



Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (KNAW) KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

Nieuw in Nederland. Feesten en rituelen in verandering

Stengs, I.L.

2012

document version

Early version, also known as pre-print

[Link to publication in KNAW Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Stengs, I. L. (editor) (2012). *Nieuw in Nederland. Feesten en rituelen in verandering*. Amsterdam University Press.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the KNAW public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the KNAW public portal.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

pure@knaw.nl

Thais Nieuwjaar in Waalwijk

Viering van de Thaise eigenheid in een Nederlands-Europese context*

IRENE STENGES

Chiang Mai, 13 april 1997

In de brandende hitte wordt in een lange optocht de Phra Singh, het belangrijkste Boeddhabbeeld van Chiang Mai, onder een baldakijn de stad door gedragen. De omstanders, velen gekleed in de steeds populairder wordende 'authentieke' Noord-Thaise kleding, dringen zich naar voren in een poging wat geparfumeerd water met bloemetjes over het beeld te sprenkelen. Ze besprenkelen ook elkaar, en smeren *namhom* – geparfumeerd kalkwater uit flesjes – bij elkaar op de neus en wangen. Als de processie voorbij is, vult de straat zich met mensen die elkaar op allerlei mogelijke manieren proberen nat te maken. Een vader met twee kinderen spuit met een omgebouwde fietspomp dunne boogjes water. Anderen zijn minder subtiel: volwassen kerels spuiten met hun supersoakers kleine kinderen recht in het gezicht. Jolige mensen gooien vanaf pick-ups met watertank bakken water, soms met brokken ijs, over iedereen die ze maar kunnen raken. Door de open ramen van een bus vliegen zakjes water met ijs naar binnen.¹

Het officieel drie – maar in Chiang Mai zeker vijf – dagen durende watergooi-, of beter, watergevechtritueel van het Thaise Nieuwjaar (*songkran*) is enerverend: leuk, maar ook wel grimmig.² Voor sommigen een reden om zich met voldoende eten in huis op te sluiten of de chaos van de stad tijds te verlaten. Voor de meesten hét moment van het jaar om de vrije dagen met familie door te brengen of feestvierend door de stad te banjeren. Tijdens de periode van het Thaise Nieuwjaar vindt er elk jaar een ware volksverhuizing plaats. Treinen en vliegtuigen zijn lang van tevoren volgeboekt. In vakantiebestemming Chiang Mai, zowel bij Thaise als buitenlandse toeristen populair, zitten alle hotels vol. Net als in veel andere Aziatische landen wordt in Thailand het nieuwe jaar gevierd in de periode dat de hete, droge tijd overgaat in het regenseizoen.³ Het ritueel markeert zo het begin van het nieuwe landbouwseizoen. Zoals in het Westen veel landbouwgerelateerde rituelen en gebruiken met een nieuwe betekenis zijn ingepast in een christelijke context, zo wordt *songkran* vooral als een boeddhistisch feest gezien. Het is een feest waarbij mensen vaak meerdere malen naar de tempel gaan, participeren in verscheidene ceremonies, maar ook al watergooiend meer of minder uit hun dak gaan.

Ook in Nederland wordt Thais Nieuwjaar al een aantal decennia gevierd. Met de opkomst van Thailand als belangrijke toeristische bestemming kwam een groeiend aantal Thai als partner van een Nederlandse man naar Nederland. Sinds

de jaren zeventig wonen er voldoende Thai in Nederland om belangrijke Thaise feesten op grotere schaal gemeenschappelijk te vieren. In 1973 werd de Thaise tempel in Waalwijk opgericht, oorspronkelijk met als doelgroep in het boeddhisme geïnteresseerde Nederlanders. In de loop van de jaren tachtig ontwikkelde de tempel zich tot een centrum waar Thai in en rond Nederland religieuze en nationale Thaise hoogtijdagen collectief vieren. In deze bijdrage zal ik ingaan op de vraag hoe de situatie van het in Nederland wonen tot uitdrukking komt in de manier waarop *songkran* in Waalwijk gevierd wordt. Om deze vraag te beantwoorden komen drie dimensies aan de orde van waaruit ritueel begrepen kan worden. Ten eerste de rituele gemeenschap: wie vieren het Thaise Nieuwjaar en wat kunnen we onder een Thaise (rituele) gemeenschap verstaan? Ten tweede het rituele handelen zelf: *songkran* is, als elk ritueel of feest, opgebouwd uit een aantal vaste, opeenvolgende rituele handelingen. In hoeverre kleurt het in Nederland zijn deze handelingen? De derde dimensie betreft de materiële attributen en hun plaats in het ritueel.

Waalwijk, 11 april 2004

Voor de meeste Thai in Nederland is de Thaise tempel in Waalwijk de plek om *songkran* te vieren.⁴ Noodgedwongen is de meerdaagse, publieke happening hier samengeballd tot een gecondenseerde viering van een uur of zes. Daar niemand op een doordeweekse 13e april vrij heeft, wordt *songkran* hier altijd op een zondag gevierd. In 2004 viel *songkran* in Waalwijk op Paaszondag 11 april.

Alleen wie de Thaise driekleur en de boeddhistische gele vlag herkent, begrijpt dat zich achter de voorgevel van deze voormalige Brabantse dorpsboerderij in de Loeffstraat een Thaise tempel bevindt. Tegen de achtergevel is, zoals elk jaar tijdens het Thaise nieuwjaarsfeest, een grote, langwerpige tent opgezet (ca. 5 bij 15 meter). Om tien uur is het op deze zondag al zo druk dat zowel tent als gebouw haast niet meer binnen te komen zijn. In het oorspronkelijke woongedeelte bevinden zich de eigenlijke tempel (*bot*, het gedeelte met het Boeddhabeeld) en de woonvertrekken van de monniken. De aangebouwde schuur is omgebouwd tot ontvangstruimte en heeft een klein podium. Op minder drukbezochte gelegenheden wordt er geen tent neergezet en vinden de feestactiviteiten in deze ruimte plaats. De tent is langs de wanden bezet met kraampjes waar voornamelijk eten en drinken wordt verkocht, al staan er ook verkopers van verse Thaise groenten en fruit, Thaise populaire muziek en dvd's, Boeddhabeeldjes en amuletten. Midden in de tent staat een lange tafel waarop de bezoekers het eten kunnen neerzetten dat zij die ochtend aan de monniken gaan offeren. Deze ceremonie (*tak bat*) is aan de ochtend gebonden, omdat Thaise monniken na twaalf uur 's middags niet meer mogen eten. Op de tafel staan keurige uitstallinkjes van Thaise gerechten, speciaal voor deze gelegenheid klaargemaakt en ingepakt. Tussen de zakjes rijst, zakjes bijgerechten, pakjes drinken en schalen met fruit staat hier en daar iets heel Nederlands, een bitterkoekjescake bijvoorbeeld.

Als vanzelf heeft een deel van de aanwezige Nederlanders zich achter in de tent teruggetrokken, wachtend op wat komen gaat. Dit zijn grotendeels echtgenoten

van de Thaise vrouwen, maar ook – een ontwikkeling van de laatste tien jaar – komt er steeds meer Nederlandse schoonfamilie mee. Langs de middentafel staan vooral druk pratende Thaise vrouwen te wachten. Thaise mannen zijn in Nederland ver in de minderheid – de meeste Thai zijn hier als partner van een Nederlandse man – en deze specifieke man-vrouwverhouding is vandaag ook hier in de tempel duidelijk zichtbaar.⁵ De Thaise mannen die niet als partner van een *farang*, het Thaise woord voor westerling, naar Nederland zijn gekomen bekleden bovendien relatief hoge posities, het zijn monniken, leden van de ambassadestaf en een enkele zakenman.

Omstreeks half elf begint de *tak bat*-ceremonie. De twee monniken van de tempel, de abt voorop, lopen met hun monniksschaal vanuit het tempelgedeelte buitenom, want daar begint de lange rij van mensen die eten aan de monniken willen aanbieden al, naar de ingang van de tent.⁶ Vooraan, bij de tempeluitgang, staan de Thai die hier in Nederland, op de monniken na, het hoogst in aanzien staan: de ambassadeur met zijn vrouw, gevolgd door een aantal andere leden van de ambassade, en dan de mensen die nauw bij de tempel betrokken zijn. Na een *wai* (gebaar van respect) voor de monnik te hebben gemaakt leggen de aanwezigen – waaronder ook enkele Nederlandse partners – een deel van het door hen meegebrachte eten voorzichtig in de monniksschaal. Iedereen in de rij offert persoonlijk aan beide monniken. Omdat al dat eten nooit in de schalen past, loopt een aantal Thaise mannen met de monniken mee, waarvan één het eten direct weer uit de schaal haalt om het in een van de teiltjes of emmers te doen die door de andere mannen worden meege dragen. Anderen zorgen ervoor dat de volle teiltjes direct worden weggebracht en brengen nieuwe, lege bakken. Na een half uur hebben de monniken hun ronde volbracht. Het ritueel is afgelopen en de monniken trekken zich terug om te eten. Zij zullen 's middags – in het tempelgedeelte – nog een aantal ceremonies leiden. Nu is echter ook het moment aangebroken dat het niet-religieuze deel van het feest kan beginnen.

Voor de kraampjes met etenswaren – gerund door een aantal Thaise restaurants (naar ik inschat restaurants met een exclusieve band met de tempel) – staan meteen grote aantallen wachtenden: een aanbod van goede kwaliteit en voldoende variatie aan Thaise gerechten is cruciaal voor een geslaagd Thais samenzijn, dat is hier niet anders dan in Thailand. Echter, voor wie liever iets anders wil worden er ook gebakken scholletjes en hotdogs verkocht. De *farang*-mannen gaan vooral aan het bier. Vanaf het eind van de ochtend tot een uur of drie 's middags staat een reeks optredens op het programma. Het programma van deze dag volgt grotendeels het programma van elk publiek Thais feest dat de laatste jaren in Nederland heeft plaatsgevonden. Dat wil zeggen dat ook op deze dag de muziekgroep Luuk Thung Inter, twee jongens met keyboards en een zangeres, voor de muzikale omlijsting zorgt. Zij spelen populaire (verzoek)nummers en meezingers, en verzorgen ook de muziek bij de playbackcompetitie en karaoketredens. Een ander vast onderdeel van de Thaise feestprogramma's is een optreden van de Siam Diamonds, een travestietentrio dat op internationale Engelstalige songs dan wel op

regionaal befaamde Chinese songs een revueachtige glamourshow geeft.⁷ Daarnaast wordt er een tot de hedendaagse Thaise folklore behorende selectie van Thaise dansen opgevoerd en is er een beautycontest voor kinderen in de vorm van een presentatie van ‘authentieke’ Thaise kledingstijlen georganiseerd, waar vooral (maar niet alleen) de meisjes aan meedoen.⁸ Watergooien is er op deze kille, grijze Paaszondag niet bij. Daar worden alleen maar grapjes over gemaakt.

Aanwezige ‘anderen’

De eerste vraag in deze bijdrage is in hoeverre er gesproken kan worden van een Thaise gemeenschap in Nederland en waar we hierbij aan moeten denken. Daar de meeste Thai via een huwelijk met een Nederlander naar Nederland zijn gekomen, kunnen we geen – zoals voor sommige andere immigrantengroepen wel het geval is – specifieke steden, wijken of provincies aanwijzen waar relatief veel Thai wonen.⁹ In die zin is er geen sprake van een of meer gelokaliseerde Thaise gemeenschappen. Wel is het aannemelijk dat de Thai in Nederland zich onderling verbonden voelen door de gemeenschappelijke Thaise afkomst.¹⁰ Deze onderlinge verbondenheid komt onder andere tot uiting in de behoefte om een aantal vieringen gezamenlijk te vieren, zoals boeddhistische hoogtijdagen, het jaarlijkse vollemaansfeest *loi krathong* (met volle maan in oktober of november), de verjaardag van de Thaise koning (5 december), de verjaardag van de abt van de tempel (7 februari) en het Thaise nieuwjaarsfeest *songkran*. Bij al deze vieringen speelt de tempel in Waalwijk een centrale rol, en het groeiend aantal Thai dat regelmatig een bezoek aan de tempel in Waalwijk brengt, kan begrepen worden als een uitdrukking van dit gevoel van en een behoefte aan gemeenschappelijkheid. Vanuit Purmerend, Lelystad, Groningen en vele andere, vaak relatief ver van Waalwijk gelegen plaatsen waren op 11 april mensen naar de tempel gekomen om *songkran* te vieren. Onder de vierders bevonden zich ook Thaise mensen uit Duitsland en België. Dat wil nog niet zeggen dat de Waalwijkse tempelvieringen zonder meer een uitdrukking zijn van het bestaan van één West-Europese Thaise gemeenschap. Voor sommigen is de afstand doorslaggevend (er zijn in Duitsland en België ook tempels), voor anderen het charisma van de abt. Wel kan gesteld worden dat de oprichting van de tempel (1977) er in belangrijke mate aan heeft bijgedragen – en dat geldt met name voor de eerste generatie Thai in Nederland en omliggende landen – dat zij als het ware voor elkaar zichtbaar werden.

Alleen al de aanwezigheid van de vele Nederlandse mannen laat zien dat de vieringen in Waalwijk geen eenduidige en homogene rituele bijeenkomsten zijn waarin ‘de Thai’ ‘collectieve boodschappen’ aan zichzelf en elkaar overdragen (Leach geciteerd in Baumann 1992: 98). Baumanns (1992) benadering van rituele gemeenschappen in termen van – niet scherp af te bakenen – groepen van ‘belanghebbenden’ of ‘achterbannen’ (zie de inleiding van dit boek) maakt het niet alleen mogelijk om verschillen in de mate waarin en de wijze waarop mensen aan (onder-

delen van) de viering deelnemen beter te herkennen en te onderkennen, maar ook om deze variaties te interpreteren in termen van culturele en maatschappelijke verandering en aanpassing, constructie van etniciteit, belangentegenstellingen en statusverschillen.

Binnen dit perspectief kunnen we de vraag naar de betekenis van de aanwezigheid van de Nederlandse mannen opvatten als de vraag naar de rol van de ‘Nederlandse ander’ in de – tijdelijke – rituele gemeenschap in de tempel. Wat doet de aanwezigheid van anderen met de nieuwjaarsviering?¹¹ Allereerst wil ik nog een keer terug naar de vraag waar we aan moeten denken als we spreken over een Thaise gemeenschap. De samenstelling van het gezelschap maakt het onmogelijk dat de gemeenschappelijkheid gebaseerd is op etnische afkomst. Eerder moeten we denken aan de gedeelde leefsituatie, die in de eerste plaats wordt gekenmerkt door het samenleven van een Thai met een Nederlandse partner. De complicaties, behoeften en verlangens binnen deze Thais-Nederlandse relaties zijn niet individueel bepaald of willekeurig: verschillende verwachtingen over de aard van het huwelijk, de taalbarrière, economische verplichtingen jegens familieleden in Thailand, en de overkomst van kinderen uit een eerdere Thaise relatie zijn hierin altijd terugkerende elementen (vgl. Panitee 2004, 2009; Pataya 1999). Belangrijk hier is dat er sprake is van een gedeelde werkelijkheid die als een rode draad door het leven van de meeste aanwezigen loopt, een werkelijkheid waar het Nederlandse element een even bepalend onderdeel van vormt als het Thaise element. We zien dan ook dat op momenten dat de gemeenschap zichtbaar wordt – zoals met *songkran* in de tempel – de Thaise gemeenschap een gemeenschap is van Thai en Nederlanders. De Nederlandse partners zijn een integraal onderdeel van de Thaise leefwereld binnen Nederland.¹²

Ondanks hun enigszins passieve rol bij het *tak bat*-ritueel is de aanwezigheid van de Nederlandse partners niet neutraal. Integendeel, hun duidelijke aanwezigheid bij elke Thaise viering is medebepalend voor de betekenis van deze samenkomsten. Al kunnen we ook in dit geval niet van een coherente groep spreken – sommige van deze mannen participeren op hun manier in (een deel van) de rituelen of festiviteiten, anderen houden zich afzijdig – in hun totaliteit vormen zij een belangrijke categorie zichtbare anderen. Hun aanwezigheid voegt aan de vieringen een dimensie toe die de culturele en sociale posities van de partners tijdelijk omkeert. Anders dan in de dagelijkse situatie thuis, waar de Thaise partner grotendeels opgaat in een dominante Nederlandse omgeving, zijn in de tempel de rollen omgedraaid. Hier vormen de Thai de dominante etnische groep: hun taal is de voertaal; zij weten wat er allemaal gebeurt en waarom het gebeurt zoals het gebeurt en hebben een vanzelfsprekend overzicht over de situatie; hier kunnen zij de meezingers meezingen. De Nederlandse partners verkeren nu in de situatie waarin de Thaise partner dagelijks verkeert: de voortdurende confrontatie met een taal die niet of niet helemaal begrepen wordt, muziek die of eten dat niet aanspreekt. Deze omkering van de culturele dominantie impliceert een tijdelijke omkering van de sociale dominantie binnen de Thaise gemeenschap in Neder-

land. Daarmee zijn deze vieringen echter nog geen omkeringsritueel, in die zin dat de omkering van de verhoudingen in het dagelijks leven expliciet deel uitmaakt van het ritueel, zoals dat bijvoorbeeld bij carnaval het geval is.

Hetzelfde en toch anders

In het bovenstaande heb ik laten zien hoe leven in Nederland voor de Thai met zich meebrengt dat het nodig kan zijn feesten in te korten en op een andere datum te vieren, en de aanwezigheid van een nieuwe groep anderen impliceert. Als derde en laatste aspect wil ik laten zien hoe de situatie van het leven in het buitenland de materiële bijdrage van leken aan het levensonderhoud van de monniken heeft veranderd. Onderwerp is het tempelritueel *thawai sangkhathan*. Dit ritueel is onderdeel van vrijwel alle publieke tempelvieringen, dus ook van de *songkran*-viering in Waalwijk.

Terwijl het nieuwjaarsfeest in de tent in volle gang is, begint rond half één in de tempel een *thawai sangkhathan*-ceremonie. *Thawai sangkhathan* betekent letterlijk het ‘aanbieden van een gift aan de boeddhistische orde van monniken’ (de *sangha*). In de volgende drie kwartier druppelen de mensen binnen, en iedereen zoekt een plaatsje op de grond. Op een rij lage stoelen tegen de achterwand zit een aantal *farang*, voor hen is het lastig om meer dan een uur met gevouwen benen op de grond te zitten. Ondertussen komt Luang Ah binnen, op dit moment naast de abt (Luang Pho) de enige monnik. Zachtjes, maar wel met een microfoon om boven het luidruchtige geroezemoes uit te komen, spreekt hij de aanwezigen toe. Hij praat in vrij algemene bewoordingen over wat het is om een goed mens te zijn, dat we niet jaloers moeten zijn, dat het leven niet eenvoudig is. Er lijkt weinig aandacht te zijn voor wat hij vertelt, maar Luang Ah is een goedgehumeurd mens en laat zich niet afleiden.

Op een gegeven moment begint een enigszins bazige vrouw die, zoveel is wel duidelijk, zeer actief bij de tempelorganisatie betrokken is, *khruang sangkhathan* uit te delen aan degenen die haar daar om vragen. Een *khruang sangkhathan* bestaat uit een keurig ingepakte nieuwe monnikspij of uit een gele emmer (‘boeddhistisch saffraangeel’) met daarin allerlei zaken die een monnik zoal nodig kan hebben. In zo’n emmer zitten bijvoorbeeld wat kant-en-klare, houdbare etenswaren (noodles, blikjes, nootjes), pakjes drinken, tandpasta, een tandenborstel, wasmiddel, een beker, en een paraplu. Het geheel is ingepakt in doorzichtig geel folie, waardoor deze emmers wel iets van de Nederlandse fruitmand hebben. In Thailand kunnen zulke emmers gevuld en wel worden aangeschaft in religieuze ‘speciaalzaken’, maar ook de meeste supermarkten verkopen ze. Het is natuurlijk ook mogelijk om zelf de inhoud van een emmer samen te stellen.

Vanuit de boeddhistische leer is het accumuleren van verdienste een centrale motivatie voor deelname aan dergelijke rituelen en ander moreel goed gedrag, omdat veel verdienste bijvoorbeeld kan bijdragen aan een gunstige wedergeboorte

in een volgend leven, maar zelfs ook al in het huidige leven zijn vruchten af kan werpen. Evenals in de *tak bat*-ceremonie waarbij de leek eten aan de *sangha* aanbiedt, is het aanbieden van *sangkhathan* een religieuze handeling, waarbij de ontvangende monniken door de gift te accepteren leken in staat stellen verdienste te verzamelen. In de Nederlandse situatie is het aanschaffen van *sangkhathan*-emmers een probleem, en het kwam me daarom als zeer praktisch voor dat de emmers in de tempel zelf te verkrijgen waren. De situatie bleek echter enigszins anders in elkaar te steken. Terwijl de *khruang sangkhathan* op aanvraag onder de aanwezigheid in de *bot* verdeeld worden – toch wel zo'n dertig emmers – en ik me langzaam realiseer dat dat voor deze twee monniken wel ontzettend veel is en me afvraag wat ze met al die paraplu's, en later de lege emmers, aanmoeten, verlegt Luang Ah zijn aandacht naar de *sanghathan*. Hij moedigt iedereen aan zich niet geforceerd te voelen: 'Wie rijk is geeft meer, wie weinig kan missen geeft minder, daar moet je je niet bezwaard of verlegen onder voelen, vijf euro, tien euro, vijftig euro, elk bedrag is goed, want het gaat om de intentie.' De mensen om mij heen stoppen geld in een enveloppe, schrijven daar hun naam en adres op en steken de enveloppe onder het folie. Dat gebeurt ook in Thailand zo. Maar het is nu pas, nu ik zie dat hoe om mij heen zeer uiteenlopende bedragen in de enveloppen worden gestopt, dat ik begrijp dat de *sangkhathan*-ceremonie hier wel in uiterlijke vorm nog bestaat – de leken *lijken* immers emmers met *khruang sangkhathan* te doneren – maar in wezen alleen een gelddonatie doen. Er wordt voor de emmer niet echt betaald. De emmers behoren, net als de ingepakte monnikspijen, al aan de tempel en worden in elke *thawai sangkhathan*-ceremonie opnieuw gebruikt.

Het antwoord op de vraag waarom mensen in de Nederlandse setting hun geld-donatie niet los van de *khruang sangkhathan* willen aanbieden, moet naar mijn idee voor een deel gezocht worden in een verschuiving in de verhouding tussen de materiële en de symbolische dimensie van dit ritueel in de richting van een steeds sterker symbolisch karakter. In het dagelijks leven van de moderne leek – en dat geldt voor de situatie in Thailand evenzeer als voor die in Nederland – is geen tijd of mogelijkheid meer om dagelijks te participeren in het *tak bat*-ritueel. *Thawai sangkhathan* is in de vervulling van de verplichting die mensen voelen jegens de tempel en de monniken (de *sangha*) steeds meer de plaats van het *tak bat*-ritueel gaan innemen. Was *thawai sangkhathan* in Thailand in de jaren zestig van de vorige eeuw nog een aan de ochtend gebonden ritueel – er wordt de monniken immers ook eten aangeboden (Terwiel 1994: 177-179) – tegenwoordig kan iedereen voor een persoonlijke *thawai sangkhathan*-ceremonie op elk gewenst moment naar de tempel (Stengs 2009: 278-279). *Thawai sangkhathan* neigt daarmee het belangrijkste uitdrukkingmiddel te worden van de betrokkenheid van leken bij de *sangha*. In de tempel in Waalwijk vindt een verdere verschuiving plaats. De gevulde emmers gaan nog steeds van de leken naar de monniken, maar niet langer als materiële bijdrage aan hun levensonderhoud. Ook al is het ritueel materieel in stand gehouden, de emmers fungeren nu als 'voertuig' voor de financiële bijdragen van de aanwezige leken. Dat voor deze vorm wordt gekozen en niet voor een finan-

ciële donatie zonder meer, laat zien dat het behoud van de materiële dimensie van het ritueel belangrijk is voor de beleving ervan als compleet en daarmee eigen.

Noten

- * Dit artikel is voornamelijk gebaseerd op veldwerk tijdens een aantal vieringen in de Thaise tempel in Waalwijk, de Buddharama Tempel, in 2004 en 2005, met name *makhabu*, de boeddhistische feestdag waarop onder andere wordt herdacht dat Boeddha de voorschriften voor de monniken (*patimokkha*) gaf en *songkran*, Thais Nieuwjaar. Centraal in deze bijdrage staat de viering van *songkran* 2004. Het meerdaagse Thaise nieuwjaarsfeest begint in principe op 13 april, maar werd in Waalwijk op zondag 11 april gevierd. Een Engelstalige versie van dit artikel is in een gezamenlijk paper met Han ten Brummelhuis op het International Symposium Crossroads of Thai and Dutch History gepresenteerd (zie Ten Brummelhuis en Stengs 2004).
- 1 Gebaseerd op aantekeningen veldwerk in Thailand, *songkran* 1997.
 - 2 *Songkran* is een complex feest. Op de verschillende dagen vinden er bij de afzonderlijke dagen behorende rituelen plaats, die ook regionaal weer sterk kunnen verschillen. In die zin kan, evenmin als over een Europees feest als carnaval, niet over ‘het’ *songkran*-festival gesproken worden. Voor een uitgebreide etnografische beschrijving van de Noord-Thaise *songkran*-viering en de bijbehorende rituelen zie Davids 1984.
 - 3 In 1941 besloot de Thaise regering het kalenderjaar te laten beginnen op 1 januari. Wel hanteert men nog de boeddhistische jaartelling, die 543 jaar voorloopt op de christelijke, dat wil zeggen dat men daar in 2009 in het jaar 2547 leefde. *Songkran* is echter altijd een belangrijk feest gebleven.
 - 4 Ook in het dorp Landsmeer (Noord-Holland) is een Thaise tempel gevestigd, en ook daar wordt *songkran* gevierd.
 - 5 Volgens het CBS (cijfers 2010) wonen er in Nederland ruim 5000 Thaise vrouwen en bijna 1000 Thaise mannen ([http://statline.cbs.nl/StatWeb/publication/default.aspx?DM=SLNL&PA=03743&D1=a&D2=0%2c127-129&D3=179&D4=\(l-3\)-l&VW=T](http://statline.cbs.nl/StatWeb/publication/default.aspx?DM=SLNL&PA=03743&D1=a&D2=0%2c127-129&D3=179&D4=(l-3)-l&VW=T), laatst bezocht 21 januari 2011). Deze man-vrouwverdeling en de hieraan verbonden vorm van huwelijksmigratie gaat ook op voor de ons omringende Europese landen. Groot-Brittannië vormt hier enigszins een uitzondering op, omdat de gemeenschap daar ook voor een deel uit (tijdelijk aldaar woonachtige) studenten bestaat.
 - 6 Boeddhistische monniken worden in het Nederlands vaak aangeduid als bedelmonniken. Het woord bedelen – evenals het Engelse *almsbowl* of *almsmonk* – heeft echter een aantal verkeerde connotaties. Vanuit het Thaise perspectief bedelt de monnik niet om eten, maar stelt hij – doordat hij de goedheid heeft de donaties te aanvaarden – de gevers in staat religieuze verdienste te verzamelen.
 - 7 Ook het Holland Casino in Amsterdam, waar donderdagavond 15 april in het teken van ‘happy songkran’ stond, had, om een Thaise atmosfeer te creëren, Luuk Thung Inter en de Siam Diamonds uitgenodigd.
 - 8 De schoonheidscompetitie/modeshow is een vast onderdeel van elk Thais feest in Nederland, maar is ook in Thailand populair. Deze competities worden niet alleen voor kinderen of vrouwen georganiseerd, maar vooral ook voor travestieten (*katheu*).
 - 9 Deze vorm van huwelijksmigratie is in de jaren zeventig op gang gekomen, nadat Thailand als vakantieland voor Nederlanders vanuit de (lagere) middenklasse financieel bereikbaar werd. Door een combinatie van factoren (de relatieve huwelijksvrijheid van Thaise vrouwen, economische verplichtingen ten aanzien van hun familie, migratie als economische vooruit-

- gang en hun aantrekkelijkheid als huisvrouw voor alleenstaande westerse mannen) kwamen uit deze vakantiereizen veel huwelijken voort (zie Pataya 1999; Ten Brummelhuis en Stengs 2004: 378).
- 10 Hierbij gaat het niet alleen om onderlinge overeenkomsten die Thaise mensen zelf ervaren, maar ook om het feit dat anderen aan hen gedeelde kenmerken toeschrijven (zie Ten Brummelhuis en Stengs 2004: 372).
 - 11 Naast de Nederlandse partners kunnen er natuurlijk meer duidelijk aanwezige anderen worden onderscheiden. De aanwezigheid van de ambassadestaf en van met name de ambassadeur en zijn vrouw heeft bijvoorbeeld een belangrijke, statusverhogende invloed op de bijeenkomsten.
 - 12 Hetzelfde geldt voor kinderen en schoonfamilie.

Literatuur

- Baumann, G. (1992) Ritual implies 'Others': Rereading Durkheim in a Plural Society. In: D. de Coppet (red.), *Understanding Rituals*. London/New York: Routledge, 97-116.
- Brummelhuis, H. ten en I. Stengs (2004) Thai-Dutch Interactions in the Thai Community. In: Dhivarat na Pombejra et al. (red.), *Crossroads of Thai and Dutch History*. Proceedings of the International Symposium, Leiden 9-11 september 2004.
- Davids, R. (1984) *Muang Metaphysics*. Bangkok: Pandora.
- Pataya Ruenkaew (1999) Marriage Migration of Thai Women to Germany, paper presented at the 7th International Conference on Thai Studies, 4-8 July, Amsterdam.
- Panitee Suksomboon (2004) Thai Massage in the Netherlands. A Study of a Group of Thai Migrant Women, M.A. thesis in Social Sciences, University of Amsterdam.
- (2009) Thai Migrant Women in the Netherlands: Cross-cultural Marriages and Families. PhD thesis, University of Leiden.
- Stengs, I. (2009) *Worshipping the Great Moderniser. King Chulalongkorn, Patron Saint of the Thai Middle Class*. Singapore/Seattle: NUS/University of Washington Press.
- Terwiel, B. (1994 [1975]) *Monks and Magic. An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*. Third, revised, edition. Bangkok: White Lotus.