

Tünde-lét a fátylak mögött

Ruby Lal: Coming of Age in Nineteenth-century India. The Art of Playfulness. Cambridge University Press, Cambridge, 2013. 229 oldal

Az ún. „nyugati” közvélemény a muszlim világ nőinek fátylát vallásos börtönnek tartja, amely megfojtja az emberi létet, s amely csak a félelmek és az erőszak tárháza lehet, játéké egészen bizonyosan nem. A 2000-es évek franciaországi burka-vitáinak láttán sokakban feltámadhatott a gyanú, hogy a kérdés valójában összetettebb, mint amilyennek az identitás-háború mutatja. Sana Khan nemrégiben rámutatott, hogy a fátyol valójában bizonytalan határvonal, s mint ilyen, számtalan lehetőséget kínál a női tapasztalat és identitás számára: „Ha valaki a hidzsáb viselését választja, annak az egyén számára létező, azonban a külső megfigyelő által egyáltalán nem magától értetődő módon észlelhető értelme van. Ezen jelentések közötti különbséget csak az a nő képes meghatározni, aki a hidzsábot viseli. A muszlim nők vagy viselik vagy figyelmen kívül hagyják a hidzsábot, esetenként ez a választás önkéntes, máskor erőszak következménye...”¹

Ruby Lal legújabb könyvében a hasonló határterületekre koncentrálnak kapcsolja össze az indiai női identitás s ezen belül a muszlim női tapasztalat térbeli kereteit az oktatás 19. századi dilemmáival. A szerző eredendően a Mogul Birodalom specialistája, érdeklődése fokozatosan fordult a *gender* orientált kérdések felé. Egyetemi

tanulmányainak nagyobbik részét Delhiben végezte, azonban 1996 óta nem Indiában él, s jelenleg az USA egyik jelentős egyetemén, az Emory Universityn tanít. Első könyve, az egy évtizede megjelent *Domesticity and Power in the Early Mughal World* a Dél-Ázsia történetét oktató tanszékeken az olvasmánylista megkerülhetetlen elemévé vált. Ruby Lal második monográfiája hasonló sikerek elé néz.

Jóllehet a szerző programszerűen sem a könyv címében, sem előszavában nem „értékeli fel” a munkát, a *Coming of Age in Nineteenth-century India* több tekintetben a történelmi narratíva megújítását jelenti. Egyfelől magától értetődően használja az egyéni és csoportos, valamint kollektív női tapasztalat történetét arra, hogy a nacionalizmus egyik központi problémájáról, az oktatásról beszéljen, s felülírja az évszázados történelmi bölcsességet, amely arról szól, hogy sajnálatos módon a politika a legutóbbi időkig kizárólag férfiak terepe volt, ezért a politikatörténetben a férfiak élete felől kell közelítenünk, de örülni fogunk, ha írhatunk egy-két nőről is. Másfelől a tér és a társadalmi gyakorlat, közelebbről a városi tér használata és a társadalmi nemek közötti hierarchia kapcsolatát érzelmi alapra helyezi, egyesíti az érzelmi és térbeli fordulat elmúlt két évtizedének legfontosabb eredményeit. Ezt ismét csak magától értetődően hajtja végre, explicit módszertani fejtegetések nélkül.

Az „érzelmi fordulat” a történelemben egyszerre új és évszázados jelenség. Egyfelől olyan meghatározó európai gondolkodók hívták fel a történészek figyelmét az érzelmek fontosságára, mint Frederick Nietzsche vagy Walter Benjamin, a történészek azonban Johann Huizinga klasszikus műve után

¹ Khan, Sana: *On the meanings of hijab*
http://twocircles.net/2014may20/meanings_hijab.html?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+Twocirclesnet-IndianMuslim+%28TwoCircles.net+-+Indian+Muslim+News%29#.VL5k7S63Eph
(Letöltés ideje: 2015. március 22.)

nem kezdtek hasonló programba.² Annak ellenére, hogy Lucien Febvre már 1941-ban úgy fogalmazott, hogy az érzelmek története nélkül nem lehetséges történetírás, az erre a területre fókuszáló kutatási programokra és intézményekre a 2000-es évek közepéig kellett várni.³ Az érzelmi fordulat módszertana és módszerei nem egységesek. Az érzelmek történetének egyik legismertebb és legtöbbit hivatkozott szerzője, Barbara H. Rosenwein a fordulatot nem abban látja, hogy egy külön típusú történetírás jön létre, hanem inkább abban, hogy az érzelmek a narratívák részeivé válnak, hasonlóan ahhoz, ahogy ez a társadalomtörténet vagy a *gender* esetén történt, s a térbeliséggel történik jelenleg.⁴ Ruby Lal az idő és az *oral history* viszonya kezelésének szempontjából is újat alkotott. A könyv koncepciója a szerző személyes kapcsolatain keresztül, a szemünk előtt formálódik, s ezen kapcsolatok közül az egyik *oral history* interjújává alakul. Ez az interjú és a jelenbeli kapcsolatok közvetlenül és kimondva is hatnak a fejezetek tartalmára, a kutatási kérdésekre. Ezzel a szerző egyszerre ér el komoly esztétikai színvonalat és hitelességet.

Mindezen eredményeket letisztult szerkezeti tagolás és levéltárral kapcsolatos döntések közvetítik. A harmadik és negyedik fejezet egymáshoz szorosan kapcsolódó témái a formális oktatás és az indiai háztartás 19. század második felére jellemző hely-

zete. Ezek a részek gesztusokra irányuló „sűrű” leírásokat és szövegelemzéseket tartalmaznak, amelyek eredményeképpen a nők életminőségét és az életek kiteljesedését korlátozó strukturális korlátok kilátástalan labirintusa tárul elénk. Ezt a képet ellensúlyozza, átszínezi és teszi szabaddá a második és az ötödik fejezet, közrefogva az előbbieket. A második fejezet a vidéki, palota közeli erdőt, míg az ötödik fejezet a nyílt tőket és tetőteraszokat jelöli meg a szabadság és az étellel kapcsolatos energia tereiként. A szerkezet harmadik páros fejezete az előszó (*Prelude*) és a végző, amely az *oral history* kontextust mutatja be részletesen. A 19. századra vonatkozó kutatási kérdések döntően egy a 20. század elején született, előkelő muszlim családból származó nő saját életével kapcsolatos elbeszélésein és az ezekkel kapcsolatos történelmi reflexiókon alapultak. Ennek azonban nem az az eredménye, hogy egy századokon át statikus, mozdulatlan, „keleties” szöveg áll elő.

A közelmúlt és az évszázados múlt közötti párbeszéd hozadéka az, hogy a 19. századi indiai nők oktatásával kapcsolatos problémafelvetést nem az államközpontú vagy nacionalista narratíva irányítja, hanem a tapasztalat története. Ruby Lal ezzel megragadja a generációk közötti folyamatosság lényegét, s elkerüli, hogy a változások intézmények vagy fontos személyiségek történetét jelentsék. Ruby Lal egyetért azzal a Partha Chatterjee által két évtizede megfogalmazott tétellel, miszerint a nők mozgásteret a 19–20. század fordulóján, majd a 20. század elején szűkült Indiában.⁵ Ezt a képet Dél-India, valamint Bengál hindu közösségére vonatkozóan Mytheli Sreenivas, illetve Tanika Sarkar a közelmúltban részletesen is kibontotta.⁶ Ruby Lal annyiban közöl újat,

² Airlie, Stuart: *The history of emotions and emotional history*. Early Medieval Europe, vol. 10. (2010) No. 2. 235–241.

³ Vö. Febvre, Lucien: *La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?* Annales d'histoire sociale, Tome 3. (1941) No. 1-2. 5–20.

⁴ Rosenwein, Barbara H.: *Problems and Methods in the History of Emotions*. Passions in Context, 1. (2010); Sullivan, Erin: *The History of the Emotions: Past, Present, Future*. Cultural History, vol. 2. (2013) No. 1. 93–102. A térbeli fordulat recepciójához lásd: Gyáni Gábor: „Térbeli fordulat” és a város-történet. Korunk, 18. évf. (2007) 7. sz. 4–14.

⁵ Chatterjee, Partha: *Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India*. American Ethnologist, vol. 16. (1989) No. 4. 622–633.

⁶ Sreenivas, Mytheli: *Wives, Widows and Concubines. The Conjugal Family Ideal in Colo-*

hogy egyrészt a mozgástér szűkülését a muszlim közösségre, egy ma számos tekintetben hátrányos helyzetű kisebbségre vetítve mutatja be, másrészt azokra a pillanatokra koncentrál, amelyek a hindu–muszlim–perzsa kulturális közeg felbomlásához és tagolódásához kapcsolódnak. Ez utóbbi lépéssel olyan multikulturális miliőt tesz láthatóvá és vonzóvá, amelyről sokkal kevesebb szó esik, mint a 20. század elejétől jellemző erőszakos hindu–muszlim konfliktusról. Ruby Lal fő tétele ebben a könyvében az, hogy a 19. század második felében a muszlim háztartásokban élő előkelő nők mozgástere és szabadsági foka azért csökkent, mert a férfiak jelenléte a női térben felerősödött, illetve az urbanizációval csökkent azoknak a tereknek a megközelíthetősége, amelyek korábban a szabadság tereit jelentették. Ez nem csak az erdőkre és kertekre igaz, de a szomszédságra (*mohalla*) is, mivel egyre kevésbé épültek ki olyan háztartások közötti kapcsolatok, amelyeket nők alkottak. A tér ilyen szűkülését a nők oktatását segítő szöveggyűjtemények és tankönyvek nemcsak nem gátolták, de elő is segítették. Az ezekben megjelenő családkép a tisztelgetreméltóságot (*sharafat*) egyre szorosabban kötötte össze a nők napi tevékenységének teljes ellenőrzésével.⁷ Ruby Lal másik központi tézise az első és a negyedik fejezetben bomlik ki. Eszerint a 19. század második felében sem a gyereklány, sem a nő nem létezett igazán: a lányokat kora gyermekkoruktól arra nevelték, hogy a majdani,

háztartáson belüli női szerepeknek megfeleljenek, miközben a felnőtt nők önálló döntési szerepkörrel egyre kevésbé, illetve csak azokban az átmeneti terekben rendelkeztek, amelyek a gyermekkori szabadság és anyalánya kapcsolat színtereit jelentették. Vagyis a tetőkön.

Források tekintetében a könyv nem még ismeretlen, újonnan felfedezett források feltárására és bevonására törekszik. Éppen ellenkezőleg: sokszor kiadott, a hindi és az urdu irodalom születése szempontjából alapvetőnek tekintett alkotások választásait és karaktereit elemzi, hogy aztán ezeket a szerzők élettapasztalatához kösse. A második, harmadik és negyedik fejezet főszereplői maguk a művek, illetve a szerzők, akik férfiak. Az ötödik fejezet ebből a struktúrából kilépve valóban létezett női életutakra alapozza a narratívát.

A második fejezet a klasszikus eposz, a *Shakuntala* története óta ismert toposz 19. század eleji írott változatát járja körbe: azt, ahogyan a majdani szerelmesek a szabadban, az erdőben egymásba botlanak, s ez a találkozás kizökkenti őket gyermekkoruk keretei közül, s szembefordítja őket a családi hagyománnyal. A 19. század elején az Insha írói nevű, urdu nyelven alkotó szerző a Rani Ketki (körülbelül: Ketki hercegnisszony) című műben a palota körüli teret állította a középpontba, s a történetet rurális vidékre helyezte. Az épületek belső terei kevésbé hangsúlyosak és kidolgozottak a nem épített környezet emberi cselekvéssel, drámai változásokkal és vágyakkal áthatott világához képest. A történetben Ketki az, aki a két család összecsapásának nyomán szarvassá változtatott herceg nyomát követi, vagyis a nő játssza a vadász és a jövődöbéli párját kiválasztó és felkutató szerelmes szerepét. A történet jelentős, mivel bekerült a későbbi évtizedek szöveggyűjteményeibe, azonban eltűnt belőle mind a természet, mind a fiatal nő akaratot érvényesítő energiája.

A nők formális iskoláztatásának problémájáról szóló harmadik fejezet egyik fő-

nial India. Orient Paperback, Hyderabad, 2009.; Sarkar, Tanika: *Hindu Wife, Hindu Nation: Community, Religion, and Cultural Nationalism*. Indiana University Press, 2010.

⁷ A *sharafat* fogalmáról lásd bővebben: Pernau, Margrit: *Ashraf into middle classes. Muslims in nineteenth-century*. Delhi, 2013. Ez a kötet szinte Laléval egyszerre jelent meg, és szintén a muszlim családok 19. századi átalakulását elemzi. A két kötet közötti tartalmi kapcsolatot erősíti, hogy Pernau is az érzelmi fordulat szellemében dolgozó történészek közé tartozik.

szereplője a hindu Raja Shiv Prasad, a gyarmati állam alkalmazásában álló úttörő tankönyvszerző, aki nem volt hajlandó az urdut és a hindit két külön nyelvnek tekinteni, a muszlimok indiai jelenlétét civilizációs hanyatlással azonosította, s nem szimpatizált korának hindu vallási megújulást szorgalmazó irányzataival sem; főleg nem azokkal, amelyek Indiától távol is működtek. Ruby Lal hangsúlyozza, hogy a szöveggyűjtemények a 19. század közepén és utolsó harmadában nem új állapotot teremtettek, hanem a létező normákat rögzítették, stabilizálták. „Azokat a korábban létező körülményeket figyelembe véve, amelyek között a lányok és nők otthoni taníttatása folyt [...] Shiv Prasad számára lehetetlen lett volna a megszokottól eltérő modellek leírása [...] így annyit tett, hogy a példaként használt nők történeteit az otthoni környezetből az iskolába vitte.” (112. old.) A tiszteletreméltóság keretei között a női műveltségnek ellentmondásos szerep jutott: egyfelől a társadalmi rutin megkövetelte, hogy a nők tudják a vallási rituálékhoz (temetés, Id-ünnepek stb.) kapcsolódó szövegeket, másrészt azonban az írástudás nem volt kívánatos. Ha a nő komolyabb műveltségre tett szert, az nem saját kiteljesedését, hanem férje karrierjét szolgálta. Ezt a viszonyt legplasztikusabban a klasszikus indiai irodalom legtovább tartott alakjához, Kalidasához kapcsolódó, a didaktikus szöveggyűjteményekben másfél évszázada visszatérő történet mutatja: Kalidasza felesége kezdetben műveltebb volt férjénél, s a férfi tulajdonképpen ennek megváltoztatása érdekében kezdett komoly tanulmányokba, amíg végül korának legjobb költője lett.

A negyedik fejezet öt 19. századi muszlim szerző családi élettel kapcsolatos szövegeit veszi alapul. Ezek elemzésekor fontos szerepet kap a középkorból származó, Indiában perzsa nyelven született szövegek és elvek továbbélése és átértékelődése. Ez is egy olyan aspektusa a könyvnek, amely eltér a megszokott időkezelési gyakorlattól, s megengedi azt, hogy a történész több, egy-

mástól évszázadokra levő korszak szövegeinek szakértője legyen, s bemutassa az ezek közötti kapcsolatot. (Ruby Lal első könyve a Mogul Birodalom korának hatalmi-uralmi logikáját és működését fejtegette a társadalmi nemek aspektusából.) A háztartások struktúrájának 19. század közepi változásával foglalkozó negyedik fejezet tézise szerint „a nők életének és a férfiak [női terekben való] jelenlétének párhuzamos hangsúlyozása erőteljesen befolyásolja a tiszteltre méltó háztartást”. (126. old.) Az erőteljesebb jelenlét háttérben az állt, hogy amint a háztartás egyre inkább elkülönült a mohallától, s önálló, részben szakrális térré alakult, a családfő háztartáson belüli tanácsadó és normaadó szerepe erősödött. A fejezet fő szövege a Nazem Ahmad által írt Mirat-ul-Uroos (Mennyasszony tükre), amely egy női testvérpár, Ashgari és Akbari életén keresztül definiálja a jó és rossz attitűdöket és választásokat. A nevek beszédek, hiszen Akbari azt jelenti, „nagyra törő”, míg Ashgari azt, hogy „kicsi”. A szövegben az utóbbi az engedelmes, s ezen keresztül jó életet élő nő, míg Akbari a saját útját szeretné járni, a háztartási munkában tökéletlen, megbecsülést nem kap, és szerencséje sincs az életben. Ruby Lal ugyanakkor felveti, hogy Akbari példája annyira karakteres, hogy egyrészt számos olvasó-tanuló lány szimpátiáját kiválthatta, másrészt a valóságban létező minta lehetett.

Lehetett volna például ő Ashraf-un-nisa, aki egy elithez tartozó közép-indiai muszlim családban született 1840-ben, s minden tiltás ellenére tinédzserként, eredeti elképzelése mellett éveken át kitartva, rejtve és önerőből tanult meg urdu nyelven írni, majd számos családi tragédiát követően, gyermekei és férje elvesztése után, az 1880-as és 1890-es években oktatási területen jelentős és eredményes karriert futott be Pandzsáb tartomány akkori fővárosában, Lahórban. Bibi Ashraf története áll az ötödik fejezet középpontjában, amely a zárófejezet is egyben. Ashraf ellenálló volt az életében jelentkező traumákkal szemben, s ugyanúgy újra-

indult, új életpályát épített fel, mint ahogy tizenévesen újra és újra leült éjszaka, hogy segítség nélkül megtanuljon írni. Gyermekkorában tudásvágyát akkor sem adta fel, amikor nagybátyja az 1850-es években elküldte a háztól az Ashraf mellé kirendelt tanítónőt, mivel a nőről megtudta, hogy a kor erkölcsi normáival szembemenve újraraházasodott. Ez az elkötelezettsége életének későbbi szakaszában, a Victoria Girls School elismertetése és fejlesztése révén áttörést eredményezett, sikerült a közösség hozzáállását megváltoztatnia, ezzel lányok százai számára nyitva ki a világot. Izgalmas epizód az, amikor az iskola számára autóbust vásárolt és alakított át úgy, hogy a lányokat kívülről ne lehessen látni. A lépés miatt keresztútjába került, a szülők egy része a busz sötétsége és fullasztó levegője miatt panaszkodott, másik részük szerint a függöny egyetlen rezdülése is megbonthatta a *purda* zártságát, ami számukra elfogadhatatlan volt. Ashraf azonban minden akadály ellenére továbbment a saját útján, s amikor hatvanhárom évesen meghalt, a gyarmati kor egyik legizgalmasabb életművét hagyta hátra, melyet egyik aktivista barátnője írásban is dokumentált. A záró fejezet tovább nyitja a teret, nemcsak Közép-India vidéki városait fűzi egybe Delhi és Lahór kulturális metropoliszaival, hanem a gyermekkorát egy generációval később, az 1940-es években átélő nő, Fatima Mernissi önéletrajza révén az iszlám kultúrkör egy másik szegletét, a marokkói városokat és azok vidékét is. Világossá válik, hogy a sűrűn beépített városnegyedek egymáshoz érő tetői Marokkóban is a szellemi és fizikai szabadság terei voltak a nők számára, s a vidéki lét is hasonlóképpen csökkentette a kötelezettségek súlyát. Fatima Mernissi anyja számára lehetségesek voltak a kompromisszumok. A nagycsaládi lét, különösen anyósa uralmi igényeivel szembeni ellenállását azzal fejezte ki, hogy nem volt hajlandó részt venni a családi közös étkezéseken, s emellett folyamatosan vitázott férjével a nukleáris családmódel és a nacionalizmus kapcsolatáról:

„Azt gondolod, hogy az által, hogy mind össze vagyunk zárva ebben az abszurd házban, elég erőssé válhatunk ahhoz, hogy kitegyük a külföldi hadseregeket? [...] Ez a hagyomány megfojt engem [...] Jobban tennék az arabok, ha hagynák, hogy minden egyén eldöntse, hogy mit akar lenyelni.” (196. old.)

Ruby Lal nem egyszerűen elbűvölő történeteket rekonstruál, amelyek már több mint egy évszázada a történészek szeme előtt hevernek, mégis majdnem elvesztek. A könyv minden fejezete újraértelmezi a városi tér, a társadalmi nemek és az egyszerre nemzetépítő és gyarmati 19. század kapcsolatát. A történettudomány legutóbbi évtizedeinek „fordulatai”, a térhasználat, nyelv, az érzelmek története és a *gender–herstory* természetesen kapcsolódnak össze a muszlim kultúrával összefonódó indiai térben.

Hiányérzet éppen abból adódhat, hogy a tetőre mint metaforikus és fizikai térre koncentrált utolsó fejezet tágabbra nyitotta a kereteket, mint a megelőző négy. Ez ugyanis egyszeri ugrás a világ egy másik pontjára, amelyhez hasonló másik fejezetben nem történik. Az ötödik fejezet Mernissi története nélkül is „működött” volna. Másfelől azonban ez az ugrás felveti azt a lehetőséget, hogy a muszlim közösségek jelentős részére kitekintve a női tapasztalat és oktatás *global history* felé nyitó narratívája is megszülessen a könyvből. Ez az inkonzisztens szerkezet egyfelől jelzi, hogy egy teljesebb projekthez egy teljes kutatócsoportra lett volna szükség, másfelől arra is rávilágít, hogy indiai szubkontinensről érkező történészek annak ellenére is ritkán nyitnak Dél-Ázsiánál tágabb perspektíva irányába, hogy ők maguk gyakran nem Indiában írják fontos munkáikat.

A könyvvel kapcsolatos legfontosabb dilemma mindamelllett az, hogy vajon hiányzik-e belőle a háztartások, lakások és lakónegyedek strukturális jellemzőinek, illetve az ezeket használó társadalmi csoport vagy a milió szisztematikus társadalomtörténeti bemutatása. A válasz bizonyos fokig ízlés és

történetírói iskolák kérdése. Az a tény, hogy efféle táblázatokat nem találunk, arra mutat, hogy a szerző úgy látta, az élettörténeteken és egyedi tapasztalaton alapuló történeti beszédmód nem hozható egy tető alá a strukturális keretek narratívájával. Ruby Lal a csodára koncentrált: úgy érezhette, a jövedelmi és foglalkozási viszonyok kibontásával éppen a tér és az élettörténet közötti kapcsolat új olvasata nem jönne létre. Valószínűsíthető ugyanakkor, hogy egy a lokális társadalmi viszonyokra fókuszáló, a könyv elejére helyezett fejezet megoldhatta volna a dilemmát a szerkezet szétesése nélkül.

Összességében a kötet esztétikai élményt nyújt, egyben az alkalmazott módszerek átvételére ösztönöz, így hamarosan világszerte bekerülhet mind a Dél-Ázsiával, mind a *gender* kérdésekkel komolyan foglalkozó történészek és hallgatók által legkeresettebb kötetek közé. A szélesebb körű recepciót egyelőre a kötet e-könyv változatának magas ára korlátozza.

BALOGH RÓBERT