorzaken voor de ander tijdens het eten. Er wordt dan ook niet gesmeekt, rondgekeken, relaxed achterover gezeten, etcetera. Ondanks dat niemand op je lijkt te letten, weet je dat dit wel degelijk gebeurt. Op het moment dat mijn bord bijna leeg is, wordt een van de dāna-geefsters door de leek *in charge* aangespoord om meer bij mij op te scheppen. Ik geef echter aan dat ik genoeg heb gehad door mijn rechterhand boven mijn bord te houden. Als ik vervolgens mijn rug strek, omdat deze pijn doet en de zaal in kijk, kijkt de bhikkhunī mij even kort aan en wenkt me met haar ogen dat ik *mindful* moet zijn, mijn blik op mijn bord moet houden. Om stipt 12.00 uur meldt de non *in charge* ons dat de tijd om te eten voorbij is. Of het bord nu leeg is of niet, iedereen stopt met eten aangezien we volgens de zesde *precept* niet meer mogen eten na 12.00 uur 's middags. De bhikkhunī verlaat als eerste de eetzaal en in de volgorde dat we de eetzaal binnengekomen zijn verlaten we deze ook weer. Bij ons verblijf aangekomen wassen we ieder na elkaar ons bord, bakje, beker en bestek en bergen dit op in onze kamers.



Een typische maaltijd in Kanduboda. (Bron: L. de Bruin)

2.1 Common denominators en diacritic elements

Het geheel van regels en symbolen die voldoende zijn voor een bepaald soort van interetnische ontmoeting om betekenisvol te zijn voor beide partijen (Eriksen, 1998: 28).

In bovenstaand citaat legt Eriksen in het kort uit wat hij verstaat onder *common denominators*. Dat het gaat om regels en symbolen, maar naar mijn idee ook om gebruiken, rituelen en normen & waarden, die voor de partijen die daar belang bij hebben een overeenkomstige functie en betekenis hebben. Uit bovenstaand vignet blijkt dat iedere mediterende meedoet met de dagelijkse gang van zaken, omdat zij allen weten wat de functie van de witte kleding is, het op bepaalde tijdstippen moeten eten, waarom het belangrijk is om *mindful* te eten, etcetera. Deze *common denominators*, ofwel gemeenschappelijke noemers of bindende factoren, helpen de mediterenden namelijk in hun beoefening van *bhāvanā*. Door deze *common denominators* kan er een gemeenschap van mediterenden ontstaan, waar deze mediterenden eventueel ook weer *belonging* kunnen vinden. Dit ondanks dat de mediterenden ieder hun eigen culturele gebruiken en gedachten meenemen.

Aanvullend op en deels vallend onder de *common denominators*: regels, symbolen, gebruiken, rituelen en normen & waarden kunnen *diacritic elements* (Wimmer, 2002) geplaatst worden, zoals: *precepts*, *time-table*, stilte-regel, religieus taalgebruik, manier van kleden, geluidssignalen, eten, levensstijl, literatuur, voorwerpen en objecten. Deze elementen kunnen verbindend zijn voor de retraitegangers uit mijn onderzoek, maar kunnen volgens Wimmer (2002) ook voor grenzen zorgen en daarmee anderen uitsluiten:

Diegene die deel hebben genomen aan het onderhandelingsproces stabiliseren het verworven compromis door de groep af te sluiten, de toegang tot de groep te controleren en de grenzen te markeren met *diacritic elements*, zoals bepaalde kledingstijl of manieren van spreken. Een cultureel compromis brengt met zich mee een bepaalde manier van definiëren van grenzen tussen *us* en *them*, een blauwdruk voor het organiseren van uitsluiting en insluiting (Wimmer, 2002: 8).

Uit dit citaat blijkt dat de mediterenden om één groep te kunnen vormen gezamenlijke overeenkomsten dienen te vinden om vervolgens een cultureel compromis te kunnen sluiten wat volgens Wimmer (2002) gebeurt “[...] wanneer de leden overeen kunnen komen dat bepaalde waarden waardevol zijn en dat bepaalde manieren van het classificeren van de sociale wereld zinvol zijn” (Wimmer, 2002: 8).

Als ik mij echter inschrijf voor een retraite kom ik al in een gespreid bed, de regels zijn er al, waardoor er dus eigenlijk geen sprake is van een onderhandelingsproces tussen de mediterenden. De meditatiecentra, degene die deze centra leiden, stellen met *common denominators* en *diacritic elements* de grenzen op. De mediterenden die zich in deze regels, gebruiken, etcetera kunnen vinden, kunnen uiteindelijk tot de *ingroup* gaan behoren. Diegene die dit niet kunnen, blijven behoren tot de *outgroup*. Doordat de groep veel fluctueert, omdat er iedere dag wel mediterenden komen en gaan, zal het cultureel compromis iedere dag bevochten moeten worden.

Wimmer heeft in bovenstaand citaat zijn theorie gebaseerd op het vormen van een natie, maar deze theorie is ook goed bruikbaar in dit onderzoek naar gemeenschapsvorming van een internationale groep mediterenden op retraite in Sri Lanka, want ook hier is het belangrijk dat de leden van een gemeenschap het eens kunnen worden met de *common denominators* en *diacritic elements* zoals die in de meditatiecentra gelden en het daarnaast met elkaar eens kunnen worden over bepaalde zaken om *überhaupt* deze gemeenschap te kunnen vormen, al is het maar voor het moment dat deze gemeenschap bestaat. Het is daarom interessant om te kijken of er *common denominators* en *diacritic elements* zijn binnen de meditatiecentra en zo ja, welke één op één worden overgenomen, welke deels worden overgenomen, welke deels worden aangepast en welke niet worden overgenomen. Het is tegelijkertijd interessant om te kijken welke *common denominators* en *diacritic elements* leiden tot groepsvorming en/of *belonging*.

2.2 Common denominators en diacritic elements in meditatiecentra

Uit mijn onderzoek blijkt dat er diverse *common denominators* en *diacritic elements* worden gehanteerd/toegepast/gebruikt in de meditatiecentra, maar dat niet iedere *common denominator* of *diacritic element* even belangrijk is voor gemeenschapsvorming en/of *belonging*. Daarom heb ik mij in deze thesis toegespitst op de *common denominators* die het meest relevant zijn, te beginnen met de regels die in de meditatiecentra gehanteerd worden. Deze regels worden door de **Dhamma** opgelegd, maar ook door de meditatiecentra en de mediterenden zelf. Dit is om ervoor te zorgen dat er een leefbare gemeenschap kan bestaan. Zonder deze regels zou ieder individu alleen aan zichzelf denken, er ruzies ontstaan en de plaats een smerige boel worden, zoals Brennan & Buchanan (2008) claimen:

Wij hebben regels nodig in de samenleving, want zonder hen zou het leven inderdaad "eenzaam, arm, smerig, bruut en kort" zijn [...]. We hebben regels nodig om samen te kunnen leven om de simpele reden dat zonder deze regels we zeker zouden vechten (Brennan & Buchanan, 2008: 3).

Regels zijn nodig om in een gemeenschap met elkaar samen te kunnen leven, maar Brennan en Buchanan vullen hier verder op aan dat de regels niet alleen de gemeenschap helpen, maar ook het individu. "Regels bepalen de privé-ruimte waarbinnen ieder van ons door kan gaan met de eigen activiteiten" (Brennan & Buchanan, 2008: 3). Regels kunnen dan ook helpen met het bereiken van een doel, wat in het geval van de mediterenden *bhāvanā* is. Dit blijkt ook uit wat Christine zegt met betrekking tot de regels die in het meditatiecentrum gehanteerd worden:

"Ik probeer om de regels en gebruiken zo veel mogelijk op te volgen. In het begin had ik wat moeite met het volgen van de regels (had vaak 's avonds honger), maar ik wil de regels naleven en doe hier veel moeite voor. Het helpt je immers om te focussen en echt in meditatie te komen" (Christine, 03-03-2012).

Christine zegt hiermee in het kort dat door de regels te volgen een kader ontstaat, waarbinnen ze zich volledig kan focussen op de meditatie, de reden van haar verblijf in het meditatiecentrum. Een andere mediterende zei:

“Je geeft de verantwoordelijkheid weg aan het meditatiecentrum en hoeft alleen nog maar te doen wat de Boeddha deed: eten, slapen, wassen en mediteren. Ik vind dit geweldig, het zorgt ervoor dat ik kan mediteren” (Marie, 30-03-2012).

Naast Christine en Marie gaven de meeste andere mediterenden die ik geïnterviewd heb aan dat ze de regels zoals door de centra voorgeschreven accepteren, omdat ze net als Christine en Marie weten dat dit de meditatie ten goede komt. Regels waarvan de meeste mediterenden vinden dat deze de meditatie en de meditatiegemeenschap ten goede komen zijn onder andere: de vijf, acht of tien *precepts*, *time-table*, stilte-regel en kledingvoorschriften. Hoeveel *precepts* iemand had varieerde per persoon en achtergrond. De meeste Singalezen hielden zich echter door hun Boeddhistische achtergrond aan tien *precepts*, bij de buitenlanders varieerde dat.

Hoe de *time-table* werd ingezet per meditatiecentrum en nageleefd en beleefd per mediterende verschilde van heel star tot niet (aanwezig). In Kanduboda was de *time-table* heel strikt, wat ik zelf als heel beklemmend heb ervaren. In Rathmalkanda was geen *time-table* waardoor ik structuur miste en in Nilambe was de *time-table* enigszins flexibel, waardoor ik het gevoel had dat het houden aan de *time-table* meer uit mijzelf kwam en ik hier flexibel mee om kon gaan. Rajith, die ik sprak in Nilambe, zei hierover:

“Ze dwingen je niet om de time-table te volgen, het wordt je alleen aangeraden. Als je te laat bent voor een meditatiesessie is er geen noodzaak om je te haasten. Meditatie start niet in de hal, maar vanaf je vertrekpunt. Zo blijf je ook relaxed” (Rajith, 15-04-2012)

In mijn observaties was ook te zien dat de mediterenden in Nilambe flexibel omgingen met de *time-table*. In Kanduboda was die flexibiliteit er niet, maar toch zag ik ook daar dat de buitenlanders flexibiliteit inbouwden door een tegenreactie te geven op de druk die van bovenaf opgelegd werd en hier en daar dan ook een aanpassing maakten, voor zover dit mogelijk was, want je een aantal keer niet houden aan de regels en *time-table* betekende in Kanduboda, maar ook in lichte mate in de andere meditatiecentra, dat je het meditatiecentrum moest verlaten. Het kwam echter regelmatig voor dat een van de mediterenden bewust het ontbijt of de lunch miste. Ook hielden enkelen zich niet al te strikt aan de meditatiesessies en kwam het

geregeld voor dat iemand zich terugtrok op haar kamer om iets anders te doen dan mediteren of een stukje ging wandelen over het terrein om te genieten van de natuur. In alle meditatiecentra werd door de leiding altijd geïnformeerd naar de reden waarom men iets wel of niet deed, met het verzoek om je in het vervolg wel aan de regels en *time-table* te houden.

De Singalezen hielden zich echter wel zo veel mogelijk aan de *time-table*. Enkele geïnterviewden gaven aan dat dit komt doordat zij met deze discipline, die de *time-table* verlangt, zijn opgegroeid. De *time-table* wordt net als de *precepts* gehanteerd om de mediterenden te helpen mediteren doordat dit rust, regelmaat en discipline creëert. Hoe minder afleiding de mediterenden hebben, des te beter ze de mogelijkheid hebben diep in meditatie te komen. Daarnaast helpt het bij het creëren van saamhorigheid. Doordat alle deelnemers gezamenlijk alle ceremonies doorlopen wordt de samenhang in de groep en de wederzijdse identificatie sterker. De vrouwen zoals beschreven in het vignet aan het begin van dit hoofdstuk waren immers allen in het wit gekleed, liepen iedere dag twee keer op dezelfde manier naar de eetzaal, waar ze allen op dezelfde manier met *mindfulness* aten, etcetera. Door alles op dezelfde manier te doen en elkaar te herkennen als zijnde ‘iemand die hetzelfde doet, draagt, uit, etcetera,’ vormden ze een gemeenschap met elkaar. Saleminck (2009) sluit hier mooi op aan en schrijft: “Ritueel verwijst altijd naar grenzen, categorieën en groepen, en is daarmee een sociaal verschijnsel dat te maken heeft met identiteit en processen van identificatie – als gedeeltelijk en voorlopig antwoord op de vraag ‘wie zijn wij?’” (Saleminck zoals weergegeven in Sunier, 2009: 148). De vrouwen uit het beschreven vignet namen niet alleen deel aan het ritueel rondom het eten, maar door de rangorde bij het naar binnen lopen en de zitplaatsen werden er categorieën geschapen en daarnaast grenzen gecreëerd. De *dāna*-geefsters behoorden immers duidelijk tot een andere groep en niet tot de groep mediterenden en de *bhikkhunī* en nonnen hadden een andere identiteit dan de *dāna*-geefsters en de mediterenden. Toch hadden alle drie de groepen een rol in het meditatiecentrum en hadden ze elkaar nodig om te kunnen bestaan. De mediterenden en nonnen waren afhankelijk van de *dāna*-geefsters voor hun dagelijkse voedsel, de *dāna*-geefsters hadden de nonnen nodig voor het kunnen geven van *dāna*, de mediterenden hadden de nonnen nodig voor het ontvangen van meditatie- en andere begeleiding en de nonnen hadden de mediterenden nodig om begeleiding te kunnen geven.

Duidelijke regels en rituelen hielpen daarnaast bij het creëren van de plaats en identiteit van ieder individu en iedere groep binnen de gemeenschap. Saleminck (2009) sluit hier mooi op aan en schrijft dat:

“[...] juist in dit tijdvlak van verandering, mondialisering en fragmentatie een nostalgische behoefte bestaat aan geborgenheid, aan een authentieke identiteit, en aan een warme, herkenbare gemeenschap. In de huidige tijd bestaat een dergelijke gemeenschap niet langer uit duurzame persoonlijke relaties en ‘commitments’ – [...] – maar steeds vaker uit vluchtige, tijdelijke, ‘one-issue’ gemeenschappen [...]” (Saleminck zoals weergegeven in Sunier, 2009: 160).

De mediterenden in de meditatiecentra vormen tijdelijk een herkenbare gemeenschap met andere mediterenden, voordat ze weer verder gaan met een andere identiteit in een andere gemeenschap van mensen die net als hen op de een of andere manier op zoek zijn naar geborgenheid, een identiteit en een gemeenschap van gelijkgezinden. Alex zei met betrekking tot de vorming van de meditatiegemeenschap:

“De andere mediterenden doen hetzelfde als jij (zoals vroeg opstaan). Dus als het goed is voor de ander, dan is het ook goed voor jou. De mensen hebben over het algemeen niet het gedrag van ‘ik eerst’. Mensen werken samen en zorgen bijvoorbeeld dat de meditatiekamer in orde is voor de avond-pūjā. Men weet wat er moet gebeuren en mensen doen het samen, dat geeft je een goed gevoel. Mensen komen hier alleen en zijn alleen tussen andere alleengaanden. Ook hebben ze een bepaalde benadering, een Boeddhistische en/of meditatieve benadering” (Alex, 23-04-2012).

Uit dit citaat blijkt dat de mediterenden een bepaalde houding hebben met het oog op een gezamenlijk doel dat ze willen bereiken en samenwerken wat mede bijdraagt aan het voortbestaan van de gemeenschap.

Een andere belangrijke regel om *bhāvanā* en de gemeenschap voort te laten bestaan is de stilte-regel. Hoe strikt de meditatiecentra en de mediterenden die regel naleven is net als de *precepts* en *time-table* verschillend. De meeste mediterenden die ik tegenkwam waren blij als ze even konden praten op de dag. Aan de andere kant wisten zij allen wat het nut van de stilte-regel was.. *“De stilte die gehandhaafd wordt is enorm behulpzaam. Niemand die ook druk op je legt. Je bent echt vrij om jezelf te observeren”*, aldus Christine (03-03-2012) uit Duitsland. De stilte zorgde ervoor dat

er geen negatieve groepsvorming ontstond en iedereen er gewoon kon zijn, zonder iets prijs te hoeven geven over zichzelf of verwachtingen te scheppen bij anderen. Dit zorgde er voor dat sommige mediterenden *belonging* vonden, omdat ze zich in een omgeving bevonden waarin ze zichzelf konden zijn.

Naast de *precepts*, de *time-table* en de stilte-regel zag ik dat in alle drie de meditatiecentra waar ik onderzoek heb gedaan overeenkomstige kledingregels waren, maar dat hierin ook verschillen waren. Zo moet men in alle meditatiecentra ‘netjes’ gekleed gaan, wat betekent dat de benen bedekt moeten zijn en mouwloze topjes en doorschijnende en niets verhullende kleding uit den boze zijn. In Rathmalkanda en Nilambe kon men het waarderen als je in het wit gekleed ging, maar dit was geen ‘moeten’. In Kanduboda ‘moet’ men echter te allen tijde in het wit gekleed gaan. Daarnaast was men ook verplicht om een sjaal te dragen, schuin gedrapeerd over het lichaam. Als mediterenden geen witte kleding bij zich hadden konden ze die lenen van het centrum. Alle mediterenden accepteerden de kledingvoorschriften, al zag ik dat daar waar het niet hoefde, de mediterenden ook bijna geen witte kleding droegen. Dit kwam onder andere doordat men geen witte kleding bij zich had of zich niet prettig voelde in het wit;

Ik draag het liefst geen witte kleding, want dat is weer het aan de buitenkant laten zien en daar gaat het nu juist niet om. Als ze in een centrum echt willen dat ik wit draag pas ik me wel aan, maar hoeft het niet dan draag ik waar ik me comfortabel in voel (Marie, 30-03-2012)

Op een enkele uitzondering na droegen alle Singalezen witte kleding in de meditatiecentra. Zij hebben dit in hun opvoeding meegekregen, net als het reciteren van de Dhamma. Voor de buitenlanders is dit in de meeste gevallen echter iets nieuws. De reden voor het dragen van witte kleding heeft net als de andere regels weer te maken met het feit dat dit *bhāvanā* ten goede komt, doordat men minder of niet afgeleid wordt door externe prikkels.

Naast deze regels waren er ook symbolen en gebruiken, zoals onder andere het gebruik van beelden en afbeeldingen van de Boeddha, het gebruik van bloemen, wierook, kaarsen, warm en koud water tijdens de *pūjā*, maar ook het gebruik van **Pāli** als taal voor het reciteren. Symbolen worden zoals Womack (2005) beschrijft gebruikt “om een gevoel van overeenstemming te bevorderen met betrekking tot

vaststaande waarden en om de verstoring van conflict te verminderen” (Womack, 2005: 5). Uit deze beschrijving blijkt dat het gebruik van symbolen net als het gebruik van regels zorgt voor een leefbare gemeenschap en samenleving. De betekenis die aan de symbolen wordt toegekend is volgens Womack willekeurig. Ook Juergensmeyer (2003) zegt hierover: “[...] symbolen betekenen verschillende dingen voor verschillende mensen” (Juergensmeyer, 2003: 127). Rituele voorwerpen en symbolen die in de meditatiecentra werden gebruikt hadden voor iedere mediterende een eigen betekenis. Het kon voor de mediterenden een reden zijn om wel of niet mee te doen. “*Ik doe geen pūjā, want als we niet in God geloven, waarom zal ik dan offers brengen, met het idee van alstublieft, help me met dit of dat*” (Marie, 30-03-2012). Marie maakt hiermee duidelijk dat ze niet mee wil doen met het ritueel van de *pūjā*. Dit betekent voor haar ook dat ze bewust kiest voor de vrijere meditatiecentra, omdat ze weet dat ze zich in de meer conformistisch meditatiecentra moet aanpassen aan de geldende normen en waarden en dit haar gevoel van belonging in de weg staat.

Tijdens deze *pūjā* fungeert het Pāli als *common denominator*, omdat zowel de Singalezen als de buitenlanders in een gemeenschappelijke taal reciteren, een dode taal die alleen nog voor dit soort gelegenheden wordt gebruikt. In het gebruik van het Pāli geldt nog meer dan in het gebruik van het Engels, dat, zoals Eriksen (1998) schrijft een gemeenschappelijke taal volgens hem helpt om de culturele verschillen te overbruggen, doordat die verschillen minder snel opgemerkt worden als mensen dezelfde taal spreken en dus tot dezelfde groep lijken te horen. “[...] talen overbruggen verschillen en dienen als *common denominators* van zowel communicatie en identiteits-symbolisme, als talen die niet gesproken worden, maar aangeroepen worden als etnische symbolen” (Eriksen, 1998: 76). Het Pāli dient hier niet als etnisch symbool, maar wel als symbool dat diegene die de taal gebruiken tot de gemeenschap mediterenden in een Theravada Boeddhistisch meditatiecentrum behoren. Hierbij is mij opgevallen dat het niet uitmaakt wat voor identificatie iemand zelf met het Pāli heeft, of de betekenis van de woorden wel betekenis hebben voor die persoon of dat men dit alleen voor het behoren tot de gemeenschap bezigt. De manier waarop of de reden waarom een ritueel, maar ook symbolisch voorwerp gebruikt wordt hoeft, zoals uit voorgaande is gebleken, niet voor iedereen gelijk te zijn. Zo zei Palo: “*Ik brand wierook in mijn kuti, want dit doet me thuis voelen*” (Palo, 22-04-2012). Het gebruik van wierook wordt aangepast en naast offermateriaal dus ook ingezet als middel tot *belonging*.

Wat tevens als *common denominators* fungeerde waren de geluiden van bellen, trommels of klankschalen, omdat iedereen in de meditatiegemeenschap begrijpt wat de geluiden betekenen. In de meditatiecentra wordt niet gepraat, dus er wordt ook niet gezegd dat de meditatiesessie over is, dit wordt dan ook aangegeven met drie zachte tikken op de klankschaal. Een ander voorbeeld is de dagindeling. Er wordt niet gezegd: “iedereen moet naar de meditatiehal komen om te mediteren”, “het is nu tijd om te eten”, “tijd om schoon te maken”, etcetera. Dit wordt aangegeven met tikken op een bel of holle boomstam. Uit dit laatste blijkt dat, zoals in Ohala, Hinton & Nichols (2006) te lezen is dat “de relatie tussen geluid en betekenis willekeurig is” (Ohala, Hinton & Nichols, 2006: 1). Echter iedereen in de meditatiecentra weet door de *time-table* die overal hangt, wat de geluiden betekenen. De geluiden die de dagindeling aangeven hebben naast hun symbolische functie tot het behouden van de stilte ook een gebruiksfunctie.

Door het selecteren van de gebruiken voor het dagelijkse leven, zelfs de kleine dingen, kiest de maatschappij die manieren die in overeenstemming zijn met haar gedachten en voorkeuren - op een manier die past bij haar fundamentele stellingen over de aard van de dingen en wat wenselijk is en wat niet (Hoebel 1976, zoals weergegeven in Samovar, Porter & McDaniel, 2010: 98).

Net zoals geluid gebruikt wordt op een manier die overeenkomt met wat passend is in de meditatiecentra, wordt ook op diverse manieren met gebaren, eten, taal, etcetera omgegaan.

Samenvatting hoofdstuk

In dit hoofdstuk stonden de belangrijkste *common denominators* en aanvullende of daaronder vallende *diacritic elements* centraal die bijdragen aan gemeenschapsvorming en *belonging* onder mediterenden die op retraite zijn in meditatiecentra op Sri Lanka. Dit blijkt in eerste instantie *bhāvanā* te zijn, maar daarnaast zijn andere *common denominators* en *diacritic elements* ondersteunend, zoals: *precepts*, *time-table*, stilte-regel, kledingvoorschriften en geluidssignalen.

Om *belonging* te ervaren zijn veiligheid en een duidelijke strakke structuur of juist de afwezigheid hiervan belangrijke factoren.

Belangrijk voor gemeenschapsvorming is vooral het feit dat alle mediterenden in grote mate hetzelfde doen, voor hetzelfde doel gaan, namelijk de ‘meditatie, elkaar helpen en zich verantwoordelijk voelen voor de gemeenschap. Over het ontstaan van gemeenschapsvorming, wie wel/niet tot de gemeenschap van mediterenden behoort en de redenen voor deze gemeenschapsvorming wordt in het volgende hoofdstuk verder ingegaan.

3. Gemeenschapsvorming

Zaterdag 14 april: Ik kijk de meditatiehal rond, het is druk in de ruimte. Ik zie veel in het wit geklede mensen om mij heen, terwijl dit geen regel is in Nilambe. Vandaag wordt echter het Boeddhistisch nieuwjaar gevierd in Sri Lanka, waarbij de meeste Boeddhisten naar de tempels, kloosters en meditatiecentra gaan. Het is al een paar dagen druk in het meditatiecentrum, omdat veel Singalezen met het nieuwjaar een paar dagen vrij zijn en dit aangrijpen om een korte retraite te doen. Er zijn echter ook nog genoeg buitenlanders, maar de groep Singalezen is tijdens deze dagen significant groter, terwijl dit normaal andersom is. Singalezen en buitenlanders zitten door elkaar heen tijdens het eten en de meditatie, de meesten praten met elkaar tijdens *tea-time*, wisselen e-mail adressen uit, volgen allen de *time-table*, etcetera. Wat dat betreft zie ik één groep mediterenden voor mij. Toch heb ik tijdens mijn verblijf in de meditatiecentra gemerkt dat er verschillende subgroepen zijn; er zijn Singalese mediterenden, inheemsen van Sri Lanka die opgegroeid zijn als Boeddhisten; Sri Lankaanse mediterenden, inheemsen van Sri Lanka die geen Boeddhist zijn, maar een andere religie aanhangen, of geen religie hebben; buitenlandse mediterenden uit alle windstreken en mensen die niet participeren in de meditatie, zoals kookstaf, leveranciers, kantoormedewerkers, *dāna*-gevers, etcetera. De mensen die niet participeren in de meditatie vind ik minder belangrijk voor dit hoofdstuk. Echter moet niet vergeten worden dat hun bijdrage belangrijk is om het meditatiecentrum draaiende te houden en ervoor zorgt dat er überhaupt een gemeenschap van mediterenden kan bestaan. Bij de gemeenschap van mediterenden vraag ik me af of het alleen de meditatie is dat bij hen tot gemeenschapsvorming leidt of dat er meer achter zit.



Meditatiehal in Nilambe. (Bron: L. de Bruin)

3.1 Gemeenschap

Gemeenschap is de entiteit waartoe men behoort, het is groter dan bloedverwantschap, maar is nauwer dan de abstractie die we ‘maatschappij’ noemen (Cohen, 1985: 15).

Voordat gekeken kan worden naar hoe een gemeenschap gevormd wordt, waarom mensen een gemeenschap vormen, etcetera, zal eerst helder moeten zijn wat verstaan wordt onder ‘gemeenschap’. Uit de omschrijving van Cohen blijkt echter al dat ‘gemeenschap’ een lastig te omschrijven term is. Men weet wat ermee bedoeld wordt en wat voor gevoel het geeft, maar daadwerkelijk zeggen wat het is blijkt moeilijk.

Het is een concept dat gebruikt wordt om dingen in de wereld te beschrijven door diegene die begaan zijn met sociale relaties die mensen verbindt en de problemen hiermee om deze te begrijpen en te interpreteren (Blackshaw, 2010: 1).

Hieruit blijkt dat ‘gemeenschap’ pas inhoud krijgt in de context waarin het gebruikt wordt. Gemeenschap is dus volgens Blackshaw een woord om een complex verbond tussen mensen aan te geven. Cohen geeft nog een aanvulling: leden van een gemeenschap hebben “[...] iets gezamenlijks met elkaar, iets wat hen betekenisvol onderscheidt van leden van andere groepen” (Cohen, 1985: 12). Dat gezamenlijke kan onder andere zitten in iets wat zichtbaar is, zoals een hobby, werkzaamheden, de buurt waarin men woont, de auto waarin men rijdt, maar kan ook zitten in het gevoelsmatige. Zo stelt Bauman (2001) dat ‘gemeenschap’ naast een ‘betekenis’ ook een ‘gevoel’ geeft; “Het voelt goed: wat het woord ‘gemeenschap’ ook mag betekenen, het is goed ‘om een gemeenschap te hebben’, ‘in een gemeenschap te zijn’” (Bauman, 2001: 1). Gemeenschap is volgens hem een warme plek, een veilige plek, een plek waar we kunnen rekenen op elkaar en elkanders goede wil, een plek die daarom goed voelt (Bauman, 2001: 1). Naast het zichtbare en verwoordbare deel van gemeenschap is er dus ook een belangrijk gevoelsmatig deel van gemeenschap. Dit gevoelsmatig deel gaven participanten aan tijdens interviews als de aanwezigheid, de energie van de anderen, die zij voelden tijdens meditatiesessies:

“Ik vind dat er één meditatiegroep is. Je voelt de power van elkaar tijdens de meditatie. De mede-meditierenden hebben een open aura, waardoor ik me welkom voel. Maar dit is universeel bij mensen die yoga, meditatie, etcetera doen” (Gaby, 20-04-2012).

Gaby geeft hiermee aan dat die kracht en de steun die men ervaart tijdens het samen mediteren en de energie die mensen uitstralen bijdragen tot de vorming van deze meditatiegemeenschap. Hieruit blijkt zoals Cohen (1985) stelt dat “Mensen symbolisch een gemeenschap construeren, het een bron en opslagplaats van betekenis maken, en een referent van hun identiteit” (Cohen, 1985: 118). Mensen geven dus betekenis aan diverse activiteiten, ideeën, andere mensen en plaatsen waardoor een idee van gemeenschap ontstaat. En hiermee wordt precies het *imagined community* van Anderson (2006) beschreven. Anderson stelt dat zo’n gemeenschap *imagined* is, “[...] omdat zelfs de leden van de kleinste naties nooit de meeste van hun naaste leden leren kennen, ontmoeten of zelfs van hen horen. Toch leeft in ieders gedachten een voorstelling van hun gemeenschap” (Anderson, 2006: 6). Mediterenden kunnen zich hierdoor bijvoorbeeld een beeld maken van het leven van andere ‘mede’ mediterenden elders in de wereld en naar aanleiding van dit beeld besluiten om die andere mediterenden in levenden lijve op te zoeken.

Een belangrijke vraag om bij die gemeenschap van mediterenden of willekeurige andere gemeenschap te stellen is: Wie behoren tot de gemeenschap en wie niet? Daarbij heb ik gekeken welke grenzen getrokken worden, wie worden ingesloten en wie uitgesloten, op basis waarvan en wat voor gevolgen dit heeft. Daarnaast heb ik gekeken naar de redenen waarom men zo’n gemeenschap creëert, welke kenmerken die gemeenschap heeft en welke interacties er te zien zijn. Antwoord op bovenstaande vraag en tekst geef ik in de paragrafen die hierna komen.

3.1.1 Ingroup – Outgroup

Uit het eerdere citaat van Cohen was te lezen dat gemeenschap dus iets gemeenschappelijks heeft, maar tevens iets verschillends. De leden die tot de gemeenschap worden gerekend om wat voor reden dan ook, hebben als belangrijkste *common denominator* ‘*bhāvanā*’. Deze leden behoren tot de *ingroup*. Leden die echter niet tot die gemeenschap worden gerekend, doordat zij niet mediteren of op wat voor andere manier verschillen met diegenen die wel tot de gemeenschap worden

gerekend, zijn de anderen, de *outgroup*. Zo'n groep bestaat volgens Brown (2000):

[...] *wanneer twee of meer mensen zichzelf definiëren als leden hiervan en wanneer het bestaan hiervan wordt erkend door ten minste één ander*. Die 'ander' is in deze context een persoon of groep mensen die zichzelf niet als dusdanig definiëren. Dit kunnen zijn [...], anderen (of andere groepen) in de sociale omgeving (Brown, 2000: 3-4).

Het verschil tussen een groep en een gemeenschap wordt hiermee gelijk duidelijk. Om een 'groep' te kunnen vormen zijn twee mensen genoeg, terwijl om een 'gemeenschap' te vormen je veel meer mensen nodig hebt. "Die gemeenschap wordt gedefinieerd in relatie tot dat wat het niet is; dat zijn, buitenstaanders, vreemden, niet-leden van de groep" (Eriksen, 1995: 427). Eriksen stelt dus in navolging van Cohen dat er sprake is van een *us-them* dichotomie (Eriksen, 2010). Gemeenschappen, maar ook subgroepen in die gemeenschappen worden gevormd door "systematische verschillen tussen *insiders* – *outsiders*; tussen *us* - *them*" (Eriksen, 2010: 23). Er worden grenzen gesteld om *us* te beschermen tegen *them*. Cohen (1985) schrijft over deze grenzen: "Grenzen worden gemarkeerd omdat gemeenschappen op de een of andere manier interacteren met entiteiten waarvan ze verschillen of wensen te verschillen" (Cohen, 1985: 12). Deze verschillen vinden echter niet alleen plaats 'tussen' de gemeenschappen, maar ook 'in' de gemeenschappen zelf. Cohen stelt (1985): "[...] Het 'gemeenschappelijke' dat is gevonden in de gemeenschap hoeft geen uniformiteit te zijn" (Cohen, 1985: 20). Hij bedoelt hiermee dat er verschillende manieren van gedrag zijn in de gemeenschap en dat de betekenis die hieraan wordt toegekend kan verschillen onder de leden van die gemeenschap. Zo ontstaan er in de gemeenschap zelf ook subgroepen, groepen die onderdeel zijn van de gemeenschap, maar op bepaalde punten van elkaar verschillen. Hoe meer mensen het gedrag op een overeenkomstige manier interpreteren des te groter is echter het gemeenschapsgevoel en een gevoel van *us* en *them*.

Tijdens het veldwerk kon ik dan ook de nieuwkomers in het meditatiecentrum er één voor één uithalen, omdat deze een andere energie uitstraalden, wat te zien was doordat bewegingen nogal ruw en zonder *mindfulness* gedaan werden. In de loop van de dagen veranderde die energie en de bewegingen en gingen die mediterenden steeds meer op in de groep. De mediterende werd stiller, bewegingen werden rustiger, de

behoefte om te praten werd minder. Ook andere mediterenden gaven aan, ondanks dat er een continu verloop van mensen was, dat ze net als ik precies wisten wie net nieuw in het centrum was en wie er al een lange tijd verbleven; “*Mensen weten precies wie er al hoe lang is, us-them thing voor de nieuwkomers. Hoe wandelt hij/zij?, hoe zit hij/zij?, etcetera*” (Kelly, 14-04-2012). Kelly geeft hiermee aan dat zij een *us - them* ervaart, dat er *ingroup – outgroup* is tussen diegenen die al langer in het meditatiecentrum verblijven en in de *flow* van de meditatie, het dagprogramma en aanwezige energie zitten en diegenen die zich buiten de muren van het centrum bevinden, of die zich binnen het centrum bevinden, maar niet participeren in de dagelijkse gang van zaken zoals alle anderen dit doen (hierbij valt te denken aan de kookstaf, mensen die *dāna* komen geven, Boeddhisten of anderen die voor een paar uur of een dag langskomen).

Wie tot ‘us’ behoren en wie tot ‘them’ blijkt per situatie te verschillen en is een continue beweging van constructie en deconstructie, want de nieuwe mediterenden die minder dan drie á vier dagen in het meditatiecentrum zijn en die nog niet in de ‘energie van de groep’ zitten, behoren echter niet tot de *outgroup*, maar ook nog niet helemaal tot de *ingroup*, maar worden meestal in de loop van enkele dagen lid van de meditatiegroep, ofwel de *ingroup*. Diegene die niet kon wennen aan de stilte en de meditatie, wat als resultaat had dat zij moeilijker of helemaal niet in de gemeenschap op konden gaan, bleven behoren tot de *outgroup*. Hun beweging werd niet rustig, ze kwamen niet in de energie die er tussen de mediterenden hing. Deze mensen bleven dan ook meestal niet lang in het meditatiecentrum. Niet omdat ze weggestuurd werden, maar meer omdat ze zelf merkten dat dit niet hun gemeenschap was, zoals in Kanduboda het geval was bij een Frans koppel dat na één dag en één nacht het meditatiecentrum verliet omdat de man niet kon aarden in het centrum, dit zijn gemeenschap niet was. Zij zijn toen naar een ander meditatiecentrum gegaan. Ook diegenen die eerst tot de *ingroup* behoorden, maar het meditatiecentrum verlaten, gaan weer behoren tot de *outgroup*, omdat ze uit de energie van de meditatiegroep stappen, ze weer tot andere groepen gaan horen, al kunnen ze in gedachten tot deze meditatiegroep blijven behoren, als een *imagined community*.

Mensen stellen dus grenzen en zolang men binnen die grenzen blijft en een wederzijdse identificatie beleeft behoort men tot de gemeenschap, valt men echter buiten die grens of zet men zichzelf erbuiten, is er geen wederzijdse identificatie, dan behoort men, met uitzondering van een eventuele *imagined community*, niet tot deze

gemeenschap, maar waarschijnlijk wel tot een andere. Men kan zich tot meerdere gemeenschappen voelen behoren, zoals in het rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) is te lezen; “Mensen voelen zich met verschillende groepen verbonden en de intensiteit van die verbinding kan variëren met de tijd” (WRR, 2007: 14). Iemand kan zich dus verbonden voelen, ofwel een wederzijdse identificatie ervaren met de groep mediterenden in Sri Lanka, maar zich tevens verbonden voelen met vrienden thuis, collega’s, mensen van de sportclub, landgenoten. Tevens kan men zich nú heel intensief verbonden voelen met de groep mediterenden in dit meditatiecentrum, maar als men van meditatiecentrum wisselt zich sterker verbonden gaan voelen met mensen uit het andere meditatiecentrum. De manier waarop mensen zich verbonden voelen met elkaar en wederzijdse identificatie ervaren is per situatie verschillend.

“[...] als mensen een gemeenschappelijk belang hebben en waar sprake is van wederzijdse afhankelijkheid” (WRR, 2007: 14), dan is er volgens de WRR sprake van een **functionele identificatie**. Het gemeenschappelijk belang en die wederzijdse afhankelijkheid stijgen hierbij boven het niveau van nationaliteit en etniciteit uit. Dus bijvoorbeeld in dit onderzoek worden Singalese mediterenden niet zozeer gezien als Srilankanen, maar meer als mediterenden. Een groepslidmaatschap dat zij delen met mensen met andere nationaliteiten, etnische achtergronden, religies, etcetera.

Een andere manier tot wederzijdse identificatie “heeft betrekking op de mogelijkheden die er zijn om de eigen normen en opvattingen te kunnen volgen en in te brengen in het publieke en politieke domein” (WRR, 2007: 15). Dit wordt volgens de WRR ook wel **normatieve identificatie** genoemd en is volgens mij verbonden met een verborgen machtsaspect: mediterenden moeten zich aanpassen aan de norm. Dit gaat vaak vanzelf, maar zodra dit niet gaat zijn er weinig mogelijkheden om eigen normen en opvattingen te kunnen volgen, laat staan in te brengen. Hoeveel inbreng men heeft verschilt echter wel per meditatiecentrum. Zo moesten mediterenden in Kanduboda zich volledig aanpassen aan de norm, omdat deze norm gesteld was door de Sangha en alleen deze de macht heeft om de norm te stellen. In Rathmalkanda stelde de Sangha de norm, maar kregen de mediterenden inbreng met betrekking tot hun eigen daginvulling en omgang met de regels. Zo was witte kleding wel de norm, maar als men geen witte kleding bij zich had of dit niet wilde dragen hoefde dit niet. Nilambe lag qua striktheid tussen de twee andere meditatiecentra, men moest zich meer naar de norm voegen dan in Rathmalkanda, maar kreeg daarentegen ook meer

vrijheid dan in Kanduboda om op hun eigen manier van de norm af te wijken.

De meest toepasselijke vorm van identificatie voor dit onderzoek “gaat over gevoelens van verbondenheid met anderen [...], over een *sense of belonging*” (WRR, 2007: 16), ofwel **emotionele identificatie** volgens de WRR. Dit gaat onder andere over loyaliteiten die men heeft voor bepaalde groepen, zonder dat de loyaliteit naar de ene groep een probleem hoeft te zijn voor de loyaliteit naar de andere groep. In mijn onderzoek heb ik geconstateerd dat mensen zich én verbonden voelen met de groep mediterenden in het meditatiecentrum én met groepen buiten het meditatiecentrum, zoals familie, vrienden, collega’s, maar ook bijvoorbeeld andere spirituele centra. Dit blijkt onder andere doordat meerdere mediterenden steeds voor enkele maanden terug naar huis gaan, maar toch steeds weer terugkomen.

3.1.2 Conditie voor gemeenschapsvorming

Gekeken is nu naar wie tot een groep of gemeenschap behoren, maar nog niet waarom mensen groepen en gemeenschappen vormen. In het boek *Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation* leggen Henrich & Henrich (2007) uit dat mensen samenwerken, een verbond vormen om te overleven. Men kan overleven door de bescherming en overlevingslessen van anderen. Hieruit valt op te maken dat een gemeenschap veiligheid biedt. Naast veiligheid wordt men door gemeenschappelijke normen, waarden, opvattingen en belangen bevestigd in de eigen identiteit. Mensen creëren op deze manier, zoals Cohen al eerder stelde, een identiteit. Ook brengt het behoren tot een gemeenschap gevoelens van verbondenheid met zich mee, ofwel toebehoren.

In de inleiding was ook al te lezen dat mensen in deze huidige chaotische wereld op zoek zijn naar ‘gemeenschap’, die veilige plek waar gelijkgezinden zijn en je jezelf kunt zijn. Een plek die volgens Bauman wordt aangeduid met ‘*paradise lost*’ (Bauman, 2001: 3), een plek waar we wanhopig naar op zoek zijn. Zo’n paradijs kan bijvoorbeeld een meditatiecentrum en meditatiegemeenschap op Sri Lanka zijn. Zo gaven alle door mij geïnterviewde mediterenden aan dat ze de rust, stilte, natuur rondom het meditatiecentrum enorm konden waarderen. Het leven in zo’n omgeving, volgens de *time-table* en in alle eenvoud is heel anders dan het leven buiten de muren van het meditatiecentrum. “*Het is hier anders dan thuis. Het is een compleet andere leefstijl dan thuis. Ik kan hier meer innerlijke vrede houden, omdat het kalm en stil is,*

je hoort niet veel externe geluiden” (Rajith, 15-04-2012). In het centrum zijn geen mensen die van je verlangen dat je werk op tijd af is, is er geen gezin waar je voor moet zorgen, is er geen afleiding door tv, radio, pc, etcetera. In de gemeenschap van mediterenden ga je allen voor hetzelfde doel, *bhāvanā*. In deze omgeving vindt men iets dat men buiten het centrum niet vindt, rust, stilte, een plek om tot jezelf te komen. Een plek om meditatie te kunnen beoefenen zonder afgeleid te worden.

Een andere conditie van gemeenschapsvorming zit meer op het immateriële, emotionele vlak. Smith (2001) raadt in dat verband onder andere aan om te kijken naar de “gedeelde verwachtingen die er zijn met betrekking tot de manier hoe mensen zich gedragen en of de verschillende individuen deze oppakken” (Smith, 2001). We kunnen hierbij volgens Smith (2001) denken aan: tolerantie, wederkerigheid en vertrouwen. Dus in hoeverre staat men open en is men nieuwsgierig naar de ander en heeft men respect voor de ander. In hoeverre doet men iets voor de ander, zonder direct iets terug te verlangen en is men eerlijk en vertrouwenswaardig voor de ander (Smith, 2001). In de meditatiecentra viel mij echter op dat mensen in eerste instantie niet open lijken te staan voor de anderen. Dat ze met hun eigen individuele meditatie en spirituele bewustwordingsproces bezig zijn. Echter in gevallen dat een nieuwkomer iets niet weet, of iemand anders een dringende vraag of verzoek heeft, staat men altijd open voor de ander. Ook tijdens de *tea-time* in Nilambe bleek dat de meeste mensen heel open naar elkaar waren, nieuwsgierig naar elkaar waren, naar de reden waarom de ander ook in het meditatiecentrum is, hoelang die ander daar al is, of deze al naar andere meditatiecentra is geweest of nog gaat, etcetera. Ook is er respect voor diegene die er voor kiest om niet te praten en voornamelijk in zichzelf gekeerd blijft. Daarnaast toont men respect naar elkaar door kleine gebaren, zoals een knik met het hoofd, als zijnde ‘ik heb je gezien’.

Op het gebied van wederkerigheid is mij opgevallen dat mediterenden voor elkaar de was van de lijn halen en naar een droge plek verhuizen bij naderende regenbui, alvast meditatiekussens, recitatieboekjes en kaarsjes voor de anderen neerleggen, boodschappen meenemen voor de ander uit de stad, bij weggaan uit het centrum overgebleven zeep, shampoo, etcetera achterlaten en de *kuti* netjes achterlaten, etcetera. Zo zei Kelly: “*De persoon die voor mij in de kamer was heeft de hele kamer gelucht en overal bloemetjes neergelegd, dat is zo lief*” (Kelly, 14-04-2012). De dingen die men voor de ander doet, hoe groot of klein ook worden enorm gewaardeerd door de mediterenden.

Het vertrouwen zit 'm in het feit dat je daar allemaal om dezelfde reden bent, de meditatie. Ik heb gemerkt dat de mediterenden vertrouwen in elkaar hebben, anders kan men niet één uur of langer in meditatie verzonken zitten. Op het moment dat er geen vertrouwen is, dat men het gevoel heeft steeds alert te moeten zijn, is meditatie niet mogelijk. De mediatiecentra proberen al veel te doen om mensen een gevoel van vertrouwen en veiligheid te geven, door overal duidelijke regels en handleidingen op te hangen. Door mensen op eventuele gevaren te wijzen. Daarnaast is het aan de mediterenden zelf om hun gezonde verstand te gebruiken. Hoeveel vertrouwen iemand in de gemeenschap heeft verschilt per individu. Zo waren er bijvoorbeeld mediterenden die hun kamer of *kuti* niet afsloten als ze weggingen, maar er waren er ook die dit wel deden. Er waren mediterenden die hun waardevolle spullen aan het meditatiecentrum ter bewaring gaven en er waren mediterenden die dit niet deden.

Naast deze kenmerken waren er nog andere. Zo keek men wel degelijk hoe anderen mediteerden, hoe ze zaten, hoe lang ze de meditatie volhielden en hoe serieus ze met de meditatie waren. Tijdens mijn onderzoek waren er daarentegen geen mensen die om wat voor reden buiten de groep vielen door hun gedrag. Ik ben van mening dat, doordat de andere leden van de gemeenschap respectvol naar jou zijn, je vanzelf respectvol naar de ander wordt en doordat iedereen zich in grote lijnen aan de voorschriften houdt, men zich vanzelf ook aan de voorschriften houdt. De 'stilte' helpt daarnaast ook veel bij de vorming van een gemeenschap. Doordat er niet gepraat wordt in de mediatiecentra is de vorming van aparte groepen ook minder of zelfs afwezig. Er wordt nu immers niet geroddeld en op die manier mensen buitengesloten.

3.2 Singalezen versus Buitenlanders

Meditatie in het Westen wordt in verband gebracht met het Boeddhisme, maar veel westerlingen praktiseren meditatie zonder Boeddhist te zijn of zelfs maar kennis te hebben over het Boeddhisme. Voor hen is meditatie vooral een wereldse activiteit, handig als het gaat om het omgaan met stress en andere problemen van het moderne leven. Boeddhistische kosmologie en Boeddhistische opvattingen over wedergeboorte en bevrijding van **Samsara** in dit of in toekomstige levens ontbreken volledig ofwel zijn veel zwakker. In Boeddhistisch Sri Lanka, echter [...], wordt meditatie beoefend in deze wereld - en zelfs in het dagelijks leven, terwijl men zich bezighoudt met gewone activiteiten - maar juist de praktijk van meditatie wordt begrepen vanuit de Boeddhistische kosmologie en wordt gezien als een activiteit verbonden met vorige levens en met een sterke invloed op de toekomstige levens (Snell, 2001:9).

Uit bovenstaande citaat blijkt dat ondanks dat de mediterenden in het centrum één groep vormden, hetzelfde dagprogramma volgden, reciteerden, zich hielden aan dezelfde regels, etcetera bestonden er toch twee groepen, die van de Singalezen en die van de buitenlanders, waaronder alle overige nationaliteiten vielen. Ik vind het opmerkelijk dat er bijna geen verschil leek te bestaan tussen de buitenlanders, maar dat deze één groep leek te vormen, ondanks dat de verschillen tussen de buitenlanders onderling soms groter waren dan tussen de buitenlanders en de Singalezen. Naar mijn idee komt deze tweedeling onder andere doordat Sri Lanka voor de Singalezen hun thuisland is en voor hen die van buiten komen niet, waardoor automatisch twee groepen ontstaan. Deze tweedeling wordt ook door de mediterenden zelf gevoeld.

“Ik weet dat hoeveel ik ook probeer te doen op z'n Singalees ik altijd een buitenlander zal blijven in verband met mijn huidskleur, manier van bewegen, etcetera. Ik voel dat er naar mij gekeken wordt, dit vind ik niet fijn, maar ook niet erg, het is gewoon zo. Ik vind het ook niet erg dat er verschil is tussen Singalezen en buitenlanders” (Anouka, 05-03-2012).

Deze *us – them* dichotomie ontstaat, naast dat het voor de ene groep hun thuisland is en de voor de andere groep niet, tevens door heel andere factoren. Zo zijn de Singalezen allen geboren Boeddhisten, hebben ze **nibbāna** als doel en is mediteren

voor hen vooral een middel om deze nibbāna te bereiken. Het Boeddhisme is voor hen een onmisbare factor. *“Ik mediteer om nibbāna te bereiken”*, aldus alle Sri Lankaanse mediterenden die ik geïnterviewd heb. De buitenlanders zijn echter, op enkele uitzonderingen na, geen geboren Boeddhisten, hebben nibbāna niet als doel en mediteren is voor hen een belangrijk middel om tot zichzelf en tot rust te komen. Het Boeddhisme heeft voor de meesten van hen geen belangrijke rol bij het mediteren. *“Ik ben hier voor de meditatie, niet voor het Boeddhisme”* (Andrea, 18-04-2012). Andrea was echter niet de enige buitenlandse mediterende die dit zei. De meesten komen puur voor de meditatie en het Boeddhisme is een bijkomstigheid voor hen. Nibbāna is niet hun uitgangspunt voor meditatie, maar meditatie wordt meer gezien als een persoonlijk proces.

Naast bovenstaande factoren speelt ook mee dat mensen op zoek zijn naar herkenbaarheid. De Singalezen hebben over het algemeen meer met andere Singalezen, doordat ze dezelfde cultuur, normen en waarden delen, dan met de buitenlanders en vice versa. Zo zei Marie:

“In Koskama waar ik ook in een meditatiecentrum was, plaatsten de lokalen de buitenlanders steeds bij elkaar. Dit kwam meer vanuit de lokalen dan dat de buitenlanders elkaar opzochten. Ik hoorde echter ook van andere buitenlanders dat deze liever opschieten met andere buitenlanders” (Marie, 30-03-2012).

Dit opzoeken van buitenlanders door buitenlanders en Singalezen door Singalezen was in alle meditatiecentra te merken, waarbij het echter niet zo was dat Singalezen en buitenlanders elkaar negeerden.

Tijdens mijn onderzoek kwam ik er ook achter dat tevens de houding van het meditatiecentrum een belangrijke rol speelde bij het al dan niet vormen van één meditatiegroep. Zo moeten de buitenlanders in de meeste meditatiecentra zich aanpassen aan de cultuur, normen en waarden aldaar. Een uitzondering hierop was Nilambe waar een deel van de recitatie in het Engels gedaan werd naast het Pāli en waar ook regelmatig brood met jam geserveerd werd in plaats van alleen Sri Lankaans voedsel. In dit centrum moesten de Singalezen zich dus ook regelmatig aanpassen aan westerse gebruiken. Hieruit blijkt zoals ook Eriksen stelt: *“culturele grenzen zijn niet duidelijk, ook komen ze niet noodzakelijk overeen met etnische grenzen”* (Eriksen, 2010: 41). De scheiding tussen Singalezen en buitenlanders was in Nilambe het

minste te voelen, doordat culturele gebruiken gedeeld werden. De Singalezen die hier moeite mee hebben komen al niet meer naar Nilambe, maar gaan tegenwoordig naar Gampaha (zie: inleiding) of andere meditatiecentra. Hetzelfde geldt voor de buitenlanders. Degene die een meer westerse benadering zoekt gaat niet naar Kanduboda of andere meer Singalese meditatiecentra, maar gaat naar centra zoals Nilambe.

Samenvatting hoofdstuk

In dit hoofdstuk stond gemeenschapsvorming in relatie tot *bhāvanā* en enkele andere *common denominators* centraal. Beschreven is wat een gemeenschap is, wie hiertoe behoren en wie niet, wat de condities zijn voor gemeenschapsvorming en een aparte paragraaf over Singalezen versus buitenlanders.

Mensen construeren gemeenschappen, ofwel *imagined communities* en tijdens deze constructies vormen mensen grenzen door middel van in- en uitsluitingsprocessen en gevoel van toebehoren. Dit is ook in het bijzonder het geval tussen de Singalezen en buitenlanders, al vormen beide groepen ondanks hun verschillen wel één groep van mediterenden.

Het vormen van een groep of gemeenschap gebeurt dus uit overweging van veiligheid, vertrouwen, het vormen van een eigen identiteit, een gevoel van verbondenheid en toebehoren. Crow & Allan claimen dan ook: “[...] ’gemeenschap’ speelt een cruciale symbolische rol in het genereren van het gevoel van *belonging* bij mensen” (Crow and Allan, 1994: 6). En over deze *belonging* gaat het verder in hoofdstuk 4.

4. Belonging of geen belonging?, dat is de vraag

Dinsdag 29 maart: Al een aantal dagen zit ik hier in het meditatiecentrum, hoog in de bergen. Het kleine centrum is ingesloten door naaldbomen en theeplantages. Vanuit mijn kamer kijk ik over een schitterend berglandschap. In de kamer onder mij verblijft een Singalese vrouw. Zij is hier al ruim een week en lijkt helemaal in de meditatie op te gaan, want ik zie haar amper buiten haar kamer. Het andere gebouw met kamers voor mediterenden staat nagenoeg leeg, op een jonge monnik na die daar logeert. Het is stil op het terrein. Af en toe komen er wat Singalese leken voor een paar uur of één dag langs, maar buitenlandse mediterenden zie ik niet. Het is rustig, te rustig. Ik ben te gefrustreerd om te kunnen mediteren. Wat doe ik hier? Waar is mijn onderzoekspopulatie? Net op het moment dat ik denk mijn spullen te pakken en weg te gaan zie ik een buitenlandse vrouw met een van de nonnen praten. ‘Dat ik dit op deze plek nog mag meemaken’ denk ik cynisch. Het centrum hanteert geen *time-table* en het is nogal relaxed qua regels, waar ik gebruik van maak door een praatje aan te knopen met de nieuwkomer. Marie komt uit Duitsland en is al bijna twee jaar op reis, waarbij ze al diverse meditatiecentra en Ashrams heeft bezocht. Ik vraag haar of ik haar de volgende dag mag interviewen, zij reageert enthousiast. Tijdens het interview vertelt ze mij dat ze per toeval in Rathmalkanda terecht gekomen is. Dat ze geen specifieke plaatskeuze heeft, maar wel een keuze voor de Mahassi-stijl van mediteren. We praten wel anderhalf uur met elkaar en tijdens het gesprek zegt ze dat ze door het Boeddhisme en de meditatie de plaats heeft leren kennen waar ze ‘*belongs*’, ze wil ergens verblijven waar mensen zoals zij zijn, mensen die zich bezig houden met de Dhamma. Het Boeddhisme en de meditatie zijn grote factoren voor hoe zij haar leven vormgeeft, hoe ze wil leven. Het wijst haar de juiste richting en geeft haar alle antwoorden. De meditatiecentra geven haar precies de juiste omgeving (zoals de Boeddha had toen hij *nibbāna* bereikte). Zelfs toen ik al weken dit meditatiecentrum verlaten had, zat Marie er nog steeds. Ze sms-te mij dat ze het prima naar haar zin had in het meditatiecentrum, dat ze daar de rust vond die ze zocht en de juiste mensen om zich heen had. Dezelfde stilte, rust, eenzaamheid en gebrek aan structuur die bij haar voor een gevoel van *belonging* zorgde, maakte mij onrustig en zorgde ervoor dat ik als snel naar een ander meditatiecentrum verhuisde. Naar een centrum waar ik wel mijn *belonging* vond, doordat ik me welkom voelde, gesteund werd door de mensen

om mij heen, structuur had door middel van de *time-table*, maar ook een zekere mate van vrijheid had. Een centrum waar ik zeker weer naar terug wil keren.



Rathmalkanda Meditation Centre. (Bron: L. de Bruin)

4.1 Belonging

"[...] *Belonging* zelf kan nu worden begrepen in z'n eigen termen - als een ontologische structuur die in staat is de verschillende elementen samen te trekken en te verenigen die volkomen *hiertoe* behoren" (Miller, 2006: 1)¹⁶

In mijn veldwerk wilde ik onderzoeken welke common denominators voor *belonging* zorgden bij de mediterenden. In het veld bleek de term *belonging* echter moeilijk te beschrijven, zoals uit het vage citaat van Miller blijkt. Het is ten eerste niet de taal van mijn onderzoeksgroep en ten tweede wordt de term op theoretisch gebied zelden uitgelegd, ondanks dat er door diverse auteurs over *belonging* wordt geschreven. Desondanks is *belonging* een centrale term binnen dit onderzoek.

Naar aanleiding van interviews en observaties uit mijn veldwerk kan ik namelijk concluderen dat mensen om zeer uiteenlopende redenen naar de meditatiecentra komen. Een enkeling was daar om heel oppervlakkige redenen; zoals het bevredigen van nieuwsgierigheid naar de meditatie en/of het meditatiecentrum. Deze mensen hadden meestal nog nooit eerder gemediteerd of een meditatiecentrum van binnen gezien en hadden de naam en locatie van het meditatiecentrum uit een reisgids gehaald of van iemand anders aanbevolen gekregen. De meeste mensen komen echter om dieper liggende redenen naar de meditatiecentra; zoals de steun en energie die ervaren wordt tijdens het gezamenlijk mediteren, de steun die de meditatiecentra bieden om zoveel mogelijk te kunnen mediteren en eventueel dichter bij *nibbāna* te komen tot het even weg willen zijn uit het drukke, chaotische, dagelijkse leven. In dit hoofdstuk zal daarom dieper ingegaan worden op deze redenen waarom mensen naar de meditatiecentra komen en of zij daar *belonging* hebben gevonden.

Belonging blijkt een lastige term en er is weinig over geschreven. Enkele onderzoekers die wel een uitgebreide beschrijving geven van de term zijn Hedetoft, Hjort en Christiansen. Hedetoft & Hjort (2002) stellen in hun boek *'The Postnational self'* dat men vaak in eerste instantie verstaat onder *belonging*: "[...] *'being'* in één plaats en *'longing'* naar een andere" (Hedetoft & Hjort, 2002: vii). Dit betekent dus dat de plaats waar je bent niet de plaats hoeft te zijn waar je jezelf thuis voelt, die plaats waarnaar je verlangt. *Belonging* is echter meer dan de optelsom van die twee begrippen en houdt naar mijn idee, zowel als naar het idee van de auteurs zoals eerder

vermeld in de inleiding, in: “[...] de plek waar we *voelen* dat we behoren” (Hedetoft & Hjort, 2002: vii). Dit kan dus op iedere plek zijn en in iedere willekeurige gemeenschap, zolang er het gevoel is dat men toebehoort aan die plek of gemeenschap. Mensen kunnen echter, zoals in de inleiding aangegeven, meerdere *belongings* hebben (Hedetoft & Hjort, 2002).

4.1.1 Wel of geen belonging

Tijdens mijn onderzoek ben ik, zoals eerder vermeld, diverse participanten tegengekomen die aangaven dat ze *belonging* in de meditatie en het meditatiecentrum hadden gevonden;

“Ik ben heel blij om hier te zijn, onder goede mensen. Het is honderd maal beter om hier te zijn (in verband met peacefulness, gelukkig zijn) dan thuis. Spiritual happiness die ik thuis nooit kan hebben. Ik kan thuis voortzetten wat ik in het centrum gestart ben, maar het werk stoort daarin, als ook familie, relaties, vrienden, tv, radio, telefoon, het nieuws, etcetera. Thuis die ‘rust’ volhouden is daarom moeilijk” aldus de Singalese Ruwankari (14-04-2012).

Uit dit citaat blijkt dat zij in het centrum een spirituele blijdschap en rust vindt die zij buiten het centrum niet vindt, maar wat bijdraagt tot haar gevoel van *belonging*. Dat dit gevoel van *belonging* in het Boeddhistische meditatiecentrum niet alleen van toepassing is op mensen van Sri Lanka die met meditatie zijn opgegroeid blijkt uit het citaat van Palo, een Slowaakse jongen. Zo zei hij:

“De plaats bevalt me, ik ben heel tevreden. Het voedsel is goed, de stilte vind ik geweldig, ik voel me hier thuis. Het duurt niet zo lang om je thuis te voelen. Het is zo peaceful hier en ik krijg hier waar ik voor kom. 'To slow down and not be bothered by the outside world', met alle afleiding” (Palo, 22-04-2012).

Ook Palo heeft het over de rust en dat hij in het meditatiecentrum kan mediteren op een manier zoals dat thuis niet kan, omdat er dan te veel afleiding is. Hij voegde er echter aan toe dat voor hem het speciale van de plek was dat er geen dogma is, maar dat het meer een relaxte plaats is, een plaats voor meditatie. Voor de meeste Singalezen die ik gesproken heb was het dogmatische vaak geen probleem, omdat zij immers met het Boeddhisme en de Sangha opgegroeid zijn. Voor hen is het

Boeddhisme wel een onderdeel van *belonging*. “Voor mij is het Boeddhisme een belangrijke factor in *belonging*. De Boeddha wijst je een pad, je bent zelf verantwoordelijk voor je daden” aldus de Singalese Kumari (14-04-2012). Maar niet alleen voor Singalezen is dit zo, ook enkele buitenlanders hebben *belonging* in het Boeddhisme gevonden. “Ik moet een rustige omgeving hebben met Dhamma-people om me heen. Ik kan niet meer in een omgeving zijn waar niet de juiste spraak is, etcetera” (Marie, 30-03-2012). Marie geeft aan dat het meditatiecentrum de plek is waar ze met Dhamma-people in aanraking komt, wat met zich meebrengt dat er op een door de Boeddha voorgeschreven manier gesproken en gehandeld wordt waardoor zij haar *belonging* vindt.

Het kan echter ook gebeuren dat men niet woont of verblijft op een plek waar men het gevoel heeft dat men toebehoort, waardoor “*belonging* meer dan eens verandert in een vraag van *longing-to-be... at home*” (Hedetoft & Hjort, 2002: viii). Ook in het meditatiecentrum ben ik mensen tegengekomen die daar om diverse redenen geen *belonging* vonden, zo zei Christine uit Duitsland:

“Sommige dingen doen me denken aan thuis (Duitsland), ik zie Kanduboda niet als een thuis. Het is de 1e keer dat ik zo lang van huis weg ben en sommige dingen (geuren, gedachten, herinneringen, eten... ik eet veel curries in Duitsland, etcetera) doen me aan thuis denken. Ik ben nog steeds regelmatig homesick” (Christine, 03-03-2012).

Deze mediterende vond de stilte, rust en veiligheid in het meditatiecentrum geweldig, maar miste haar familie heel erg en dacht ook veel aan hen. Tijdens mijn observatie zag ik ook dat zij moeite had met de meditatie, zich regelmatig terugtrok op haar kamer en somber rondliep. Ik zag wel dat ze enorm probeerde om zich daar in het meditatiecentrum thuis te voelen, maar het verlangen naar huis was, zoals ze zelf aangaf, te nadrukkelijk aanwezig. Een andere mediterende verwoordde zijn gebrek aan *belonging* als volgt:

“Ik wist in eerst instantie niet dat je hier stil moest zijn. Je kunt je volgens mij ook niet echt welkom voelen, omdat je nooit echt contact hebt met de mensen. Ik kan mezelf ook niet echt thuis voelen, je hebt een kaars en dat is het” (Andrea, 18-04-2012).

Wat Andrea aangeeft is dat hij moeite had met ‘de stilte’, met het gemis aan verbaal contact met anderen en daarnaast het *basic* bestaan, het gebrek aan enige luxe. Dat was in eerste instantie de reden voor zijn gebrek aan *belonging*. Tijdens mijn verblijf in de centra ben ik enkele mensen tegengekomen, voor wie de ‘stilte’ te moeilijk was. Zo kwam ik onder andere een vrouw tegen die blij was dat ik interviews ging houden, zodat zij eindelijk kon praten. Deze vrouw is echter niet lang in het meditatiecentrum gebleven, de ‘stilte’ viel haar toch te zwaar, zij vond daar geen *belonging*. Ook enkele andere mediterenden gaven aan het fijn te vinden om even te kunnen praten tijdens het interview dat ik met hen had, maar voor hun was de ‘stilte’ niet (te) moeilijk en zij bleven wel geruime tijd in het centrum. Diegene die geen moeite hadden met de stilte en de plek, maar toch kort bleven, gingen weg om redenen van buitenaf, zoals terug moeten naar huis in verband met einde van hun vakantie of het verder moeten reizen, omdat de datum op hun vliegticket vaststond. Andrea is uiteindelijk, ondanks zijn melding dat hij zich niet echt thuis kon voelen in het centrum, een aantal weken gebleven in het centrum. Ik zag dat hij steeds meer opging in de meditatie, waaruit ik concludeer dat hij in de loop van de tijd toch een soort van *belonging* heeft gevonden, anders was hij na enkele dagen wel vertrokken. Aangezien hij tijdens het interview aangaf dat hij thuis in Italië al veel aan meditatie gedaan had en dat hij de locatie van Nilambe geweldig vond, denk ik dat zijn *belonging* zat in *bhāvanā* zelf, de herkenning van de meditatie en daarnaast in de omgeving waarin deze meditatie plaatsvond. Zijn *belonging* werd daarnaast echter niet zozeer gevormd door het gevoel van *belonging* tot de groep, dus in de gemeenschap. Ik ben echter maar weinig mediterenden tegengekomen die niet op de een of andere manier een vorm van *belonging* vonden tijdens de retraite in Sri Lanka.

4.2 Parameters van Belonging

“Uiteindelijk wil ik terugkeren naar de plaats waar ik me een onderdeel voelde van een *culture of belonging* - naar een plaats waar ik me thuis kan voelen, een landschap van herinnering, gedachten en fantasie” (Hooks, 2009: 221)

Na de eerste aanzet van Hedetoft & Hjort om *belonging* uitgebreider te beschrijven heeft Hedetoft samen met Christiansen het concept van *belonging* in het boek ‘*The Politics of Multiple Belonging*’ (2004) nog verder uitgediept in vier *key parameters*.

Als **eerste parameter** stellen zij dat de bronnen van *belonging* liggen in *homeness*, de conditie-scheppende context voor *belonging*. Bij dit laatste moet gedacht worden aan de plaats waar men zich bevindt, het bekend zijn met bepaalde zaken aldaar, de zintuigelijke ervaringen die men ervaart, de menselijke interactie die men ervaart en de lokale kennis die men heeft. Catja uit Duitsland zei hierover:

“Ik voel me vanaf dag één al welkom hier. Ik ken de plaats nu en heb ook geen behoefte meer om andere plaatsen te bezoeken. Als ik weer op retraite wil, kom ik nogmaals terug naar deze plek. Dit is mijn retraite plek, het is een grappige plek. Dit komt door de dieren, de atmosfeer, het uitzicht en de mensen. Het is een goede plek, ook omdat het niet zo streng is, het is nog steeds vakantie. Als men aan je deur klopt, omdat je vijf minuten te laat bent is het geen fun meer” (Catja, 10-04-2012).

Uit haar antwoord blijkt dat de zintuigelijke ervaringen een belangrijke rol spelen bij haar *belonging* aldaar. Die zintuigelijke ervaringen, zoals het zien van de dieren, het mooie uitzicht, het gevoel van rust die dit brengt en de energie van anderen die hetzelfde doen op die plek als zij vormen haar *belonging*, maar ook de afwezigheid van strengheid en aanwezigheid van een vrij gevoel zijn minstens zo belangrijk voor haar gevoel dat ze daar behoort. Zij was echter niet de enige mediterende die zich thuis voelde in het meditatiecentrum:

“Ik wilde in eerste instantie een meer monastic setting, maar toen zag ik de kwaliteiten van deze plaats. Ik mediteer en daarin voel ik mij thuis. Het ligt ook aan je ‘state of mind’ denk ik, als je kunt accepteren wat je geboden wordt is dit positief, als je dit niet kunt, negatief” aldus Holger uit Amerika (21-04-2012).

De kwaliteiten van de meditatieplek zag hij als bron voor *belonging*. Wat hij bedoelt is dat als je om kunt gaan met het eenvoudige dat de plek te bieden heeft: er wordt voor je gekookt, er is een houvast via de *time-table*, er is een bed, waardoor je niet wordt afgeleid van het mediteren, dan heb je *belonging* gevonden. Als je niet om kunt gaan met wat de plek te bieden heeft vind je geen *belonging*.

Uit het antwoord van de mediterenden lijkt het alsof zij in eerste instantie ingaan op de condities die voor *belonging* zorgen. Christiansen & Hedetoft zeggen echter dat deze condities “[...] niet gelijk zijn aan *belonging* en automatisch een gevoel van *belonging* produceren, laat staan identiteit” (Christiansen & Hedetoft, 2004: 25). Bij nadere analyse blijkt dat Catja en Holger mijn vraag naar *belonging* wel goed begrepen hebben, maar de crux zit ‘m naar mijn idee daarin, dat veel mensen de condities die kunnen zorgen voor *belonging* vaak zien als gelijk aan *belonging* zelf, waardoor dus verondersteld wordt dat er automatisch *belonging* is. Zo gaan Olson en Warber (2008) in hun onderzoek voorbij aan deze boodschap en stellen dat “Religieuze aansluiting (*belonging*) refereert aan de specifieke religieuze tradities waarmee een individu zich identificeert” (Olson & Warber, 2008: 194). Zij stellen juist dat religieuze aansluiting, danwel een conditie voor *belonging* danwel een synoniem is voor *belonging* en leggen verder niet uit hoe zij *belonging* zien.

Als **tweede parameter** hebben Christiansen & Hedetoft (2004) het over gevoelens van *belonging*, welke “[...] geworteld zijn in positieve identificaties met de condities die voor *belonging* zorgen en die bijdragen aan een gevoel van thuis zijn, een eigen identiteit en sociaal-psychologische veiligheid” (Christiansen & Hedetoft, 2004: 25). Hier gaan de auteurs een heel stuk dieper dan bij de eerste parameter en slaan met deze parameter de spijker op z’n kop door te stellen dat *belonging* een gevoel is. Mijn mediterenden hadden dit, zoals uit voorgaande bleek ook al begrepen, zo zei Gaby uit Zuid-Afrika: “*Na de tweede dag had ik al een gevoel van belonging. De plek is erg verwelkomend. Het is een gevoelsmatig iets. Je voelt dat je welkom bent, ondanks dat er niet gepraat wordt*” (Gaby, 20-04-2012). *Belonging* is een gevoelsmatig begrip, een vaag begrip. Cohen (1982) schrijft over de term ‘*belonging*’ dat het bij deze term gaat over de “‘*nebulous threads*’ die door het leven van een cultuur gaan, die gevoeld worden, ervaren, begrepen, maar bijna nooit expliciet geuit. [...] Zij zijn de substantie waaruit *belonging* bestaat, [...] zij zijn ‘wat het betekent voor leden om te behoren’” (Cohen, 1982: 11).

Uit mijn onderzoek is gebleken dat mediterenden om diverse redenen ‘voelen’ dat ze behoren in het meditatiecentrum. *Belonging* zit dan ook in *bhāvanā* zelf, maar ook in de rustige, stille, natuurlijke omgeving, het Boeddhisme, de goede begeleiding en zorg van het centrum, het veilige gevoel dat men heeft binnen het centrum, het dagritme en/of *mindfulness (sati)* en *mettā*. Ook kan het zitten in de energie die men voelt in het centrum en als men met elkaar zit te mediteren. Men kan ook zelf een vorm van *belonging* creëren. Zo was er een mediterende die wierook brandde in zijn *kuti* wat hem deed thuisvoelen. Het verschilt per mediterende welke redenen voor *belonging* van toepassing zijn. Soms is het er maar één, maar in de meeste gevallen zijn het meerdere redenen.

Als **derde parameter** noemen de auteurs de tenaamstellingen en constructies van *belonging*. Hierbij wordt “[...] *belonging* collectief getransformeerd tot een moderne, natie-staat afhankelijke vorm van identiteit” (Christiansen & Hedetoft, 2004: 25-26). *Belonging* is dan niet meer een individueel iets, maar wordt geïnstitutionaliseerd, wat vervolgens grenzen trekt tussen groepen mensen, tussen ‘us’ en ‘them’. Elias (2000) vult aan over *belonging* dat mensen in een natie “[...] dezelfde normen hebben op basis van dezelfde socialisatie, dezelfde waarden in ere houden en daardoor in een goed geïntegreerde harmonie met elkaar leven” (Elias, 2000: 467). Dat idee van de natie-staat klinkt in de huidige mondiale samenleving wat achterhaald, toch zit er een kern van waarheid in als ik de groep Singalezen uit de meditatiecentra analyseer. Ze hebben allen de unanieme droom van het bereiken van *nibbāna*, daarin zit ook een deel van hun *belonging*. Ze zijn allen binnen het Boeddhisme en de Sri Lankaanse natie opgegroeid waardoor zij bepaalde *common denominators* hebben waardoor zij hun samenleving vorm hebben kunnen geven. Dat dit niet alleen positief is, maar ook consequenties met zich meebrengt, blijkt uit het citaat van de Singalese Ruwankari:

“Soms voel ik me niet gelukkig met de tempels, de monastische meditatiecentra. In de Boeddhistische tempels 'moet' je altijd wit dragen, niet mouwloos, geen strakke jeans, etcetera. Niemand geeft je op je kop, maar ik weet hoe andere Boeddhisten kijken en hoe ze denken. Je moet je hier continu bewust van zijn” (Ruwankari, 14-04-2012).

Zij geeft hiermee aan dat ze groepsdruk voelt om aan de verwachte idealen van haar landgenoten te voldoen. Dit was ook een van de redenen dat ze in Nilambe zat en niet naar centra als Kanduboda gaat, waar het er strikter aan toegaat en waar meer op elkaar gelet wordt. Ook ik merkte in het striktere centrum dat men erg op mij lette, of ik wel netjes in het wit gekleed ging, hoe ik liep, zat en at. Als ik iets deed wat niet de bedoeling was, merkte ik dit uit de houding van de andere mediterenden, hun manier van kijken of het nee-schudden, waarbij ze me ‘te hulp’ schoten om het (nogmaals) voor te doen. Ook ik merkte dat ik mij hierdoor minder gelukkig voelde in het centrum. Ik ben vrijer opgevoed dan de meeste Singalese vrouwen en die inperking van mijn vrijheid stond mijn gevoel van *belonging* in de weg.

Buitenlanders hebben, ook al kennen ze de Boeddhistische tradities, een andere socialisatie gehad dan de Singalezen en delen niet altijd overeenkomstige normen en waarden met hen. Dit geldt echter niet alleen tussen de Singalezen en buitenlanders, maar ook tussen buitenlanders onderling. Toch kunnen ze één groep mediterenden vormen. Er kan in dit geval niet meer gesproken worden van een natie, maar spreken we meer over een ‘gemeenschap van mediterenden’, een *imagined community* (cf. Anderson, 2006), zoals eerder besproken in het hoofdstuk over gemeenschapsvorming. Appadurai (2005: 33) gaat nog een stap verder dan Anderson en stelt dat mensen vandaag de dag niet alleen in *imagined communities* leven, maar vooral in *imagined worlds*. Mensen creëren een verbeelde wereld en handelen en vullen hun leven in naar deze verbeelde wereld. Cultuur wordt van de oorspronkelijke plaats genomen en al dan niet met verbeelding geïntegreerd op een nieuwe plaats. Dit fenomeen kan dan ook beschreven worden als *detrterritorialization* van cultuur. Appadurai (1990) voegt er aan toe dat *detrterritorialization* “[...] een van de centrale krachten is in deze moderne wereld” (Appadurai, 1990: 11). Deze vloeibaarheid geldt niet alleen voor cultuur, maar ook voor het gevoel van *belonging* van mensen. “Veel mensen verdelen tegenwoordig hun aandacht en zelfs hun aanwezigheid tussen ten minste twee plaatsen en het is al dan niet duidelijk, zelfs voor henzelf, welke meer “thuis” is dan de ander” (Hannerz zoals weergegeven in Hedetoft & Hjort, 2002: 220).

De **vierde parameter** heet dan ook ‘de vloeibaarheid van *belonging*’. In de vorige parameter werd *belonging* bekeken vanuit een natie-staat context, dus “[...] etnisch, begrensd, homogeen, organisch en unitair. Dit bleek echter niet meer dan een

ideaal model, bijna altijd tegengesproken door rommelige grenzen, migratiebewegingen, etnische minderheden, het dubbele burgerschap en multiculturele beleid.” (Christiansen & Hedetoft, 2004: 26). In deze parameter wordt uitgelegd dat *belonging* juist geen vaststaand gegeven is. Het betekent niet dat je ergens thuishoort doordat je daar geboren bent, of woont, wat ook blijkt uit de stelling van Savage, Bagnall & Longhurst (2005):

Belonging moet niet worden gezien in existentiële termen (als primordiale gehechtheid aan een soort van *face-to-face* gemeenschap), noch als discursief geconstrueerd, maar als een sociale constructie, een ingebed proces waarin mensen reflexief oordelen over de geschiktheid van een bepaalde plaats, gezien hun sociale tijdspad en hun positie op andere gebieden. (Savage & Bagnall & Longhurst, 2005: 12).

Dat *belonging* nu gezien wordt als een abstract begrip komt doordat mondialisering de wereld heeft veranderd van een wereld opgedeeld in natie-staten, naar een van transnationale verplaatsing van mensen, ideeën, etcetera. Christiansen & Hedetoft (2004) stellen ook dat mondialisering die verandering van natie-staat, begrensdheid en homogeniteit naar poreuze, open grenzen, meerdere vormen van identiteit en zelfs grenzeloze, virtuele vormen van *belonging* door middel van transnationale processen in de hand heeft gewerkt (Christiansen & Hedetoft, 2004: 26). Iemands gevoel van *belonging* kan dan ook bij tijd en wijle veranderen, blijkt onder andere uit Rosenthal & Bogner (2009):

“Het is belangrijk op te merken dat het gevoel van *belonging* kan veranderen op bepaalde biografische keerpunten of zelfs gedwongen wordt om te veranderen als gevolg van sociale eisen. Dit vereist herinterpretaties van de eerder vastgestelde opvattingen en criteria van *belonging*.” (Rosenthal & Bogner, 2009: 14-15).

Uit dit citaat blijkt nogmaals dat *belonging* een vloeibaar en abstract begrip is en moeilijk uit te leggen, daar steeds herinterpretaties van de term verschijnen. Bell (1999) benadrukt in haar boek over de ‘*question of belonging*’ “[...] dat men niet alleen of ontologisch '*belongs*' tot de wereld of tot een groep hierbinnen. *Belonging* is een prestatie op verschillende niveaus van abstractie " (Bell, 1999: 3).

Tijdens mijn onderzoek was ik dan ook nieuwsgierig naar de diverse redenen voor *belonging* en hoe al die mensen van over de hele wereld harmonieuze

meditatiegroepen kunnen vormen. Komt dit laatste doordat men haar/zijn *belonging* in zo'n meditatiegroep gevonden heeft en zich daardoor verbonden voelt met de anderen uit die groep, of door iets anders? Hooks (2009) claimt met betrekking tot *belonging*;

[...] te behoren tot een bepaalde plaats, jezelf erin investeren, er kracht en moed uit trekken, niet alleen verblijven in een carrière of een bankrekening, maar in een gemeenschap... Zodra je jezelf bindt tot een plaats, begin je verantwoordelijkheid te delen voor wat daar gebeurt (Hooks, 2009: 68).

Ik denk dat Hooks hiermee precies aangeeft wat ik naar aanleiding van mijn onderzoek kan concluderen, dat als mensen ergens zijn, ze proberen om te behoren tot die plaats, een groep ter plekke en zodra ze zich verbonden voelen, ze ook verantwoordelijkheid delen voor elkaar, de omgeving, etcetera. Wat een van mijn participanten uit Amerika zei sluit mooi aan bij Hooks:

“Het maakt niet uit waar je gaat in de wereld, je neemt alleen jezelf mee. Je creëert je eigen werkelijkheid. Als je hier komt en je doet alles wat je kunt, zoveel mogelijk probeert, dan kom je hier. Als je gedachte gefocust is op 3 a 4 dagen hier zijn, dan kom je hier nooit” (Zech, 18-04-2012).

Hiermee bedoelde Zech dat men moet investeren in de plaats, er helemaal voor gaan en zich verantwoordelijk moeten voelen. Je werkt immers samen, je mediteert samen, je volgt samen het dagprogramma en daarin ben je allemaal gelijk en doe je allemaal je best. Het contact zit 'm dan ook in het meer gevoelsmatige. Zo zei Marie:

“Ik vind het leuk om samen met andere mediterenden in de meditatiehal te zijn ‘All these living beings all sitting together, working on the same stuff, etcetera’. Mettā helpt ook veel om [...] om je verbonden te voelen met anderen” (Marie, 30-03-2012).

Echter bij enkelen lukte het niet om op te gaan in de groep, activiteiten en omgeving. Zij vertrokken dan vaak weer binnen enkele dagen.

Samenvatting hoofdstuk

In dit hoofdstuk stond *belonging* centraal. Onder de term wordt in ieder geval met betrekking tot deze thesis verstaan “[...] de plek waar we *voelen* dat we behoren” (Hedetoft & Hjort, 2002: vii).

Tijdens mijn onderzoek bleek de *belonging* van mijn participanten voor een groot deel in *bhāvanā* zelf te zitten, omdat men tijdens de meditatie terug gaat naar de basis, probeert te zijn in het hier en nu en in de oefening zit. Daarnaast bleek *belonging* te zitten in de collectieve energie tijdens de meditatie, de rust/stilte en de natuur waarin de meditatiecentra zich bevinden. Naast meditatie, rust/stilte en natuur werden ook Boeddhisme en *Nibbāna* genoemd als redenen voor *belonging*. Boeddhisme en *Nibbāna* werden echter door alle Srilankanen genoemd, maar niet door alle buitenlanders. Ook de goede zorg van het meditatiecentrum, de veiligheid die men op het centrum ervaart en het dagritme werden veelvuldig genoemd als reden tot *belonging*.

Tevens zijn in §4.2 vier parameters van *belonging* besproken, te weten: *homeness*, gevoelens, aansluiting & constructie en vloeibaarheid van *belonging*. Ofschoon deze parameters belangrijke aspecten vormen van *belonging*, telt uiteindelijk het verschil in de mate waarin de mediterenden wel of geen *belonging* ervaren.

5. Conclusie

In deze thesis heb ik mij gericht op de rol die *common denominators* spelen in het proces van gemeenschapsvorming en *belonging* onder mediterenden die in retraite zijn in meditatiecentra op Sri Lanka.

Als eerste is gekeken naar welke *common denominators* en aanvullende of daaronder vallende *diacritic elements* belangrijk zijn voor gemeenschapsvorming en *belonging*. Aansluitend is beschreven welke rol deze *common denominators* vervullen. Als belangrijkste conclusie komt uit de thesis naar voren dat *bhāvanā*, ofwel de meditatie zelf ‘de’ belangrijkste *common denominator* is, omdat zonder *bhāvanā* er geen sprake zou zijn van een gemeenschap van mediterenden. Daarnaast zou *belonging* in de meditatie, meditatiegroep en/of het meditatiecentrum niet mogelijk kunnen zijn.

Naast *bhāvanā* blijken de andere *common denominators* en *diacritic elements*, zoals de regels en daaronder vallende *precepts*, *time-table*, stilte-regel en kledingvoorschriften ondersteunend te zijn voor *bhāvanā*. *Common denominators* en *diacritic elements* brengen structuur en herkenbaarheid met zich mee en helpen bij het gevoel dat men tot een groep van gelijkgezinden behoort. Daarnaast helpen ze bij een rustige, overzichtelijke en veilige uitvoering van *bhāvanā*. Hoe streng die regels gehanteerd worden in functie van *bhāvanā* verschilt per meditatiecentrum en levert al dan niet een tegenreactie op van individuele mediterenden, waarop door het meditatiecentrum of andere mediterenden weer gereageerd wordt. Naast bovenstaande *common denominators* blijkt het gebruik van Pāli tijdens de pūjā wel een belangrijke *common denominator* voor gemeenschapsvorming, maar niet voor *bhāvanā*, ofwel de meditatie.

Geluid is echter ook een relevante *common denominator*, omdat alle mediterenden het geluid herkennen en weten welk geluid waar voor bedoeld is. Aangezien men niet praat en zich zo min mogelijk met elkaar bemoeit is dit een van de weinige manieren om te communiceren. Uit mijn observaties blijkt dat iedereen de geluidsignalen weet te plaatsen in de context waarvoor deze bedoeld zijn en als een groep op deze geluiden reageert, door met z'n allen na het geluid van de bel naar de meditatiehal te gaan, of de eetzaal of keuken om te eten, of stoppen met mediteren, etcetera. Het geluid is een vorm van communiceren zonder woorden. Dit kan ook

gezien worden als een machtsmiddel in het communicatieproces: over het geluid kan immers niet gediscussieerd worden. De meditatiecentra leiden zo de mediterenden op de manier zoals zij dit willen. De mediterenden accepteren dit, omdat het de meditatie ten goede komt. Op deze manier is er een wisselwerking tussen meditatiecentrum en mediterenden die helpt bij het vormen van een gemeenschap. Dit machtsaspect en deze wisselwerking komt niet alleen tot uiting met betrekking tot het geluid, maar is ook van toepassing op andere *common denominators* en *diacritic elements*. Voor antropologen is het interessant om op deze aspecten nader onderzoek te verrichten, maar valt buiten het kader van deze thesis.

Mensen construeren *imagined communities* (cf. Anderson, 2006) wat is beschreven in hoofdstuk 3. Tijdens deze constructies vormen mensen grenzen door middel van in- en uitsluitingsprocessen zoals onder andere door Eriksen beschreven. In samenhang daarmee ontstaat een gevoel van toebehoren, *belonging*. Maar dit behoeft een nuancering. Uit mijn onderzoek blijkt namelijk dat niets is wat het lijkt. In eerste instantie lijkt het alsof alle mediterenden tot de *ingroup* behoren en de degene die niet mediteren, zoals de *dāna*-gevers, kookstaf, Sangha, etcetera, niet. Als men verder kijkt blijkt dit veel genuanceerder in elkaar te zitten. Zo lijkt in eerste instantie de groep van mediterenden uit twee gemeenschappen te bestaan, de Singalezen en de buitenlanders, omdat Singalezen claimen dat meditatie de manier is om *Nibbāna* te bereiken en het voor de buitenlanders alleen een ontsnappen aan de chaos en het drukke bestaan van alledag is. Ik heb echter geconstateerd dat de ware reden tot meditatie voor veel Singalezen ook ligt in het ontsnappen aan de drukte van alledag en dat ook de buitenlanders onderling niet één groep vormen met betrekking tot de redenen waarom ze mediteren.

Als we daarnaast kijken naar de *outgroup* blijkt dat de *outgroup* en de *ingroup* onderling van elkaar afhankelijk zijn in het goed functioneren van het hele meditatiecentrum. De mediterenden willen echter duidelijk krijgen wie tot de gemeenschap van mediterenden behoort. Daarom moeten er gedeelde verwachtingen zijn met betrekking tot tolerantie, wederkerigheid en vertrouwen (cf. Smith, 2001). Er moet een wederzijdse identificatie zijn met de ander om tot een bepaalde mate van gemeenschapsgevoel te komen: je moet je kunnen herkennen in dezelfde kleding, hetzelfde dagritme volgen, hetzelfde doel nastreven, etcetera. Dit is echter een identificatie op oppervlakkig niveau. Op een dieper niveau gaat het om de

identificatie die ligt in het feit dat je de energie voelt van de ander, merkt aan het gedrag van de ander dat deze dezelfde vreugde en pijn ervaart en dat je niet alleen bent hierin. Over de redenen waarom, hoe en de mate waarin mensen *überhaupt* gemeenschappen vormen is in hoofdstuk 3 uitvoerig verslag gedaan. Zo zegt Block (2008) “De sleutel tot het creëren of transformeren van gemeenschap, is om de kracht te zien in de kleine, maar belangrijke elementen van zijn met anderen” (Block, 2008: 2). Hierbij gaat het niet alleen om de zichtbare elementen, maar vooral ook de gevoelsmatig elementen van het concept gemeenschap wat kan leiden tot *belonging*.

In hoofdstuk 4 over *belonging* hebben we kunnen lezen dat *belonging* gaat over de plek waar we voelen dat we behoren. Tijdens mijn onderzoek bleek *belonging* van mijn participanten voor een groot deel in *bhāvanā* zelf te zitten, omdat men tijdens de meditatie terug gaat naar de basis van bewustzijn, probeert te zijn in het hier en nu en in de oefening zit: door in lotushouding te zitten, de ogen dicht te doen, zich richt op de ademhaling, etcetera. Daarnaast bleek *belonging* te zitten in de collectieve energie tijdens de meditatie, de rust/stilte en de natuur waarin de meditatiecentra zich bevinden. Deze rust/stilte en natuur noemde iedere participant die ik geïnterviewd heb als belangrijk bij het gevoel van *belonging*.

Uit de beschrijving in hoofdstuk 4 blijkt echter dat *belonging* heel persoonlijk is, dat waar de ene mediterende *belonging* vindt, dit niet hetzelfde hoeft te zijn voor de andere mediterende, maar dat dit gekoppeld is aan de verwachtingen die iemand meebrengt naar het mediatiecentrum. Zo stelt Block (2008) “We kunnen de structuren van *belonging* creëren, zelfs als we introvert zijn en niet graag oogcontact te maken” (Block, 2008: viii). Belangrijke randvoorwaarden bij het creëren van *belonging* in het meditatiecentrum zijn: de goede zorg van het meditatiecentrum, de veiligheid die men op het centrum ervaart en het dagritme. Deze voorwaarden werden door mediterenden veelvuldig genoemd als reden tot *belonging*. *Belonging* kan dan ontstaan doordat men zich ergens welkom voelt als de persoon die zij of hij is. Een plek waar men niet het gevoel heeft iemand anders te moeten zijn of er uiteindelijk niet toe doet, zoals in sommige meditatiecentra. Zoals hieruit blijkt omvat het concept *belonging* meer dan alleen harmonie, maar kunnen er ook aspecten van onzekerheid meespelen. Je kunt denken dat je ergens thuis bent, maar ondertussen het gevoel hebben dat je toch liever ergens anders bent. De mate van *belonging* hangt samen met het gevoel deel uit te maken van de gemeenschap, de *ingroup*.

Deze lokale bevinding is juist voor een antropoloog, vertrouwd met kleinschalige samenlevingen, interessant om te bezien in een wijdere maatschappelijke context van postmodernisme, mondialisering en het zoeken naar nieuwe manieren van zin- en betekenisgeving. Dit maakt ook dat andere antropologen kunnen voortbouwen op de uitkomsten van mijn onderzoek. Mijn onderzoek in Sri Lanka is namelijk niet een op zichzelf staand gebeuren, maar wat ik daar heb geobserveerd hangt nauw samen met belangrijke veranderingen in de mondiale maatschappelijke context van alledag, met name in de westerse wereld. Westerlingen kunnen het zich permitteren om op zoek te gaan naar hun identiteit elders. Singalezen hebben die luxe niet, maar daarnaast lijken zij niet zo aan het zoeken naar een identiteit, omdat zij uit een behoorlijk gestructureerde en overzichtelijke samenleving komen. Of dit laatste daadwerkelijk zo is of dat het veel complexer in elkaar zit zou nader onderzoek kunnen uitwijzen.

In ieder geval is het begrijpelijk dat in deze veranderende, complexe wereld meditatiegroepen ontstaan. Mensen zijn op zoek zijn naar zingeving in hun leven en als ze die in *bhāvanā* gevonden hebben gaan zij op zoek naar gelijkgezinden, zodat de uitvoering van de meditatie makkelijker gaat en men eventueel *belonging* vindt in deze meditatiegemeenschap, ofwel '*a paradise found*'.

Notes

- ¹ Dit is een deel uit het Boeddhistische Pāli vers ‘Jaya Gāthā’, zoals o.a. op de volgende site te lezen is: <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/dhammadayut/chanting.html>
- ² Ik zou in eerste instantie onderzoek doen in Kanduboda Meditation Centre, maar aangezien ik mijn onderzoek daar niet helemaal ten uitvoer kon brengen ben ik vervolgens via Rathmalkanda Meditation Centre in Nilambe Meditation Centre beland, alwaar ik mijn onderzoek alsnog volledig ten uitvoer heb kunnen brengen.
- ³ Kanduboda en Nilambe hadden een *time-table*, waar van ‘s ochtends vroeg tot ‘s avonds bedtijd aangegeven stond wat er te doen stond. In Kanduboda was men verplicht zich daaraan te houden, in Nilambe werd men vriendelijk doch dringend verzocht zich daaraan te houden.
- ⁴ In de *guidelines* van Nilambe staat bijvoorbeeld ‘*Please dress appropriately. Dress more to conceal than to reveal (No sleeveless vests, shirts and blouses and keep your legs covered at all times)*’. Ook in Rathmalkanda geldt hetzelfde. In Kanduboda ook, maar daar komt nog bij dat men te allen tijde in het wit gekleed moet gaan en een witte sjaal, schuin gedrapeerd over het lichaam, om moet hebben als men zich buiten op het terrein bevindt, in de eetzaal of Boeddhal.
- ⁵ Upul is de huidige meditatieleraar en beheerder van Nilambe. Hij heeft duizenden mensen uit diverse landen zien komen en gaan en was dan ook een goede bron voor mijn onderzoek. Hij hield de gegevens van de bezoekers netjes bij in schriftten.
- ⁶ Er zijn vier meditaiteposities, namelijk: zittend, staand, lopend en liggend.
- ⁷ Met een *kuti* wordt de kamer aangeduid waar mediterenden kunnen overnachten tijdens hun retraite.
- ⁸ De Dhammapada, ofwel ‘het pad naar de verlichting’ is een onderdeel uit de Tipitaka. Het zijn suttas (uitspraken van de Boeddha) die opgenomen zijn in deze Tipitaka, wat de heiligste geschriften uit het Boeddhisme zijn.
Bron vers 276: <http://www.suttas.net/suttas/khuddaka-nikaya/dhammadapada/20-maggavagga.php>
- ⁹ Bij één mediterende heb ik geen naam gezet, omdat hij expliciet gevraagd heeft of ik zijn naam wilde veranderen. Ik heb ervoor gekozen om in dit geval helemaal geen naam te gebruiken.
- ¹⁰ Het zou mogelijk zijn dat hun antwoorden een ander licht op het onderzoek zouden hebben geworpen, maar dat valt buiten dit onderzoek en zou verder onderzocht moeten worden in een ander onderzoek.
- ¹¹ Het aantal geïnterviewde Singalezen ligt iets hoger dan de buitenlanders, maar dit komt doordat de interviews van de buitenlanders iets uitgebreider waren en daardoor meer tijd in beslag namen.

¹² ‘*Precepts*’ zijn leefregels. Veel Boeddhistische leken leven in hun dagelijkse leven volgens de eerste vijf precepts. Tijdens retraites en meditatie sessies komen daar in de meeste Boeddhistische meditatiecentra drie tot vijf precepts bij en veranderen enkele precepts. De tien precepts luiden als volgt:

1. Ik neem mij voor mij te onthouden van het nemen van leven;
2. Ik neem mij voor mij te onthouden van het nemen van wat niet is gegeven;
3. Ik neem mij voor mij te onthouden van seksuele handelingen; (tijdens meditatie: totaal. In het dagelijks leven gaat het hier echter om seksuele handelingen die schadelijk kunnen zijn voor anderen);
4. Ik neem mij voor mij te onthouden van het spreken van onwaarheden;
5. Ik neem mij voor mij te onthouden van het nemen van geestbenevelende middelen;
6. Ik neem mij voor mij te onthouden van het eten buiten de toegestane tijd (voor 06.00 uur ‘s ochtends en na 12.00 uur ‘s middags mag er niet gegeten worden, zodat er totale concentratie is voor de meditatie);
7. Ik neem mij voor mij te onthouden van dansen, zingen, muziek en het bijwonen van shows;
8. Ik neem mij voor mij te onthouden van het gebruik van parfum, sieraden en andere zaken die het lichaam verfraaien;
9. Ik neem mij voor mij te onthouden van het zitten op hoge en comfortabele stoelen;
10. Ik neem mij voor mij te onthouden van het gebruik en aanraken van geld, goud, zilver en andere waardevolle items.

¹³ In hoeverre leeftijd een rol kan spelen in de hiërarchie en egaliteit in het centrum valt buiten het kader van dit onderzoek en zou nader onderzocht moeten worden.

¹⁴ *Venerable sister* Ayya was mijn key-informante, vertaalster en bemiddelaar tussen de monniken en mij in Kanduboda. Zij is een Sri Lankaanse bhikkhuni (dit is een non met 311 precepts, een ‘gewone’ Boeddhistische non heeft er maar 10) die in Australië haar ordinatie heeft ontvangen, maar nu voor een tijdje in haar thuisland wilde verblijven. Zij zorgde voor de vrouwelijke buitenlandse mediterenden in Kanduboda. Dankzij haar heb ik interviews kunnen houden met de vrouwelijke Singalese mediterenden en kreeg ik uiteindelijk toestemming van de hoofdmonnik om interviews te mogen doen met de vrouwelijke buitenlandse mediterenden en om foto’s te mogen maken.

¹⁵ In de thesis spreek ik over *mindfulness* en *mindful*, omdat deze Engelse term gebruikelijk is in de Boeddhistische meditatiecentra, ook in Nederland gebruikt men de Engelse term.

¹⁶ Dit citaat is gehaald uit de PhD thesis van Miller, Linn M. 2006 *Being and Belonging*. Tasmania (Australia): University of Tasmania
Bron: <http://eprints.utas.edu.au/7952/> (geraadpleegd op 25 juni 2012)

Bibliografie

Anderson, B.

2006 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (New Edition)*. New York & London: Verso

Appadurai, A.

1990 Disjuncture and difference in the global culture economy. *Public Culture*, Vol. 2 (2): 1-24

2005 *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press

Bauman, Z.

2001 *Community: Seeking Safety In An Insecure World*. Cambridge (UK): Polity Press in association met Blackwell Publishers Ltd

Bell, V.

1999 *Performativity & Belonging*. London: Sage Publications Ltd

Blackshaw, T.

2010 *Key Concepts in Community Studies*. London: Sage Publications Ltd

Block, P.

2008 *Community: The Structure of Belonging*. San Francisco: Berrett-Koehler publishers, Inc.

Brennan G. & Buchanan, J.M.

2008 *The Reason of Rules: Constitutional Political Economy*. Cambridge: Cambridge University Press

Brown, R.

2000 *Group Processes: second edition*. Malden & Oxford: Blackwell Publishing Ltd

Christiansen, F. & Hedetoft, U.

2004 *The Politics of Multiple Belonging*. Hants (UK): Ashgate Publishing Limited
& Burlington (USA): Ashgate Publishing Company

Cohen, A.P.

1982 *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*.
Manchester: Manchester University Press

1985 *The Symbolic Construction of Community*. London & New York: Routledge

Cook, J.

2010 *Meditation in Modern Buddhism: Renunciation and Change in Thai Monastic
Life*. Cambridge (UK): Cambridge University Press

Crow, G. & Allan, G.

1994 *Community Life. An introduction to local social relations*. Hemel Hempstead:
Harvester Wheatsheaf.

DeWalt, K.M & DeWalt. B.R.

2002 *Participant Observation, A Guide for Fieldworkers*. Walnut Creek: AltaMira
Press

Elias, N.

2000 *The Civilizing Process*. Malden & Oxford: Blackwell Publishing

Eriksen, T.H.

1995 We and Us: Two Modes of Group Identification. *Journal of Peace Research*.
Vol. 32, No. 4: 427 - 436.

1998 *Common Denominators: Ethnicity, Nation-Building and Compromise in
Mauritius*. Oxford & New York: Berg

2007 *Globalization: The Key Concepts*. Oxford & New York: Berg Publishers

2010 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives (Third Edition)*.
London & New York: Pluto Press

Gellner, E.

1992 *Postmodernism, Reason and Religion*. London & New York: Routledge

Giddens, A.

1990 *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press

Harvey, D.

1989 *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers

Hedetoft, U & Hjort, M.

2002 *The Postnational Self: Belonging and Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press

Henrich, N. & Henrich, J.

2007 *Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation*. New York: Oxford University Press

Hooks, B.

2009 *Belonging: A Culture of Place*. New York: Routledge

Inda, J.X. & Rosaldo, R.

2008 *The Anthropology of Globalization: a reader*. Malden & Oxford: Blackwell Publishing

Juergensmeyer, M.

2003 *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press

Kottak, C.P.

2006 *Anthropology: The Exploration of Human Diversity (Eleventh Edition)*. New York: McGraw-Hill

- Marshall, C. & Rossman, G.B.
2011 *Designing Qualitative Research (Fifth Edition)*. Thousand Oaks (USA): Sage Publications Inc.
- Ohala, J.J. & Hinton, L. & Nichols, J.
2006 *Sound Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press
- Olson, L.R. & Warber, A.L.
2008 Belonging, Behaving, and Believing : Assessing the Role of Religion on Presidential Approval. *Political Research Quarterly*. Volume 61, No. 2: 192-204
- O'Reilly, K.
2005 *Ethnographic Methods*. Oxon en New York: Routledge
- Rosenthal, G. & Bogner, A. (Eds.)
2009 *Ethnicity, Belonging and Biography: Ethnographical and Biographical Perspectives*. New Brunswick (USA) & London (UK): Transaction Publishers
- Samovar, L.A. & Porter, R.E. & McDaniel, E.R.
2010 *Communication between cultures*. Boston: Wadsworth, Cengage Learning
- Savage, M. & Bagnall, G. & Longhurst, B.
2005 *Globalization and Belonging*. London: Sage Publications Ltd
- Smith, M.K.
2001 'Community' in *the encyclopedia of informal education*,
<http://www.infed.org/community/community.htm> (geraadpleegd 16-06-2012)
- Snell, H.
2001 *Buddhist Women Mediterendes of Sri Lanka*. The Wheel Publication No. 443/445. Kandy (Sri Lanka): Buddhist Publication Society
- Sunier, T.
2009 *Antropologie in een zee van verhalen*. Amsterdam: Uitgeverij Aksant

Wimmer, A.

2002 *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge:
Cambridge University Press

Womack, M.

2005 *Symbols and Meaning: A concise Introduction*. Walnut Creek: AltaMira Press

WRR (Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid)

2007 “Identificatie met Nederland”. <http://www.wrr.nl/> (geraadpleegd 18-06-2012)

Bronnen Foto's/Kaarten

Voorkant:

<http://www.ateliercassandra.nl/garbage/78/788766/Budha-SL-037-200B.jpg>

Kaart Bijlage 1:

<http://www.countrygarden.nl/pictures/sri%20lanka&india%20map.jpg>

Bijlagen

Bijlage 1: Kaart van Sri Lanka



Bijlage 2: Onderzoeksvraag en deelvragen

Onderzoeksvraag:

Welke rol spelen *common denominators* in het proces van gemeenschapsvorming en *belonging* onder internationale Boeddhisten die in retraite zijn in *Meditation Centre Kanduboda* op Sri Lanka?

Vanuit deze onderzoeksvraag ben ik gekomen tot de volgende deelvragen:

1. Uit welke deelnemers bestaat de internationale Boeddhistische gemeenschap op Sri Lanka?

- Welke nationaliteit en etnische achtergrond hebben de deelnemers van de retraite?
- Wie zijn deze deelnemers?
- Wat is hun religieuze achtergrond?
- Waardoor zijn deelnemers zonder religieuze achtergrond zich bezig gaan houden met religie?
- Wat is hun motivatie om zich bezig te houden met het Boeddhisme?
- Hoe lang zijn ze al met het Boeddhisme bezig?
- Hoe vaak zijn ze al op retraite geweest?
- Wat is hun motivatie om in Sri Lanka, in Kanduboda hun retraite te doen en niet in een ander Boeddhistisch land en tempel?

2. Welke *common denominators* kenmerken de internationale Boeddhistische gemeenschap op Sri Lanka?

- Welke *denominators* zijn er in het Boeddhisme op Sri Lanka?
- Welke *denominators* worden belangrijk geacht door de deelnemers en worden daardoor *common*?
- Hoe spelen *common denominators* een rol in het overstijgen van verschillen?

3. Hoe verloopt de gemeenschapsvorming van de internationale Boeddhistische groep?

- Hoe zijn de sociale relaties binnen de internationale Boeddhistische groep?
- Hoe definiëren de internationale Boeddhisten uit de retraite zichzelf en de gemeenschap waartoe ze behoren?
- Hoe wordt vormgegeven aan gemeenschapsvorming?
- Welke processen van in- & uitsluiting zijn zichtbaar?
- Welke plaats hebben de internationale Boeddhisten binnen de Boeddhistische gemeenschap van dit specifieke meditatiecentrum?

4. Welke processen zorgen voor een gevoel van *belonging* in de internationaal Boeddhistische gemeenschap op Sri Lanka?

- Welke factoren spelen een rol in het (wel/niet) ontstaan van een gevoel van *belonging*?
- Waardoor is het Boeddhisme zelf wel of geen factor in de vorming van *belonging*?
- Op welke manier is het Boeddhisme belangrijk voor het gevoel van *belonging*?
- Op welke manier was het gevoel van *belonging* al aanwezig voordat de deelnemers naar Sri Lanka kwamen om deel te nemen aan de retraite?

5. Welke rol speelt het Boeddhistische meditatiecentrum in het creëren van *belonging*?

- Welke activiteiten en/of kenmerken van het meditatiecentrum creëren bij de Boeddhisten een gevoel van *belonging*?
- Als het initiatief voor creëren van *belonging* bij het meditatiecentrum ligt, hoe komt dit?
- Als het initiatief van het creëren van *belonging* bij de deelnemers ligt, hoe komt dit?

Bijlage 3: Verklarende Boeddhistische woordenlijst

Bron: <http://www.accesstoinsight.org/glossary.html#b>

- bhāvanā:** Mentale cultivering of ontwikkeling; meditatie
Het is de derde van de drie deugdzame acties, naast: *dāna* en *sīla*.
- bhikkhunī:** Een Boeddhistische non die het huiselijk leven opgegeven heeft voor een leven van verhoogde deugd (*sīla*) en volgens de monastische discipline in het algemeen en de monastische basisregels in het bijzonder. (Mannelijke vorm: bhikkhu)
- Boeddha:** [Buddha] De naam die gegeven is aan degene die voor hemzelf het bevrijdende pad van de Dhamma heeft ontdekt, nadat het voor een lange tijd vergeten was door de wereld. De meest recente Boeddha was Siddhartha Gautama uit India, die geboren werd in de 6 eeuw voor BCE. Hij werd Sakyamuni Boeddha genoemd.
- dāna:** Dāna staat voor vrijgevigheid. Ofwel: geven zonder iets terug te verwachten. Van oorsprong horen kloosters en Boeddhistische meditatiecentra op basis van dāna te draaien. Dit is om niemand buiten te sluiten en ieder de gelegenheid te geven naar draagkracht bij te dragen.
Het betekent tevens het offeren van aalmoezen en eten aan de monniken en nonnen.
- Dhamma:** Leer/onderwijs. Het zijn de beginselen van gedrag dat de mens moet volgen om aan te kunnen sluiten bij de juiste natuurlijke orde der dingen; kwaliteiten van de geest moeten ze ontwikkelen om de inherente kwaliteiten van de geest in en van zichzelf te realiseren. Dhamma wordt gebruikt om een doctrine dat zulke dingen leert aan te duiden. Zo geeft de Dhamma van de Boeddha zowel zijn leer als de directe ervaring van *Nibbāna* weer, de kwaliteit die op deze lessen zijn gericht.

- dukkha:** Stress; lijden; pijn; verdriet en ontevredenheid.
- Māra:** De personificatie van het kwaad en de verleiding.
- mettā:** Liefdevolle vriendelijkheid; goede wil. Een van de tien volmaaktheden (pāramīs) en een van de vier "sublieme verblijfplaatsen" (brahma-vihāra).
- Nibbāna:** De verlichting. Met *Nibbāna* wordt bedoeld de verdwijning van al het lijden. Degene die *Nibbāna* bereikt zal geen lijden meer ervaren en niet meer herboren worden in deze of andere wereld.
Bevrijding; letterlijk de ‘onthechting’ van de geest van de mentale gehechtheden.
- Pāli:** De canon van teksten (Tipitaka) die zijn geconserveerd door de Theravada school en, bij uitbreiding, de taal waarin die teksten zijn samengesteld.
- pūjā:** Eer, respect; devotie naleving. Meestal is dit de devotie herdenking die dagelijks wordt uitgevoerd in kloosters ('s morgens en 's avonds), op de dagen van volle maan, of tijdens andere speciale gelegenheden. In het kort: reciteren van heilige Boeddhistische teksten.
- Samsara:** De rondgang van dood en geboorte.
- Sangha:** De gemeenschap van monniken en nonnen.
- sati:** *Mindfulness*, ofwel: alertheid.
- Wat:** De benaming van een Boeddhistische tempel in Thailand.

