



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΙΓΑΙΟΥ

Σχολή Κοινωνικών Επιστημών
Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών: Φύλο, Πολιτισμός
και Κοινωνία

Γυναίκες που προσφέρουν, γυναίκες που φροντίζουν:
Η αμοιβαιότητα στις θρησκευτικές πρακτικές των βουδιστριών
μεταναστριών από τη Σρι Λάνκα στην Αθήνα

Φοιτήτρια: Καρούτα Δέσποινα
Επιβλέπουσα καθηγήτρια: Τοπάλη Πηνελόπη
Επιτροπή: Γιαννακόπουλος Κώστας, Πετρίδου Έλια

Μυτιλήνη, Μάιος 2019

*σε όσες κι όσους έχασαν την ζωή τους την 21η Απριλίου 2019 στη Σρι Λάνκα
και στην Ιουλίτσα, σε όλα όσα θα ρθουν.*

«Κάθε δρόμος είναι μονάχα ένας δρόμος και δεν είναι ντροπή, ούτε για σένα ούτε για κανέναν άλλο, να τον εγκαταλείψεις αν έτσι σου λέει η καρδιά σου [...] Παρατήρησε προσεκτικά κάθε έναν από τους δρόμους. Δοκίμασέ τους όσες φορές κρίνεις απαραίτητο. Έπειτα κάνε σε εσένα και μόνο σε εσένα την εξής ερώτηση: “έχει καρδιά αυτός ο δρόμος;”. Αν έχει, τότε ο δρόμος είναι καλός. Αν δεν έχει, τότε δεν χρησιμεύει σε τίποτα».

Carlos Castaneda (1968), *Las enseñanzas de Don Juan*

Περιεχόμενα

.....	1
Ευχαριστίες	5
Περίληψη	6
1. Εισαγωγή	7
1.1. Περιγραφή του αντικειμένου της έρευνας.....	10
1.2. Θεωρητικό πλαίσιο	10
2. Βουδισμός και νεωτερικότητα στη σύγχρονη Σρι Λάνκα και στην Ελλάδα.....	21
2.1. Η νεωτερική μορφή του βουδισμού στη Σρι Λάνκα	21
2.2. Η επίδραση της αποικιοκρατίας στο βουδισμό της Σρι Λάνκα.....	24
2.3. Η απώλεια του σώματος στο νεωτερικό βουδισμό	29
2.4. Η γυναίκα στο νεωτερικό βουδισμό.....	31
2.5. Θραύσματα νεωτερικού βουδισμού στο μεταναστευτικό πλαίσιο στην Ελλάδα.....	33
3. Η έννοια και η πρακτική της «προσφοράς» στις βουδίστριες μετανάστριες από τη Σρι Λάνκα	35
3.1. Ο ναός, ένα πολυαισθητηριακό πλαίσιο της προσφοράς	35
3.2. Η έννοια της «προσφοράς»	39
3.3. Οι προσφορές στο Βούδα στην Puja	39
3.4. Προσφορές στους μοναχούς.....	45
3.5. Προσφορές σε άλλα πρόσωπα.....	46
3.6. Γυναίκες που προσφέρουν. Η συγκρότηση της γυναικείας σινχαλέζικης ταυτότητας.....	50
3.7. Η ανταπόδοση.....	56
3.8. «Το φόρεμα που δεν φόρεσα»: μη αποδοχή της προσφοράς σε ένα διαπολιτισμικό πλαίσιο επικοινωνίας.....	58
4. Συμπεράσματα	60
Βιβλιογραφία	64

Ευχαριστίες

Ευχαριστώ βαθιά τις συμμαθήτριές μου. Την Άννα που σαν άγγελος μου θύμισε το δρόμο μου και ήταν μια μεγάλη αγκαλιά για μένα σε όλη τη διαδικασία, το Γιώργο για όλη τη στήριξή του, την Αυρούλα για την αισιοδοξία της, την Κότσιφα της καρδιάς μας, την μπάχαλη μου, το Μαράκι, τη Μάιρα, τη Χαρά, τη Γιώτα, τη Στέλλα, τη Δάφνη. Δεν θα ξεχάσω πως ένιωθα όταν συναντιόμασταν εκεί στα σκαλάκια έξω απ' τα μαθήματά μας. Ωραία.

Ευχαριστώ την επιβλέπουσα μου, κυρία Τοπάλη, για το χρόνο, την υπομονή της, την αφοσίωσή της σε αυτό που κάνει και την επιμονή της στο να ακούσουμε τις φωνές «των άλλων». Τον κ. Γιαννακόπουλο που μας θύμιζε ότι η φαντασία είναι αποδεκτή, την κυρία Πετρίδου που έδινε «σάρκα» στις αγαπημένες μου ιδέες, τον κ. Γιαννιτσιώτη, τον κ. Μπέλλα, τον κ. Πλακωτό. Ευχαριστώ ακόμη για όλη την έμπνευση και την ελπίδα τον κύριο Παραδέλλη.

Ευχαριστώ τον Αργύρη για τις ιστορίες τις ανθρωπολογικές που έμοιαζαν μαγικές, την Ιουλία τη μικρή για την βαθιά δύναμη που μου θύμισε πως έχουμε και για την μεγάλη τύχη του να είμαι φίλη της, την Ιουλία την μεγάλη και μεγάλη μου δύναμη την\ χρονιά αυτή, τον Βασίλη τον πάντα αγαπημένο μου, τη Μαργυάλα την αδερφούλα που ξανασυνάντησα, την Ασπούλα και τη Θαλίτσα τις μάγισσες της ζωής μου, τη Χριστίνα-Ρόζα, τον τίο Νώντα, το Λεωνίδα, την μπέμπα μου, την Έλενα, το Ζούλι, την Απόχη, την Ελίζα, την Μπέττυ, τον Έντρις, τον Μπάγερ, την Έλλη, την Carla, την Alejandra. Τον Φώτη τον Τερζάκη. Τους μοναχούς στο βουδιστικό κέντρο.

Τις πιο δυνατές γυναίκες της ζωής μου, τη μαμά και τη γιαγιά μου. Τον πρώτο μου φίλο, τον αδερφό μου. Τον πατέρα μου, τους παππούδες μου και τη Βάγια Ντούλα, κομμάτια του ποια είμαι. Τη θεία Βάσω που η αγάπη της η πλατιά σαν την θάλασσα που αγαπούσε είναι πάντα όπου πάω. Όλες τις προγόνισσες μου.

Τη Λέσβο και γενικότερα το σύμπαν. Μα λίγο πιο πολύ απ' όλες κι από όλα ευχαριστώ τις γυναίκες από τη Σρι Λάνκα.

Περίληψη

Στην παρούσα εργασία περιγράφεται η έννοια της «προσφοράς» στις θρησκευτικές πρακτικές των Sinhala βουδιστριών μεταναστριών από τη Σρι Λάνκα στην Αθήνα, όπως συγκροτείται στο βουδιστικό ναό της Αγίας Παρασκευής στην Αττική. Μέσω των πρακτικών «προσφοράς» οι γυναίκες επιτελούν στο μεταναστευτικό πλαίσιο την μητρότητα σύμφωνα με τα γυναικεία κανονιστικά πρότυπα που υπαγορεύει μια σύγχρονη, νεωτερική και, ταυτοχρόνως, εθνικιστική μορφή του βουδισμού στη Σρι Λάνκα.

Λέξεις κλειδιά: Σρι Λάνκα, Αθήνα, γυναίκες, μετανάστευση, βουδισμός, προσφορές, αμοιβαιότητα

1. Εισαγωγή

1.1. Περιγραφή του αντικειμένου της έρευνας

Η παρούσα έρευνα έχει ως ομάδα μελέτης, παρατήρησης και έμπνευσης τις γυναίκες μετανάστριες βουδίστριες από τη Σρι Λάνκα στην Αθήνα. Το θέμα αφορά στη μελέτη των προσφορών που τελούνται στο πλαίσιο των θρησκευτικών πρακτικών στο βουδιστικό ναό της Αγίας Παρασκευής στην Αθήνα. Πιο συγκεκριμένα αφορά στη σύνδεση των προσφορών από τη μεριά των γυναικών με τις βουδιστικές δοξασίες και με το κανονιστικό πρότυπο της μητέρας «τροφού» το οποίο οργανώνει τις συμπεριφορές για τις Sinhala (Σινχαλέζες) βουδίστριες. Οι γυναίκες μέσω των προσφορών στο ναό, όπως και μέσα από την εργασία τους, πραγματώνουν τη βουδιστική έννοια της *dana* (προσφοράς, γενναιοδωρίας) και επιτελούν την σινχαλέζικη γυναικεία ταυτότητα στο μεταναστευτικό πλαίσιο, συμμετέχοντας στην «κοινότητα» των σινχαλέζων γυναικών στην Αθήνα.

Το 2008 διέμεναν στην Ελλάδα 947 νόμιμα καταγεγραμμένες/οι μετανάστριες/ες από τη Σρι Λάνκα, εκ των οποίων οι 457 άνδρες και οι 490 γυναίκες¹. Ο αριθμός αυτός το 2013 μειώθηκε σε 801². Το 2016 ο αριθμός αυξήθηκε σε 974 νόμιμα καταγεγραμμένες/ους μετανάστριες/ες από τη Σρι Λάνκα³. Οι περισσότερες γυναίκες που μεταναστεύουν από τη Σρι Λάνκα εργάζονται ως οικιακές βοηθοί (Gamburd 1995). Οι λόγοι μετανάστευσής τους είναι κυρίως οικονομικοί. Η φτώχεια και η έλλειψη θέσεων εργασίας στη Σρι Λάνκα οδηγεί τις γυναίκες στην μετανάστευση και την αναζήτηση, συνήθως, έμμισθης οικιακής εργασίας (Gamburd 1998: 4). Οι συνθήκες της έμμισθης οικιακής εργασίας είναι ιδιαιτέρως δυσμενείς και πρόκειται για μια απαιτητική εργασία με χαμηλές απολαβές. Οι συνομιλήτριες μου από την Σρι Λάνκα, βουδίστριες, μετανάστριες στην Αθήνα, είναι και αυτές στην πλειονότητά τους

¹ Σύμφωνα με στοιχεία (2009) του Διεθνή Οργανισμού Μετανάστευσης, βλ. <http://www.ips.lk/wp-content/uploads/2017/01/International-Migration-Outlook-SL.pdf> (τελευταία πρόσβαση 14/06/2019).

² Σύμφωνα με στατιστικά στοιχεία (21 Απριλίου 2013) του υπουργείου Εσωτερικών, βλ. https://www.ypes.gr/UserFiles/f0ff9297-f516-40ff-a70e-eca84e2ec9b9/ethniki_stratigiki.pdf (τελευταία πρόσβαση 14/06/2019).

³ Σύμφωνα με στατιστικά στοιχεία (19 Απριλίου 2016) του υπουργείου Εσωτερικών, βλ. <https://www.tovima.gr/2016/04/27/society/o-xartis-twn-557-476-nomimwn-metanastwn/> (τελευταία πρόσβαση 25/05/2019).

οικιακές εργάτριες. Όσες από αυτές δεν έχουνε οικογένεια δουλεύουνε συνήθως ως εσωτερικές οικιακές εργάτριες και έρχονται για συντομότερο χρονικό διάστημα στην Ελλάδα, ώστε να μαζέψουν αρκετά χρήματα και να επιστρέψουν στη χώρα τους.

Κυρίαρχη θρησκεία στη Σρι Λάνκα είναι ο βουδισμός, ο οποίος ακολουθείται από την εθνοτική ομάδα των Σινχαλέζων (Sinhala ή Sinhalese) που αποτελούν το 70% του πληθυσμού (Wickremaratne 2006: 11). Μικρότερες πληθυσμιακά είναι άλλες εθνοτικές ομάδες, όπως αυτή των Ταμίλ (Tamil). Στην Ελλάδα, βασικός θρησκευτικός χώρος για τους βουδιστές μετανάστες από τη Σρι Λάνκα είναι ο ναός της Αγίας Παρασκευής που αποτελεί και τον μοναδικό βουδιστικό ναό στην Αθήνα⁴. Παλαιότερα συστεγαζόταν με τον πολιτιστικό σύλλογο της Σρι Λάνκα, ο οποίος και χρηματοδοτούσε τις ανάγκες του ναού. Έως τον Ιούλιο του 2018 στεγαζόταν στο Νέο Ψυχικό και χρηματοδοτούνταν αποκλειστικά από τον πολιτιστικό σύλλογο της Σρι Λάνκα. Πλέον έχει μετακομίσει στην Αγία Παρασκευή σε έναν μεγαλύτερο χώρο, όπου μπορούν και διαμένουν σε μόνιμη βάση βουδιστές μοναχοί, πιο μακριά, όμως, από τις κατοικίες των περισσότερων μεταναστών και μεταναστριών από τη Σρι Λάνκα που συγκεντρώνονται κυρίως στην περιοχή των Αμπελοκήπων. Χρηματοδοτείται από τον πολιτιστικό σύλλογο της Σρι Λάνκα σε συνεργασία με την αστική μη κερδοσκοπική εταιρεία «Κέντρου Μελετών Ανατολικών Φιλοσοφιών: Οι Τέσσερις Ευγενείς Αλήθειες», την οποία ίδρυσε για τον σκοπό αυτό ένας Έλληνας, ο Μανώλης Ζαχαρίου⁵.

Στο ναό τελούν σε καθημερινή βάση οι μετανάστες και οι μετανάστριες από τη Σρι Λάνκα τις θρησκευτικές τους λειτουργίες. Τρεις φορές μέσα στην μέρα, το πρωί, το μεσημέρι και το απόγευμα, τελείται η Puja, τελετουργία προσφορών στο Βούδα. Το πρωί και το μεσημέρι τελείται από τους μοναχούς που διαμένουν στο ναό, καθότι οι περισσότεροι άνθρωποι από τη Σρι Λάνκα εργάζονται και δεν μπορούν να μεταβούν στο ναό αυτές τις ώρες. Το απόγευμα τελείται από όσους, και κυρίως όσες, μπορούν να έρθουν στο ναό. Η βασική σύναξη για την Puja όμως γίνεται κάθε Σάββατο απόγευμα, όταν συναθροίζονται περισσότεροι άνθρωποι. Μία φορά περίπου το μήνα, ανά σεληνιακό κύκλο, τελείται η Poya, τελετή της πανσελήνου. Στον ίδιο χώρο

⁴ Οι πληροφορίες για την κοινότητα των ανθρώπων της Σρι Λάνκα και για το βουδιστικό ναό στην Αθήνα δόθηκαν από τις ίδιες και τους ίδιους τις/τους σινχαλέζες/ους σε προσωπικές μας συνομιλίες.

⁵ Όλα τα ονόματα των πληροφορητριών/των αποτελούν ψευδώνυμα.

τελούνται, ακόμη, οι υπόλοιπες γιορτές των βουδιστών, όπως η Kathina το Νοέμβριο, η βουδιστική πρωτοχρονιά τον Απρίλιο και η Vesak, γιορτή για τη γέννηση, την επιφοίτηση και το θάνατο του Βούδα, τον Μάιο. Κάθε Κυριακή πρωί προσφέρεται κατηχητικό στα παιδιά των μεταναστών και μεταναστριών από τη Σρι Λάνκα από δύο Σινχαλέζους άνδρες. Παράλληλα παραδίδονται σε Έλληνες και λοιπούς κατοίκους της Αθήνας (πέραν της μεταναστευτικής ομάδας από Σρι Λάνκα) μαθήματα βουδιστικής διδασκαλίας και διαλογισμού από τους μοναχούς κάθε Σάββατο μεσημέρι στα αγγλικά και κάθε Κυριακή απόγευμα στα αγγλικά με ελληνική μετάφραση από Ελληνίδα μεταφράστρια.

Στη μελέτη μου θα παρουσιάσω υλικό από αυτό το θρησκευτικό πλαίσιο και θα το αναλύσω με βάση την έννοια της αμοιβαιότητας και με έμφαση στην έννοια των «προσφορών» που κυριαρχούν στην κοσμοαντίληψη των συνομιλητριών μου στο τελετουργικό πλαίσιο των Puja, καθώς και στις καθημερινές πρακτικές στο ναό, αλλά και στην υπόλοιπη ζωή τους. Η έρευνά μου εστιάζει σε γυναίκες⁶ και παρακολουθεί τις

⁶ Η ανθρωπολογία των γυναικών που διαμορφώθηκε στις αρχές της δεκαετίας του '70 έδωσε φωνή στην γυναικεία οπτική και αποτέλεσε μία ανθρωπολογία από γυναίκες για γυναίκες. Ήρθε ως απάντηση στη μέχρι πρότινος ανθρωπολογία που παρότι παρουσιαζόταν ως ουδέτερη μελέτη του ανθρώπου περισσότερο κατέληγε μελέτη των ανδρών περιλαμβάνοντας τους λόγους ανδρών ανθρωπολόγων για άνδρες πληροφορητές (Μπακαλάκη 1994: 14-15). Η ανθρωπολογία των γυναικών παρότι μελετάει τις διαφορές και την ποικιλομορφία στην κατηγορία «γυναίκα» δεν αμφισβητεί την οικουμενικότητα της κατηγορίας αυτής (Μπακαλάκη 1994: 32-33). Με το πέρασμα από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων τίθενται ερωτήματα όπως «τι είναι άνδρας, τι είναι γυναίκα, τι είναι το φύλο, πώς διαχωρίζονται τα φύλα σε διάφορες κοινωνίες» και αμφισβητείται η οικουμενικότητα του δίπολου στα φύλα, καθώς και της εσωτερικής συνοχής των κατηγοριών «άνδρας», «γυναίκα». Στην ανθρωπολογία των φύλων η εστίαση γίνεται στις διαφορές στο εσωτερικό των φύλων και στη συγκρότηση του φύλου με άλλες κατηγορίες όπως η τάξη, το χρώμα, η σεξουαλικότητα, η εθνότητα, η ηλικία κ.λ.π. (Μπακαλάκη 1994:34-36). Οι ανακατατάξεις αυτές στο εσωτερικό της ανθρωπολογίας προέρχονταν από και συνομιλούσαν με τα φεμινιστικά κινήματα της δεκαετίας του '80. Οι πρώτες που αμφισβήτησαν την υποτιθέμενη ομοιογένεια και την σύνδεση των συμφερόντων μεταξύ των γυναικών ήταν οι μαύρες, latino και queer φεμινίστριες (Buijs 1993: 3). Η Bell Hooks, μαύρη φεμινίστρια, ισχυριζόταν πως το όραμα της αδελφσύνης των γυναικών βασίστηκε στην ιδέα της κοινής καταπίεσης, μια εσφαλμένη έννοια που συγκαλύπτει την αληθινή φύση της ποικίλης και σύνθετης κοινωνικής πραγματικότητας των γυναικών (Hooks 1981). Στο βιβλίο της με τον χαρακτηριστικό τίτλο “Am I That Name?": Feminism and the Category of ‘Women’ in History” η Denise Riley αναρωτιέται αν ο φεμινισμός περιοριζόταν στις λευκές, αστές, ετεροφυλόφυλες γυναίκες. Η πλήρης αναγνώριση της ασάφειας της κατηγορίας των «γυναικών» είναι, κατά τη γνώμη της, απαραίτητη προϋπόθεση για μια αποτελεσματική φεμινιστική πολιτική φιλοσοφία (Riley 1988). Επομένως από τη δεκαετία του '70 και την χαρά της ανακάλυψης μίας ενιαίας γυναικείας ταυτότητας που συνδέει όλες τις γυναίκες μαζί σε μία κοινότητα αδελφότητας (sisterhood), γίνεται το πέρασμα στη δεκαετία του '80 στην ανακάλυψη και τον ορισμό των διαφορών μεταξύ των γυναικών και στην αμφισβήτηση του δίπολου στα φύλα (Buijs 1993: 4).

θρησκευτικές πρακτικές τους οργανωμένες μέσα από ένα σχεσιακό σχήμα αμοιβαιότητας στο μεταναστευτικό πλαίσιο της Ελλάδας.

1.2. Θεωρητικό πλαίσιο

Τελετουργία και επιτελέσεις

Ακολούθως θα παρουσιαστεί η σημασία των τελετουργικών επιτελέσεων, που σύμφωνα με τον Victor Turner (2015 [1982]) αποτελούν ζωτικό κομμάτι της θρησκείας. Στο πλαίσιο του βουδισμού, η εστίαση στις επιτελέσεις των τελετουργιών επαναφέρει την προσοχή στα σώματα, στις ενσώματες γυναικείες υπάρξεις και απομακρύνεται από τα κείμενα στα οποία αποδίδει μεγαλύτερη «αξία» μία δυτικά και αποικιοκρατικά επηρεασμένη μορφή βουδισμού. Στο βουδισμό είναι οι τελετουργίες που, πριν το δόγμα και την θεωρία, αποτυπώνουν την σωματική σχέση με το θείο.

Η θρησκεία, σύμφωνα με τον Durkheim (1912), συνιστά εγγενές στοιχείο των κοινωνιών. Ο Durkheim διέκρινε ως κοινό στοιχείο σε διάφορες κοινωνίες τη διάκριση ανάμεσα στο ιερό και το κοσμικό κομμάτι, όπου η θρησκεία αποτελεί ένα ενοποιημένο σύστημα πεποιθήσεων και πρακτικών σχετικά με ιερά πράγματα, δηλαδή πράγματα που διαχωρίζονται και απαγορεύονται (Durkheim 1912). Κάθε σημαντικό θρησκευτικό φαινόμενο, κάθε εκδήλωση του ιερού, έχει ταυτόχρονα δύο αναπόσπαστες όψεις: τη μυθική, τις ιδέες δηλαδή που συνθέτουν τις θρησκευτικές αντιλήψεις και την τελετουργική, δηλαδή τις θρησκευτικές τελετουργίες (Τερζάκης 1997: 159). Η θρησκεία δεν είναι μία αποσωματοποιημένη, αφηρημένη έννοια. Οι θρησκείες μέσω των τελετουργιών αφήνουν ανεξίτηλα σημάδια στα αντικείμενα, τα τοπία, τα σώματα. Μέσω των τελετουργιών διακρίνεται η απτότητα των εκάστοτε θρησκειών (Moser; Knust 2017: 1).

Στο βιβλίο του «Ritual and Religion in the Making of Humanity» ο Rappaport ορίζει ως τελετουργίες τις «περισσότερο ή λιγότερο αμετάβλητες ακολουθίες τυπικών πράξεων και λόγων που δεν κωδικοποιούνται (καθορίζονται) πλήρως από αυτούς που τις επιτελούν» (Rappaport 1999: 24). Ο ορισμός αυτός περιλαμβάνει πλήθος άλλων

τελετουργικών πράξεων πέρα από τις θρησκευτικές (Bell 1992), ωστόσο στην παρούσα εργασία η εστίαση δίνεται στις θρησκευτικές. Ο Rappaport ορίζει ως ένα από τα γνωρίσματα των τελετουργιών τον επιτελεστικό τους χαρακτήρα. Κάθε τελετουργία είναι μία επιτέλεση (performance), μία παράσταση. Οι τελετουργίες πραγματοποιούνται μόνο όταν επιτελούνται, όταν διεξάγονται. Δίχως έμπρακτη υλοποίηση δεν υπάρχουν. Οι συμμετέχουσες και οι συμμετέχοντες πρέπει να ενταχθούν, να υπάρξουν με τα σώματά τους για να τις φέρουν εις πέρας, για να τις δώσουν ζωή. Όπως περιγράφει ο Turner (1982), *«η θρησκεία, όπως και η τέχνη, ζει ενόσω επιτελείται, δηλαδή ενόσω τα τελετουργικά της ανθοφορούν»* (Turner 2015 [1982]: 10). Όπως μια θεατρική παράσταση αν δεν παιχτεί δεν υφίσταται, αντίστοιχα και οι τελετουργίες, φέροντας μία βαθιά ιστορική σύνδεση με την θεατρική πράξη, σαν άλλες μικρές παραστάσεις χρειάζεται να «παιχτούν». Αυτός είναι ο προφανής χαρακτήρας της επιτελεστικότητας που την καθιστά αόρατη (Rappaport 1999: 37).

Σε κάθε διεξαγωγή τελετουργίας κάτι νέο μπορεί να γεννηθεί. Η επιτέλεση μεταμορφώνει τον εαυτό της. Οι συμμετέχουσες δεν είναι οι ίδιες πριν και μετά την τελετουργία. Διαμορφώνονται μέσα από τα σώματά τους, αλλά και σε σχέση με το υλικό περιβάλλον με το οποίο έρχονται σε επαφή (Warnier 2001). *«Τα πράγματα που κάνουν οι άνθρωποι, κάνουν τους ανθρώπους»* (Miller 2005: 38). Ο Marcel Mauss δε θεωρούσε τις τεχνικές του σώματος ως έμφυτες αλλά ως σχετιζόμενες με την φυσιολογία, την ψυχολογία και την κοινωνία (Mauss 1979 [1936]). Οι «τεχνικές του σώματος», δηλαδή οι χειρονομίες και οι σωματικές κινήσεις, αλλά και οι αισθήσεις, η αντίληψη και τα συναισθήματα (Warnier 2001, 2006), εμπλέκονται στην υλική διαδικασία της επιτέλεσης των τελετουργιών, της κοινωνικοποίησης των γυναικών και της κατασκευής των υποκειμένων.

Ψέλλουν, αγγίζουν διάφορα αντικείμενα κι επιδρούν σε αυτά, ανάβουν κεριά, φέρνουν αρώματα, ενώ τα αντικείμενα γίνονται υποκείμενα και επιδρούν πίσω σε αυτές. Οι μυρωδιές, η αίσθηση της φωτιάς των κεριών, η αφή και η επαφή επιδρούν στα συναισθήματά τους, στους παλμούς της καρδιάς τους. Εκφράζονται, ηρεμούν, συγκεντρώνονται. Το σώμα πράττει κι αυτό που πράττει το διαμορφώνει. Οι τελετουργίες έχουν δραστηριότητα (agency) (Gell 1998), έχουν τη δυνατότητα να επιφέρουν αλλαγές. Οι αλλαγές αυτές είναι υλικές, επομένως οι τελετουργίες έχουν υλικότητα και υλική δύναμη. Η υλικότητα αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι κάθε θρησκείας και οι τελετουργίες αποτελούν σημαντικό τμήμα της θρησκευτικής

υλικότητας (materiality) (Keane 2008: 124). Οι τελετουργίες αποτελούν την επιτέλεση της θρησκείας, την ενσώματη ύπαρξη της, την υλικότητά της.

Για να υφίσταται ένα τελετουργικό πρέπει να είναι εγγεγραμμένο στον χώρο και τον χρόνο (Turner 2015 [1982]: 163-166). Οι τελετουργίες εμφανίζονται ως έντονα σωματικές και αισθητηριακές. Χρησιμοποιούν όλες τις αισθήσεις, τις οσμές, τους θορύβους, τις εικόνες, τα χρώματα, συνθέτοντας μία ενοποιημένη εμπειρία. Η τέλεση είναι έντονα σωματική και έντονα αισθητηριακή. Οι τελετουργίες διακρίνονται από διαφορετικές αισθητηριακές ποιότητες. Χαρακτηρίζονται και διαμορφώνονται από τη θερμοκρασία, τους ήχους, τις σιωπές, το φως, το σκοτάδι, τις μυρωδιές, την αφή, τις γεύσεις (Ellen 2012: 39). Τα μέρη συνθέτουν ένα όλον, το οποίο βιώνεται αδιάσπαστα. Μπορεί οι αισθήσεις στη νεωτερικότητα να είναι διαιρεμένες, διαχωρισμένες και αυτόνομες, ωστόσο στο αισθητηριακό βίωμα συνθέτουν ένα αδιάσπαστο όλο (Σερεμετάκη 1996: 41-42). Η επιτέλεση συνδέεται με την ολότητα. Όταν επιτελείται κάτι, επιτελείται στην ολότητά του (Turner 1982: 187).

Στις τελετουργίες η επικοινωνία με τα σύμβολα γίνεται πριν από τις λέξεις (Turner 1982: 23). Η ανθρώπινη επικοινωνία γίνεται με το σώμα, το βλέμμα, τις εκφράσεις, τις χειρονομίες, τον τόνο, την ένταση και το ύφος της φωνής μεταξύ άλλων. Τα σύμβολα που περιέχονται στις τελετουργίες εξετάζονται πάντα σε σχέση με το πλαίσιο τους, σε αντιστοιχία με τον χρόνο και τον χώρο τους και τα γεγονότα που συνδέονται με αυτά (Turner 1967: 20). Ο Turner τονίζει, επίσης, το παιγνιώδες στοιχείο στις τελετουργίες. Οι τελετουργίες δεν χρειάζεται να είναι σοβαρές. Μπορεί να είναι κωμικές, βλάσφημες, βίαιες ή άσεμνες (Turner 1982: 176).

Οι τελετουργίες αποτελούν βασικό στοιχείο της θρησκείας, την επιτέλεση της θρησκείας. Οι θρησκείες είναι σωματοποιημένες, έχουν σωματική υπόσταση και βασικό κομμάτι της σωματικής υπόστασης των θρησκειών είναι ακριβώς οι τελετουργίες τους. Μέσω των τελετουργιών που επιτελούνται συνδέεται η θρησκεία με το σώμα. Ο Turner υποστηρίζει πως είναι ο επιτελεστικός χαρακτήρας της θρησκείας που την κάνει να «λειτουργεί» (Turner 1974: 55). Επομένως τα τελετουργικά παρουσιάζονται ως ο ακρογωνιαίος λίθος της θρησκείας, το ζωτικό κομμάτι της. Οι τελετουργίες συνθέτουν τις στιγμές στις οποίες η θρησκεία επιτελεί και επιτελείται, δημιουργεί και δημιουργείται. Όσες/οι επιτελούν κάτι επιτελούν και τους εαυτούς τους. Φτιάχνοντας κάτι φτιάχνουν και τις ίδιες, και τους ίδιους. Επομένως η σύνδεση της

θρησκείας με τα σώματα είναι πρωταρχικής σημασίας. Η θρησκεία επιτελείται με τα σώματα και από την άλλη τα διαμορφώνει.

Αμοιβαιότητα και σχέσεις

Η έννοια της αμοιβαιότητας στηρίζεται στη διανομή των αγαθών και των υπηρεσιών με βάση τις αρχές της ανταλλαγής δώρων και όχι τις αρχές της ελεύθερης αγοράς και του καπιταλισμού (Bailey; Peoples 2002: 112). Θεμελιώδης για την μελέτη της αμοιβαιότητας υπήρξε η έρευνα του Malinowski (1922) στις νήσους Trobriand, στη σημερινή Παπούα Νέα Γουινέα. Σε αυτά τα νησιά παρατήρησε το Kula, μία μεταξύ των φυλών της περιοχής ανταλλαγή αντικειμένων που δεν έχουν οικονομική αξία, όπως βραχιόλια και περιδέραια από όστρακα. Τα περιδέραια κινούνται από νησί σε νησί προς μία κατεύθυνση και τα βραχιόλια κινούνται από νησί σε νησί στην αντίθετη κατεύθυνση, με το ίδιο το Kula να σημαίνει *κύκλος*. Κάθε αντικείμενο φέρει ένα όνομα, έναν μύθο και μία προσωπική ιστορία, που συνδέονται με τους προκατόχους τους. Οι άνθρωποι δεν διαχωρίζονται από τα αντικείμενα που προσφέρουν. Οι κάτοικοι των νησιών Trobriand μετακινούνται μεταξύ των νησιών, ρισκάροντας τη ζωή τους για να προσφέρουν αυτά τα, φαινομενικά χωρίς αξία, δώρα (Malinowski 1922). Το Kula αποτελεί μία τελετουργική προσφορά ενός δώρου που βασίζεται στην αμοιβαιότητα, καθώς το δώρο πρέπει να ανταποδοθεί, με ένα δώρο αντίστοιχης αξίας, μετά από κάποιο χρονικό διάστημα (Malinowski 1922: 95). Με την συμμετοχή στις ανταλλαγές θεσπίζεται μία σχέση εφ' όρου ζωής, καθώς όσοι συμμετέχουν σε αυτόν τον κύκλο των ανταλλαγών δεν μπορούν να εξέλθουν από αυτόν. Χαρακτηριστική είναι η φράση «*μία φορά στο Kula, για πάντα στο Kula*» (Malinowski 1922: 83).

Ο Malinowski παρατηρώντας την αμεσότητα (directness) των επιστροφών των δώρων στους Trobriands, αντιλήφθηκε το συνεχές που αποτελεί η αμοιβαιότητα (Malinowski 1922: 176-194 στο Sahlin 1972: 192). Συνεχές από την άποψη ότι η αμοιβαιότητα αποτελεί ένα συνεχές που περνάει από την προσφορά στην ανταπόδοση. Η προσφορά αποτελεί το στάδιο που αναμένει την αποδοχή και την ανταπόδοση και συνθέτουν τα μέρη μίας συνεχούς διαδικασίας.

Με την ανταλλαγή δώρων ανοίγεται ο ορίζοντας των κοινωνικών σχέσεων. «*Αν οι φίλοι κάνουν δώρα, τότε και τα δώρα κάνουν φίλους*» [*If friends make gifts, gifts make*

friends”] (Sahlins 1972: 186). Υπάρχει μία σχέση αμοιβαιότητας μεταξύ της ροής των αγαθών και των κοινωνικών σχέσεων. Στο θεμελιώδες έργο για την μελέτη της αμοιβαιότητας, το Δώρο, ο Mauss (1950) περιγράφει το πώς η ανταλλαγή αντικειμένων μεταξύ ομάδων χτίζει τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων. Ο Mauss περιέγραψε το hau στους Maori της Νέας Ζηλανδίας. Το hau αναφέρεται στο πνεύμα που φέρει κάθε αντικείμενο. Με κάθε προσφορά δώρου έρχεται στον παραλήπτη το πνεύμα του αποστολέα κι αν δεν υπάρξει ανταπόδοση του δώρου τότε το πνεύμα του αποστολέα μένει στον παραλήπτη και τον στοιχειώνει. Με την ανταπόδοση του δώρου το πνεύμα επιστρέφει σε αυτόν που ανήκει (Mauss 1950, Herriman 2015: 257).

Η Mary Douglas, στον πρόλογο του Δώρου του Mauss, περιγράφει πως ο κανόνας που λέει ότι κάθε δώρο πρέπει με κάποιον τρόπο να επιστραφεί δημιουργεί έναν διαρκή κύκλο ανταλλαγών μέσα και μεταξύ των γενεών. Το κυκλικό αυτό σύστημα δώρων αποτελεί ακριβώς την κοινωνία (Douglas 1950: xi). Η κοινωνία ορίζεται, γίνεται θεατή και αντιληπτή μέσα από τις ανταλλαγές δώρων μεταξύ των ανθρώπων και των ομάδων. Επομένως η αμοιβαιότητα στις ανταλλαγές δημιουργεί τις κοινωνικές σχέσεις.

Στα συστήματα ανταλλαγής δώρων υπάρχει ένα τρίπτυχο το οποίο καθίσταται υποχρεωτικό ώστε να λειτουργήσει αυτό το σύστημα. Συνίσταται στην υποχρέωση για προσφορά, για αποδοχή και για ανταπόδοση του δώρου (Mauss 1950: 10). Το τρίπτυχο της προσφοράς, της αποδοχής και της ανταπόδοσης συνθέτει την αμοιβαιότητα. Η άρνηση να δώσει, όπως και η άρνηση αποδοχής είναι μια άρνηση φιλίας και ισοδυναμεί με δήλωση πολέμου (Mauss 1950: 11). Σύμφωνα με τον Mauss όταν οι άνθρωποι δίνουν πάντα περιμένουν κάποιο αντάλλαγμα (Mauss 1950: 75). Τα φαινόμενα που περιγράφει ο Mauss είναι νομικά, θρησκευτικά, οικονομικά, αισθητικά, μορφολογικά και ούτω καθεξής (Mauss 1950: 76). Επομένως, το σύστημα της ανταλλαγής δώρων αγγίζει μία ευρεία γκάμα συμπεριφορών.

Ένα γνωστό παράδειγμα αμοιβαιότητας σε θρησκευτικό πλαίσιο έρχεται από την μελέτη του Geertz (1960) στην τελετουργία του slametan, στην Ιάβα της Ινδονησίας. Το slametan αποτελεί ένα τελετουργικό δείπνο, που συμβολίζει την ένωση όσων συμμετέχουν σε αυτό, ένα δείπνο όπου μοιράζονται φαγητό μεταξύ τους οι φίλοι και προσφέρουν και στα πνεύματα. Οι γυναίκες ετοιμάζουν το φαγητό και όσοι συμμετέχουν σε αυτό είναι άνδρες (Geertz 1960: 11-12). Το άρωμα του φαγητού

θεωρείται ως το φαγητό των πνευμάτων το οποίο τους προσφέρεται ώστε να ειρηνεύσουν και να μην ενοχλούν τους ζωντανούς (Geertz 1960: 14-15).

Στο έργο «Sociology of Primitive Exchange», του Sahlins, η μελέτη της αμοιβαιότητας συνδέεται και με την μελέτη των οικονομικών συστημάτων στις κοινωνίες της λίθινης εποχής. Στις κοινωνίες της λίθινης εποχής, όπου δεν υπήρχε πολιτικό κράτος, οι οικονομικές συναλλαγές συντελούνταν μέσω της αμοιβαιότητας (Sahlins 1972: 188). Σύμφωνα με τον Sahlins μπορεί να σκιαγραφηθεί μια σειρά από είδη αμοιβαιότητας:

α. Η *γενικευμένη αμοιβαιότητα* που αναφέρεται στις φερόμενες ως αλτρουιστικές συναλλαγές, στο «*αληθινό δώρο*» (*true gift*), όπου η υποχρέωση για ανταπόδοση και ο χρόνος που θα γίνει αυτή είναι ασαφής και η έλλειψη ανταπόδοσης δε σταματά τον δωρητή από το να προσφέρει. β. Η *ισορροπημένη ή συμμετρική ή εξισωτική αμοιβαιότητα* αναφέρεται στην άμεση ανταλλαγή των συνήθων ισοδυνάμων δώρων, χωρίς καθυστέρηση, ως εκ τούτου περιλαμβάνει συγκεκριμένες μορφές ανταλλαγής δώρων καθώς και αγορές με «*πρωτόγονα χρήματα*». Η ανταλλαγή αυτή κυριαρχείται από μεμονωμένα συμφέροντα. Ισορροπημένη αμοιβαιότητα αποτελεί η αγορά αγαθών μέσω των χρημάτων. Τέλος, η *αρνητική αμοιβαιότητα* είναι η πιο απρόσωπη μορφή ανταλλαγής και συνιστά την ισότιμη ανταπόδοση σε μια ενέργεια που έχει αρνητικές επιδράσεις με μια ενέργεια που έχει αντίστοιχα αρνητικές επιπτώσεις (Sahlins 1972: 193-196), όπως εκφράζει και η γνωστή βιβλική φράση «*οφθαλμόν αντί οφθαλμού*».

Η αίσθηση υποχρέωσης στην ανταπόδοση των δώρων αποτελεί χαρακτηριστικό των ανθρώπινων κοινωνιών και είναι αυτή η συνέχιση της αμοιβαιότητας που συνθέτει και οργανώνει τις κοινωνικές σχέσεις.

1.3. Μεθοδολογία

Κάποιες γυναίκες ανθρωπολόγοι διατύπωσαν την άποψη ότι η φεμινιστική ανθρωπολογία δεν περιορίζεται στην εθνογραφική ενασχόληση με γυναίκες, αλλά αφορά σε έναν επαναπροσδιορισμό της ίδιας της ανθρωπολογικής θεωρίας και των μεθόδων της. Φεμινίστριες ερευνήτριες αναζητούσαν μία ξεχωριστή μέθοδο και μεθοδολογία στην ανθρωπολογική έρευνα (Harding 1987: 1). Η Sandra Harding υποστηρίζει ότι τα εργαλεία που χρησιμοποιούνται σε μία φεμινιστική έρευνα μπορεί να είναι τα ίδια, όπως σε οποιαδήποτε έρευνα που δεν επιδιώκει έναν φεμινιστικό

χαρακτήρα. Ωστόσο θεωρεί πως μία φεμινιστική ανάλυση χρειάζεται να εξετάζει κριτικά τις πηγές της κοινωνικής εξουσίας, όπως είναι η παραγωγή της ακαδημαϊκής γνώσης. Ο/η ερευνητής/ερευνήτρια παύει να αποτελεί ένα ουδέτερο υποκείμενο που θα αποτυπώσει με αντικειμενικό τρόπο μία «επιστημονική αλήθεια». Η τάξη, η «φυλή», το φύλο, το γενικότερο υπόβαθρο της/του ερευνήτριας/ερευνητή τοποθετείται στο υπό εξέταση πλαίσιο. Αντί για μία ουδέτερη παρατήρηση των πληροφορητών ως αντικειμένων της έρευνας αναδεικνύεται η σχέση μεταξύ πληροφορητών και ερευνήτριας ως αδιάσπαστο στοιχείο της έρευνας. Έτσι η/ο ερευνήτρια/ερευνητής παύει να αποτελεί μια αόρατη, ανώνυμη φωνή της εξουσίας, αλλά αναδεικνύεται σε ένα πραγματικό, ιστορικό άτομο με συγκεκριμένη καταγωγή, επιθυμίες και συμφέροντα (Harding 1987: 9). Όπως έλεγε κι ο Einstein σε άλλα ερευνητικά πλαίσια, αυτά της φυσικής, η απλή παρατήρηση ενός φαινομένου δημιουργεί αλλαγές στο υπό παρατήρηση φαινόμενο (Capra 1975: 196). Έτσι από την εργασία αυτή δεν γίνεται να απουσιάζει η τοποθέτησή μου στο ρόλο της ερευνήτριας. Είμαι μια γυναίκα, που ανήκει στην κυρίαρχη ομάδα της χώρας στην οποία οι γυναίκες πληροφορήτριές μου ζουν κι εργάζονται ως μία μεταναστευτική ομάδα. Επιπλέον, είμαι νεαρότερης ηλικίας από αυτές και διαφορετικής θρησκείας. Όπως έχει παρατηρήσει η Haraway (1988), η αναγνώριση και κατανόηση της θέσης των ερευνητικών υποκειμένων μπορεί να οδηγήσει εντέλει σε παρατηρήσεις με μεγαλύτερη αντικειμενικότητα, απ' ό,τι η επίφαση μίας αντικειμενικής επιστημονικής ουδετερότητας.

Η μέθοδος που στο μεγαλύτερο βαθμό χρησιμοποιήθηκε είναι αυτή της συμμετοχικής παρατήρησης που πραγματοποίησα στο διάστημα από τα τέλη Οκτώβρη του 2018 μέχρι τις αρχές Απριλίου του 2019 με επισκέψεις στο βουδιστικό ναό της Αγίας Παρασκευής. Η επαφή μου με τους ανθρώπους από τη Σρι Λάνκα ξεκίνησε τον Ιούνιο του 2018 μέσω της ομάδας που διατηρεί ο βουδιστικός ναός στη σελίδα του Facebook. Οι επισκέψεις μου στο ναό άρχισαν, με μεγάλη συστολή, στα τέλη Οκτώβρη του 2018 αρχικά από τα ανοιχτά σε Έλληνες μαθήματα της Κυριακής. Εκεί προς απογοήτευσή μου διαπίστωσα ότι δεν υπήρχε κάτι που θα διευκόλυνε τη διαπολιτισμική συνάντησή μου με τις γυναίκες από τη Σρι Λάνκα, όπως π.χ. μια κοινή θρησκευτική τελετή για ανθρώπους και από την Ελλάδα και από τη Σρι Λάνκα. Όμως, για καλή μου τύχη το Νοέμβριο του 2018 τελέστηκε η μεγάλη γιορτή για τον Βουδισμό της Kathina που,

όπως αναγραφόταν στη σελίδα τους στο Facebook,⁷ ήταν ανοιχτή σε όσες κι όσους ήθελαν να την παρακολουθήσουν και να συμμετέχουν. Εκεί συνάντησα συγκεντρωμένο ένα μεγάλο αριθμό ατόμων από τη Σρι Λάνκα, πάνω από εκατό άτομα εύκολα αναγνωρίσιμα από τη χαρακτηριστική λευκή ενδυμασία τους. Στην τελετή αυτή παρέμεινα όλο το βράδυ μέχρι το επόμενο πρωί, γεγονός που «μέτρησε» στην αποδοχή μου από την κοινότητα της Σρι Λάνκα, καθώς σε μετέπειτα συναντήσεις μας συνήθιζαν να λένε *«είναι αυτή που έμεινε όλο το βράδυ στην Kathina»*. Διενήργησα επίσης επιτόπια παρατήρηση στα Κυριακάτικα μαθήματα διαλογισμού, όπου συχνά ερχόντουσαν και άλλες γυναίκες από τη Σρι Λάνκα. Από τον Ιανουάριο του 2019 ξεκίνησα να πηγαίνω στις καθημερινές και Σαββατιάτικες τελετές της Pujā και σε μία τελετή της Poya.

Σε όλο το διάστημα των επισκέψεών μου πραγματοποιούσα συμμετοχική παρατήρηση στις τελετουργίες, στις προετοιμασίες αυτών και στην γενικότερη παραμονή των ανθρώπων στον χώρο του ναού. Όταν υπήρχαν άνδρες στο ναό βρίσκονταν περισσότερο στον χώρο αναμονής. Εγώ επέλεγα να βρίσκομαι περισσότερο μαζί με τις γυναίκες που ήταν συνήθως στην κουζίνα, ακόμα κι αν δεν καταλάβαινα την γλώσσα τους κι ένιωθα ότι δεν ήξερα πώς να υπάρξω στον χώρο τους. Η παρουσία μου στο ναό συνοδευόταν από το σημειωματάριό μου στο οποίο κατέφευγα συχνά για να καταγράψω τί μου λέγανε και τί παρατηρούσα. Η χρήση αυτή του σημειωματαρίου δεν φαινόταν να τις ενοχλεί. Παράλληλα πραγματοποιήσαμε πολλές άτυπες συζητήσεις με τις γυναίκες από το ναό. Η μεγαλύτερή μου επαφή έγινε με την Poliani, μία γυναίκα 40 περίπου χρονών. Η Poliani επισκεπτόταν σχεδόν καθημερινά το ναό και είχε σταθερή παρουσία στις καθημερινές τελετές. Με αυτήν έκανα τις περισσότερες συνομιλίες και ένιωσα ότι ήρθα πιο κοντά. Επικοινωνούσαμε ακόμη και τηλεφωνικά αρκετές φορές. Παράλληλα ήταν και άλλες γυναίκες που ερχόντουσαν τακτικά τα Σάββατα, όπως η Aliya, η Matangi, η Nata, η Amaya⁸ με τις οποίες ανέπτυξα εξίσου σταθερή επικοινωνία. Υπήρχαν, επίσης, άλλες γυναίκες που έβλεπα τακτικά αλλά επικοινωνούσαμε λιγότερο. Κάποιες τις συνάντησα μόνο δύο ή τρεις φορές κατά τη διάρκεια της έρευνας και ελάχιστες συνάντησα μόνο μία φορά. Με όλες επιδίωκα κάποια συνομιλία έστω και σύντομη. Πέρα από τις κουβέντες στο ναό υπήρχαν και οι κουβέντες όταν φεύγαμε από το ναό: στο δρόμο, στο λεωφορείο, στο μετρό, και δύο

⁷ <https://www.facebook.com/AthensBuddhistVihara/> (τελευταία πρόσβαση 30/05/2019)

⁸ Όλα τα ονόματα που αναφέρονται αποτελούν ψευδώνυμα.

φορές στο αμάξι μίας εξ αυτών (συγκεκριμένα στο αμάξι του γιου της). Πραγματοποίησα, επιπλέον, συζητήσεις με άνδρες από τη Σρι Λάνκα, καθώς και με Ελληνίδες/ Έλληνες ή ανθρώπους από άλλες χώρες που επισκέπτονταν το ναό για τα μαθήματα διαλογισμού. Ιδιαίτερης σημασίας ήταν οι συζητήσεις μου με τους δύο βουδιστές μοναχούς και κυρίως με έναν από αυτούς.

Οι συνομιλίες γίνονταν κατά βάση στα αγγλικά και λιγότερο στα ελληνικά. Οι περισσότερες γυναίκες μένουν περισσότερα από 20 χρόνια στην Ελλάδα, ωστόσο τα ελληνικά τους δεν είναι στο ίδιο επίπεδο με τα αγγλικά τους. Κάποιες ελάχιστες μιλάνε πολύ καλά ελληνικά. Στο παρόν κείμενο κάποια αποσπάσματα των λόγων τους παρατίθενται στα αγγλικά και συνοδεύονται από μετάφραση στα ελληνικά. Οι μεταφράσεις έγιναν από εμένα. Άλλα παρατίθενται κατευθείαν στα ελληνικά, επειδή κάποιες φορές αποθήκευα πιο εύκολα τις πληροφορίες μεταφρασμένες και τις κατέγραφα κατευθείαν μεταφρασμένες.

Πέρα από τις αδόμητες συνεντεύξεις μου διενήργησα ημιδομημένες συνεντεύξεις με τέσσερις ανθρώπους. Η πρώτη απόπειρα να ζητήσω συνέντευξη έγινε τον Ιανουάριο του 2019 από την Poliani την οποία έβλεπα συχνότερα στο ναό. Οι προσπάθειές μου να ζητήσω συνεντεύξεις συναντούσαν ιδιαίτερη αντίσταση από την πλευρά των γυναικών της Σρι Λάνκα και με ευρηματικές μεθόδους τις απέφευγαν. Πέρα από γυναίκες που συναντούσα στο ναό έκανα αίτημα φιλίας σε περισσότερες από 40 γυναίκες στο facebook και τους ζητούσα μέσω μηνυμάτων να με βοηθήσουν στη μελέτη μου. Μόλις μία γυναίκα, η Piumi, την οποία είχα γνωρίσει στη γιορτή της Kathina, δέχτηκε να συνομιλήσει μαζί μου και πραγματοποιήσαμε δύο συνεντεύξεις μέσω κλήσης στο Facebook. Η επόμενη συνέντευξή μου έγινε με το Σινχαλέζο μοναχό στο βουδιστικό ναό. Για καλή μου τύχη γνώρισα σε ένα μάθημα βουδισμού μία κοπέλα, τη Βιολέτα, γεννημένη στην Ελλάδα με μητέρα από τη Σρι Λάνκα. Με τη Βιολέτα πραγματοποιήθηκε η τρίτη συνέντευξή μου σε μία καφετέρια κοντά στην σχολή της, ενώ η ίδια με έφερε σε επικοινωνία με την μητέρα της, την Kalrani, με την οποία πραγματοποιήσαμε στο σπίτι τους την τέταρτη συνέντευξη. Οι συνεντεύξεις έγιναν στα αγγλικά με την Piumi και το μοναχό και μεταξύ ελληνικών και αγγλικών με την Kalrani. Η Piumi δεν μιλούσε πολύ καλά αγγλικά, ενώ ο μοναχός και η Kalrani μιλούσαν αρκετά καλά αγγλικά. Με τη Βιολέτα, που έχει γεννηθεί και μεγαλώσει στην Αθήνα, η συνέντευξη έγινε στα ελληνικά.

Τα ευρήματα επομένως αυτής της εργασίας προέρχονται από τη συμμετοχική παρατήρηση, τις μη δομημένες και ημιδομημένες συνεντεύξεις και την παρακολούθηση της ιστοσελίδας του ναού στο Facebook. Όλα τα ονόματα που χρησιμοποιούνται αποτελούν ψευδώνυμα, ώστε να προστατευθεί η ανωνυμία των πληροφορητριών και των πληροφορητών. Μερικές φορές οι βουδίστριες, Σινχαλέζες μετανάστριες γυναίκες από τη Σρι Λάνκα στην Αθήνα αναφέρονται ως «οι γυναίκες από τη Σρι Λάνκα» για λόγους συντομίας. Ανάλογα με το πλαίσιο γίνεται κατανοητό αν η αναφορά περιλαμβάνει τις γυναίκες από τη Σρι Λάνκα στην Αθήνα ή στη Σρι Λάνκα. Χρησιμοποιείται το θηλυκό γένος για να γίνει αναφορά σε αυτές ως σύνολο ακόμα κι όταν οι δράσεις τους είναι κοινές με αυτές των ανδρών. Όταν κρίνεται σκόπιμο να αναγνωριστεί η κοινή δράση γυναικών και ανδρών χρησιμοποιούνται και τα δύο γένη. Γενικά η χρήση και των δύο γενών με την επανάληψη κάποιων λέξεων κρίνεται κουραστική στην ανάγνωση, γι' αυτό προτιμώ να χρησιμοποιώ το θηλυκό γένος. Ενίοτε όμως ξεφεύγουν και κάποιοι αρσενικοί πληθυντικοί που συμπεριλαμβάνουν γυναίκες από συνήθεια ή αυτολογοκρισία που δεν έχω ακόμη «ξεπεράσει».

Η συγχρονικότητα, δηλαδή οι χρονικές συμπτώσεις «που έχουν νόημα» (Jung 1952), αποτέλεσε τον οδηγό μου σε αυτή την έρευνα και τη συγγραφή της. Ήταν μία διαδικασία γεμάτη νοήματα και συνδέσεις τις οποίες ακολούθησα. Όπως όταν έμαθα από μία βουδίστρια κυρία στο ναό ότι στη Σρι Λάνκα γιορτάζουν την πανσέληνο. Είδα τότε νόημα στο να μελετήσω αυτή τη γιορτή, καθ' ότι αγαπάω τη σελήνη χρόνια τώρα. Ή όταν ο μοναχός στο ναό μου είπε πως ο Carl Jung, αγαπημένος μου ψυχολόγος, είχε επισκεφτεί τη Σρι Λάνκα και μάλιστα βίωσε εκεί μία έντονη επιθανάτια εμπειρία. Καταλάβαινα ότι υπάρχει νόημα στη διαδικασία που βιώνω, ότι «είμαι εκεί που πρέπει να είμαι» και ότι πιθανώς στις ιδέες του Jung να βρίσκεται κάποιος χρήσιμος οδηγός για την παρούσα μελέτη. Υπάρχουν πολυάριθμα αντίστοιχα παραδείγματα συμπτώσεων γεμάτων νόημα που συνάντησα στην πορεία αυτή, τα οποία όμως δεν θα αναφερθούν σε αυτόν τον χώρο. Ο δρόμος που ακολουθεί τη ροή μπορεί να περιγραφεί με την έννοια του «Τάο», του Λάο Τσε. *“Tao never does; Yet through it all things are done [« Το Τάο ποτέ δεν πράττει. Κι όμως όλα τα πράγματα γίνονται].”* (Waley: Lao-Tzu 1934). Το Τάο περιλαμβάνει τη δράση χωρίς δράση. Αυτή ακριβώς η δράση χωρίς δράση εμφανίζεται και στις ενώσεις των γυναικών αυτών. Χωρίς να το σκεφτούν, να το υπολογίσουν, πηγαίνουν στις γιορτές τους κι εκεί συναντιούνται με τις υπόλοιπες

γυναίκες. Δεν το κανονίζουν. Απλά πηγαίνουν. Απλά προχωράνε. Κυλάνε σαν το νερό. Κι έτσι κύλησε κι αυτή η εργασία. Άρα η σύνδεση ανάμεσα σε εμένα και σε αυτές, ακόμα κι αν μιλάω για εμένα και για αυτές έχει περάσει τα στενά όρια των διαχωρισμένων εμπειριών.

2. Βουδισμός και νεωτερικότητα στη σύγχρονη Σρι Λάνκα και στην Ελλάδα

2.1. Η νεωτερική μορφή του βουδισμού στη Σρι Λάνκα

Στο παρόν κεφάλαιο θα εξεταστεί η ιδιαίτερη μορφή που λαμβάνει ο βουδισμός στη σύγχρονη Σρι Λάνκα σε συνάρτηση με τις ιστορικές, κοινωνικές και πολιτικές αλλαγές στο νησί. Θα εξεταστεί, συγκεκριμένα, η πορεία διαμόρφωσης της νεωτερικής μορφής του βουδισμού, μορφής που αποτελεί τη θρησκεία την οποία «διδάχτηκαν» στη Σρι Λάνκα γυναίκες της χώρας και στη συνέχεια μετέφεραν στις χώρες όπου μετανάστευσαν. Το θρησκευτικό μόρφωμα μέσα στο οποίο μεγάλωσαν οι μετανάστριες από τη Σρι Λάνκα έχει επηρεάσει τη θρησκεία που εξασκούν στην Ελλάδα. Μπορεί επομένως η μορφή της θρησκείας που επιτελούν εδώ να είναι μερικώς διαφοροποιημένη, ωστόσο έχει τη βάση της στη Σρι Λάνκα, τη χώρα προέλευσής τους.

Ο βουδισμός στη σύγχρονη Σρι Λάνκα είναι ένας βουδισμός που έχει μελετηθεί για τον εθνικιστικό χαρακτήρα που λαμβάνει και τη συμμετοχή των βουδιστών της κυρίαρχης εθνοτικής ομάδας των Sinhala, σε ένοπλες συγκρούσεις απέναντι στην μειονότητα των Tamil (Gombrich; Obeyesekere 1988, Spencer 1990, Obeyesekere 1991, Tambiah 1992, Seneviratne 1999, de Silva Wijeyeratne 2013). Από το 1956 εμφανίστηκαν εντάσεις ανάμεσα στη μειονότητα των Ινδουιστών Tamil και την κυρίαρχη ομάδα των Sinhala βουδιστών. Οι εντάσεις αυτές οδήγησαν σε μακροχρόνιες διαμάχες και σε εμφύλιο πόλεμο από το 1983 (Spencer 1990: 284, Gombrich, Obeyesekere 1988: 50) ο οποίος έληξε επίσημα το 2009 (Marcus 2015: 251). Ο εμφύλιος πόλεμος είχε επιδράσεις και στις υπόλοιπες μειονοτικές θρησκευτικές ομάδες της Σρι Λάνκα, όπως τη μουσουλμανική (Klem 2011: 738). Η κατανόηση της εθνικής διαμάχης ανάμεσα στους Sinhala και τους Tamil είναι σύνθετη και περνάει μέσα από ποικίλες ιστορικές και κοινωνικο-οικονομικές εξελίξεις. Συνδέεται δε και με την πορεία μετασχηματισμού του βουδισμού στη Σρι Λάνκα (Spencer 1990: 284). Η εθνική αυτή σύγκρουση υπήρξε ιδιαίτερα σκληρή και αιματηρή για τις δύο πλευρές, γεγονός που είχε ως συνέπεια να διαπράττονται άγριες δολοφονίες έναντι των Tamil από τους βουδιστές (όπως και δολοφονίες βουδιστών από τους Tamil). Στις ευρω-βορειοαμερικανικές («δυτικές») κοινωνίες, όπου αναπαράγονται λόγοι για το βουδισμό ως ειρηνική θρησκεία, δημιουργείται το ερώτημα: γιατί υπάρχει τόση βία στη Σρι Λάνκα αν ο βουδισμός

κηρύσσει τη μη βία (Tambiah 1992: 1); Ο βουδισμός θεωρείται «ένα πράγμα», μία ενιαία θρησκεία η οποία αναπαρίσταται στους «δυτικούς» λόγους ως ειρηνική, επομένως δεν μπορεί να συμβαδίσει με το βίαιο χαρακτήρα που έχει αυτός λάβει στη σύγχρονη ιστορία της Σρι Λάνκα.

Η οπτική του «βουδισμού» από τις «δυτικές» κοινωνίες ως ειρηνικής θρησκείας συνδέεται επομένως με την αναπαράστασή του ως ένα γενικευμένο, ενοποιημένο και ομοιογενές θρησκευτικό μόρφωμα. Υπάρχουν πράγματι κάποια στοιχεία που αποτελούν τον πυρήνα του βουδισμού τα οποία είναι κοινά σε χώρες όπου τελούνται οι Theravada βουδισμοί, όπως το δόγμα του Κάρμα, οι Τέσσερις Ευγενείς Αλήθειες, το Ευγενές Οκταπλό Μονοπάτι (Seneviratne 1999: 4). Ωστόσο τα στοιχεία πέρα από τον πυρήνα των βουδιστικών δοξασιών μεταβάλλονται ανάλογα με το πολιτισμικό, το κοινωνικοοικονομικό πλαίσιο και τις ιστορικές συνθήκες. Για παράδειγμα ο βουδισμός στην Σρι Λάνκα είναι διαφορετικός από το βουδισμό στην Ταϊλάνδη και συγκροτείται ανάλογα με το εθνο-πολιτισμικό πλαίσιο στις δύο χώρες. Συνεπώς καθίσταται εγκυρότερο να γίνεται λόγος για πολλούς και διαφορετικούς μεταξύ τους βουδισμούς, παρά για έναν ενιαίο βουδισμό (Seneviratne 1999: 4).

Η αντίληψη του βουδισμού ως ενιαίου θρησκευτικού μορφώματος προέκυψε από την μεριά Ευρωπαίων ταξιδευτών, των ινδολόγων, σε χώρες της Ανατολικής Ασίας κατά τον 19ο αι., οι οποίοι ερμήνευσαν με τη δική τους οπτική το βουδισμό (Seneviratne 1999: 4). Η συγκεκριμένη ερμηνεία των βουδισμών επηρέασε τα γραπτά γνωστών φιλοσόφων της Ευρώπης του 19ου και 20ου αι. Ο Weber [1946 (1922)] στο έργο του «The Social Psychology of World Religions» έγραφε για την ύπαρξη ενός αρχαίου βουδισμού. Αντίστοιχα για έναν βουδισμό έκανε λόγο και ο Durkheim (1912). Τόσο ο Weber [1946 (1922)] όσο και ο Durkheim (1912) δείχνουν να βασίζονται σε πληροφορίες για το βουδισμό που προέρχονται από το ίδιο γνωστικό περιβάλλον, την ινδολογία, όπως εφαρμοζόταν στην Ευρώπη στα τέλη του 19ου αι. (Seneviratne 1999: 1-2). Η ινδολογία, ως παράγωγο των ταξιδευτών που προέρχονταν από την Ευρώπη και ταξίδευαν στην Ινδία, αποτελεί μία μορφή λόγου που παράγεται από τη «Δύση» και μιλάει για την «Ανατολή» (Seneviratne 1999: 1-2), μία μορφή λόγου γνωστή ως οριενταλισμός (Said 1978).

Σε σύγχρονα πλαίσια η θεώρηση της ύπαρξης ενός μοναδιαίου βουδισμού έχει κατηγορηθεί από διάφορους μελετητές ως οριενταλιστική γενίκευση (de Silva

Wijeyeratne 2013: 2). Ο οριενταλιστικός χαρακτήρας της γενίκευσης αυτής συνίσταται στο ότι περιλαμβάνει μια σειρά λόγων που παράγονται από τον λεγόμενο «δυτικό κόσμο» για χώρες της «Ανατολής», όπου τα κράτη του πρώτου ασκούν ή έχουν ασκήσει αποικιοκρατική κυριαρχία πάνω στις δεύτερες (Said 1978). Η αναπαράσταση αυτή αγνοεί τις διαφορές και τους κοινωνικούς και οικονομικούς παράγοντες που διαμόρφωσαν τα σύγχρονα βουδιστικά σχήματα καθώς και τον ρόλο που διαδραμάτισε η «Δύση» μέσω των ευρωπαϊκών αποικιών στη διαμόρφωση αυτή.

Ένας κοινωνιολόγος των θρησκειών, ο Bellah (1964), διέκρινε τις θρησκείες σε αρχαίες και νεωτερικές και απέδωσε την θρησκευτική νεωτερικότητα σε μεγάλο βαθμό στις αποικιοκρατικές κυριαρχίες. Ο θρησκευτικός νεωτερισμός αφορά θρησκείες σε χώρες που υπέστησαν αποικιοκρατική κυριαρχία. Οι αυτόχθονες σε αυτές τις χώρες, σύμφωνα με τον Bellah, προσπάθησαν να πολεμήσουν τη «Δύση» με τα όπλα της, με τις μεθόδους που χρησιμοποιούσαν οι αποικιοκράτες. Αυτή η συχνή απάντηση των αυτοχθόνων στις αποικιοκρατίες είχε ως αποτέλεσμα τη δημιουργία νέων δυτικοποιημένων μορφών θρησκείας, οι οποίες συνήθως απεικονίζονται να εντοπίζουν τις ρίζες τους σε αμνημόνευτους χρόνους και χρησιμοποιούνται από τους αυτόχθονες για πολιτικούς σκοπούς (Bellah 1964). Αρχικά, για την ακρίβεια χρησιμοποιούνται για αντι-αποικιοκρατικούς σκοπούς και έπειτα από την επίτευξη της ανεξαρτησίας τους για να κυριαρχήσουν εσωτερικά απέναντι στις μειονότητες (Seneviratne 1999: 11). Αντίστοιχη είναι και η περίπτωση της Σρι Λάνκα, όπως θα παρουσιαστεί στην συνέχεια.

Η νεωτερικότητα στο βουδισμό στη Σρι Λάνκα, συμβάδισε με τις επιρροές που δέχτηκε η συγκεκριμένη χώρα κατά την αποικιοκρατία της και ιδιαίτερα με τις επιρροές της βρετανικής αποικιοκρατίας (Seneviratne 1999:13). Ακολουθεί μία συνοπτική εξιστόρηση της αποικιοκρατικής επίδρασης στη διαμόρφωση της νεωτερικής μορφής του βουδισμού στη Σρι Λάνκα ως μία μορφή βουδισμού που συνδέθηκε με τον εθνικισμό στην κατασκευή της Sinhala ταυτότητας.

2.2. Η επίδραση της αποικιοκρατίας στο βουδισμό της Σρι Λάνκα

Η Σρι Λάνκα εκτέθηκε για πρώτη φορά στην κυριαρχία της «Δύσης» στις αρχές του δέκατου έκτου αιώνα με την άφιξη των Πορτογάλων και αργότερα των Ολλανδών. Ωστόσο οι πιο διαρκείς και σημαντικές επιρροές ήταν εκείνες που προκάλεσε η κατάκτηση του νησιού από τους Βρετανούς (Seneviratne 1999: 25). Η κατάκτηση της Σρι Λάνκα από τους Βρετανούς ολοκληρώθηκε το 1815, όταν οι τελευταίοι εγκατέστησαν την αυτοκρατορική τους εξουσία, η οποία διήρκεσε πάνω από έναν αιώνα (Obeyesekere 1991: 219, Seneviratne 1999: 25). Οι αλλαγές στην πολιτική πραγματικότητα των Sinhala βουδιστών ήταν επόμενο να επιφέρουν αλλαγές και στην θρησκευτική ζωή τους (Gombrich; Obeyesekere 1988: 8).

Την περίοδο μετά το 1815 και κατά τη διάρκεια της βρετανικής αποικιοκρατίας στη Σρι Λάνκα ξεκίνησε από χριστιανούς ιεραποστόλους μία διαδικασία προσηλυτισμού των βουδιστών της στον προτεσταντικό χριστιανισμό. Οι βουδιστές μοναχοί ήταν, αρχικά, δεκτικοί απέναντι στους χριστιανούς και τους άφηναν να κηρύττουν στους ναούς τους, περιμένοντας ότι θα υπάρξει αντίστοιχη αντιμετώπιση από τους χριστιανούς. Οι χριστιανοί ιεροκήρυκες, όμως, δεν υιοθέτησαν απέναντι στους βουδιστές μοναχούς ανάλογη στάση. Η χριστιανική αντίληψη ότι η πίστη στο βουδισμό ήταν ηθικά και πνευματικά λανθασμένη δεν μπορούσε να γίνει κατανοητή από τους βουδιστές, οι οποίοι μη έχοντας μία ξεκάθαρη ιδέα περί αίρεσης είχαν πάντα φιλοξενήσει ξένες θεότητες στις πτυχές της. Έτσι, όσον αφορά τους Βουδιστές, ο χριστιανικός θεός ήταν σαν τις ινδουιστικές θεότητες που είχαν οικειοποιηθεί, εκφράζοντας μάλιστα συμπάθεια απέναντι στον Χριστό (Obeyesekere 1991: 220).

Η ανταγωνιστικότητα των χριστιανών προκάλεσε αντιδράσεις στους βουδιστές και κυρίως στους εκπροσώπους τους, τους μοναχούς. Ως απάντηση στον προσηλυτισμό από τους χριστιανούς ιεροκήρυκες οι βουδιστές μοναχοί ίδρυσαν το 1862 την «Οργάνωση για την Διάδοση του Βουδισμού» (“The Society for the Propagation of Buddhism”). Στη συγκεκριμένη οργάνωση υιοθέτησαν μέσα ανάλογα με αυτά που χρησιμοποιούσαν οι χριστιανοί ιεροκήρυκες για την προπαγάνδισή του χριστιανισμού, όπως λ.χ. την τυπογραφική μηχανή, στενά συνδεδεμένη με τη νεωτερικότητα και την έκδοση προπαγανδιστικών φυλλαδίων. Την συγκεκριμένη ιστορική περίοδο γίνονταν στη Σρι Λάνκα δημόσιοι διάλογοι μεταξύ χριστιανών και βουδιστών. Οι βουδιστές

ομιλητές άρχισαν σταδιακά να εγκαταλείπουν το μέχρι προηγουμένως ήρεμο ύφος τους και υιοθέτησαν το επικριτικό ύφος των χριστιανών ιεραποστόλων (Obeyesekere 1991: 221).

Αυτή η νέα μορφή του βουδισμού ονομάστηκε από τον Obeyesekere που την εντόπισε «προτεσταντικός βουδισμός» (Gombrich; Obeyesekere 1988, Holt 1991). Ευρωπαίοι μελετητές έχουν προτιμήσει την χρήση του όρου «βουδιστικός νεωτερισμός» (Buddhist modernism) (David 1911, Gombrich; Bechert 1984). Οι ίδιοι οι Βουδιστές εκείνης της εποχής, πιο συγκεκριμένα οι μοναχοί και όσοι ανήκαν στις ανώτερες τάξεις, δεν έκαναν λόγο για μία νέα μορφή βουδισμού, αλλά για μία διαδικασία αναγέννησης ενός παλιού και θεωρούμενου ως αυθεντικού βουδισμού, ο οποίος είχε, σύμφωνα με αυτό το αφήγημα, αλλοιωθεί από τον ινδουισμό και από την τυπολατρία των χωρικών. Επομένως γι' αυτούς δεν ήταν ένας μετασχηματισμός, αλλά μία αναγέννηση. Η ανάδυση του νέου βουδισμού συνδέθηκε με την συγκρότηση της εθνικής ταυτότητα των Sinhala (Seneviratne 1999: 26).

Το 1880 η Madame Blavatsky, ο συνταγματάρχης Henry Steel Olcott και άλλα μέλη της Θεοσοφικής Εταιρείας (Theosophical Society), μίας πνευματικής οργάνωσης που ιδρύθηκε στη Νέα Υόρκη το 1875, ήρθαν στη Σρι Λάνκα για να εδραιώσουν σχέσεις με τους βουδιστές. Ο Olcott ανέλαβε το ρόλο του δυτικού υπερασπιστή του βουδισμού και πολέμιου των χριστιανικών αποστολών (missions). Ήταν ένας ρόλος που του απέδωσαν οι Βουδιστές από την Σρι Λάνκα και ο ίδιος τον αποδέχτηκε. Ο Olcott έγινε και επίσημα βουδιστής. Σύντομα ανακάλυψε ότι οι βουδιστές μοναχοί δεν ενδιαφέρονταν για την θεοσοφία. Γι' αυτό το παράρτημα της Θεοσοφικής Εταιρείας που ίδρυσαν στη Σρι Λάνκα σταδιακά έφθινε, ωστόσο η Βουδιστική Θεοσοφική Εταιρεία (Buddhist Theosophical Society) επηρέασε ιδιαίτερα τον σύγχρονο βουδισμό στη Σρι Λάνκα. Ο Olcott θεωρούσε ότι οι κοσμικοί βουδιστές αγνοούσαν την ίδια τους την θρησκεία, καθώς εκτελούσαν τελετουργικά και διατηρούσαν θεσμούς, όπως ο θεσμός της κάστας, τα οποία αναγνώριζε ως ασύμβατα με τα κείμενα του βουδισμού (Obeyesekere 1991: 221-222). Ο Olcott, ένας άνθρωπος με επιρροή στη σύγχρονη μορφή του βουδισμού, εντόπιζε την ουσία του βουδισμού στα κείμενα παρά στην επιτέλεση των τελετουργιών, οι οποίες θεωρούσε πως στερούνταν θρησκευτικής ουσίας και εξέφραζαν απλώς θρησκευτικές αντιλήψεις αγροτών και χωρικών, όσων δηλαδή δεν ήταν αστοί και μοναχοί.

Η επιρροή του Olcott στον βουδισμό της Σρι Λάνκα ήταν μακροχρόνια. Ίδρυσε εκπαιδευτικά ιδρύματα ώστε να διδάξει στα παιδιά τη θρησκεία τους. Μέχρι το 1898 υπήρχαν 103 σχολεία της Θεοσοφικής Εταιρείας. Παράλληλα σε αυτά τα σχολεία παρέχόταν η σύγχρονη αγγλική εκπαίδευση. Επομένως τα παιδιά που διδάσκονταν τη νέα μορφή του βουδισμού εκπαιδεύονταν παράλληλα στο να αναλάβουν διοικητικές, εμπορικές και επαγγελματικές θέσεις υπό το καθεστώς της αγγλικής αποικιοκρατίας. Μέσα από αυτά τα σχολεία μεταδόθηκε βασικά η σύγχρονη δυτική εκδοχή του βουδισμού στην ελίτ της Σρι Λάνκα. Ένα καθοριστικό σημείο στην καθιέρωση του σύγχρονου βουδισμού είναι η έκδοση από τον Olcott του βιβλίου «Βουδιστική Κατήχηση» το 1881. Τα μέσα που χρησιμοποιούσε για την κατήχηση του Βουδισμού έμοιαζαν πολύ με τα μέσα που χρησιμοποιούσαν οι χριστιανοί. Έτσι το βιβλίο αυτό γράφτηκε με πρότυπο αντίστοιχα χριστιανικά βιβλία κατήχησης (Obeyesekere 1991: 223).

Ο Olcott θεωρούσε ότι η φιλοσοφική ουσία του βουδισμού έπρεπε να διδαχτεί στα σχολεία. Ωστόσο απέτυχε να αναγνωρίσει τις ιδιαιτερότητες του πληθυσμού στον οποίον απευθυνόταν. Για τους βουδιστές που δεν είχαν εντρυφήσει σε θεωρητικά θρησκευτικά ζητήματα η καλύτερη μέθοδος για να τα γνωρίσουνε ήταν μέσα από τις ιστορίες. Οι ιστορίες μπορούσαν να λειτουργήσουν ως μέσο κατανόησης κι ενσωμάτωσης των διδαχών του βουδισμού. Η προσέγγιση του Olcott, όμως, γεννημένου και μεγαλωμένου στις Η.Π.Α., του επέτρεπε να αναγνωρίσει ως μέσο εκμάθησης του βουδισμού μόνο τη διδασκαλία σε σχολεία. Ήταν αυτή η «δυτική» προσέγγιση στην εκπαίδευση, που αρχικά εισήγαγε ο Olcott, αυτή που θα επηρέαζε μετέπειτα την παράδοση του βουδισμού, καθώς όσοι είχαν εκπαιδευτεί σε αυτή την μορφή του βουδισμού θα αναλάμβαναν στη συνέχεια διοικητικές θέσεις στο αποικιοκρατικό καθεστώς. Ο Olcott αγνοούσε ότι τα παιδιά των βουδιστών εκπαιδεύονταν στο βουδισμό με πληθώρα τρόπων, όπως μέσω των ιστοριών. Γι' αυτό προώθησε μεθόδους που γνώριζε από το δικό του πολιτισμικό πλαίσιο (Obeyesekere 1991: 224).

Στον παραδοσιακό βουδισμό υπάρχουν οι Jatakas, ιστορίες που αφηγούνται τη ζωή και το θάνατο του Βούδα⁹. Αυτές οι ιστορίες αποτελούν σημαντικό κομμάτι της

⁹ Επειδή οι βουδιστές πιστεύουν στην αναγέννηση, η ζωή του Βούδα ξεκινάει από προηγούμενες ενσαρκώσεις του, πολύ πριν γίνει Βούδας (Mroziak 2006: 18).

καθημερινής πρακτικής του βουδισμού, ωστόσο δεν αποτέλεσαν μέρος της σύγχρονης ακαδημαϊκής συζήτησης γύρω από τον βουδισμό. Πρόκειται για ιστορίες που βρίθουν από στοιχεία θεϊκά, όπως θεότητες, δαίμονες και θαύματα, ενώ ενσωματώνουν και εφαρμόζουν τις ηθικές αρχές που παρατίθενται σε άλλα βουδιστικά κείμενα, όπως η Dhammapada. Η σχεδόν ολική παραμέλησή τους στις βουδιστικές μελέτες οφείλεται στο γεγονός ότι υποβιβάζονται ως ασήμαντες λαϊκές ιστορίες που δεν σχετίζονται με τις βαθιές φιλοσοφικές έννοιες του βουδισμού. Δηλαδή η δυτική προσέγγιση στο βουδισμό, η επηρεασμένη από τον Olcott και συνεχιζόμενη από τον Dharmapala, αγνόησε τις ιστορίες αυτές, που αποτελούν κομμάτι της καθημερινής πρακτικής του βουδισμού, ως αταίριαστες με την φιλοσοφία του (Obeyesekere 1991: 231). Το συνολικό έργο των Jatakas κατάφερε να διασωθεί παρά τις προσπάθειες παραμέλησής του, και είναι γνωστό ως το Σεβάσμιο Βιβλίο των 550 Jataka Ιστοριών¹⁰ (Simpson 2004: 856).

Επομένως η οπτική του βουδισμού που παρέδωσε ο Olcott ήταν επηρεασμένη από το πολιτισμικό πλαίσιο των Η.Π.Α. από το οποίο προερχόταν ο ίδιος και το οποίο δεν του επέτρεπε να αντιληφθεί τα βουδιστικά κείμενα με το πνεύμα που τα έγραφαν οι συγγραφείς τους ή τα αντιλαμβάνονταν οι Sinhala. Τα παραπάνω φαίνονται και στις σελίδες της «Βουδιστικής Κατήχησης» που έγραψε, όπου καταδικάζει άλλες θρησκείες ή θρησκευτικές πρακτικές, ενώ κάτι τέτοιο δεν υπήρχε στα πρωτότυπα κείμενα του βουδισμού. Η «Κατήχηση» του Olcott μεταφράστηκε σε 22 γλώσσες και άσκησε μεγάλη επιρροή, ενώ διδάσκεται μέχρι και σήμερα σε σχολεία της Σρι Λάνκα (Obeyesekere 1991: 224). Σε θεσμικό επίπεδο, η υιοθέτηση στη Σρι Λάνκα μιας δυτικότροπης προσέγγισης του βουδισμού επιτεύχθηκε μέσω των βουδιστικών σχολείων και με τη διεύρυνση της αστικής τάξης που είχαν ως αποτέλεσμα στα μέσα του 20ου αιώνα η συγκεκριμένη μορφή βουδισμού να έχει γίνει επίσημη θρησκεία στη χώρα (Obeyesekere 1991: 229).

Η επιρροή του Olcott ίσως δεν θα ήταν τόσο μεγάλη αν δεν είχε έναν συνεχιστή του έργου του, τον μαθητή του, τον Dharmapala. Ο Anagarika Dharmapala, μεγάλος μεταρρυθμιστής του βουδισμού, συνέχισε και κατέστησε δημοφιλές το έργο του Olcott. Ο Dharmapala υπήρξε ιδρυτής του διεθνούς βουδισμού, με την έννοια ότι έκανε τους βουδιστές σε διαφορετικές ασιατικές χώρες να αλληλο-αναγνωριστούν. Επίσης

¹⁰ Στη γλώσσα των Sinhala είναι γνωστό ως «pan siya panas fataka pot vahanse».

ξεκίνησε την προπαγάνδισή του βουδισμού στη «δύση» (Obeyesekere 1991: 226). Ο Dharmapala χρησιμοποίησε τη διαλεκτική των χριστιανικών αποστολών: όπως οι χριστιανοί κατηγορούσαν τους βουδιστές ως ειδωλολάτρες, παγανιστές, ο Dharmapala κατηγορούσε τους χριστιανούς ως ειδωλολάτρες και παγανιστές (Obeyesekere 1991: 228).

Ο Dharmapala ανέσυρε, επίσης, το μύθο του Dutugamunu, ενός διάσημου βασιλιά του 2ου αι. π.Χ, ο οποίος έσωσε το έθνος και τον βουδισμό από τους Tamil κατακτητές που είχαν καταλάβει την χώρα (Obeyesekere 1991: 237). Ο Dharmapala μιλούσε ανοιχτά εναντίον των Tamil. Ο ίδιος δεν ενθάρρυνε ποτέ κάποιου είδους βία απέναντι σε μειονοτικές εθνοτικές ομάδες, ωστόσο άνοιξε τον δρόμο για την συγκρότηση ενός βουδιστικού εθνικισμού μειώνοντας τη σημασία της ανθρωπιστικής προοπτικής που προηγουμένως κυριαρχούσε.

Ο σχηματισμός του εθνικιστικού Sinhala βουδισμού με τη σημερινή του μορφή εμφανίστηκε στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ου αι. (Tambiah 1992:5). Αρχικά ο σιγκαλέζικος εθνικισμός εμφανίστηκε ως αντίδραση στις αλλαγές που επήλθαν στο πλαίσιο της βρετανικής αποικιοκρατίας στην Σρι Λάνκα. Στην κατασκευή του αφηγήματος της πολιτισμικής συνέχειας που επιχειρήθηκε προέκυψε το πρόβλημα της διαχρονικής συνέχειας. Χρειαζόταν να υπάρχει μία αφήγηση συνέχειας στον χρόνο ώστε να δικαιολογηθεί η υπόσταση των εκάστοτε «πολιτισμών» και η γλώσσα Sinhala δεν είχε μακρά ιστορία στον χρόνο. Το πρόβλημα της δημιουργίας ενός αφηγήματος που θα προσέφερε συνέχεια στον χρόνο για το έθνος και τον πολιτισμό των Sinhala λύθηκε με την επίκληση στη θρησκεία. Ο βουδισμός παρείχε στον πολιτισμό των Sinhala τη συνέχεια που θα τον ενοποιούσε στο χρόνο μέσα από το αφήγημα μίας βουδιστικής ιστορίας διάρκειας 2500 χρόνων. Το αφήγημα αυτό θα προσέδιδε στην κυρίαρχη ομάδα των Sinhala την ιστορική συνέχεια που θα επικύρωνε τη διαχρονικότητα του πολιτισμού της (Spencer 1990: 286). Έτσι, στην Σρι Λάνκα εμφανίστηκε τον 20ο αι. μία ιδιαίτερη μορφή εθνικιστικού βουδισμού. Η απώλεια της συμπερίληψης του ανθρωπισμού έκανε τον βουδισμό να απομακρυνθεί από τις αρχές του και να προδώσει την κληρονομιά του ιδρυτή του (Obeyesekere 1991: 238).

Ο Dharmapala απέρριπτε την θρησκευτικότητα όσων δεν ήταν διανοούμενοι και δεν είχαν μελετήσει τα θεοσοφικά κείμενα. Οι τελετουργίες ασκούσαν κυρίως σε αγροτικές περιοχές και σταδιακά είχαν περάσει στα αστικά κέντρα, οπότε ήταν

συνδεδεμένες με τους κατοίκους των αγροτικών περιοχών (Wirz 1954). Η έμφαση που δόθηκε στα κείμενα του βουδισμού είχε ως αποτέλεσμα την υποτίμηση της θρησκευτικότητας των αγροτικών πληθυσμών και όσων δεν ανήκαν σε κάποια ελίτ διανοουμένων. Αυτό το στοιχείο, δηλαδή η υποτίμηση των τελετουργιών (καθώς και η ηθικοποίηση, η εσωτερικοποίηση και εστίαση στο «μέσα», η εξύψωση της εγγραματοσύνης) κατέστησε τις τελετουργίες επιφανειακές και αποτέλεσε γενικότερο χαρακτηριστικό των νεωτερικών θρησκείων, σύμφωνα με τον Bellah (Seneviratne 1999: 8).

Η νεωτερική μορφή του βουδισμού, επομένως, επηρεασμένη από την επίδραση της βρετανικής κυριαρχίας και από προσωπικότητες «δυτικοφερμένες», όπως ο συνταγματάρχης Olcott ή από προσωπικότητες γαλουχημένες με δυτικά πρότυπα εκπαίδευσης, όπως ο Dharmapalla, περιέλαβε την ιδιοποίηση της δυτικής σύλληψης του βουδισμού από την μεριά των βουδιστών της Σρι Λάνκα. Αυτή η μορφή του βουδισμού είναι πλέον η επίσημη κι εφαρμόζεται τόσο από ακαδημαϊκούς και μοναχούς όσο και από τους ανθρώπους στις πόλεις και τα χωριά, οι απόψεις των οποίων διαμορφώνονται από το σχολείο και τα M.M.E. (Obeyesekere 1991: 219). Οι νεώτεροι βουδιστές λατρεύουν την τριάδα του βουδισμού, δηλαδή τον Βούδα, τις διδασκαλίες του (Dhamma) και τον κλήρο των μοναχών (Sangha) (Samuels 2007: 773, Seneviratne 1999: 278).

2.3. Η απώλεια του σώματος στο νεωτερικό βουδισμό

Ο Obeyesekere (1991) περιγράφει τον μετασχηματισμό του νεωτερικού βουδισμού στη Σρι Λάνκα ως μία μετατροπή από «θρησκεία της καρδιάς» σε «θρησκεία του κεφαλιού». Χαρακτηρίζοντας το βουδισμό της Σρι Λάνκα στην παραδοσιακή μορφή του ως «θρησκεία της καρδιάς», εννοούσε ότι η βουδιστική συνείδηση περνούσε πρώτα «από την καρδιά», από συναισθήματα κατανόησης και συμπόνιας. Σε αντίθεση με χριστιανικές διδαχές που εξασφαλίζουν την τήρηση των κανόνων μέσω της απειλής, της τιμωρίας και των ενοχών, η βουδιστική συνείδηση στην παραδοσιακή μορφή της στη Σρι Λάνκα στηριζόταν στην κατανόηση, η οποία πρόκυπτε από την ενσυναίσθηση για την κοινή κατάσταση πόνου (suffering) που ενέχει η ανθρώπινη ζωή. Βασικά, επομένως, στοιχεία για την πρακτική της θρησκείας ήταν τα συναισθήματα που

βιώνονταν άμεσα ως ενσώματες αντιδράσεις. Η μορφοποίηση των συναισθημάτων πρόκυπτε έπειτα από μακρόχρονες διαδικασίες ενσωμάτωσης της φιγούρας του Βούδα, της κατανόησης του πώς νιώθει και πράττει ο Βούδας και της ιδιοποίησης των αντιδράσεων αυτών. Η εσωτερίκευση της φιγούρας του Βούδα διαπλάθονταν μέσω της αναπαραγωγής των jatakas, προφορικών ιστοριών που περιγράφουν γεγονότα από τη ζωή του Βούδα. Μεγαλώνοντας με τα ακούσματα των ιστοριών αυτών, οι πιστοί και οι πιστές διαμόρφωναν τα συναισθήματά τους και έπλαθαν τις ενσώματες συναισθηματικές τους αντιδράσεις. Η βουδιστική συνείδηση στην παραδοσιακή της μορφή στη Σρι Λάνκα ήταν, λοιπόν, μία ενσώματη συνείδηση συναισθημάτων. Στη νεωτερική της μορφή η ιδανική συνείδηση συγκροτείται από τη σκέψη και την κατανόηση των εγκείμενων διδαχών μέσω αυτής. Πλέον η ιδανική βουδιστική συνείδηση δεν οριζόταν από τις συναισθηματικές αντιδράσεις αλλά από νοητικές διαδικασίες. Η μετατροπή του βουδισμού σε «θρησκεία του κεφαλιού» αποτέλεσε μια συνολική αλλαγή της βουδιστικής αντίληψης σχετικά με το πώς συγκροτείται το θρησκευτικό αίσθημα (Obeyesekere 1991: 237).

Βασικό χαρακτηριστικό της νεωτερικής μορφής του βουδισμού αποτέλεσε η εξύψωση της σημασίας των βουδιστικών κειμένων ως η «ουσία» του βουδισμού και η υποτίμηση των καθημερινών τελετουργικών βουδιστικών πρακτικών. Η αντίληψη αυτή συμφωνεί με την καρτεσιανή διάκριση νου-σώματος, με το νου να συνδέεται με τα βουδιστικά κείμενα και το σώμα με την ενσώματη θρησκευτική πρακτική. Η αντίθεση ανάμεσα στο σώμα και το νου, ανάμεσα στην ύλη και το πνεύμα χαρακτηρίζει ένα ευρύ φάσμα αντιλήψεων και πρακτικών. Ξεκινώντας από κείμενα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, συνεχίζοντας στη χριστιανική θεολογία και φτάνοντας στους λόγους του Καρτέσιου οι δυαδικές αυτές αντιλήψεις έχουν περάσει και στην ύστερη νεωτερικότητα. Σύμφωνα με το χριστιανισμό το σώμα συνδέεται με την έκπτωτη φύση του ανθρώπου (Turner 1997: 12). Έτσι το ανθρώπινο σώμα, η «σάρκα», θυμίζει τη ζωώδη υπόσταση του ανθρώπινου γένους και θεωρείται ότι αποτελεί εμπόδιο στο δρόμο προς την πνευματική ανύψωση και ολοκλήρωση (Turner 1997, Burkitt 1999, Shilling 1993). Στην παγίωση αυτού του διπολικού τρόπου σκέψης συνέβαλαν ιδιαίτερα οι θέσεις του Καρτέσιου κατά την εποχή του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού. Τοποθετείται δε σε ένα ευρύτερο φάσμα δυαδικών και ιεραρχικών συνόλων, όπως άνδρας-γυναίκα, κοινωνία/πολιτισμός- φύση, πολιτισμένος- πρωτόγονος. Στα σύνολα αυτά ο άνδρας ταυτίζεται με τον πολιτισμό και την παραγωγή σκέψης, ενώ το σώμα

συνδέεται με την φύση, το πρωτόγονο, τη γυναίκα, με την πρώτη ομάδα συνόλων να υπερισχύει ιεραρχικά. Τα αντιπαραθετικά αυτά ιεραρχικά δίπολα που διαπνέουν τις θέσεις του Καρτέσιου συνδέθηκαν με την αποικιοκρατία στο πλαίσιο της οποίας οι «πρωτόγονοι» πολιτισμοί όφειλαν να υποταχθούν στην κυριαρχία του δυτικού πολιτισμού (Turner 1997: 9-11, Μακρυνιώτη 2004: 12-13). Η ρήση του Καρτέσιου «σκέφτομαι άρα υπάρχω» (cogito ergo sum) αποτυπώνει την εμμονή του στην προτεραιότητα του cogito, της σκέψης (Descartes 1968a [1637], 1968b [1641]). Η ύπαρξη εξισώνεται με την σκέψη, το νου, και οδηγείται στην εγκατάλειψη της αδιάσπαστης ενότητας νου και σώματος. Η σκέψη ορίζεται ως το καθοριστικό στοιχείο που διακρίνει τον άνθρωπο από τα ζώα και από τις υπόλοιπες μορφές ζωής οι οποίες θεωρούνται, πλέον, κατώτερες (Robertson 2011: 589). Χωρίς να δηλωθεί ρητά, το cogito συνδέεται με ένα υποκείμενο λευκό, ενήλικο, αρσενικό, ανώτερης κοινωνικής τάξης (Žižek 2008: 117). Οι καρτεσιανοί αντιμετώπιζαν, επομένως, το νου ως μία ολότελα ξεχωριστή οντότητα από το σώμα. Η αντίληψη της πραγματικότητας μέσω των αισθήσεων θεωρούνταν πηγή πλάνης και ψευδαισθήσεων, καθώς μόνη πηγή αλήθειας μπορούσε πλέον να αποτελεί μία μεταφυσική ύπαρξη του νου. Ο νους μπορούσε να αλληλοεπιδρά με το φυσικό σώμα (αν και παραμένει άλυτο το ερώτημα του πώς αλληλοεπιδράει η μεταφυσική ύπαρξη του νου με το φυσικό σώμα), ωστόσο δεν ταυτιζόταν με το σώμα, δεν τοποθετούνταν στο σώμα. Ο νεωτερικός βουδισμός συμφωνεί με την καρτεσιανή διάκριση ανάμεσα στο νου και το σώμα, ορίζοντας το νου ως το κυρίαρχο μέσο προσέγγισης της θρησκείας, ενώ το σώμα συνδέεται με την επιφανειακή τέλεση των τελετουργιών οι οποίες δίχως την κατανόηση των βουδιστικών κειμένων κρίνονται ως κενές ουσίας.

2.4. Η γυναίκα στο νεωτερικό βουδισμό

Όπως έχει ήδη αναφερθεί, ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του νεωτερικού βουδισμού στη Σρι Λάνκα αποτέλεσε η σύνδεσή του με τον εθνικισμό της Sinhala ταυτότητας. Στην μελέτη των εθνικισμών η σύνδεση του φύλου με το έθνος έχει αποτελέσει αντικείμενο ιδιαίτερης προσοχής. Ειδικότερα το έθνος έχει συνδεθεί με τη γυναίκα και, πιο συγκεκριμένα, με την μητέρα και το μητρικό σώμα που θρέφει τους άνδρες πολεμιστές (Yuval-Davis: 1997). Αντίστοιχα, το φύλο αποτελεί σημαντικό παράγοντα στην κατανόηση του βουδιστικού εθνικισμού και αντίστροφα. Ο Sinhala βουδιστικός

εθνικισμός συγκροτείται από κανονιστικές ιδέες κι έννοιες σχετικά με τη σεξουαλικότητα και τους έμφυλους ρόλους (de Mel 2001: 2).

Ο Dharmapala θέσπισε κάποιους συγκεκριμένους «κανόνες» για τους βουδιστές, οι οποίοι περιλάμβαναν ιδιαίτερους κώδικες συμπεριφοράς για τις Sinhala γυναίκες στην κοινωνία της Σρι Λάνκα, κανόνες που παρουσιάζονταν ως σύμφωνοι με τις σινχαλέζικες παραδόσεις σχετικά με το ρόλο των γυναικών (Silva 2004: 100). Οι απόψεις του Dharmapala για τις γυναίκες φαίνονται στο παρακάτω απόσπασμα: «*Η δόξα της γυναίκας είναι... η εκτέλεση των καθηκόντων στο νοικοκυριό και η υπακοή στο σύζυγό της*» (Guruge 1965: 345, στο Silva 2004: 102). Αυτός ο ορισμός των Sinhala γυναικών ως «*μητέρων και προστάτιδων της παράδοσης και των ηθικών αξιών*» (Silva 1997: 270) αντιπροσώπευε τα βικτωριανά ιδανικά των Βρετανών αποικιοκρατών στη Σρι Λάνκα, ακόμη κι αν παρουσιαζόταν ως ιδιαίτερα στοιχεία της παράδοσης των Sinhala (de Alwis 1997). Χαρακτηριστικό των αντι-αποικιοκρατικών εθνικισμών είναι ότι τονίζουν τα πολιτισμικά τους στοιχεία ως εκ διαμέτρου αντίθετα από εκείνα των κατακτητών, ενώ τα στοιχεία των αποικιοκρατών που έχουν υιοθετήσει διατηρούνται άδηλα (Whitehead 1995).

Στα τέλη του 1980 στη Σρι Λάνκα, κατά τη διάρκεια των εμφύλιων συγκρούσεων μεταξύ των Tamil και των Sinhala, εμφανίστηκε μία αφίσα με το σύνθημα «*δώσε αίμα από τη ζωή σου για να θρέψεις τους μελλοντικούς μας στρατιώτες*» (Silva 2004: 97). Στην αφίσα απεικονιζόταν η εικόνα μίας Σινχαλέζας γυναίκας η οποία θήλαζε το μωρό της, ενώ ονειρευόταν ένα στρατιώτη (De Alwis 1994: 101). Το στήθος της γυναίκας χρησιμοποιούνταν ως *μετωνυμία* του γυναικείου μητρικού σώματος, το οποίο έθρεφε το έθνος (Silva 2004: 97).

Επομένως η ύπαρξη του εθνικισμού στη Σρι Λάνκα, όπως διαμορφώθηκε κατά τη διάρκεια της αποικιοκρατίας και μετέπειτα στον εμφύλιο πόλεμο, ενίσχυσε τη σύνδεση της Sinhala γυναίκας με το ρόλο της μητέρας. Η Sinhala γυναίκα ταυτίστηκε με το μητρικό ρόλο, καθώς παρουσιάστηκε ως η μητέρα «*τροφός*» η οποία θρέφει το έθνος (Miller; Carbone-Lopez 2013).

2.5. Θραύσματα βουδιστικού νεωτερισμού στο μεταναστευτικό πλαίσιο στην Ελλάδα

Η απόδοση σημασίας στα κείμενα και η υποτίμηση των τελετουργιών και των γιορτών των ανθρώπων της Σρι Λάνκα, που αποτελεί γνώρισμα της νεωτερικής μορφής του βουδισμού στη Σρι Λάνκα, επισημαίνεται και στα λόγια του Μανώλη Ζαχαρίου στην Ελλάδα. Ο Μανώλης, Έλληνας, βρίσκεται πίσω από την αστική μη κερδοσκοπική εταιρία «Κέντρο Μελετών Ανατολικών Φιλοσοφιών “Οι Τέσσερις Ευγενείς Αλήθειες”» η οποία, σε συνεργασία με τον πολιτισμικό σύλλογο της Σρι Λάνκα συντηρεί οικονομικά το χώρο στην Αγία Παρασκευή που λειτουργεί ως ναός για τις μετανάστριες και τους μετανάστες από τη Σρι Λάνκα στην Αθήνα.

Ο Μανώλης έπειτα από τις συχνές επισκέψεις μου στο βουδιστικό κέντρο ζήτησε να μου μιλήσει. Στόχος του ήταν να μου προτείνει να προσφέρω εθελοντική εργασία στο κέντρο. Με ρώτησε σχετικά με την σχέση μου με το βουδισμό και όταν απάντησα ότι η σχέση μου με τον βουδισμό προέκυψε πέρα άλλων από το ακαδημαϊκό μου ενδιαφέρον για τις τελετουργίες είπε: «ο Βούδας όμως απέρριψε τις τελετουργίες» γιατί απομακρύνουν τον κόσμο από την πραγματική ουσία του βουδισμού. Ως «πραγματική ουσία» θεωρείται η διδασκαλία του Βούδα η οποία, σύμφωνα με τον Μανώλη στην Ελλάδα και τους μεταρρυθμιστές του βουδισμού στη Σρι Λάνκα, προσεγγίζεται μέσα από τα βουδιστικά κείμενα.

Πέρα από τα λόγια του Μανώλη αναγράφεται και στην ιστοσελίδα της εταιρίας “Οι Τέσσερις Ευγενείς Αλήθειες” στο Facebook¹¹:

Το Κέντρο μας έχει ως βασικό σκοπό τη μετάφραση του Κανόνα Πάλι στην Ελληνική γλώσσα και ταυτόχρονα τη δημιουργία ομάδων μελέτης και ανάλυσης των Σούτρας των Πέντε Νικάγια μέρος του Κανόνα Πάλι. Τα Πέντε Νικάγια, όπως έχει αποδειχθεί επιστημονικά, περιέχουν τις αυθεντικές διδασκαλίες του Βούδα. Όλα τα άλλα κείμενα των σχολών του Βουδισμού έχουν γραφτεί μεταγενέστερα και δεν έχει αποδειχθεί η αυθεντικότητά τους ειδικά τα σημεία που έρχονται σε αντίφαση με τα Πέντε Νικάγια ή δεν αναφέρονται μέσα σε αυτά. Όλες οι σχολές του Βουδισμού δέχονται ως αυθεντικά τα κείμενα των Πέντε

¹¹ Βλ. <https://www.facebook.com/Theravada.Greece/> (τελευταία πρόσβαση 31/05/2019).

Νικάγια παρόλο που κάποιες από αυτές δεν τους δίνουν την απαραίτητη σημασία, αλλά στηρίζονται σε αμφιλεγόμενες και μεταγενέστερες διδασκαλίες επηρεασμένες από τον Ινδουισμό, τη τάντρα και το σαμανισμό.

Εδώ, η συγκεκριμένη εταιρία παρουσιάζει ως «αυθεντικές διδασκαλίες» τις συγκεκριμένες που μελετάει η ίδια, επικαλούμενη κάποια απροσδιόριστη επιστημονική αυθεντία («όπως έχει αποδειχθεί επιστημονικά»). Παράλληλα στο συγκεκριμένο απόσπασμα φαίνεται η σημασία που αποδίδεται στα συγκεκριμένα κείμενα, τις Πέντε Νικάγια, ως στοιχεία αυθεντικότητας, καθώς οι σχολές του βουδισμού που «δεν τους δίνουν την απαραίτητη σημασία» συγχέονται με «αμφιλεγόμενες και μεταγενέστερες διδασκαλίες». Ο συνομιλητής κατασκευάζει μία προγενέστερη εκδοχή του βουδισμού ως έγκυρη με την επίκληση συγκεκριμένων αυθεντιών (Βούδας, επιστήμη). Αντίστοιχη ήταν και η τακτική των νεωτεριστών του βουδισμού στη Σρι Λάνκα που παρουσίασαν τη θρησκεία τους ως την αυθεντική μορφή του βουδισμού (Seneviratne 1999: 26).

Στην ιστοσελίδα της¹² η συγκεκριμένη εταιρία συνεχίζει:

Η εξάσκηση στο διαλογισμό έχει ως στόχο την κατανόηση σε πολύ εσωτερικό και βαθύ επίπεδο των Τεσσάρων Ευγενών Αληθειών που αποτελούν την ουσία των διδασκαλιών του Βούδα. Ο Βούδας είπε ότι η απόλυτη γνώση και κατανόηση των Τεσσάρων Ευγενών Αληθειών είναι αυτή που οδηγεί στην Μεγάλη και Τελική Απελευθέρωση ή Φώτιση.

Επομένως τελείται μεν η πρακτική του διαλογισμού, ωστόσο έμφαση δίνεται στην κατανόηση των διδασκαλιών. Η ενσώματη επιτέλεση του διαλογισμού στοχεύει στην καλύτερη κατανόηση των διδασκαλιών. Παράλληλα, η περιγραφή της ιδανικής κατανόησης ως κάτι που συμβαίνει «σε πολύ εσωτερικό και βαθύ επίπεδο» υπονοεί την ύπαρξη μιας εσωτερικής, βαθιάς, αληθινής ουσίας. Η τοποθέτηση της αληθινής αυτής ουσίας της ύπαρξης στο εσωτερικό είναι κάτι που ο Miller ορίζει ως «οντολογία βάθους» (Miller 1994). Πρόκειται για αντίληψη που εδράζεται σε μία αντιπαράθεση της φθαρτής, εφήμερης φύσης του υλικού κόσμου απέναντι στις «βαθύτερες» ψυχικές και πνευματικές αξίες που θεωρούνται πιο αληθινές. Η αντιπαράθεση της επιφάνειας

¹² Βλ. <http://www.thervada.gr> (τελευταία πρόσβαση 31/05/2019).

έναντι του βάθους αποτελεί μία ακόμη ομάδα διπόλων στα πλαίσια των καρτεσιανής έμπνευσης ιεραρχικών δυαδικών δομών (Πετρίδου 2013: 355).

Σύμφωνα με τις παραπάνω αντιλήψεις περί βουδισμού το σώμα διαχωρίζεται από το πνεύμα, το πνεύμα εξυψώνεται και μόνος αληθινός δρόμος θεωρείται ο δρόμος του πνεύματος, αλλά ενός πνεύματος διαχωρισμένου πλέον από το σώμα. Ο δρόμος αυτός προσεγγίζεται πάνω απ' όλα με την μελέτη των βουδιστικών κειμένων. Οι ενσώματες πρακτικές των τελετουργιών απορρίπτονται ως στερούμενες νοήματος και ουσίας.

3. Η έννοια και η πρακτική της «προσφοράς» στις βουδίστριες μετανάστριες από τη Σρι Λάνκα

3.1. Ο ναός, ένα πολυαισθητηριακό πλαίσιο της «προσφοράς»

Μέσα στον «βομβαρδισμό» από αισθητηριακά ερεθίσματα της ζωής στην πόλη (Butler 2006), βρίσκεται ο τόπος του βουδιστικού ναού στην Αγία Παρασκευή, ο οποίος στο εσωτερικό του προσφέρει ένα διαφορετικό τοπίο αισθήσεων κι εμπειριών. Η διάκριση ανάμεσα στην καθημερινότητα και την ιερότητα (Eliade 1959: 11) σηματοδοτείται ήδη με την είσοδο στο ναό. Πριν την είσοδο στον εσωτερικό χώρο του ναού οι βουδίστριες και οι βουδιστές βγάζουν τα παπούτσια τους και τα αφήνουν έξω από την πόρτα. Στους εσωτερικούς χώρους του ναού κινούνται με τις κάλτσες πατώντας στις γκρι και κόκκινες μοκέτες. Ήδη στο κατώφλι της εισόδου ορίζεται με την αφαίρεση των παπουτσιών το πέρασμα σε μία διαφορετική κατάσταση. Η πόρτα αποτελεί το κατώφλι που σηματοδοτεί το πέρασμα σε έναν διαφορετικό τόπο, που θα γεννηθούν διαφορετικές εμπειρίες (Σταυρίδης 1999: 107).

Έχει υποστηριχθεί ότι στους «δυτικούς» πολιτισμούς κυριαρχεί η αίσθηση της όρασης (Howes 1991). Η εμπειρία στο ναό πέρα από τις οπτικές εικόνες, τα χρώματα, τον φωτισμό, συνοδεύεται από μυρωδιές, γεύσεις, αγγίγματα, που όλα μαζί συνθέτουν ένα αισθητηριακό όλον, όπου οι αισθήσεις βιώνονται αδιάσπαστα (Σερεμετάκη 1996: 41-42). Οι μυρωδιές δεν διαχωρίζονται από το περπάτημα πάνω στο χαλί, ούτε από το κάθισμα στα μαξιλάρια και την αίσθηση των χεριών πάνω στη μοκέτα.

Οι βουδίστριες και οι βουδιστές από τη Σρι Λάνκα στη σύναξη του Σαββάτου και στις γιορτές φοράνε τα λευκά τους ρούχα. Το λευκό χρώμα, όπως λένε, δείχνει *σεμνό, αγνό, καθαρό*.

Στο ναό η σωματική επαφή μεταξύ των πιστών είναι έντονη. Οι γιορτές, οι τελετουργίες τους, αποτελούν την αφορμή για τις συναντήσεις τους. Σε αντίθεση με την εργασιακή απομόνωση που επιφέρει η εργασία στον ιδιωτικό χώρο του σπιτιού (Τοπάλη 2014: 49) έρχεται η σύνδεσή τους στο χώρο του ναού. Οι συναντήσεις αυτές περιλαμβάνουν σωματική επαφή. Κάθονται η μία δίπλα στην άλλη κι όλες μαζί στο πάτωμα του ναού. Τα χέρια και τα πόδια τους ακουμπάνε. Αγκαλιάζονται σφιχτά, μπορεί να κρατιούνται αγκαλιασμένες, αγγίζονται στα χέρια, τα μάγουλα, τις πλάτες, κάνουν πειράγματα η μία στην άλλη. Όταν είναι πολλές είναι ακόμη πιο κοντά η μία με την άλλη. Τρώνε μαζί, συζητάνε, αγγίζονται, αγκαλιάζονται. Ψέλνουν μαζί κι ενώνονται και οι φωνές τους. Στις τελετές της *Poya* και της *Kathina* όσο ψέλνουν περνάνε μία πορτοκαλί κλωστή από χέρι σε χέρι, και την κρατάνε ανάμεσα στις παλάμες τους. Κλείνοντας τις παλάμες τους σε θέση προσευχής συνεχίζουν να προσεύχονται και η κλωστή συνδέοντάς τες όλες, αποτελεί ένα απτό σύμβολο της ένωσής τους. Όταν τελειώσουν οι προσευχές μαζεύουν την κλωστή αντιστροφικά απ' όταν τη μοιράσανε.

Η ένωση αυτή είναι μία παιχνιδιάρικη ένωση. Στις ολονυχτίες ενίοτε ξαπλώνουν και ίσως κλείνουν τα μάτια τους και κοιμούνται διακριτικά η μία δίπλα στην άλλη, όσο οι μοναχοί ψέλνουν τις προσευχές. Γελάνε, πειράζονται. Όταν είναι πολλά άτομα μαζεμένα η ατμόσφαιρα είναι χαρούμενη. Το είπε και η *Poliani* σε μία πολυπληθή γιορτή *«so nice we are many people [Τόσο ωραία που είμαστε πολλά άτομα]»*.

Ο ναός αποτελείται από τρεις ορόφους. Στους δύο πάνω ορόφους βρίσκονται δωμάτια για τη φιλοξενία των μοναχών και κάποια άδεια δωμάτια, όπου φυλάσσονται τρόφιμα ή άλλα αντικείμενα. Στο ισόγειο βρίσκεται ο χώρος της προσευχής, μία κουζίνα, ένας χώρος «αναμονής» ανάμεσα στην κουζίνα και το ναό, ένας χώρος όπου δειπνούν οι μοναχοί και δύο γραφεία, ένα για τους ανθρώπους από τη Σρι Λάνκα κι ένα για το Μανώλη Ζαχαρίου, τον Έλληνα που μαζί με τον πολιτιστικό σύλλογο της Σρι Λάνκα συντηρούν οικονομικά το ναό.

Ο χώρος της προσευχής αποτελεί ένα μακρόστενο δωμάτιο. Το πάτωμα καλύπτεται από κόκκινη μαλακή μοκέτα. Υπάρχουν σκληρά κυκλικά μαξιλαράκια σε πορτοκαλί, μαύρο και κόκκινο χρώμα για να κάθονται πάνω τους. Στους λευκούς τοίχους

ακουμπάνε καρέκλες, αν και οι περισσότερες γυναίκες κάθονται στο πάτωμα και ακουμπάνε την πλάτη τους στις καρέκλες. Στον μεγαλύτερο τοίχο βρίσκεται υπερυψωμένο σε έναν πάγκο το λευκό άγαλμα του Βούδα και γύρω του, σε ράφια, είκοσι οχτώ λευκά μικρά αγαλματάκια του Βούδα. Είκοσι οχτώ όσες οι μέρες του σεληνιακού κύκλου, με το σεληνιακό ημερολόγιο να έχει υιοθετηθεί στις θρησκευτικές παραδόσεις του βουδισμού στη Σρι Λάνκα από την ινδική παράδοση. Καθώς θεωρείται ότι ο Βούδας γεννήθηκε, φωτίστηκε και πέθανε όταν είχε πανσέληνο, η ημέρα κάθε πανσελήνου, η *Poya*, αποτελεί γιορτή και δημόσια αργία στη Σρι Λάνκα (Kariyawasam 1995: 21-23). Μπροστά τους τα μικρά αγαλματάκια έχουν λάμπες σε σχήμα λωτού. Ο λωτός αποτελεί σημαντικό σύμβολο του βουδισμού. Είναι ένα λουλούδι που αναδύεται από στάσιμα, λασπώδη και βρώμικα νερά και συμβολίζει τη *nirvana*, την επιφοίτηση, που μπορεί να επιτευχθεί σε οποιοδήποτε περιβάλλον και κατάσταση (Wickremeratne 2006: 42).

Ο φωτισμός που εκπέμπουν είναι πολύχρωμος. Όταν τους ανάβουνε φωτίζουνε ταυτόχρονα και οι 28 λωτοί σε διάφορα χρώματα. Κίτρινο, κόκκινο, ροζ, μοβ, πορτοκαλί, πράσινο, γαλάζιο. Συνθέτουν ένα πολύχρωμο σκηνικό που αντανακλάται πάνω στην λευκότητα των αγαλμάτων. Η σημασία των χρωμάτων για το βουδισμό είναι μεγάλη. Τα χρώματα στα φώτα των αγαλμάτων συνιστούν αποχρώσεις των βασικών χρωμάτων του βουδισμού. Η βουδιστική σημαία, που χρησιμοποιείται στη Σρι Λάνκα από το 1882 και από το 1950 θεωρείται διεθνές βουδιστικό σύμβολο, αποτελείται από πέντε χρώματα: μπλε, κίτρινο, κόκκινο, λευκό και πορτοκαλί. Τα πέντε αυτά χρώματα απεικονίζουν την αύρα του σώματος του Βούδα η οποία θεωρείται πως ήταν ορατή την ημέρα της επιφοίτησής του (Matsunami 1965). Ο ναός, με τα φανταχτερά φώτα, τα λουλούδια, τις κόκκινες μοκέτες, τα πορτοκαλί και μαύρα μαξιλάρια, συνθέτει ένα ιδιαίτερα «πολύχρωμο» σκηνικό για το διαμορφωμένο στα θρησκευτικά πλαίσια του ορθόδοξου χριστιανισμού βλέμμα μου.

Την κουζίνα συνθέτει ένα μικρότερο δωμάτιο από αυτό του χώρου προσευχής. Περιλαμβάνει ένα ψυγείο, όπου αποθηκεύονται τα φαγητά των μοναχών, ή φαγητά που θα καταναλωθούν στις γιορτές τους. Στα ψηλά ντουλάπια που είναι ψηλά στους τοίχους βρίσκονται αποθηκευμένα τα μαγειρικά σκεύη, πιάτα, ποτήρια, κονσέρβες, ξηρές τροφές, τσάγια και βότανα, ζάχαρη, αλάτι, και άλλα καρυκεύματα. Όλα τα προϊόντα αυτά αντίστοιχα παρασκευάζονται ή καταναλώνονται στις γιορτές και τις εκδηλώσεις τους. Όσες πηγαίνουν ταξίδι στη Σρι Λάνκα φέρνουν προϊόντα από εκεί και τα

προσφέρουν στο ναό. Εδώ άκουσα και δοκίμασα πρώτη φορά το jackfruit (αρτόκαρπος) και συνειδητοποίησα ότι οι διαφορές στον επικοινωνιακό μας κώδικα βρίσκονται και στις αισθητηριακές μας εμπειρίες και «λέξεις» (Σερεμετάκη 1996: 27-29). Για τη δική μου γλώσσα των γεύσεων το άγνωστο αυτό φρούτο έμοιαζε με μάνγκο, ενώ για αυτές η γεύση του ήταν αρκετά διαφορετική από το μάνγκο.

Όταν πηγαίνουν πριν από την ώρα της Puja ή όταν περιμένουν κάποια που θα αργήσει ετοιμάζουν και πίνουν τσάι. Το τσάι το συνοδεύουν συνήθως με μπισκότα, που επίσης υπάρχουν πάντα στα ντουλάπια του ναού.

Στον χώρο ανάμεσα από την κουζίνα και το ναό υπάρχει ένας μικρότερος χώρος που λειτουργεί ως χώρος «αναμονής». Εκεί βρίσκεται στη μία πλευρά του τοίχου μία ντουλάπα με ποτήρια και στην άλλη ένα μεγάλο τραπέζι. Δίπλα στο τραπέζι υπάρχει ένα συρτάρι όπου φυλάνε διάφορα αντικείμενα, όπως κεριά, σπίρτα, θυμίαμα, τα οποία χρησιμοποιούν στις γιορτές και τις τελετουργίες τους.

Είναι αξιοσημείωτη ακόμη η σύνδεση των τελετουργιών με τον χρόνο. Όταν βρίσκονται στο χώρο την ημέρα της γιορτής μπορούν και ξεχνάνε τον χρόνο πέρα από αυτόν. Όπως περιγράφει η Dilini μέσα σε μία γιορτή: *«Νιώθουμε ηρεμία. Γιατί τις άλλες μέρες δουλεύουμε. Εδώ δεν σκεφτόμαστε την ημέρα, τι έχουμε να κάνουμε έξω από εδώ. Ηρεμούμε, μας μιλάει ο μοναχός, κάνουμε διαλογισμό»*. Βρίσκονται στον χώρο της γιορτής και μπορούν να μην σκέφτονται την πέρα από το εδώ-και-τώρα ζωή τους. Ο χρόνος της προσευχής είναι ο χρόνος του εδώ-και-τώρα.

Οι συναντήσεις γίνονται μέσω μίας οργανικής ροής. Η Riimi είναι η μόνη γυναίκα που δέχτηκε να μου μιλήσει μέσω Facebook. Αρχικά είχαμε γνωριστεί στη γιορτή της Kathina. Μένει εσωτερική σε οικιακό χώρο στον οποίο δουλεύει πέντε μέρες της εβδομάδας και τις υπόλοιπες δύο μένει σε οικιακό χώρο που νοικιάζει με τις φίλες της. Στη Σρι Λάνκα ζουν οι δύο της αδερφοί, ενώ οι γονείς της έχουν πεθάνει. Την ημέρα που μιλήσαμε η συγκάτοικός της ετοιμαζόταν να πάει σε ένα δείπνο στο οποίο τους κάλεσε μία φίλη τους, επειδή θα έφευγε στη Σρι Λάνκα για διακοπές. Η Riimi δεν ήθελε να πάει γιατί ήταν άρρωστη και προτιμούσε να μείνει μόνη της. Περιγράφει το πώς συναντιούνται στο ναό: *“...This place is no we putting appointment. We must go to the temple. So somehow, naturally, we meet the people of our country [Σε αυτό το μέρος δεν βάζουμε ραντεβού. Πρέπει να πάμε στο ναό. Έτσι κάπως, φυσικά, συναντάμε τους ανθρώπους από τη χώρα μας]*.

3.2. Η έννοια της «προσφοράς»

Για τους βουδιστές και τις βουδίστριες της Theravada στη Σρι Λάνκα, απώτερο στόχο αποτελεί η πραγματοποίηση της *νιρβάνα* ή *nibbana* η οποία επιτυγχάνεται με το διαλογισμό (*bhavana*), τις ορθές πράξεις (*sila*) και την επίτευξη των δέκα τελειοτήτων (perfections) (*dasa paramita*). Η πρώτη τελειότητα που πρέπει να τηρηθεί είναι αυτή της φιλανθρωπίας ή προσφοράς (*dana*). Η καλλιέργεια της πρακτικής της *dana* είναι απαραίτητη συνιστώσα για την ηθική εξέλιξη ενός ατόμου. Η προσφορά θεωρείται το αντίδοτο που μπορεί να θεραπεύσει τον εγωισμό και την απληστία, «ασθένειες» που οι άνθρωποι καλούνται να ξεπεράσουν (Simpson 2004: 833-34). Η γενναιοδωρία, η οποία οδηγεί στην προσφορά, ενθαρρύνεται ως ουσιώδες χαρακτηριστικό στις βουδιστικές διδασκαλίες, ως ένας τρόπος απαλλαγής από την επιθυμία της κατοχής αγαθών (Wickremeratne 2006: 59-60). Το δογματικό κομμάτι του βουδισμού στη Σρι Λάνκα, επομένως, αναγνωρίζει την προσφορά ως πρακτική πολύ μεγάλης σημασίας. Οι ιστορίες που περιλαμβάνουν επεισόδια από τη ζωή και το θάνατο του Βούδα, γνωστές ως *jatakas*, αφηγούνται διαρκώς περιστατικά όπου ο Βούδας εφάρμοζε την έννοια της προσφοράς¹³ (Simpson 2004: 834).

3.3. Οι προσφορές στο Βούδα στην Puja

Η τελετουργία της Puja (Πούτζα), η πιο συνηθισμένη μορφή τελετουργίας για τη βουδιστική Sinhala κοινότητα στη Σρι Λάνκα, αποτελεί μία κεντρικής σημασίας πρακτική εφαρμογή της έννοιας της προσφοράς. Η Buddha Puja, ή απλώς Puja, συντελείται μέσα από τις προσφορές λουλουδιών, κεριών, θυμιάματος και την απαγγελία ψαλμών στο άγαλμα ή την εικόνα του Βούδα (Halverson 1978: 223, Wickremeratne 2006: 11). Η Puja είναι ένα τελετουργικό που έχει ινδουιστικές ρίζες

¹³ Μία ιστορία που δείχνει την αξία της προσφοράς είναι η ιστορία της Sasa Jataka: ο Βούδας σε μία προηγούμενη ζωή του είχε γεννηθεί ως λαγός και ζούσε στο δάσος. Κάποτε είχε μεγάλη πείνα και ένας βραχμάνος ήρθε στο λαγό και ζήτησε φαγητό. Ο Βούδας, ενσαρκωμένος ως λαγός, προσφέρθηκε να γίνει ο ίδιος τροφή για τον βραχμάνο και θυσιάστηκε πηδώντας στην φωτιά (Wickremeratne 2006: 61).

(Jyotirmoyee 1969), ενώ πέρα από τον βουδισμό εμφανίζεται και στον τζαϊνισμό¹⁴ (Humphrey 1984).

Στο βουδιστικό ναό της Αγίας Παρασκευής το τελετουργικό της Puja πραγματοποιείται κάθε μέρα. Τις καθημερινές εκτελείται κάθε πρωί και μεσημέρι από τους μοναχούς, ενώ το απόγευμα έρχονται συνήθως και άλλοι άνθρωποι από τη Σρι Λάνκα. Τις καθημερινές έρχονται λίγα άτομα να τελέσουν την Puja, συνήθως από τρία μέχρι δέκα. Τακτικές στην παρακολούθησή της είναι δύο γυναίκες, η Aliya και η Poliani.

Η Poliani έμελλε να γίνει η πιο κοντινή μου συνομιλήτρια. Γνωριστήκαμε στη γιορτή της Kathina και συναντηθήκαμε ξανά σε μία καθημερινή Puja. Η Poliani στις καθημερινές μου επισκέψεις στο ναό μου εξηγούσε όλες τις διαδικασίες των ετοιμασιών. Είναι αυτή που πηγαίνει στο ναό συχνότερα από τις υπόλοιπες γυναίκες, σχεδόν σε καθημερινή βάση. Είναι παντρεμένη αλλά δεν έχει παιδιά. Ο άντρας της έρχεται επίσης συχνά στο ναό. Μαζί αποτελούν σημεία αναφοράς στις θρησκευτικές εκδηλώσεις, καθώς είναι πάντα εκεί. Η μαμά της πέθανε όταν η ίδια ήταν ενός έτους. Έχει άλλα πέντε αδέρφια, όλα μεγαλύτερα. Αυτή είναι η πιο μικρή. Η Poliani μένει 22 χρόνια στην Ελλάδα. Δουλεύει ως οικιακή εργαζόμενη, μαγειρεύοντας και σιδερώνοντας σε ένα σπίτι στην Εκάλη, και παλιότερα προσέχοντας το μωρό μίας γυναίκας στο Κολωνάκι.

Η μεγαλύτερη Puja γύρω από την οποία οργανώνεται ο χρόνος της εβδομαδιαίας σύναξης στο ναό τελείται κάθε Σάββατο. Σε αυτήν συμμετέχουν περισσότερες γυναίκες και άνδρες, από δέκα μέχρι τριάντα άτομα περίπου. Παλιά που ο βουδιστικός ναός στεγαζόταν κοντύτερα στους εργασιακούς τους χώρους, στην Κατεχάκη, ερχόντουσαν περισσότερες γυναίκες ακόμα και τις καθημερινές.

Στο τραπέζι του χώρου αναμονής γίνεται η προετοιμασία των προσφορών. Εκεί φέρνουν οι γυναίκες από τα συρτάρια της κουζίνας μικρά ποτηράκια (σφηνοπότηρα). Βάζουν νερό σε κάποια από αυτά και τα υπόλοιπα τα γεμίζουν με τσάι, χυμό, ή βότανα. Καμιά φορά το τσάι το ετοιμάζει κάποια στο σπίτι της και το φέρνει στο ναό μέσα σε γυάλινο μπουκαλάκι. Αυτή που το φέρνει από το σπίτι της είναι η ίδια που θα πρέπει να το βάλει στα ποτηράκια. Στον χώρο του ναού ετοιμάζουν το τσάι βράζοντας νερό κι

¹⁴ Ο τζαϊνισμός αποτελεί μία θρησκεία που παρουσιάζει κοινά στοιχεία με το βουδισμό και τον ινδουισμό, όπως τις έννοιες του κάρμα και της αναγέννησης και εντοπίζει τις ρίζες της στην αρχαία Ινδία.

εκχυλίζοντας τσάι που βρίσκεται στα ντουλάπια της κουζίνας του ναού. Τα ποτηράκια στα οποία ετοιμάζουν το τσάι για τον Βούδα, όπως και το σφουγγαράκι με το οποίο τα πλένουν είναι διαφορετικά από αυτά που χρησιμοποιούν οι ίδιες. Τα σκεύη για τις προσφορές στο Βούδα δεν χρησιμοποιούνται για κανέναν άλλο σκοπό, διακρίνοντας τα όρια μεταξύ της ιερής και της καθημερινής χρήσης, της ιερότητας και της καθημερινότητας (Douglas 1966).

Τα Σάββατα φέρνουν για να προσφέρουν στον Βούδα λουλούδια, τα οποία αφήνουν όλη την εβδομάδα μέχρι το επόμενο Σάββατο στον χώρο των προσφορών μπροστά στο άγαλμα του. Τα λουλούδια συνήθως τα φέρνει η Matangi. Η Matangi μένει σχεδόν 30 χρόνια στην Ελλάδα κι εργάζεται ως οικιακή βοηθός. Έχει ένα γιο 37 ετών με τον οποίο έμεινε μέχρι πρόσφατα που αυτός παντρεύτηκε. Τώρα ψάχνει σπίτι για να μείνει μόνη της στους Αμπελόκηπους, που μένουν οι περισσότερες γυναίκες από τη Σρι Λάνκα. Στον πατέρα του γιου της δεν αναφέρεται ποτέ. Τα χρυσάνθεμα είναι λευκά, μοβ και κίτρινα. Φέρνουν χρυσάνθεμα «γιατί κρατάνε πολύ. Αλλιώς είναι ωραία να φέρνουν και βιολέτες», λέει η Matangi. Ψεκάζουν με νερό τα λουλούδια πριν τα προσφέρουν. Στη βουδιστική Σρι Λάνκα την προσφορά των λουλουδιών συνοδεύει η εσωτερική εκφορά της φράσης «*Just as these flowers fade and wither, so will my body undergo decay [Ακριβώς όπως αυτά τα λουλούδια ξεθωριάζουν και μαραίνονται, το σώμα μου θα υποστεί φθορά]*» (Maquet 1975: 8). Ο φθαρτός χαρακτήρας των λουλουδιών συμβολίζει τη φθαρτότητα της ανθρώπινης φύσης. Η φράση που εκφέρεται με την προσφορά τους ενσωματώνει τη βουδιστική ιδέα της *προσωρινότητας* (impermanence) (Wickremeratne 2006: 43).

Πέρα από τσάι κάποιες φορές προσφέρουν στο Βούδα και κάποιο βότανο που λειτουργεί θεραπευτικά. Όπως μου είπε μια φορά η Poliani “*Tea or maybe some medicine. We will make chamomile which is medicine. It is good for the body like medicine. It is good to give to Buddha also medicine [Τσάι ή ίσως κάποιο γιατρικό (φάρμακο). Θα κάνουμε χαμομήλι που είναι γιατρικό. Είναι καλό για το σώμα σαν φάρμακο. Είναι καλό να δίνεις στον Βούδα επίσης κάποιο γιατρικό]*”. Σε ένα μεταλλικό φλυτζάνι που είναι σκεπασμένο με καπάκι βάζουν νερό. Η Poliani περιγράφει πως το φλυτζάνι περιέχει «...*water. Because it is the most important thing. Everything comes from the water*» [*Νερό. Γιατί είναι το πιο σημαντικό πράγμα. Όλα προέρχονται από το νερό*]. Το νερό θεωρείται ζωτικής σημασίας για την επιβίωση, κι επομένως χαίρει μεγάλης σπουδαιότητας στο βουδισμό της Σρι Λάνκα (Wickremeratne 2006: 37).

Στη Σρι Λάνκα υπάρχει μία μακρά παράδοση τελετών προσφοράς νερού (Tennekoon 1988: 301), που έχουν σχεδιαστεί για να διασφαλίζουν βροχόπτωση και αγροτική ευημερία (Tambiah 1973: 219-222). Συνδέεται με τα αρχέγονα νερά από τα οποία, σύμφωνα με τη βουδιστική κοσμολογία, προήλθε το σύμπαν και συμβολίζουν τη γονιμότητα (Karunaratne 1976: 55)¹⁵. Το νερό, επιπλέον, καθαρίζει και συμβολίζει τον εξαγνισμό (Wickremeratne 2006: 154)¹⁶. Αποτελεί, ακόμη, το βασικό στοιχείο στις μεταθανάτιες τελετές για την απόδοση ευλογιών στις πεθαμένους/ους από τις/τους συγγενείς τους (*pinanumodana*)¹⁷ (Wickremeratne 2006: 151-2).

Όλες τις προσφορές τις κρατάνε πάντα με τα δύο τους χέρια. Όταν μία φορά κράτησα ένα φλυτζάνι με νερό για να το προσφέρω με το ένα χέρι, η Ajiya μου είπε να το κρατάω με τα δύο χέρια γιατί «είναι πιο ευγενικό». Ετοιμάζουν δύο κηροπήγια. Έχει ένα συρτάρι δίπλα στο μεγάλο τραπέζι, όπου φυλάσσουν τα αντικείμενα της λατρείας. Από εκεί βγάζουν κεράκια που θα βάλουν στα δύο κηροπήγια και αναπτήρα για να τα ανάψουν. Τα κεριά και το φως τους συμβολίζουν την επιφοίτηση του Βούδα. Όπως το φως των κεριών διαλύει το σκοτάδι, έτσι και η επιφοίτηση διαλύει την άγνοια που είναι σύμφυτη με την ανθρώπινη υπόσταση (Wickremeratne 2006: 49). Το φως, ως σύμβολο της επιφοίτησης, αποτελεί σημαντικό στοιχείο στη βουδιστική Σρι Λάνκα, με την μεγαλύτερη γιορτή της, την Vesak¹⁸, να ονομάζεται και γιορτή των φώτων και τις βουδίστριες/τές στη Σρι Λάνκα να στολίζουν την ημέρα της Vesak ναούς, οικιακούς χώρους και δημόσια κτήρια με κεριά και πολύχρωμα φαναράκια (Wanasundera 1990: 116).

¹⁵ Με νερό ποτίζεται και το Bodhi tree, το ιερό δέντρο του βουδισμού στη Σρι Λάνκα καθώς θεωρείται ότι διαλογιζόμενος σε αυτό το δέντρο ο Βούδας έλαβε την επιφοίτηση (Wickremeratne 2006: 159). Μία ημέρα με πανσέληνο, ήταν καθημερινή, και η γιορτή της πανσελήνου είδε τελεστεί την προηγούμενη Κυριακή, βρέθηκα στο ναό μαζί με την Poliani να ποτίζουμε τις τρεις γλάστρες με Bodhi-tree που βρίσκονται στο ναό. Τα συγκεκριμένα φυτά έφερε από τη Σρι Λάνκα πριν χρόνια σε ένα ταξίδι της η Poliani. Στη Σρι Λάνκα, όμως εξήγησε, θεωρούν πως όλα τα Bodhi-tree προέρχονται από το ίδιο το δέντρο στο οποίο διαλογιζόμενος ο Βούδας επιφοιτήθηκε.

¹⁶ Στο τέλος της γιορτής Kathina, οι μοναχοί χύνουν νερό στη δεξιά παλάμη των πιστών και αυτές/οί πίνουν από την παλάμη τους το νερό και μετά το ρίχνουν στο πρόσωπό τους.

¹⁷ Στις τελετές για τη μνήμη των νεκρών οι συγγενείς τους χύνουν αργά νερό από μία κανάτα σε ένα δοχείο μέχρι το τελευταίο να γεμίσει. Καθώς χύνουν το νερό ψέλνουν τις εξής στροφές «όπως οι υδάτινοι ποταμοί γεμίζουν τους ωκεανούς, έτσι αυτά που δίνονται εδώ να πάνε προς όφελος των νεκρών» (Wickremeratne 2006: 151-2).

¹⁸ Η Vesak γιορτάζεται στη Σρι Λάνκα κάθε πανσέληνο του Μαΐου, καθώς θεωρείται πως στην πανσέληνο του Μαΐου ο Βούδας γεννήθηκε, φωτίστηκε και πέθανε (Wanasundera 1990: 116).

Στην Ελλάδα, σε ένα βαζάκι καίνε θυμιάμα, που βγάζει καπνό, το οποίο θα περάσουν μπροστά από όλα τα αγάλματα του Βούδα. Όση ώρα μυραίνει με τον καπνό τα αγάλματα ψέλνει μία προσευχή. Μετά το πέραςμα αυτό μυρίζει όλος ο χώρος από τα αρωματικά στικάκια που ραντίσανε.

Υπάρχουν τα τέσσερα στοιχεία στις προσφορές. Φωτιά από το κερί, αέρας από τον καπνό του θυμιάματος, γη στα λουλούδια και νερό. Κάθε προσφορά αποτελεί κι ένα σύμβολο.

Οι γυναίκες πηγαίνουν τις προσφορές μέσα στον χώρο της προσευχής, στον οποίο βρίσκονται ήδη οι μοναχοί. Δίνουν πάντα και σε μένα, από την πρώτη μου επίσκεψη, να μεταφέρω κάποια προσφορά. Όσες μεταφέρουν τις προσφορές περνάνε πρώτα από όλες τις παρευρισκόμενες και τους παρευρισκόμενους για να αγγίξουν εκείνες/οι τις προσφορές με τα δάχτυλά τους. Η απλή πράξη του να αγγίζουν τα προς προσφορά αντικείμενα θεωρείται αξιέπαινη και τις/τους καθιστά συμμετέχουσες/οντες στην προσφορά. Με το να αγγίζουν τα αντικείμενα δείχνουν πως η προσφορά γίνεται από όλες κι όλους (Wickremaratne 2006: 50). Αφού τα αγγίζουν κάνουν με τα χέρια τους την κίνηση προσευχής, δηλαδή βάζουν τις παλάμες τους ενωμένες μπροστά από το πρόσωπό τους και λένε τρεις φορές «*Sadhu*». «*Sadhu, sadhu, sadhu*». «*Sadhu*» σημαίνει καλό, άριστο ή ευοίωνο στη γλώσσα Pali (Bhante Gunaratana; Malmgren 2003: 32) και χρησιμοποιείται όπως το χριστιανικό «αμήν» (Gombrich 1971: 78). Λέγοντας σε θρησκευτικά πλαίσια τρεις φορές «*sadhu*» οι βουδίστριες και οι βουδιστές εκφράζουν ευτυχία, αποδοχή, εκτίμηση, συμφωνία. Η ένωση των παλαμών συμβολίζει την ένωση του Βούδα με τους ανθρώπους. Το δεξί χέρι συμβολίζει τον Βούδα και το αριστερό τους ανθρώπους. Όταν ενώνονται οι παλάμες αποτυπώνουν πως ο Βούδας βρίσκεται μέσα στους ανθρώπους και οι άνθρωποι μέσα στον Βούδα, ενωμένοι (Matsunami 1965).

Μετά τις περνάνε από τον μοναχό που τις αγγίζει επίσης με τα ακροδάχτυλά του. Στο τέλος τις προσφέρουν μπροστά στο άγαλμα του Βούδα κι ενώνουν τις παλάμες τους σε θέση προσευχής λέγοντας «*sadhu, sadhu, sadhu*». Φεύγοντας από το άγαλμα κάνουν πρώτα μερικά βήματα προς τα πίσω κοιτάζοντας ευθεία στο άγαλμα και μετά του στρέφουν την πλάτη. Ο μοναχός, στην πρώτη τελετουργία της Puja που παρεβρέθηκα, μου εξήγησε πως η τελετουργία αυτή γίνεται όχι επειδή πιστεύουν ότι ο Βούδας θα καταναλώσει τις προσφορές. Αλλά με αυτόν τον τρόπο, με το να προσφέρουν το τσάι

και να ανάβουν τα κεριά έρχονται σε επαφή με την «ενέργεια» του Βούδα. Σε μετέπειτα συνομιλία μας ο μοναχός εξήγησε περαιτέρω:

“Actually this [ενν. την Puja] is meant for our inner peace. So for Buddhists, born Buddhists Buddha is something more than to you. You understand? Culturally, culturally, Buddha is so much connected to us. Because a person who is not born in this culture the way you see is different. Although you are devoted. Because we are from our birth Buddha everytime mention and worshipping, people everytime worshipping, at home Buddha images are there, mother and father they are talking of Buddha, so he is kind of, we used to call [...] our Buddha. Not a selfish thing, but so close. Because of the devotion. It's not a selfish thing, no? Yeah. So, then we offer flowers, you know, drinks, ee it doesn't mean that Buddha of course consumes. But by doing we connect in a way to Buddha. It's not something [...] superstitious. Is like, is a devotion. Devotion to teacher, to the teacher, who shows us the way [Στην πραγματικότητα, αυτό [ενν. η Puja] προορίζεται για την εσωτερική μας ειρήνη. Έτσι για τους βουδιστές, για τους γεννημένους βουδιστές, ο Βούδας είναι κάτι περισσότερο απ' ότι για εσένα. Καταλαβαίνεις; Πολιτιστικά, πολιτιστικά, ο Βούδας είναι τόσο πολύ συνδεδεμένος με μας. Επειδή για ένα άτομο που δεν γεννιέται σε αυτόν τον πολιτισμό ο τρόπος που βλέπετε είναι διαφορετικός. Παρ'ότι είστε αφοσιωμένοι. Επειδή εμεις από τη γέννησή μας το Βούδα πάντα μνημονεύουμε και λατρεύουμε, οι άνθρωποι πάντα τον λατρεύουν, στο σπίτι οι εικόνες του Βούδα είναι εκεί, η μητέρα και ο πατέρας μιλάνε για το Βούδα, έτσι είναι κάπως, συνηθίζαμε να τον ονομάζουμε [...] ο Βούδα μας. Δεν είναι εγωιστικό πράγμα, αλλά τόσο κοντά. Λόγω της αφοσίωσης. Δεν είναι εγωιστικό πράγμα, όχι; Ναι. Έτσι λοιπόν, προσφέρουμε λουλούδια, ζέρετε, ποτά, ee δεν σημαίνει ότι ο Βούδας φυσικά τα καταναλώνει. Αλλά με τον τρόπο αυτό συνδεοασατε με έναν τρόπο με το Βούδα. Δεν είναι κάτι [...] προληπτικό. Είναι όπως, είναι μια αφοσίωση. Αφοσίωση στο δάσκαλο, στο δάσκαλο, που μας δείχνει το δρόμο]”.

Στο σημείο αυτό ο μοναχός συνδέει την Puja με την ανατροφή στο βουδισμό, αναγνωρίζοντας τις «προσφορές» ως μέσο για την επίτευξη εσωτερικής ειρήνης. Για τους βουδιστές και τις βουδίστριες ο Βούδας έχει διαφορετική σημασία απ' ότι για όσες κι όσους δεν μεγάλωσαν με τον Βούδα. Επομένως για τους ανθρώπους τους

μεγαλωμένους σε βουδιστικά πλαίσια (*born Buddhists*), οι προσφορές οδηγούν στην εσωτερική ειρήνη, μέσω της αφοσίωσης στο Βούδα, που ως δάσκαλος τους δείχνει το δρόμο.

3.4. Προσφορές στους μοναχούς

Η εφαρμογή της έννοιας της προσφοράς, πέρα από την τελετουργία της Puja, αποτελεί βασικό στοιχείο και στη ζωή στο ναό. Η ίδια η επιβίωση των βουδιστών μοναχών στηρίζεται στις προσφορές, καθώς δεν τους επιτρέπεται να έχουν επαφή με χρήματα. Μέσω των προσφορών των πιστών τους παρέχονται όλα όσα είναι απαραίτητα για τη συνέχιση της μοναστικής ζωής τους: φαγητό, κατάλυμα, ρούχα και φάρμακα (Maquet 1975: 3).

Από τις γυναίκες μαγειρεύει κάθε μέρα κάποια άλλη και πηγαίνει φαγητό στο ναό. *«Αύριο είναι η σειρά της Aliya να μαγειρέψει. Εγώ μαγειρεύω στις 23 του μηνός»*, μου είπε μία μέρα η Poliani. Στο πρόγραμμα είναι γραμμένοι και κάποιοι άνδρες, των οποίων οι γυναίκες τους που δεν έρχονται συνήθως στο ναό, θα μαγειρέψουν για λογαριασμό τους. Στο ψυγείο της κουζίνας βρίσκονται πάντα μέσα σε ταπεράκια ή παλιές συσκευασίες τυριών και γιαουρτιών διαφορετικά φαγητά που μεταφέρονται καθημερινά στο ναό. Ό,τι χρειάζονται οι μοναχοί τους το προσφέρουν οι πιστές και οι πιστοί. Μια φορά ο μοναχός είχε δυσκοιλιότητα και πήγανε δύο γυναίκες στο κοντινό σουπερμάρκετ να του αγοράσουν δαμάσκηνα. Ενίοτε περνάνε από το ναό και αφήνουν διάφορα πράγματα, όπως χυμούς, κάποιο γλυκό ή κάποιο φαγητό, ακόμα κι αν δεν είναι η μέρα τους να μαγειρέψουν. Η Poliani, που έρχεται πιο συχνά από όλες στο ναό σε καθημερινή βάση, λέει ότι θέλει να έρχεται για να περιποιηείται τους μοναχούς, αλλά καμιά φορά δεν τα καταφέρνει λόγω της κούρασης από τη δουλειά της.

Η γιορτή της Kathina εκφράζει την σημασία των προσφορών στους μοναχούς, για το βουδισμό της Σρι Λάνκα. Γιορτάζεται μετά το πέρας της εποχής των βροχών στη χώρα και αποτελεί προσφορά χρησίμων δώρων στους μοναχούς (όπως σαπούνι, οδοντόκρεμα, οδοντόβουρτσα), και κυρίως του υφάσματος από το οποίο θα φτιάξουν το πορτοκαλί ένδυμα τους (Bhante Gunaratana; Malmgren 2003: 192). Το πορτοκαλί αυτό ύφασμα «προσφέρεται» στους μοναχούς τυλιγμένο μέσα σε πλαστικό. Στην Ελλάδα οι «προσφορές» γίνονταν όπως και στην Puja. Οι πιστοί περπατούν στο

χώρο κρατώντας σε δίσκο τα τυλιγμένα υφάσματα και όλοι/ες αγγίζουν τις προσφορές με τα ακροδάχτυλά τους λέγοντας τρεις φορές «Sadhu».

Επομένως μέσω των προσφορών στους μοναχούς μπορεί να διατηρείται η θρησκευτική ευταξία και η διάκριση μεταξύ της ιερότητας, που αντιπροσωπεύεται από τους μοναχούς, και της κοσμικότητας, που αντιπροσωπεύεται από τις πιστές και τους πιστούς. Οι μοναχοί δεν χρειάζεται να εργαστούν ή να ασχοληθούν με τα κοσμικά ζητήματα, καθώς οι πιστές και οι πιστοί φροντίζουν γι' αυτά. Έτσι αφοσιώνονται στην πρακτική τους. Οι προσφορές στους μοναχούς αποτελούν το καταλυτικό κομμάτι που διατηρεί τη διχοτόμηση στο βουδιστικό πλαίσιο ανάμεσα στο ιερό και το κοσμικό κομμάτι, διχοτόμηση που διέκρινε ο Durkheim (1912) ως στοιχείο των θρησκειών. Ενώ οι δύο αυτές κατηγορίες είναι διαχωρισμένες, αλληλεπιδρούν μεταξύ τους και εξαρτώνται η μία από την άλλη για την επιβίωσή τους (Durkheim 1912).

3.5. Προσφορές σε άλλα πρόσωπα

Η αίσθηση των διαρκών και προς πολλές κατευθύνσεις προσφορών¹⁹, ακόμα και προς το άτομό μου, ήταν έντονη καθόλη τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνάς μου στο ναό. Στην πρώτη μεγάλη γιορτή που πήγα ως άγνωστη, την γιορτή της Kathina, μου προσφέρανε συνέχεια φαγητό, νερό ή άλλα ροφήματα. Με ρωτούσαν αν θέλω να πιω νερό, αν θέλω να πιω τσάι, αν θέλω να πιω καφέ, αν έφαγα. Όταν καθόμουν στον χώρο της προσευχής μία γυναίκα είπε κάτι στα σινχαλέζικα στη γυναίκα που καθόταν δίπλα μου κοιτάζοντας εμένα. Η διπλανή μου, που σε αυτήν απευθύνθηκε, με ρώτησε αμέσως αν θέλω να πιω κάτι. Η αλληλεπίδρασή μου με τις γυναίκες από τη Σρι Λάνκα στηριζόταν στις προσφορές νερού, φαγητού, τσαγιού, καφέ και γλυκών, στοιχείων προσφοράς που φαίνεται να οργανώνουν τη γυναικεία κοινωνικότητα, τουλάχιστον εντός του θρησκευτικού πλαισίου.

Στη γιορτή της Kathina, η Kaveesha, με πήρε από το χέρι και με πήγε στον εξωτερικό χώρο του ναού όπου βρίσκονταν τα φαγητά. Η Kaveesha ήταν η πρώτη γυναίκα από τη Σρι Λάνκα που μου μίλησε. Η Kaveesha μένει μόνη της πολλά χρόνια στην Ελλάδα αλλά δεν μιλάει καλά ελληνικά. Ο άντρας της έχει πεθάνει, ενώ η ίδια είχε πριν από

τέσσερα χρόνια ατύχημα με αυτοκίνητο που τη χτύπησε με αποτέλεσμα να σπάσει κάποια κόκκαλα στο αριστερό της πόδι. Από τότε προσέχει πολύ. Δουλεύει επίσης πολύ. Συνήθως δουλεύει και τα Σάββατα, αλλά το Σάββατο της γιορτής Kathina πήρε ρεπό. Την Κυριακή όταν ξημέρωσε μετά την γιορτή πήγε κατευθείαν για δουλειά. Η αφεντικίνα της της μείωσε τις ώρες. Λέει ότι η αφεντικίνα της έχει λεφτά αλλά τσιγκουνεύεται. Έτσι ενώ δούλευε σε αυτήν Δευτέρα, Τρίτη και Παρασκευή πλέον δουλεύει μόνο Παρασκευή. Την Παρασκευή κουράζεται πολύ γιατί έχει τριπλό φόρτο εργασίας, αφού μέσα σε μία μέρα ολοκληρώνει δουλειές που έκανε σε τρεις μέρες. Η οικογένεια της Kaveesha είναι στη Σρι Λάνκα και συντηρείται από τα χρήματα που η ίδια στέλνει. Στην γιορτή της Kathina ήταν χαρούμενη γιατί έβλεπε τις φίλες της που είχε καιρό να τις δει παρόλα αυτά κάθησε δίπλα μου. Από τότε πάντα με έπαιρνε από το χέρι όπου πήγαινε ή μου έκανε νόημα «έλα, έλα» και μου πρόσφερε καφέ ή φαγητό.

Η Nata είναι μία ακόμα γυναίκα που συναντούσα σε κάθε Puja του Σαββάτου. Όταν με γνώρισε μου είπε ότι «η κυρία της»²⁰ πήγε στη Σρι Λάνκα και της έφερε ένα βιβλίο που έχει λέξεις στα σινχαλέζικα και στα αγγλικά. «Με αυτό το βιβλίο είναι πιο εύκολο να μάθεις σινχαλέζικα», μου λέει και μου υπόσχεται ότι θα το φέρει την επόμενη φορά, χωρίς να έχω εκφράσει την επιθυμία για κάποιο βιβλίο για να μάθω σινχαλέζικα. Η Poliani μου είχε διδάξει, όμως, κάποιες εκφράσεις στη γλώσσα τους, όπως «ευχαριστώ» [stuti], «γεια σας» [ayubowan] και «τι κάνετε;» [kohomada]. Με παρακινούσε να λέω τις εκφράσεις αυτές στις σινχαλέζες και τους σινχαλέζους που ερχόντουσαν στο ναό, ακόμα και στο μοναχό, κι έδειχναν να διασκεδάζουν. Όταν τις έλεγα κοιτάζονταν μεταξύ τους και γελούσαν. Σε παιχνιδιάρικο τόνο, όταν με συναντούσαν με ρωτούσαν «τί κάνετε;» στη γλώσσα τους. Όσο μικρή κι αν ήταν η προσπάθεια που κατέβαλα στην απομνημόνευση των ελάχιστων αυτών φράσεων, έδειχναν να χαίρονται χαμογελώντας και γελώντας, και με επιβράβευαν λέγοντας μου μπράβο και πως μαθαίνω γρήγορα. Την επόμενη φορά που συναντήθηκα με τη Nata μου πρόσφερε το βιβλίο το οποίο είναι στα αγγλικά για την εκμάθηση σινχαλέζικων.

Η Amaya είναι μία άλλη γυναίκα που επίσης έρχεται κάθε Σάββατο. Δεν ήταν βουδίστρια παλιότερα, αλλά χριστιανή. Μέσω του άνδρα της γνώρισε καλύτερα τον βουδισμό που της άρεσε, γι' αυτό αποφάσισε να γίνει βουδίστρια. Και εκείνη χωρίς να το ζητήσω, μου πρόσφερε ένα βιβλίο στα αγγλικά που μιλάει για τις διδασκαλίες του

²⁰ Εννοεί την αφεντικίνα της.

Βούδα. Σε μία επόμενη συνάντησή μας με ρώτησε αν μου άρεσε το βιβλίο αυτό κι αν νιώθω πως έμαθα κάτι για το βουδισμό. Της απάντησα θετικά και απάντησε πως χαίρεται και μόνο που έμαθα κάτι. Η μάθηση των βουδιστικών διδαχών ήταν κάποια μορφή ανταπόδοσης της προσφοράς της.

Πριν αρχίσει κάθε Puja, στις βουδιστικές γιορτές, αλλά και στα μαθήματα διαλογισμού²¹ προσφέρονται σε όλους τους επισκέπτες/ριες τσάι, μπισκότα, και νερό. Ειδικά στα μαθήματα διαλογισμού, όταν παρεβρίσκονται άνθρωποι από τη Σρι Λάνκα, και κυρίως γυναίκες, φροντίζουν να φέρνουν στο τραπέζι τα φακελάκια με το τσάι, τα μπισκότα, τις κούπες και ρωτάνε τις παρευρισκόμενες και τους παρευρισκόμενους τί από όλα επιθυμούν να καταναλώσουν. Στο τέλος της κάθε Puja τρώνε από το φαγητό που έχει φέρει όποια μαγείρευε για τους μοναχούς, ενώ στις γιορτές οι γυναίκες μαγειρεύουν μεγάλες ποσότητες για όσες κι όσους έρθουν.

Σε κάποιες περιπτώσεις ετοιμάζουν το φαγητό σε ταπεράκι για να το πάρουν συγκεκριμένα πρόσωπα. Σε εμένα, την τακτική επισκέπτρια του ναού, πολλές φορές ετοίμαζαν ταπεράκι με ρύζι και καρυκεύματα και μου το έδιναν να το πάρω στο σπίτι. Ρωτούσαν, μάλιστα, με πόσες άλλες γυναίκες συγκατοικώ ώστε να υπολογίσουν την αντίστοιχη ποσότητα φαγητού και για εκείνες. Εκτός από τις επισκέπτριες, ταπεράκια ή πλαστικές μεμβράνες με τις οποίες τυλίγουν φαγητό, λαμβάνουν επίσης οι εργένηδες σιχαλέξοι άνδρες. Ετοιμάζοντας μια μέρα την μεμβράνη με το φαγητό για έναν σιχαλέξο άνδρα που βρισκόταν στο ναό, είπε η Poliani ότι είναι μόνος του γι' αυτό της είπε ο μοναχός να του δώσει φαγητό.

Τον έλεγχο της αποδοχής της προσφοράς έχουν οι άνδρες μοναχοί, οι άνδρες του ναού αλλά κυρίως οι γυναίκες του ναού. Οι μοναχοί συχνά ρωτούν τις επισκέπτριες/ες αν η προσφορά θα γίνει αποδεκτή, αλλά είναι οι γυναίκες βουδίστριες εκείνες που ετοιμάζουν τις προσφορές. Κι εγώ ρωτήθηκα αρκετές φορές από το μοναχό αν θα δεχτώ προσφορά σε φαγητό ή ποτό αλλά πάντοτε ήταν οι γυναίκες του ναού που μου το ετοίμαζαν. Στις επαναλαμβανόμενες αρνήσεις των προσφορών που μου γίνονταν οι μοναχοί απάντησαν κάποια στιγμή *«πάντα λες όχι, σήμερα δε γίνεται θα φας»*. Παρότι άνδρες του ναού, όχι μοναχοί, έλεγχαν επίσης την αποδοχή της προσφοράς των

²¹ Τα μαθήματα διαλογισμού γίνονται κάθε Σάββατο και Κυριακή, στα αγγλικά και τα ελληνικά αντίστοιχα, για ανθρώπους που μένουν στην Ελλάδα.

επισκεπτών/τριών ήταν οι γυναίκες που είχαν κυρίως τον έλεγχο της καθώς η γυναικεία κοινωνικότητα οργανωνόταν κατά κύριο λόγο μέσα από αυτές.

Ένα Σάββατο, σε μία Puja παραβρέθηκαν δύο άνδρες οι οποίοι ήταν από τη Σρι Λάνκα, αλλά μιλούσαν με τις γυναίκες βουδίστριες του ναού στα αγγλικά. Αργότερα ανέφερε η Matangi: *«είναι από την πατρίδα μου, από Σρι Λάνκα, αλλά μιλάνε άλλη γλώσσα. Είμαστε όπως Έλληνες με Τούρκοι»*. Της λέω «Α, Ταμίλ είναι;». *«Ναι, Ταμίλ είναι! Μιλάνε Ταμίλ»*. Οι άνδρες αυτοί είχαν έρθει πριν από λίγες εβδομάδες πρώτη φορά στην Ελλάδα και ήθελαν να φύγουν για τη Γαλλία. Παρά το γεγονός ότι οι Tamil με τους Σινχαλέζους βρίσκονταν σε συγκρούσεις *«όπως οι Έλληνες με τους Τούρκους»* η Matangi τους ζέστανε φαγητό και το ετοίμαζε να το πάρουν μέσα στην πλαστική μεμβράνη και τις σακούλες.

Σε άλλη περίπτωση προσφέρθηκε φαγητό σε μία άλλη Σινχαλέζα που επίσης τοποθετούνταν εκτός ή στην περιφέρεια της Σινχαλέζικης κοινότητας, την Janani. Η Janani ήταν μια κυρία γύρω στα 60, πολύ αδύνατη, με μαύρο μαντήλι στο κεφάλι της και ένα μαύρο παλτό που της ήταν μεγάλο. Κρατούσε μία σακούλα και κάτι χαρτιά σε μία διαφάνεια. Η Poliani μου είπε πως θα της πρόσφεραν κάτι να φάει *«γιατί είναι πολύ φτωχή»*. Η Poliani και η Amaya της ετοίμασαν φαγητό, ρύζι με παντζάρια, το έβαλαν σε μια μεμβράνη και της το πρόσφεραν. Η Janani είναι 25-26 χρόνια στην Ελλάδα. Δεν έχει χαρτιά και περιμένει να δει τι θα γίνει με το διαβατήριό της. Επειδή δεν έχει χαρτιά ο γιος της, 16 χρονών, δε μπορεί να συνεχίσει το σχολείο. Με ρωτάει αν θα μπορεί να το συνεχίσει μετά. Της απαντώ ναι, σε οποιαδήποτε ηλικία. Τώρα ο γιος της δουλεύει τα βράδια και κοιμάται μέχρι τις 2 το μεσημέρι. Μένουν οι δυο τους στους Αμπελόκηπους. Η ίδια αρρώστησε και δεν μπορεί να δουλέψει. Δεν βλέπει από το δεξί της μάτι και δεν πατάει καλά στο δεξί της πόδι, αλλά τώρα περπατάει καλύτερα. Έχει μαζί της χαρτιά από το Αιγινήτειο νοσοκομείο με κάτι εξετάσεις αίματος που έκανε το 2010. Λέει ότι με αυτές τις εξετάσεις κι ένα χαρτί που θα της δώσει (ίσως ο μοναχός) θα μπορέσει να πάρει το διαβατήριό. Η Janani παρότι βουδίστρια Σινχαλέζα γυναίκα λόγω της ένδειάς της είναι αναγκασμένη να αποδέχεται προσφορές και όχι να προσφέρει η ίδια. Λόγω της αδυναμίας να προσφέρει τοποθετείται σε μια θέση εξωτερική ως προς την κοινότητα και ιεραρχικά κατώτερη, στη θέση της επισκέπτριας που δεν έχει το δικαίωμα να προσφέρει.

3.6. Γυναίκες που προσφέρουν. Η συγκρότηση της γυναικείας σινχαλέζικης ταυτότητας

3.6.1. Οι γυναίκες ως μητέρες

Κοινός παράγοντας σε όλες τις προσφορές στο ναό, είτε αυτές γίνονται προς μοναχούς, προς το Βούδα, προς εργένηδες σινχαλέζους άνδρες, προς μετανάστες Tamil, προς Έλληνες/ίδες επισκέπτες/τριες ή προς κάποια φτωχότερη άνεργη σινχαλέζα γυναίκα, είναι ότι αποτελούν ευθύνη των γυναικών. Οι γυναίκες είναι εκείνες που ετοιμάζουν το φαγητό και το τσάι, τόσο στον οικιακό χώρο τους όσο και στις θρησκευτικές προσφορές στο ναό. Όπως και στον οικιακό χώρο, έτσι και στο ναό οι γυναίκες βρίσκονται στην κουζίνα, όσο οι άνδρες βρίσκονται στον δίπλα χώρο, κάθονται στις καρέκλες και συζητάνε μεταξύ τους ή στέκονται όρθιοι στην κουζίνα και συζητάνε με τις γυναίκες. Κάποιες φορές μπορεί να πλένουν κι αυτοί ποτήρια, κυρίως αν δεν υπάρχει κάποια άλλη γυναίκα εκείνη τη στιγμή στην κουζίνα. Ο Bruce Kapferer (1991) υποστηρίζει ότι μεταξύ των Σινχαλέζων οι γυναίκες είναι ταυτισμένες με τους ρόλους της κοινωνικοποίησης των παιδιών και της παρασκευής του φαγητού μετασχηματίζοντας έτσι το «φυσικό» σε «κοινωνικό». Θεωρούνται ότι από την ίδια τους τη φύση βρίσκονται στα όρια της σύνδεσης «μεταξύ πολιτισμού και φύσης» (Kapferer 1991: 147-48). Η Ortner (1974) έχει υποστηρίξει πως οι γυναίκες, λόγω της γέννησης και της ανατροφής των παιδιών ως «προ-κοινωνικών» όντων, τείνουν να συνδέονται με την «φύση», ενώ οι άνδρες με τον «πολιτισμό». Ακόμα κι όταν χειροτονούνται ως μοναχές, οι γυναίκες στο βουδισμό της Σρι Λάνκα (Bartholomeusz 1994: 186-89) δεν απεκδύονται του ρόλου τους ως τροφοί και συνεχίζουν να συμμετέχουν στην προετοιμασία του φαγητού, σε αντίθεση με τους άνδρες μοναχούς (Kapferer 1991: 144-47). Η προετοιμασία και η παροχή τροφής συνδέονται με τον ρόλο της μητρότητας, η οποία σε βουδιστικές κοινότητες καθορίζει την γυναικεία ιδιότητα και οι γυναίκες λαμβάνουν το στάτους της «μητέρας», ανεξάρτητα από το αν έχουν δικά τους παιδιά (Keyes 1984: 227-30).

Οι δουλειές στην κουζίνα συνιστούν, επίσης, μία μορφή προσφοράς που τελείται από τις γυναίκες. Οι γυναίκες μέσα στην κουζίνα ό,τι κάνουν το κάνουν με αξιοσημείωτη ταχύτητα. Γρήγορα πλένουν, γρήγορα σκουπίζουν, καθαρίζουν το νιπτήρα, τοποθετούν

τα πιάτα στα ράφια. Το να κάνουν τις δουλειές της κουζίνας αποτελεί για αυτές σωματοποιημένη γνώση· σκέφτονται μέσω των κινήσεων και των αισθήσεων. Ο νους είναι σωματοποιημένος, τοποθετημένος στο σώμα, το οποίο με τη σειρά του τοποθετείται σε ένα υλικό και κοινωνικό περιβάλλον (Johnson 1998; Lakoff & Johnson 1999). Οι τεχνικές του σώματος, έννοια του Mauss (1935), αναφέρονται στους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι κινούνται και στέκονται, οι οποίοι μαθαίνονται και διαμορφώνονται ανάλογα με το εκάστοτε κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο. Ο πολιτισμός, επομένως, εγγράφεται στα σώματα και τα διαμορφώνει (Mauss 1935).

Οι βουδίστριες μέσα στο ναό γνωρίζουν πως να κάνουν τις δουλειές στην κουζίνα, και τις επιτελούν με αξιοσημείωτη ταχύτητα. Οι κινήσεις βασίζονται στην γνώση που είναι τοποθετημένη στα σώματά τους, τα οποία έχουν διαμορφωθεί μέσα στο πλαίσιο της Σρι Λάνκα, της εργασίας τους, και των βουδιστικών πρακτικών. Τα σώματά τους έχουν διαπλαστεί μέσα σε συγκεκριμένα πλαίσια και οι γυναίκες αυτές μοιράζονται κοινές διαδρομές μεταξύ των πλαισίων (σινχαλέζικη βουδιστική Σρι Λάνκα, μετανάστευση στην Ελλάδα, έμμισθη οικιακή εργασία). Μοιράζονται, ακόμη, κοινές στιγμές στις ζωές τους. Επομένως δεν είναι παράξενο που τα σώματά τους εμφανίζονται να κινούνται παρόμοια στον χώρο· γρήγορα, κάνοντας διαρκώς κάποια δουλειά, χαμογελαστά. Οι τεχνικές των σωμάτων τους συνδέονται με τα υλικά περιβάλλοντα στα οποία ζούνε (Warnier 2001). Στο πλαίσιο του ναού, ο χώρος της κουζίνας, τα ποτήρια, τα πιάτα, το σφουγγαράκι, η πετσέτα, το νερό της βρύσης μετέχουν στην εσωτερικευμένη αντίληψη των σωμάτων (*corporeal schema*). Ο χώρος της κουζίνας και όλα τα αντικείμενα σε αυτήν αποτελούν προέκταση των σωμάτων τους. Επιπλέον, χαρακτηριστικό όσων προσφέρουν είναι η όρθια θέση. Από την όρθια θέση κινούνται στον χώρο κι ετοιμάζουν τις προσφορές ή καθαρίζουν. Οι επισκέπτριες κι οι επισκέπτες που δέχονται τις προσφορές είναι καθιστοί στον χώρο. Η Matangi, η Amaya, και άλλες γυναίκες μου φέρνουν από μόνες τους καρέκλα για να καθίσω. Ακόμα κι όταν προτιμάω να στέκομαι όρθια, επιμένουν να μείνω καθιστή. Μοιάζει η όρθια και η καθιστή θέση να διαχωρίζουν στον χώρο αυτές που προσφέρουν κι αυτές που δέχονται τις προσφορές. Διαμορφώνοντας τα σώματά τους διαμορφώνουν τις ταυτότητές τους. Το επιχείρημά ότι η ενσώματη ενασχόληση με την υλικότητα δημιουργεί έμφυλα υποκείμενα μέσω της επιτέλεσης μπορεί να τοποθετηθεί σε μια θεωρητική παράδοση που αναλύει το φύλο ως επιτέλεση, ως κάτι που οι άνθρωποι κάνουν (Butler 1990). Οι

γυναίκες επιτελούν τις προσφορές και σχηματίζουν ενσώματες υποκειμενικότητες (Mc Laren 2002) γυναικών που προσφέρουν. Η υποκειμενικότητα και, κατ' επέκταση, και η κοινωνική ταυτότητα διαμορφώνονται μέσω της κοινωνικής αλληλεπίδρασης σε μία «κοινότητα πρακτικής» (Keller & Keller 1996; Lave & Wenger 1991). Η έννοια μίας κοινότητας πρακτικής (Lave & Wenger 1991) εκφράζει την ιδέα ότι η απόκτηση ικανοτήτων δεν μπορεί να διαχωριστεί από την πραγμάτωση των κοινών στόχων και αξιών μέσα σε μία κοινότητα. Οι γυναίκες αυτές συνθέτουν μία κοινότητα με τις υπόλοιπες γυναίκες, εκτελώντας τις ίδιες πρακτικές.

Στις πρακτικές αυτές υπάρχει μία ιδιαίτερη σημασία στις χειρονομίες οι οποίες κατασκευάζουν τα έμφυλα υποκείμενα, τις «γυναίκες». Σε έρευνα που πραγματοποίησε σε Sinhala οικογένειες στην κεντρική Σρι Λάνκα, η Charin (2010) παρατήρησε ότι η μητρική ανατροφή περιλάμβανε το να δίνουν οι μητέρες στα παιδιά τους ό,τι εκείνα ζητούσαν, να ικανοποιούν όλες τις επιθυμίες τους. Αυτή η μέθοδος ανατροφής ανέμενε η Charin που κατάγεται από τις Η.Π.Α., θα καθιστούσε αργότερα τα παιδιά «κακομαθημένα», με συμπεριφορές εγωισμού και απληστίας. Ωστόσο, τα παιδιά που είχαν ανατραφεί με αυτόν τον τρόπο επιδείκνυαν ιδιαίτερα εντυπωσιακή, για τους «δυτικούς» επισκέπτες, προθυμία στο να μοιράζονται με άλλους και συγκράτηση στις επιθυμίες τους (Charin 2010: 354-355). Στην έρευνα που πραγματοποίησε η Michele Gamburd σε ένα χωριό της Σρι Λάνκα με οικογένειες όπου οι μητέρες είχαν μεταναστεύσει, εργασίες όπως το μαγείρεμα και την φροντίδα των παιδιών αναλάμβαναν άλλες γυναίκες της οικογένειας, όπως θείες και γιαγιάδες, και όχι οι πατεράδες, με το μαγείρεμα και τη φροντίδα των παιδιών να χαρακτηρίζονται ως «γυναικείες» ασχολίες (Gamburd 1995: 59-60). Η μητρότητα φαίνεται να συνδέεται στο πολιτισμικό πλαίσιο των Σινχαλέζων γυναικών με τη διαρκή προσφορά και κάλυψη των επιθυμιών των παιδιών. Από αυτή την άποψη η στάση διαρκούς «προσφοράς» των Σινχαλέζων γυναικών στο βουδιστικό ναό στην Αγία Παρασκευή συμπίπτει με το πρότυπο συμπεριφοράς που αναμένεται από τις Σινχαλέζες μητέρες. Η συμπεριφορά των γυναικών στο ναό συμφωνεί με το γενικότερο πρότυπο συμπεριφοράς που αναμένεται από όλες τις Σινχαλέζες γυναίκες στο να λειτουργούν σαν μητέρες (Keyes 1984), ακόμα κι αν δεν είναι μητέρες. Εγώ πέρα από επισκέπτρια και Ελληνίδα ήμουν στα μάτια των συνομιλητριών μου μικρή, «*You are our little baby*» συνήθιζαν να μου λένε. Μία φορά στο ναό είπα στην Poliani πως ήμουν στεναχωρημένη. Τις επόμενες μέρες έτυχε και είχα κλειστό το κινητό μου, και όταν το

άνοιξα είδα εφτά αναπάντητες κλήσεις από την Poliani. Πήγα στο ναό την ίδια μέρα και μου είπε ότι έκλαιγε γιατί σκεφτόταν τι μπορεί να μου έχει συμβεί. «...είσαι μόνη εδώ, η οικογένειά σου είναι μακριά». Έμοιαζα χωρίς οικογένεια, έμοιαζα μόνη. Η σωματοποίηση του μητρικού ρόλου από τη μεριά των Σινχαλέζων γυναικών μπορεί να ερμηνεύσει την στάση προστασίας τους απέναντί σε εμένα. Ήταν εκείνες, οι μετανάστριες γυναίκες, ένα αντιστάθμισμα στην *οικογένειά μου που ήταν μακριά*.

Στο πλαίσιο αυτό της φροντίδας ως προσφοράς οι Σινχαλέζες γυναίκες δεν αφήνουν επισκέπτριες να κάνουν δουλειές, όπως το πλύσιμο των ποτηριών που χρησιμοποίησανε, και δεν αφήνουν να τις βοηθήσουν σε ό,τι κάνουν. Κάθε φορά που πήγαινα να πλύνω το ποτήρι που είχα χρησιμοποιήσει μου έλεγαν “no, no” και το έπαιρναν από τα χέρια μου. Χρειαζόταν να επιμείνω αρκετά για να καταφέρω να πλύνω, έστω αυτό το ένα σκεύος. Αν τύχαινε να φύγουν από την κουζίνα και όταν γύριζαν έπλενα τα πιάτα απορούσαν και έλεγαν πως δεν χρειάζεται. Κατέληγα, τις περισσότερες φορές, να στέκομαι στον χώρο, όπως στέκονται οι άνδρες από τη Σρι Λάνκα άπραγη ή συζητούσα μαζί τους ενώ έκαναν τις εργασίες στην κουζίνα. Το να κάνει κάποια αλλοεθνής και αλλόθρησκη γυναίκα τις δουλειές του ναού σήμαινε συμμετοχή στο πλαίσιο της ταυτότητάς τους και μαζί ακύρωση αυτού του πλαισίου, έτσι αποφεύγονταν. Η συμμετοχή στις δουλειές της κουζίνας, ο έλεγχος των προσφορών συγκροτούσε εθνοτικά τη συνχαλέζικη κοινότητα. Διέκρινε τα όριά της από άλλες ομάδες και διαμόρφωνε την εσωτερική συνοχή της με έμφυλα οργανωμένο τρόπο.

Η Poliani έχει δύο αδερφές και τρεις αδερφούς στη Σρι Λάνκα που την αγαπάνε πολύ. Την παίρνουνε τηλέφωνο κάθε μέρα: «*They call me “My sweetie, sweet girl, little girl”. They love me very much. And when I go to Sri Lanka I stay at their house and only I eat, I eat, I don’t do nothing. And they follow me all the time even at the toilet [Με λένε γλυκιά μου, γλυκό κορίτσι, μικρό κορίτσι. Με αγαπάνε πολύ. Κι όταν πηγαίνω στην Σρι Λάνκα στο σπίτι τους όλο τρώω, εγώ δεν κάνω τίποτα, και μ’ ακολουθούν συνέχεια μέχρι και την τουαλέτα]*» (γελάει). Λέει πως το έχουν άγχος μην της λείψει η μητέρα της, γι’ αυτό της δίνουν τόση αγάπη. Μπορούμε να πούμε πως η αγάπη τους δείχνεται με το να μην την αφήνουν να κάνει τις δουλειές (*I don’t do nothing*). Αλλά και με το φαγητό (*only I eat, I eat*). Αυτές οι κινήσεις των αδερφών της, να κάνουν όλες τις δουλειές και να «προσφέρουν» φαγητό, παρουσιάζονται ως το αντιστάθμισμα της μητρικής αγάπης αλλά και την τοποθέτησή της στη θέση του ιεραρχικά κατώτερου παιδιού.

3.6.2. Οι γυναίκες ως οικιακές εργαζόμενες

Οι διαδικασίες της προσφοράς στο ναό συνδέονται με το είδος της εργασίας των γυναικών αυτών ως οικιακών εργαζομένων στον τόπο μετανάστευσής τους. Η ίδια τους η εργασία, η οικιακή εργασία, περιλαμβάνει την παροχή φροντίδας και θεωρείται «φυσική» γυναικεία δραστηριότητα (Τοπάλη 2014: 46).

Παρακάτω παρατίθεται ένα απόσπασμα της συνομιλίας μας με την Kalpani, τη μητέρα της Βιολέτας, που έχει γεννηθεί και μεγαλώσει στην Ελλάδα. Πέρα από την κοινή γλώσσα, τα ελληνικά, μοιραζόμαστε και κοινούς πολιτισμικούς κώδικες αναφοράς (η Ελλάδα ως χώρα γέννησης και διαβίωσης, μικρή ηλικιακή διαφορά, πανεπιστημιακή εκπαίδευση). Κατά συνέπεια, η επικοινωνία με τη Βιολέτα υπήρξε για εμένα πολύ πιο εύκολη απ' ό,τι με τις γυναίκες από τη Σρι Λάνκα. Έχοντας ήδη πραγματοποιήσει μία συνέντευξη μαζί της, της ζήτησα να εξηγήσει στη μητέρα της τί ακριβώς είναι αυτό που μελετώ και τί περίπου θα τη ρωτήσω σε μία πιθανή συνάντηση. Η Βιολέτα εξήγησε στη μητέρα της, την Kalpani, όσα ρώτησα την ίδια και κανόνισε μία συνάντηση στον οικιακό χώρο τους, στην περιοχή του Νέου Κόσμου. Το παρακάτω απόσπασμα ακολουθεί μία συζήτηση σχετικά με την εργασία των μεταναστριών από τη Σρι Λάνκα στην Αθήνα. Η Kalpani αφηγείται τη δική της εμπειρία:

Δ. Είστε εικοσιοχτώ χρόνια [ενν. στην Ελλάδα].

Κ. Είναι πολλά. Πολλά, πολλά. Ακόμα πολλές φορές, όλες τις σχέσεις έτσι βέβαια βοηθάει, τώρα εγώ ας πούμε δουλεύω σε μία γιαγιά ας πούμε θα έχω μυαλό μου λέω κοίταξε σαν την μάνα μου είναι, γιατί εγώ δεν μπορούσα να φροντίσω η μάνα μου, πέρα από δουλειά είναι έτσι μία χαρά το κάνω αυτό, νιώθεις έτσι μία χαρά, ξέρεις.

Η Kalpani αναφέρεται στην εργασία της, εισάγοντας την έννοια της φροντίδας. Αντισταθμίζει την φροντίδα που δεν μπόρεσε να «προσφέρει» στη μητέρα της (επειδή η ίδια ζούσε ήδη στην Ελλάδα²²) με την φροντίδα στην ηλικιωμένη γυναίκα που προσέχει. Η φροντίδα αποτελεί χαρακτηριστικό της οικιακής εργασίας.

Συνεχίζει:

²² Τώρα η μητέρα της δεν ζει.

[...] Λέω αν ήτανε η μάνα μου αυτή θέση τί θα έκανες; Τώρα εδώ δουλεύει λεφτά αλλά αν είχε η μάνα μου; Κι ακόμα να φροντίσει ένα μωρό το ίδιο πράγμα είναι, να έχει αυτή την αγάπη πρώτα. Εγώ νομίζω θρησκεία μου βοηθάει πολύ γι' αυτή φιλοσοφία έχει έτσι. Πέρα από τα λεφτά, πέρα από τη δουλειά, νιώθεις αυτό, νιώθεις. Εδώ έχει ανάγκη δηλαδή ένας ηλικιωμένη χρειάζεται ανάγκη. Ένα μωρό γιατί οι γονείς έχει πάει δουλειά, έχει ανάγκη εδώ. Συμπληρώσει αυτό που λείπει από το γονείς. Συμπληρώσει αυτή γιαγιά που λείπει τα παιδιά γιατί ζούνε εξωτερικό. Έτσι κατάλαβες τι εννοώ εγώ; Από θρησκεία μου γιατί εγώ έχω πάρει αυτό από θρησκεία μου. Ναι βοηθάει πολύ αυτό. Βοηθάνε πολύ. Υπομονή. Υπομονή θα έχουμε εκεί πέρα. Γιατί μερικές φορές βλέπουμε πως οι ηλικιωμένοι δέρνουνε εκεί πέρα, εμείς ούτε να σκεφτεί δεν μπορούμε. Δεν έχει αυτά, δεν έχει.

Δ. Γιατί ο βουδισμός..

Κ. Βουδισμός έχει μεγαλώσει άλλο τρόπο κι έχει μάθει από μικρή αυτές πράγμα. Αυτό, αυτό. Έχουμε χαρακτήρα αυτό ζωή μας.

Δ. Αυτό το να βοηθάτε..

Κ. Ναι, έτσι, βοηθάς. Ναι. Χρειάζομαι βέβαια λεφτά αλλά ντάξει.

Η Kalpani τονίζει τη σημασία της ανάγκης των άλλων για φροντίδα και «προσφορά» ως στοιχείο της εργασίας της. Η εργασία της, η φροντίδα μία ηλικιωμένης γυναίκας, ερμηνεύεται μέσα στο πλαίσιο του βουδισμού ως παροχή βοήθειας και φροντίδας, με πρώτο συστατικό να ορίζεται η «αγάπη» («να έχει αυτή την αγάπη πρώτα»). Η «αγάπη» αποτελεί κεντρικό στοιχείο στο βουδισμό της Σρι Λάνκα. Μέσω του «διαλογισμού της αγάπης και της καλοσύνης» («*love and kindness meditation*»), στον οποίο εξασκούνται στο ναό κάθε Σάββατο, μετά τη τελετουργία της Puja, και στις ημέρες γιορτής, οι γυναίκες αυτές ενσώματα ασκούν την πρακτική της «αγάπης» και, όπως περιγράφει ο Turner (1969, 1982) μέσω των τελετουργιών ενσαρκώνουν τη θρησκεία. Στο διαλογισμό της «αγάπης» ο μοναχός προτείνει στις παρευρισκόμενες και τους παρευρισκόμενους να σκεφτούν υπό το πρίσμα της «αγάπης» μία σειρά από πρόσωπα. Αρχικά τις ίδιες, τις οποίες προτείνει να πούνε: «*μακάρι να είμαι καλά, να έχω επιτυχίες, να μην έχω πίκρες*». Η «αγάπη» ξεκινάει από τον εαυτό. Συνεχίζουν με τις ίδιες σκέψεις για τους γονείς και τους δασκάλους τους, για την υπόλοιπη οικογένεια και τις φίλες/ους τους. Κατόπιν, για όλο τον κόσμο, τόσο τον ανθρώπινο όσο και τον πέρα-από-τον-

ανθρώπινο, για τα δέντρα, τα φυτά και τα ζώα. Μέσω του διαλογισμού ενσωματώνεται στην κοσμοθεώρηση των μεταναστριών από τη Σρι Λάνκα η έννοια της «αγάπης» για την ίδια τη ζωή.

Η φροντίδα και η βοήθεια, κεντρικά σημεία στην εργασία τους, μαθαίνονται μέσα από το βουδισμό που οργανώνει τις γυναίκες σε μια θρησκευτική ομάδα. Η Kalrani χρησιμοποιεί συχνά τον πληθυντικό αριθμό για να συμπεριλαμβάνει στο λόγο της τις υπόλοιπες βουδίστριες, που έχουν μεγαλώσει με τον ίδιο τρόπο («βοηθάνε πολύ», «εμείς ούτε να σκεφτεί δεν μπορούμε», «έχουμε χαρακτήρα αυτό ζωή μας»). Τα οικονομικά κίνητρα στην περιγραφή της εργασίας αναφέρονται τελευταία και με την φράση «αλλά ντάξει» που μοιάζει να αναιρεί την σημασία τους. Αυτό που κυριαρχεί στην περιγραφή είναι η εργασία ως παροχή φροντίδας και βοήθειας, πρακτικές στις οποίες εκπαιδεύονται μέσα από το βουδισμό, είναι στο «χαρακτήρα» τους, όπως οι ίδιες λένε, και τις «έχουν μάθει από μικρές».

3.7. Η ανταπόδοση

Η παράδοση των προσφορών στη Σρι Λάνκα συνδέεται με τα βουδιστικά δόγματα του Karma (Kamma) και της αναγέννησης (rebirth). Οι μοναχοί στα σχολεία της Κυριακής στη Σρι Λάνκα διδάσκουν ότι οι καρμικές ανταμοιβές των γενναιόδωρων πράξεων είναι πολύ μεγαλύτερες σε αξία από την αρχική αξία αυτού που δίνεται. Η πράξη της παροχής βοηθά στην απόκτηση πλούτου, ομορφιάς και ευχαρίστησης σε αυτή τη ζωή και σε καλύτερες αναγεννήσεις στο μέλλον (Wickremaratne 2006: 59-60). Η έννοια του Κάρμα, σύμφωνα με την οποία κάθε πράξη επιστρέφεται, διαποτίζει την ζωή των βουδιστών στη Σρι Λάνκα (Wickremaratne 2006: 113). Το «Karma» είναι σανσκριτική λέξη και μεταφράζεται ως «δράση». Σύμφωνα με το βουδισμό στη Σρι Λάνκα, το Κάρμα είναι το αποτέλεσμα των καλών ή κακών πράξεων ενός ανθρώπου. Το Kusala Karma, δηλαδή η καλή δράση, περιλαμβάνει θετικές πράξεις, όπως λ.χ. η γενναιοδωρία, η δικαιοσύνη και ο διαλογισμός, που επιφέρουν καλά αποτελέσματα και ευτυχία σε αυτή τη ζωή και σε μελλοντικές ζωές. Το Akusala karma, δηλαδή η κακή δράση, περιλαμβάνει κακές ενέργειες, όπως λ.χ. η κλοπή, η δολοφονία ή οι παράτυπη σεξουαλική συμπεριφορά και δημιουργεί ψυχικές δυσκολίες, άγχος, τύψεις σε αυτή την ζωή ή σε μετενσαρκώσεις του ανθρώπου. Το Κάρμα συνδέει τις ενέργειες των

ανθρώπων με την τύχη τους, είτε σε αυτή τη ζωή είτε σε επόμενη (Wickremeratne 2006: 114).

Έτσι, οι Σινχαλέζες βουδίστριες στην Ελλάδα θεωρούν ότι κάνοντας ένα καλό τους επιστρέφεται αντίστοιχα κάποιο άλλο καλό. Όπως περιγράφει η Piumi:

P. If we do bad things that happen to us. Our self naturally punish somehow. When we do good things how coming bless, natural blessing. And something like that. [...] Especially speak about the without money people, if we can helping, something like that. This things very very good. We are helping our parents. We are helping our family. Yeah.

Δ. Okay.

P. Each other helping.

Δ. So you are helping each other?

P. Yeah. Especially I am not thinking only about me, I am thinking about my family. Brother, sister, parents. Who not have money people, poor people we are helping [P. Αν κάνουμε κακά πράγματα αυτό γίνεται με εμάς. Ο εαυτός μας φυσικά τιμωρείται κάπως. Όταν κάνουμε καλά πράγματα πως έρχεται η ευλογία, φυσική ευλογία. Και κάτι τέτοιο [...] ειδικά μιλάνε για τους ανθρώπους χωρίς λεφτά, αν μπορούμε να βοηθάμε, κάτι τέτοιο. Αυτά τα πράγματα πολύ πολύ καλά. Βοηθάμε τους γονείς μας. Βοηθάμε την οικογένειά μας. Ναι. Δ. Οκέη. P. Μεταξύ μας να βοηθάμε. Δ. Οπότε βοηθήστε μεταξύ σας; P. Ναι. Ειδικά δε σκέφτομαι μόνο εμένα. Σκέφτομαι την οικογένειά μου. Αδερφός, αδερφή, γονείς. Αυτούς που δεν έχουν λεφτά, φτωχούς ανθρώπους βοηθάμε].

Οι γυναίκες προσφέρουν βοήθεια στους φτωχούς και όσους έχουν ανάγκη. Η έννοια της προσφοράς υπάρχει ακόμη και στις γυναίκες που στέλνουν λεφτά πίσω στην οικογένειά τους. Η βοήθεια που προσφέρουν αναμένεται να τους επιστραφεί ως ευλογίες μέσω του νόμου του Κάρμα.

Οι μοναχοί ανταποδίδουν στις προσφορές που τους δίνονται προσφέροντας από την μεριά τους διδαχές, συμβουλές και καθοδήγηση (Samuels 2007: 769).

Αναρωτιέμαι ποια είναι η δική μου συμβολή στην αμοιβαιότητα της ανταλλαγής δώρων. Η αίσθηση που μου δίνουν είναι ότι λαμβάνουν απλά και μόνο παρουσία μου,

δηλ. της παρουσία μίας γυναίκας ξένης από την εθνοτική και θρησκευτική τους ομάδα, (προερχόμενη από την κυρίαρχη εθνοτική ομάδα του τόπου όπου έχουν μεταναστεύσει κι οι ίδιες/οι αποτελούν μειονότητα) στις τελετουργίες και τις γιορτές τους ως μία μορφή προσφοράς από την μεριά μου. Ο μοναχός έχει δηλώσει ρητά στο τέλος κάποιων puja, ότι είναι σημαντική η παρουσία μου και με ευχαριστούνε για αυτήν. Την ημέρα της γιορτής Kathina, το ότι είχα μείνει στην ολονυχτία ήταν κάτι που συζητούσαν για καιρό μετά και αποτέλεσε στοιχείο συγκροτησιακό της ταυτότητάς μου στην ομάδα, μέσα από το οποίο με σύστηναν σε νέα πρόσωπα: «αυτή που έμεινε στην Kathina». Την ίδια μέρα της γιορτής, στο τέλος της, αρκετές κυρίες με ευχαρίστησαν απλά για το ότι έμεινα στη γιορτή τους.

3.8. «Το φόρεμα που δεν φόρεσα»: μη αποδοχή της προσφοράς σε ένα διαπολιτισμικό πλαίσιο επικοινωνίας

Το τρίπτυχο της προσφοράς, της αποδοχής και της ανταπόδοσης συνθέτει την αμοιβαιότητα, ενώ η άρνηση προσφοράς ή αποδοχής αποτελεί μια άρνηση φιλίας (Mauss 1950: 11). Με τις ανταλλαγές δώρων και την αμοιβαιότητα ανοίγεται ο ορίζοντας των κοινωνικών σχέσεων (Sahlins 1972: 186). Η άρνησή μου να δεχτώ τις προσφορές προερχόταν άλλοτε από την απουσία επιθυμίας για ό,τι μου προσφέρονε (π.χ. φαγητό, ενώ δεν πεινούσα), άλλοτε από την προσπάθειά μου να μην τις βάλω «σε κόπο». Ανεξάρτητα από τα κίνητρα, όμως, το αποτέλεσμα ήταν η μη αποδοχή της προσφοράς, η οποία δεν της επέτρεπε να λάβει ζωή και να ξεκινήσει ο κύκλος της αμοιβαιότητας που θα οδηγούσε στη σχέση. Εάν η παρουσία μου ως επισκέπτρια στο ναό γινόταν αντιληπτή ως προσφορά που οι ίδιες και οι ίδιοι αποδεχόντουσαν, με τις αρνήσεις μου δεν τις/τους επέτρεπα να ανταποδώσουν. Ενώ αντίστροφα οι προσφορές τους δεν γίνονταν αποδεκτές από τη μεριά μου ώστε να συνεχίσω τον κύκλο με την ανταπόδοσή τους.

Από τη μεριά μου το γεγονός ότι επέτρεπαν την παρουσία μου στο ναό το ένιωθα ως ένα μεγάλο «δώρο», βαθιά σημαντικό για την παρούσα εργασία αλλά και την υπόλοιπη ζωή μου. Έτσι, ενώ συνέχεια ευχαριστούσα για κάθε τσάι ή φαγητό που μου προσέφεραν, τα συναισθήματα ευγνωμοσύνης που έτρεφα απέναντί τους για την αποδοχή της παρουσίας μου στο ναό δεν θυμάμαι ποτέ να τα εκφράζω καθαρά. Η

αμοιβαιότητα στο Kula που περιγράφει ο Malinowski (1922) συνίσταται στην προσφορά κολλιέ και βραχιολιών, δώρα που οι αποδέκτες βλέπουν, αγγίζουν, φοράνε. Αντίθετα η αλληλεπίδραση των προσφορών στο βουδιστικό ναό είναι πιο υπόκωφη. Για να ξεκινήσει και να συνεχιστεί ο κύκλος της αμοιβαιότητας των δώρων χρειάζεται τα δώρα αρχικά να αναγνωριστούν ως δώρα. Οι γυναίκες στο ναό πιθανόν δεν αντιλήφθηκαν ως τέτοιο το μεγάλο δώρο που εγώ ένιωθα να μου κάνουν με το να αποδέχονται την παρουσία μου. Όπως κι εγώ, με το βλέμμα ποτισμένο από προσωπικούς φόβους και ανασφάλειες μην τις κουράσω ή ενοχλήσω, δεν κοίταξα καθαρά τις δικές τους κινήσεις που εκδήλωναν κυρίως χαρά από την παρουσία μου ως επισκέπτριας (εκτός από όταν τους ζητούσα να τους πάρω συνέντευξη).

Παράλληλα, καθώς οι προσφορές αποτελούσαν στοιχείο της κοινωνικότητάς τους, με την μη αποδοχή τους δεν άφηνα χώρο στην έκφραση ακριβώς του πολιτισμικά ορισμένου τρόπου οργάνωσης της κοινωνικότητάς τους και μιας διαπολιτισμικής επικοινωνίας σύμφωνη με τους δικούς τους κώδικες αναφοράς. Η προσφορά της Poliani σε μένα για την πρωτοχρονιά της Σρι Λάνκα, ένα φόρεμα ίδιο με το δικό της, αποτελεί την μεγαλύτερη ίσως προσφορά που δέχτηκα, την λιγότερο ερμηνεύσιμη κι αυτή που σηματοδότησε την μεγαλύτερη άρνηση αποδοχής από μέρους μου.

Η πρωτοχρονιά στη Σρι Λάνκα γιορτάζεται κάθε 13 ή 14 Απριλίου και θεωρείται μία γιορτή που σηματοδοτεί τα νέα ξεκινήματα (Wickremeratne 2006: 31), ενώ είναι σύνηθες τη μέρα αυτή τα μέλη της οικογένειας να ανταλλάσσουν δώρα μεταξύ τους (Wickremeratne 2006: 37). Αποτελεί, ακόμα, πρακτική το να γιορτάζουν το νέο ξεκίνημα με καινούρια ρούχα, ειδικά κατασκευασμένα για την ημέρα, ανάλογα με τα χρώματα που προδιαγράφονται ως τυχερά σύμφωνα με την αστρολογία²³. Για πολλούς ανθρώπους των φτωχότερων κοινωνικών στρωμάτων στη Σρι Λάνκα, αυτή είναι η μοναδική περίπτωση όπου αγοράζουν καινούρια ρούχα (Wickremeratne 2006: 36). Το χρώμα για τη σινχαλέζικη πρωτοχρονιά του 2019 ήταν το κίτρινο και η Poliani μου

²³ Η πρωτοχρονιά στη Σρι Λάνκα συνδέεται με την αστρολογία, καθώς σηματοδοτείται με το πέρασμα του ήλιου από τον αστερισμό των Ιχθύων στον αστερισμό του Κριού. Στο παραδοσιακό σύστημα αστρολογικών πεποιθήσεων, ο ήλιος ολοκληρώνει την κίνησή του κατά μήκος των δώδεκα αστερισμών του ζωδιακού κύκλου κατά τη διάρκεια ενός έτους, λαμβάνοντας ένα μήνα για να ταξιδέψει σε κάθε αστερισμό (Wickremeratne 2006: 31).

πήρε τα μέτρα με τη βοήθεια μωδίστρας από τη Σρι Λάνκα, που επίσης ερχόταν στο ναό, και μου έφτιαξε με δικά της έξοδα ένα κίτρινο φόρεμα, ίδιο με το δικό της.

Παρότι αρχικά αποδέχθηκα την προσφορά της δεν κατάφερα να το φορέσω και να παρευρεθώ. Όταν της ανακοίνωσα ότι δεν θα παρευρεθώ έδειξε ταραγμένη, προσπάθησε να με μεταπείσει, και μου είπε χαρακτηριστικά *“I am very upset. I made the dress for you to come this day [Είμαι πολύ αναστατωμένη. Έκανα το φόρεμα για εσένα για να έρθεις αυτή τη μέρα]”*. Σε μετέπειτα τηλεφωνική συνομιλία μας μου είπε πως περίμενε να έρθω και να βγάλουμε φωτογραφίες μαζί. Η ταραχή της από την επεκείμενη απουσία μου δεν μου ήταν εύκολα ερμηνεύσιμη. Είναι κατανοητό, όμως, πως η απουσία αυτή δεν επέτρεψε στο δώρο να ολοκληρώσει τον προορισμό του, να φορεθεί, καθιστώντας έτσι την προσφορά της Poliani μία προσφορά δίχως αποδοχή. Η άρνηση αποδοχής συνιστά ρωγή στην αμοιβαιότητα που θεμελιώνει τις κοινωνικές σχέσεις (Mauss 1950: 11). Η μέχρι πρότινος ζεστή και ομαλή σχέση μας πράγματι υπέστησε ρωγή, κι ως τη στιγμή που γράφονται αυτές οι γραμμές δεν έχει ξεκινήσει ένας καινούριος κύκλος αμοιβαιότητας. Σε ένα μήνυμα «συγγνώμης» που της έστειλα μου απάντησε *“It’s ok no problem forget about that I am waiting for you [Είναι εντάξει δεν υπάρχει πρόβλημα ξέχασέ το σε περιμένω]”*. Όταν βρεθήκαμε στη γιορτή της Vesak, τον Μάιο, αγκαλιάζοντάς την έκλαψα κι έκλαψε κι αυτή.

Κάθε άνθρωπος, όπως και κάθε «πολιτισμός», είναι δύσκολα ερμηνεύσιμος. Πόσο μάλλον άνθρωποι από διαφορετικά πολιτισμικά πλαίσια μεταξύ τους. Το κίτρινο ύφασμα, με τις μπλε-φλοράλ λεπτομέρειες, τα μικρά παπαγαλάκια, τις προσεγμένες ραφές του έμελε να μείνει αφόρετο και το έκρυσσε σε ένα ντουλάπι για να ξεχνάω τις ενοχές μου. Όπως το hau, που περιέγραψε ο Mauss (1950), το πνεύμα που φέρει κάθε αντικείμενο στους Maori της Νέας Ζηλανδίας, το πνεύμα του αποστολέα που έρχεται στον παραλήπτη με κάθε προσφορά δώρου κι αν δεν υπάρξει ανταπόδοση του δώρου τότε μένει στον παραλήπτη και τον στοιχειώνει, αντίστοιχα ένιωθα να με στοιχειώνει το αφόρετο αυτό δώρο, που περιμένει την ανταπόδοσή του ώστε να επιστρέφει το πνεύμα του εκεί που ανήκει (Mauss 1950, Herriman 2015: 257).

4. Συμπεράσματα

Στην παρούσα διπλωματική εργασία επιχείρησα να περιγράψω την αμοιβαιότητα στο θρησκευτικό πλαίσιο των βουδιστριών μεταναστριών από τη Σρι Λάνκα στην Αθήνα, και το πώς μέσω των προσφορών συγκροτούν την ταυτότητά τους ως Σινχαλέζες γυναίκες. Συγκεκριμένα, στο κεφάλαιο 2 μελέτησα την ιδιαίτερη μορφή που λαμβάνει ο βουδισμός στη Σρι Λάνκα, καθώς αποτελεί το θρησκευτικό πλαίσιο στο οποίο έχουν ανατραφεί και το οποίο μεταφέρουν και προσαρμόζουν στον τόπο μετανάστευσής τους. Ο βουδισμός στη Σρι Λάνκα διακρίνεται για την ιδιαίτερη μορφή σύνδεσης με τον εθνικισμό της Σινχαλέζικης ταυτότητας. Τα χαρακτηριστικά που λαμβάνει ο βουδισμός στη σύγχρονη Σρι Λάνκα εντάσσονται στο πλαίσιο των νεωτερικών θρησκείων, συνηθισμένων μορφωμάτων σε χώρες που έχουν υποστεί αποικιοκρατική επιβολή, όπου οι αυτόχθονες υιοθετούν τις μεθόδους της «Δύσης» για να την πολεμήσουν και καταλήγουν να ενσωματώνουν στοιχεία από το πολιτισμικό πλαίσιο των αποικιοκρατών. Η νέα μορφή του βουδισμού, ο νεωτερικός βουδισμός στη Σρι Λάνκα, παρουσιάζεται ως μία αναγέννηση του παλιού βουδισμού. Στη νεωτερική μορφή του βουδισμού η ουσία εντοπίζεται στα κείμενα παρά στην επιτέλεση των τελετουργιών, οι οποίες θεωρούνται ως στερούμενες θρησκευτικής ουσίας και ως εκφράζουσες θρησκευτικές αντιλήψεις αγροτών και χωρικών, όσων δηλαδή δεν ήταν αστοί και μοναχοί. Η ύπαρξη εξισώνεται με τη σκέψη, το νου, και οδηγείται στην εγκατάλειψη της αδιάσπαστης ενότητας νου και σώματος. Παράλληλα η εθνικιστική μορφή του βουδισμού στη Σρι Λάνκα οδηγεί στη σύνδεση των Σινχαλέζων γυναικών με το πρότυπο της μητέρας- τροφού που θρέφει το έθνος.

Στοιχεία βουδιστικής νεωτερικότητας εμφανίζονται και στο λόγο των Ελλήνων που συντηρούν το βουδιστικό ναό στην Αθήνα, μαζί με τον πολιτιστικό σύλλογο της Σρι Λάνκα. Στη θρησκευτική ζωή των βουδιστριών στο ναό της Αγίας Παρασκευής, όμως, σε αντίθεση με το βουδιστικό νεωτερισμό, δίνεται έμφαση στις τελετουργίες και τις ενσώματες επιτελέσεις, όπως διαφαίνεται στο κεφάλαιο 3. Οι θρησκευτικές πρακτικές τελούνται στο πλαίσιο του ναού και συνθέτουν πολυαισθητηριακές ενσώματες εμπειρίες. Για να επιτελέσουν τις τελετουργίες οι γυναίκες συναντιούνται στο ναό, έρχονται κοντά μεταξύ τους, κι επικοινωνούν με τα σύμβολα του βουδισμού.

Στο βουδισμό της Σρι Λάνκα σημαντική έννοια θεωρείται αυτή της προσφοράς ή γενναιοδωρίας (*dana*). Μέσω των τελετουργικών προσφορών της Puja, των προσφορών στους μοναχούς και σε άλλα πρόσωπα οι γυναίκες δίνουν ζωή στην έννοια της προσφοράς. Είναι οι τελετουργίες αυτές που κάνουν τη θρησκεία να *λειτουργεί*,

ενσαρκώνοντας το δογματικό κομμάτι της προσφοράς. Οι Σινχαλέζες βουδίστριες επιτελούν την φροντίδα του οικιακού χώρου και της οικογένειας, αυτή τη φορά στο πλαίσιο του ναού μέσα από την προετοιμασία της τροφής. Ετοιμάζοντας την τροφή και φροντίζοντας το θρησκευτικό, τρόπον τινά, «νοικοκυριό» επιτελούν τον ρόλο που αναμένεται από τις Σινχαλέζες γυναίκες στη Σρι Λάνκα. Οι πρακτικές αυτές συνδέονται ακόμη με το πρότυπο της μητέρας, όπως συναντάται στη βουδιστική Σρι Λάνκα κι όπως προτείνεται από τον εθνικιστικό βουδισμό. Σε αντίθεση με το λόγο του βουδιστικού νεωτερισμού, ο νους στις πρακτικές των γυναικών στο ναό δεν εμφανίζεται αποσυνδεδεμένος από το σώμα. Στο ναό οι γυναίκες έχουν ενσωματώσει τη γνώση για τις λειτουργίες στην κουζίνα κι εκτελούν όλες τις εργασίες με αξιοσημείωτη ταχύτητα.

Οι προσφορές από τη μεριά τους συγκροτούν την ιδιαίτερη ταυτότητα των Σινχαλέζων γυναικών στο ναό της Αγίας Παρασκευής και τις διακρίνουν από τους άνδρες της εθνοτικής τους ομάδας, καθώς και από τις υπόλοιπες μορφές ετερότητας στο θρησκευτικό πλαίσιο. Παράλληλα, η έννοια της φροντίδας διαπερνά και τη συνθήκη της έμμισθης οικιακής εργασίας μέσα από την ιδιότητα της «καλής» βουδίστριας οικιακής εργαζόμενης. Μέσω της έννοιας του Karma οι προσφορές νοηματοδοτούνται ως καλές πράξεις που θα ανταποδώσουν αντίστοιχα «καλά» στη ζωή τους.

Έτσι οι γυναίκες αυτές διαμορφώνοντας τις προσφορές στο ναό διαμορφώνονται οι ίδιες. Επιτελούν τον μητρικό ρόλο που αναμένεται από τις ίδιες, λειτουργώντας ως Σινχαλέζες μητέρες έξω από το πλαίσιο της οικογένειας, μαγειρεύοντας, καθαρίζοντας και «προσφέροντας» διαρκώς σε ανθρώπους σαν να είναι παιδιά τους. Οι δράσεις αυτές από τις ίδιες νοηματοδοτούνται ως *φροντίδα* και *αγάπη*, στοιχεία που αναγνωρίζουν ως κεντρικής σημασίας στο βουδισμό με τον οποίο έχουν ανατραφεί και κατ' επέκταση στη βουδιστική ταυτότητα.

Η συνάντησή μου μαζί τους αποτέλεσε μία διαπολιτισμική συνάντηση, που διαμορφώνοντας την εργασία αυτή διαμόρφωσε και εμένα την ίδια. Σε κάθε διαπολιτισμική συνάντηση, πέρα από τους ανθρώπους και τις προσωπικές μας ιστορίες, συναντώνται και οι «πολιτισμοί» και τα νοήματα που έχουν υφανθεί σε αυτούς. Η συνάντησή μας με τις γυναίκες από τη Σρι Λάνκα στο χώρο του βουδιστικού ναού διαποτίστηκε με διαφορετικούς πολιτισμικούς κώδικες αναφοράς που έχριζαν ερμηνείας. Το τρίπτυχο της αμοιβαιότητας που ανοίγει το δρόμο στη δημιουργία

σχέσεων μοιάζει να χρειάζεται επεξήγηση σχετικά με το τι αντιλαμβάνεται η κάθε πλευρά ως δώρο. Κάθε συνάντηση συνιστά μία σχέση και η εργασία αυτή αποτυπώνει μία στιγμή της εξελισσόμενης σχέσης. Ο αφουγκρασμός με τις αισθήσεις απαλλαγμένες, όσο γίνεται, από το βάρος των εαυτών αφήνει το χώρο που χρειάζονται ώστε να γίνουν κατανοητές και ορατές οι μέχρι πρότινος αόρατες καθότι ανεξήγητες «ετερότητες».

Βιβλιογραφία

Ελληνόφωνη βιβλιογραφία

Μακρυνιώτη, Δήμητρα. 2004. «Εισαγωγή: Το σώμα στην Ύστερη Νεωτερικότητα», στο Μακρυνιώτη, Δήμητρα (επιμ.) *Τα Όρια του Σώματος Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Νήσος: 11-73.

Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα. 1994. «Εισαγωγή: Από την ανθρωπολογία των γυναικών στην ανθρωπολογία των φύλων», στο Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (επιμ.) *Ανθρωπολογία Γυναίκες και Φύλο*. Αθήνα: Εκδόσεις Αλεξάνδρεια: 13-74.

Παπαταξιάρχης, Ευθύμιος. 2006. Το «νοικοκυριό», ναι, σε εισαγωγικά: Για την «οικονομική ανθρωπολογία», την «ελληνική ανθρωπολογία» και την πολιτισμική συγκρότηση της οικιακής εργασίας (http://www1.aegean.gr/gender-postgraduate/Documents/Fylo_Chrima_Antallagi/Fylo%20kai%20oikiaki%20ergasia-10-edraft.pdf).

Πετρίδου, Έλια. 2012. «Ένδυμα και υλικός πολιτισμός: Από τη σημειολογία στη δράση». στο Γιαλούρη, Ελεάνα (επιμ.) *Υλικός Πολιτισμός: Η ανθρωπολογία στην χώρα των πραγμάτων*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια: 355-390.

Σερεμετάκη, Κ. Νάντια. 2017 [1996]. «Η μνήμη των Αισθήσεων, Μέρος 1. Σημάδια του Εφήμερου», στο Σερεμετάκη, Κ. Νάντια (επιμ.) *Παλινόσταση Αισθήσεων: Αντίληψη και Μνήμη ως Υλική Κουλτούρα στη Σύγχρονη Εποχή*. Αθήνα: Πεδίο: 27-53.

Σταυρίδης, Σταύρος. 1999. «Προς μια ανθρωπολογία του κατωφλιού». *Ουτοπία: διμηνιαία έκδοση θεωρίας και πολιτισμού* (33), 107-121. Αθήνα: Στάχυ.

Τερζάκης, Φώτης. 1997. *Μελέτες για το Ιερό*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Τοπάλη, Πηνελόπη. 2014. «Η Σύμβαση των οικιακών εργαζομένων και η σημασία της για τα κράτη-μέλη της Ευρωπαϊκής Ένωσης». *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*. 142 (Α'): 41-69.

Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

- Bailey, Garrick; Peoples, James. 2002. *Essentials of Cultural Anthropology*. Boston, MA: Wadsworth, Cengage Learning.
- Bartholomeusz, Tessa. 1994. *Women Under the Bo Tree*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, Catherine M. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bellah, Robert. 1964. "Religious Evolution". *American Sociological Review*. 29: 358-74.
- Bhante Gunaratana, Henepola; Malmgren, Jeanne. 2003. *Journey to Mindfulness: The Autobiography of Bhante G*. Boston: Wisdom Publications.
- Buijs, Gina. 1993. "Introduction", στο Gina Buijs (επιμ.) *Migrant Women. Crossing Boundaries and Changing Identities*. Oxford Providence: Berg Publishers: 1-20.
- Burkitt, Ian. 1999. *Bodies of Thought. Embodiment, Identity and Modernity*. London: SAGE.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London, New York: Routledge.
- Butler, Toby. 2006. A Walk of Art: The Potential of the Sound Walk as Practice in Cultural Geography. *Social & Cultural Geography*, 7(6): 889–908.
- Capra, Fritjof. 1975. *The Tao of Physics*. Boulder, Colorado: Shambhala Publications.
- Castaneda, Carlos. 1968. *Las enseñanzas de Don Juan*. Oakland, California: University of California Press.
- Chapin, Bambi L. 2010. "We Have to Give": Sinhala Mothers' Responses to Children's Expression of Desire. *Ethos*, 38 (4): 354-368.
- David, Alexandra. 1911. *Le Modernisme Bouddhiste*. Paris: Librairie Felix Alcan.
- de Alwis, Malathi. 1994. "Towards a Feminist Historiography: Reading Gender in the Text of the Nation", στο Radhika Coomaraswamy & Nira Wikramasinghe (επιμ.), *Introduction to Social Theory*. 86-107. Delhi: Konark Publishers.

- de Alwis, Malathi. 1997. "The Production and Embodiment of Respectability: Gendered Demeanours in Colonial Ceylon." στο Michael Roberts (επιμ.) *Sri Lanka: Collective Identities Revisited* (1): 105–43. Colombo: Marga Institute.
- de Mel, Neloufer. 2001. *Women and the Nation's Narrative: Gender and Nationalism in Twentieth Century Sri Lanka*. Colombo: Social Scientists' Association.
- de Silva Wijeyeratne, Roshan. 2013. *Nation, Constitutionalism and Buddhism in Sri Lanka*. London: Taylor & Francis Ltd.
- Descartes, René. 1968a [1637]. *Discourse on method* (μετάφρ. F.E. Sutcliffe). Harmondsworth: Penguin.
- — — . 1968b [1641]. *The Meditations* (μετάφρ. F. E. Sutcliffe). Harmondsworth: Penguin.
- Douglas, Mary. 2002 [1950]. *Foreword*. στο Mauss, Marcel. *The Gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. London: Routledge.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Routledge.
- Durkheim, Émile. 1912. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen and Unwin.
- Eliade, Mircea; Trask, Willard R. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Ellen, Roy. 2012. "Components of ritual performance" στο *Nuaulu Religious Practices: The Frequency and Reproduction of Rituals in Moluccan Society*, 283: 35-76. Leiden: Brill.
- Gamburd, Michele Ruth. 1995. "Sri Lanka's 'Army of Housemaids': Control of Remittances and Gender Transformations." *Anthropologica*, 37: 49-88.
- — — . 1998. *Class Identity and the International Division of Labor: Sri Lanka's Migrant Housemaids*. Portland: Anthropology Faculty Publications and Presentations.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Gell, A. 1998. *Art and Agency. An anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gombrich, Richard. 1971. *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Wotton-under-Edge, Gloucestershire: Clarendon Press.
- Gombrich, Richard; Bechert, Heinz. 1984. *The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*. London: Thames and Hudson.
- Gombrich, Richard; Obeyesekere, Gananath. 1988. *Buddhism transformed: religious change in Sri Lanka*. Princeton: Princeton University Press.
- Guruge, Ananda. 1965. *Return to Righteousness: A Collection of Speeches, Essays, and Letters of the Anagarika Dharmapala*. Colombo: Government Press.
- Halverson, John. 1978. "Religion and Psychosocial Development in Sinhalese Buddhism". *The Journal of Asian Studies*. 37 (2): 221-232.
- Harding, Sandra. 1987. "Is There a Feminist Method?" στο Sandra Harding (επιμ.) *Feminism & Methodology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press: 1-14.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, 14 (3): 575-599.
- Herriman, Nicholas. 2015. "The Morbid Nexus: Reciprocity and Sorcery in Rural East Java". *The Australian Journal of Anthropology*, 26: 255–275.
- Holt, John. 1991. "Protestant Buddhism?". *Religious Studies Review*, 17 (4): 307-12.
- Hooks, Bell. 1981. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- Howes, David (επιμ.). 1991. *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto: University of Toronto Press.
- Humphrey, Caroline. 1984. "Some Aspects of the Jain Puja: The Idea of 'God' and the Symbolism of Offerings". *Cambridge Anthropology*, 9 (3): 1-19.
- International Labour Organization. 2013. *Domestic workers across the world: Global and regional statistics and the extent of legal protection*. Geneva: ILO.

- Johnson, Mark. 1998. "Embodied Reason", στο G. Weiss & H.F. Haber (επιμ.) *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*: 81-102. London: Routledge.
- Jung, Carl Gustav. 1955 [1952]. *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle*. London and New York: Routledge.
- Jyotirmoyee, Sarma. 1969. "Puja Associations in West Bengal". *The Journal of Asian Studies*, 28 (3): 579-594.
- Kapferer, Bruce. 1991. *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Oxford: Berg.
- Kariyawasam, A.G.S. 1995. *Buddhist Ceremonies and Rituals of Sri Lanka*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Karunaratne, T. B. 1976. "The Significance of the Signs and Symbols on the Footprints of the Buddha". *Journal of the Sri Lanka Branch of the Royal Asiatic Society, New Series*, 20: 47-60.
- Keane, Webb. 2008. "The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14: 110–127.
- Keller, C.M. & Keller, J.D. 1996. *Cognition and Tool Use: The Blacksmith at Work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keyes, Charles F. 1984. "Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand". *American Ethnologist* 3(2): 223-41.
- Klem, Bart. 2011. "Islam, Politics and Violence in Eastern Sri Lanka". *The Journal of Asian Studies*, 70 (3): 730-753. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, George; Johnson, Mark. 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lave J. & Wenger, E. 1991. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*. London: Routledge & Kegan Paul.

Maquet, Jacques. 1975. *Expressive Space and Theravāda Values: A Meditation Monastery in Sri Lanka*. *Ethos*. 3 (1): 1-21.

Marcus, Anthony. 2015. "Post-war Sri Lanka: Deficient realities and unexplored possibilities?". *Dialectical Anthropology*, 39 (3): 251-253.

Matsunami, Kodo. 1965. *Introducing Buddhism*. Japan: Charles E. Tuttle Company.

Mauss, Marcel. 1924. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". *l'Année Sociologique*, seconde série.

Mauss, Marcel. 2002 [1950]. *The Gift: The form and reason for exchange in archaic societies*. London: Routledge.

___ __ __. 1979 [1935]. "Techniques of the Body", στο J. Crary και S. Kwinter (επιμ.) *Incorporations*. 455-77. New York: Zone Books.

McLaren, Margaret A. 2002. *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*. Albany, New York: SUNY Press.

Miller, Daniel. 1994. *Modernity—An Ethnographic Approach: Dualism and mass consumption in Trinidad*. Berg: Oxford.

___ __ __ (επιμ.). 2005. *Materiality*. Durham, NC: Duke University Press.

Miller, Jody; Carbone-Lopez, Kristin. 2013. *Gendered Carceral Regimes in Sri Lanka: Colonial Laws, Postcolonial Practices, and the Social Control of Sex Workers*. *Signs*, 39 (1): 79-103.

Moser, Claudia; Knust, Jennifer. 2017. "Ritual Matters: An Introduction". *Memoirs of the American Academy in Rome*. Supplementary Volumes, 13: 1-10.

Mrozik, Sussane. 2006. "Materializations of Virtue: Buddhist Discourses on Bodies", στο Ellen T. Armour και Susan M. St. Ville (επιμ.), *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*. New York: Columbia University Press, 15-47.

Obeyesekere, Gananath. 1981. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1991. "Buddhism and Conscience: An Exploratory Essay" *Daedalus*. 120 (3): 219-239.

Ortner, Sherry B. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?", στο M. Z. Rosaldo & L. Lamphere (επιμ.), *Woman, culture, and society*. Stanford, CA: Stanford University Press, 68-87.

Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Riley, Denise. 1988. "Am I That Name?": *Feminism and the Category of 'Women' in History*". London: The Macmillan Press.

Robertson, A.F. 2011. "How Can Lukoho Be His Own Grandfather? Being and Becoming in the Cartesian Gap". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17 (3): 585-603. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Sahlins, Marshall. 1972. "On the Sociology of Primitive Exchange" στο Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics*. Chicago, Illinois: Aldine Transaction: 185-275.

Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York City: Pantheon Books.

Samuels, Jeffrey. 2007. "Monastic Patronage and Temple Building in Contemporary Sri Lanka: Caste, Ritual Performance, and Merit". *Modern Asian Studies*, 41 (4): 769-795.

Seneviratne, H.L. 1999. *The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Shilling, Chris. 1993. *The Body and Social Theory*. London: SAGE.

Silva, Neluka. 1997. "Mothers, Daughters and "Whores" of the Nation': Nationalism and Female Stereotypes in Post-colonial Sri Lankan Drama in English." *Journal of Gender Studies*, 6 (3): 269-76.

Silva, Neluka. 2004. *The Gendered Nation: Contemporary Writings from South Asia*. New Delhi: Sage.

Simpson, Bob. 2004. "Impossible Gifts: Bodies, Buddhism and Bioethics in Contemporary Sri Lanka". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10 (4): 839-859.

Spencer, Jonathan. 1990. "Writing Within: Anthropology, Nationalism and Culture in Sri Lanka". *Current Anthropology*. 31: 283-300.

Tambiah, Stanley. 1973. "Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View", στο Robin Horton & Ruth Finegan (επιμ.) *Modes of Thought*: 199-229. London: Faber and Faber.

___ __ __. 1992. *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, Chicago: University of Chicago Press.

Tennekoon, N. Serena. 1988. "Rituals of Development: The Accelerated Mahavāli Development Program of Sri Lanka". *American Ethnologist*, 15 (2): 294-310.

Turner, Bryan Stanley. 1997. *The Body and Society*. London: SAGE.

Turner, Victor W. 1967. *The Forest of Symbols*. Cambridge: Cambridge University Press.

___ __ __. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.

___ __ __. 1974. *Liminal to liminoid in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology*. Houston, Texas: Rice University Studies.

___ __ __. 2015 [1982]. *Από την Τελετουργία στο Θέατρο: Η ανθρώπινη βαρύτητα του παιχνιδιού*. Αθήνα: Ηριδανός.

Waley, Arthur; Lao-Tzu. 1936. *The Way and its Power a Study of the Tao Tê Ching and its Place in Chinese Thought*. Crows Nest: Allen & Unwin.

Wanasundera, Nanda Pethiyagoda. [2004 (1990)]. *Sri Lanka (Cultures of the World)*. New York: Marshall Cavendish Benchmark Books.

Warnier, Jean-Pierre. 2001. "A Praxeological Approach to Subjectivation in a Material World". *Journal of Material Culture*. 6(1): 5-24.

___ __ __. 2006. “Inside and Outside: Surfaces and Containers”, στο C. Tilley, W. Keane, S. Küchler-Fogden και M. Rowlands (επιμ). *Handbook of Material Culture*: 186-95. London: SAGE.

Weber, Max. 1946 [1922]. “The Social Psychology of the World Religions” στο Max Weber, *Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.

Whitehead, Judy. 1995. “Bodies Clean and Unclean: Prostitution, Sanitary Legislation, and Respectable Femininity in Colonial North India.” *Gender and History*, 7 (1): 41-63.

Wickremeratne, Swarna. 2006. *Buddha in Sri Lanka: Remembered Yesterdays*. New York, Albany: SUNY.

Wirz, Paul. 1954. *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*. Leiden: E. J. Brill.

Yuval-Davis, Nuri. 1997. *Gender and Nation*. London: SAGE.

Žižek, Slavoj. 2008. *Violence*. New York: Picador.

Σελίδες στο διαδίκτυο

<https://www.facebook.com/AthensBuddhistVihara/>

<https://www.facebook.com/Theravada.Greece/>

<http://www.ips.lk/wp-content/uploads/2017/01/International-Migration-Outlook-SL.pdf>

<http://www.theravada.gr/newsite/>

<https://www.tovima.gr/2016/04/27/society/o-xartis-twn-557-476-nomimwn-metanastwn/>

https://www.ypes.gr/UserFiles/f0ff9297-f516-40ff-a70e-eca84e2ec9b9/ethniki_stratigiki.pdf