

**SZUBSZAHARAI AFRIKAI NŐI IDENTITÁSOK
ÉS NYELVI MEGJELENÍTÉSÜK
(DANGAREMBGA TSITSI *NERVOUS CONDITIONS* C.
REGÉNYE ALAPJÁN)**

MÓZES DOROTTYA

BEVEZETÉS

Jelen kutatás célja a női identitásfajták feltérképezése és az identitás nyelvi megjelenítésének megértése Dangarembga Tsitsi *Nervous conditions* című regényében szereplő dialógusok kvalitatív elemzése alapján. A *Nervous conditions* a rhodésiai apartheid rezsím idején játszódik (ma Zimbabwe), az 1960-as évek végétől az 1970-es elejéig. Ebből adódóan a kutatás egyik alapvető kérdése, hogy a nyelvnek milyen identitásjelölő funkciója van (lehet) a koloniális rhodésiai kontextusban, ahol a nők nyelvi és társadalmi lehetőségei nagymértékben korlátozottak (vö. LE PAGE–TABOURET–KELLNER, 1985).

A szakirodalom szerint az afrikai nyelvészeti kutatásokon belül egyelőre kevés a gendernyelvészeti kutatás. Az afrikai gender kutatásoknak figyelembe kell vennie: az erősen patriarchális (férfiak által dominált) szubszaharai afrikai kontextust, a nőket érintő kihívások nagyságát és számát, ahol a gender csak a paraméterek egyike (szegénység, egyenlő karrier és tanulási lehetőségek hiánya, tulajdonjogok korlátozása stb.) (ATANGA, 2012: 4). Így a nőket érintő elnyomás jellemzően kétszeres vagy háromszoros: gender-, bőrszín- és/vagy társadalmi osztály-alapú (SPIVAK, 1988; HOOKS, 1984). Ennek megfelelően az elemzésben az európai gender diskurzus és a szociolingvisztika fogalmai csak kritikus módon alkalmazhatóak (például identitás, stílus, ágencia).

Az afrikai kontextusban tehát fontos, hogy a 'gender' különbségek bináris módon kerüljenek feltérképezésre annak érdekében, hogy feltárhatók legyenek azok a diszkurzív és szociális gyakorlatok, amelyek a nők hátrányos helyzetét 'bebetonozzák' – például fontos a 'férfi dominancia' vizsgálata a nyelvhasználatban (bármennyire elavultnak tűnhet ez a nyugati akadémikus és társadalmi kontextusban) (ATANGA, 2012: 10).

GENDER REPREZENTÁCIÓ

A regény gender szempontú analízisénél figyelembe kell venni a férfi és női karakterek számát, a karakterek szerepének jelentőségét és reprezentációjának szélességét.

Férfi karakterek:

- Babamukuru (patriarcha, Európában tanult, gondoskodik a szegényebb családtagokról)
- Jeremiah (Tampu apja, oppresszív patriarcha, lusta, felelőtlen, képtelen ellátni családját)
- Takesure (Jeremiah és Babamukuru unokatestvére, képtelen eltartani családját, teherbe ejti Luciát)
- Chido (Babamukuru fia azonosul az angol-koloniális értékekkel, szerepe a narratívában lényegtelen)
- Nhamo (Tambu fivére, szexista, oppresszív patriarchális gyökerek mellett átveszi az angol-koloniális értékeket, szerepe a narratívában lényegtelen)

Női karakterek:

- Tambu (Bátyja halálát követően kiszabadul a tradicionális rurális női sorsból. Narrációja során a saját autonóm szubjektumának fejlődését és az őt körülvevő női kultúra értékrendbeli változásait kíséri végig. A regény fejlődésregény az ő szemszögéből.)
- Nyasha a lázadó tinédzser (A patriarcha lánya angliai gyerekkora után nem tud visszailleszkedni az elvárt tradicionális gender szerepekbe. Apja ellen lázad, belebetegszik a koloniális és a tradicionális rendszer elvárásaiba.)
- Lucia (Tambu gyönyörű és a női szexualitást affirmáló hajadon nagynénje ellenszegül a tradicionális gender normáknak, szakít az egyedülálló rurális nő kiszolgáltatottságából, dolgozó nővé válik.)
- Maiguru (Angliában diplomázott, végzettsége férjével egyenrangú, a patriarchális hatalmi struktúra és családi kötelezettségei miatt nem tud kilépni a tradicionális gender szerepből.)
- Mainini/Ma'Shingayi (Tambu anyja a szegény rurális nők sorsát kénytelen elviselni.)
- Takesure (A patriarcha húga, bizonyos előjogokkal bír.)

A regényben körülbelül azonos a női és a férfi szereplők száma. A női szereplők reprezentációjának skálája szélesebb és sokszínűbb, mint a férfiaké. Nincsenek 'gonosz' férfi szereplők ("villain") – az író még a meghatározó patriarchális karakter – perspektíváját is realista módon reprezentálja. Ugyanakkor egyetlen olyan férfi szereplő sincs, aki kritikusan értékelné a hagyományos gender és a koloniális szerepeket. A női szereplők saját öntudatra ébredésük fázisának megfelelően kérdőjelezik meg a tradicionális gender szerepeket, de ellenállásuk és lázadásuk a női elnyomás egy-egy partikuláris aspektusa ellen irányul. Nyasha az egyetlen, aki nemcsak a patriarchális rendszer előírt gender szerepek és viselkedési normák, hanem a kolonializmus ellen is tudatosan fellázad, felismeri, hogy a 'dupla oppresszió' (apartheid rasszizmusa és a társadalom szexizmusa) együttesen korlátozza a nők jogait és lehetőségeit.

UWAKWEH (1995) a regény női szereplőit három kategóriába sorolja: megmenekült (escaped), fogva tartott (entrapped) és lázadó (rebellious) nők. Maga a narrátor is a narrációban szereplő nőket e három csoportba sorolja:

...my story is not after all about death, but about my escape and Lucia's; about my mother's and Maiguru's entrapment; and about Nyasha's rebellion – Nyasha, far-minded and isolated, my uncle's daughter, whose rebellion may not in the end have been successful.
(DANGAREMBGA, 1)

A női karaktereknek Uwakweh szerinti csoportosítása a patriarchális szembenállás mértéke alapján egyrésztől produktív, másrésztől azonban reduktív és félrevezető, mivel mindegyik női szereplő a gender és rassz oppresszió más materiális és diszkurzív aspektusaival találkozik. A női szereplők patriarchális elnyomáshoz való viszonyának értékelésekor a személyesen őket érintő társadalmi korlátozások figyelembevételével az előbbi csoportosításnál árnyaltabb kép körvonalazható. Ezért a dialógusok elemzésében fontos szempont a női identitás és az ágencia hangsúlyozása, annak figyelembevétele, hogy az egyéni diszkurzív/identitás lehetőségeket a partikuláris társadalmi korlátozások és lehetőségek tükrében értelmezzük, melyek nagymértékben determinálják az egyéni kreativitás és kitörés lehetőségeit.

ELEMZÉS

1. Mainini, Tambu anyja a társadalmi hierarchia legalján helyezkedik el, ezért mint a fekete afrikai nők többsége, háromszorosan elnyomott: gender, bőrszín és társadalmi osztály alapján (HOOKS, 1984).

'Can you cook books and feed them to your husband? Stay at home with your mother. Learn to cook and clean. Grow vegetables.' [...]
I complained to my mother. 'Baba says I do not need to be educated.'
I told her scornfully. 'He says I must learn to be a good wife. Look at Maiguru,' I continued, unaware how viciously. 'She is a better wife than you!'
My mother was too old to be disturbed by my childish nonsense. [...]
'This business of womanhood is a heavy burden,' she said. 'How could it not be? Aren't we the ones who bear children? When it is like that you can't just decide today I want to do this, tomorrow I want to do that, the next day I want to be educated! When there are sacrifices to be made, you are the one who has to make them. And these things are not easy; you have to start learning them early, from a very early age. The earlier the better so that it is easy later on. Easy! As if it is ever easy. And these days it is worse, with the poverty of blackness on one side and the weight of womanhood on the other. Aiwa! What will

help you, my child, is to learn to carry your burdens with strength.’
 (16)
 [Glossza: *Aiwa! Nem, soha vagy sohasem!*]

Annak ellenére, hogy Mainini nem tekinthető feminista karakternek, a diskurzus szintjén kritikusan viszonyul a normatív gender gyakorlathoz. A női elnyomásról a nőknek a család és az otthon iránti kötelelességeinek kontextusában beszél, az afrikai nők tradicionális alapértékeire (család és gyerekek) helyezve a hangsúlyt (ATANGA, 2012: 6–7). Az áldozatok, a terhek és a súly (“sacrifices”, “burdens”, “weight”) metaforáival fejezi ki a nőiség lényegét az afrikai kontextusban. Összemosza a biológiai és a társadalmi nemet, a nőiséget és a női elnyomást, ezzel naturalizálja a társadalmilag determinált gender szerepeket. Úgy véli, a nemi szerepek nem alakíthatók át, a nők feladata, hogy megtanulják elviselni a rájuk rótt terheket.

Az ellentmondás csírái megtalálhatók az exklamációkban (“Easy!”, “Aiwa!”), amelyek megzavarják a tradicionális gender diskurzus folyamát. Ezek a közbevetések expresszív és emocionális erejüknél fogva a női ellenállásnak adnak hangot, jóllehet nem képesek a normatív gender diskurzust kritikusan elemezni. A *szubaltern* (SPIVAK, 1988) női karakter nem rendelkezik a gender elnyomás leírásához szükséges nyelvi eszközökkel és fogalmakkal. A normatív gender gyakorlat igazságtalansága, a kiszolgáltatott nő keserősége és kritikája a szarkazmus erejével csattan ki belőle: “Easy! As if it is ever easy.” A kódváltott sona exklamáció (“Aiwa!”) az afrikai nők reménytelen *dupla elnyomására* reagál. A sona kifejezés referense nincs egyértelműen jelezve a szövegben, mégis a gender attitűdben fordulópontot jelöl, mert utána a beszélő visszatér az egyetlen lehetséges következtetéshez: nincs más kiút mint megtanulni a nőiség terheit elviselni. Mainini kritikus megállapításai ellenére nem tud kiszabadulni a rurális szegénység és patriarchális elnyomás által rákényszerített tradicionális gender szerepből.

2. Az afrikai kontextusban a férfiak nem ululálnak, az ’ululáció’ tehát hagyományos női köszönetnyilvánítás, valamilyen különleges tett vagy érdem elismerését fejezi ki. A tradicionális őshonos kifejezésmód használatának értékelése a női emancipáció kontextusában komplex jelenség: a kiinduló axióma az, hogy ha az afrikai feminizmus elvetné a tradicionális női formákat, mert azokat áthatja a tradicionális kultúra gender ideológiája, akkor az afrikai nők elvesztenék az afrikai identitásukat és a kolonializmus elleni lényeges fegyvereiket (lásd *Az algiri csata c.* filmet, melynek zárójelenetében az ululáció az antikolonialista ellenállás eszközeként funkcionál). Számos kérdés merül fel az ululációval kapcsolatban: milyen gender konstrukciókat és különbségeket implikál, hogyan erősíti a nők diszkurzív és társadalmi hátrányait, milyen diszkurzív lehetőségeket teremt (“moments of power”) a nők számára a férfi nyelvi dominancia ellensúlyozása érdekében.

‘Purururu!’ ululated Lucia loud and long [...] She knelt in front of Babamukuru, energetically clapping her hands. ‘Thank you, Samusha, thank you, Chihwa. You have done a great deed.’ [...] My mother

came hurrying with her own shrill ululations. ‘That is why they say education is life [...] Aren’t we all benefitting from Babamukuru’s education?’ And she knelt worshipping beside Lucia. Then it was Maiguru’s turn to take her place on the floor. ‘Thank you, Baba, thank you for finding Mainini Lucia a job.’ It was an intoxicating occasion. My first instinct was to join the adoring women – my mouth had already pursed itself for a loud ululation. ‘Don’t you dare,’ Nyasha hissed, kicking me under the table. I unpursed my mouth, but the urge to extol Babamukuru’s magnanimity was implacable. ‘Thank you, Babamukuru [...] for finding Lucia a job.’ (160–161)

Dangarembga arra használja fel a női ululációt, hogy a hagyományos nyelvi formákhoz való viszony alapján ábrázolja a változó női identitást. Az afrikai tradicionális kultúrában szocializált női szereplők az ululációt választják a patriarcha iránti hálájuk kifejezésére. Tambu Nyasha tiltása miatt csak verbális elemekkel fejezi köszönetét. Nyasha – aki Angliában, majd a fehér misszionárius iskolában szocializálódott – úgy véli, hogy az igazságtalan gender berendezkedésből, a patriarcha hatalmi pozícióból adódó ’segítség’ nem érdemel köszönetet. Az összes nővel ellentétben ő semmilyen formában nem fejezi ki háláját. Az őshonos afrikai hagyományok iránti érdeklődése ellenére, Nyasha elveti az ululációt, mint az afrikai nők kifejezőmódját, mert szerinte azt áthatja a tradicionális kultúra gender oppresszív ideológiája és gyakorlata.

3. A nők és a gyerekek a konyhában gyülekeznek, egymás között beszélgetnek. Tambu és Nyasha életkoruk és alacsony társadalmi státuszuk miatt nem szólalnak meg. A felnőtt nők hevesen tiltakoznak a patriarchális rendszer, Luciának a „perből” való kizárása ellen. A patriarchális intervenció az első olyan döntés, amelyet a női csoport határozottan bírál két okból: egyrészt a nők megkérdőjelezzik a tradicionális gender viszonyokban érvényesített hatalmi szabályokat – a döntésből való kizárást, a nők térbeli szegregációját –, másrészt nem fogadják el a családi problémák rendezésére az egyházi esküvő elrendelését.

‘Have you ever seen it happen? [...] ‘Have you ever seen it happen [...] that a hearing is conducted in the absence of the accused? Aren’t they saying that my young sister impregnated herself on purpose? Isn’t that what Takesure will tell them and they will believe it? Ehe! They are accusing Lucia. She should be there to defend herself.’

‘It’s true!’ agreed Mainini Patience [...] ‘We all know that hearings are not private affairs [...] But this family we have been married into! I don’t know what frightens them about coming out in the open, but everything they [the men] do is hushed up and covered. Hidden. Even from us, as though we were children. Do they think we will curse them? [...]’ ‘It’s all right for you,’ she [Lucia] boiled. ‘They are not telling lies about you. It’s not your name they are spoiling. I am the one they are talking

about. [...] Isn't it Maiguru? [...] What do you say, Maiguru? Isn't it they want to spoil my name? So what do we do, Maiguru? We are looking to you to give us a plan.' (139–140)

A női szolidaritás azonban megreped, amikor Maiguru nem hajlandó azonosulni a nők álláspontjával, és a patriarcha feleségeként a csoport élére állni.

'...I was not born into my husband's family, therefore it is not my concern. Takesure is not my relative. What he does with Lucia is no business of mine – she is not my relative either. If they make problems for themselves, well, they will just have to see what they can do. But what they do does not concern me.' [...] Maiguru's words released a flurry of offended rustlings and mutterings from my mother and my aunts, but as she continued, the protests subsided into stunned disbelief. By the time she had finished the kitchen was still. [...] (141)

Álláspontját azzal indokolja, hogy nem akar férje családi ügyeibe beavatkozni. Magyarázatát nő társai nem fogadják el, mivel az afrikai nők identitásának és értékrendjének meghatározó eleme a család. Maiguru nem mondja ki nyíltan, de Lucia promiskuitását elítéli. Emögött a klasszikus oppozíció (tisza nő vs. prostituált) húzódik meg, amelynek ideológiai erejét a kolonializmus és az afrikai kultúra duplán felerősíti. Maiguru megnyilatkozását a többiek úgy értelmezik, hogy 'női problémáikkal' nem azonosul, és társai fölé helyezi magát. Maiguru beszédét a kívülálló pozíció, a felsőbbrendűség, a formalitás, a visszafogottság, a kimért hangvétel jellemzi. Ez a nyelvhasználat a lokális női értékeket és diskurzusokat leértékeli, a női szolidaritás elutasításakor főleg koloniális és patriarchális diskurzus elemekre támaszkodik. Maiguru viselkedése a *szimbolikus domináció* (THOMPSON, 1991) gender esetének tekinthető, amikor a magasabb hatalmi pozícióban lévő nő, akinek stílusa mértékadóbb, a saját értékelési normáit alkalmazza a kevésbé befolyásos nők megítélésekor.

'He-e-e! she cackled, clapping her hands. 'Aiwa! Girls, would you say this one is a *muroora* like the rest of us? She speaks as though she were born into our husbands' family, she regards herself as highly as they do. You have heard her, girls, haven't you? Doesn't it make you wonder why she came her tonight? Tell us, Maiguru, what were you thinking to do in the kitchen with us this evening when you know the matters that are arising?' (141)

[Glossza: *muroora* sógornő]

Mainini válaszában a sona kifejezések (*aiwa*, *muroora*), a tradicionális gesztusok (például a taps) a tradicionális női identitást és értékeket hitelesítik. Mainini felismeri, hogy sógornője patriarchális felsőbbrendűséggel kezeli a többi nőt. A konfliktust követően Maiguru a tradicionális udvariassági szabályoknak megfelelően

búcsút vesz a jelenlevőktől: “Well, ...as I said I shall go to bed. Good-night, Mainini Ma’Shingayi, Mainini Patience, Mainini Lucia.” (141) A dialógus során kifejezésre jut Maiguru identitásának ellentmondásossága a női csoporton belül elhatárolódik a tradicionális zimbabwei női identitástól, ugyanakkor a tradicionális női viselkedés bizonyos elemeit maga is használja. A nőekkel szemben az angol, művelt, felsőbbrendű nő szerepében lép fel. A tradicionális női szereppel szembeni fellépése ugyanakkor nem egyértelműen sikeres, előbb-utóbb kénytelen alávetni magát az uralkodó és elvárt női viselkedési normáknak.

4. Maiguru magas társadalmi pozíciója ellenére a szexista és a rasszista oppresszió áldozata. Dolgozó nőként jelen van és részt vehet ugyan a férfiak által dominált terekben és szerepkörökben, a családon belül azonban továbbra is a zimbabwei női ’modellt’ vagy ’ideált’ testesíti meg.

Tambu értesül arról, hogy Maiguru Angliában MA-fokozatot szerzett. A dialógusra Tambu és Maiguru között ezután kerül sor.

‘Is it true, Maiguru? [...] Do you really have a Master’s Degree?’

Maiguru was flattered. ‘Didn’t you know?’

‘But Maiguru,’ [...] ‘did you ever say?’

‘Did you ever ask?’ she countered, and continued, ‘Yes, we both studied, your uncle and I, in South Africa for our Bachelor’s Degrees and in England for our Master’s.’

‘I thought you went to look after Babamukuru,’ I said. ‘That’s all people ever say.’

Maiguru snorted. ‘And what do you expect? Why should a woman go all that way and put up with all those problems if not to look after her husband?’

Maiguru was more serious than she has ever been before. Her seriousness changed her from a sweet, soft dove to something more like a wasp. ‘That’s what they like to think I did [...] Whatever they thought,’ she said, ‘much good did it do them! I still studied for that degree and got it in spite of all them – your uncle, your grandparents and the rest of your family. Can you tell me now that they aren’t pleased that I did, even if they don’t admit it? No! Your uncle wouldn’t be able to do half the things he does if I didn’t work as well!’ [...]

‘You must earn a lot of money. [...] What happens to your money? Does the government take it?’

‘You could say that,’ my aunt laughed, forcing herself to be merry again but not succeeding. [...] ‘What it is to have to choose between self and security. When I was in England I glimpsed for a little while the things I could have been, the things I could have done if–if–if things were–different–but there was Babawa Chido and the children and the family. And does anyone realise, does anyone appreciate, what sacrifices were made? As for me, no one even thinks of the things I gave up.’ She

collected herself. ‘But that’s how it goes Sisi Tambu! And when you have a good man and lovely children, it makes it all worth while.’ (102–103)

Maiguru gender kritikáján érezhető, hogy Angliában töltött évei során direkt kapcsolatba került a ’nyugati’ feminista és gender diskurzusokkal: a biológiai és a társadalmi nem közötti különbség koncepciójával, azzal, hogy nincs ’természetes’ nemi alapú munkafelosztás (‘paid’ és ‘unpaid work’). Beszédében nyíltan tematizálja a házasságát meghatározó gender egyenlőtlenségeket, az azonos végzettség ellenére meglévő családon belüli és kívüli diszkriminációt. Maigurunak fáj, hogy érdemeit (tanultságát, keresetét) még saját családján belül sem ismerik el, sőt az adott patriarchális viszonyok között a tanult nőkkel szembeni előítéletek miatt még a női közösség is kiközösíti és invalidálja.

A narrátor utal arra, hogy Maiguru többször is próbál elégedettséget vagy örömet erőltetni magára, de ez nem sikerül neki. Nem verbális jelek érzékeltetik a nőiség terhét és a hagyományos gender normákkal szembeni ellenállását, amelyet nyíltan sokszor nem mer felvállalni. Maiguru ingerültsége és szomorúsága fejezi ki, hogy helyzetével elégedetlen és alávetettséget nem tartja természetesnek.

A dialógus befejező része a tradicionális gender női szerepkör elleni lázadás és a kényszerű beletörődés közötti belső harcot, feszültséget, ellentmondásokat és ingadozást mutatja be. Maiguru egyértelműen megfogalmazza a középosztálybeli rhodésiai nők választási kötelezettségét a ‘self’ és a ‘security’ között. A női szubjektumra nézve a biztonság választásának árát a megfogalmazás retorikai, expresszív erején keresztül fejezi ki, a megfogalmazás tartalmi szintjén nyitott marad. Később már nem a női ágenciára, hanem férjére és gyerekeire hivatkozva határozza meg helyzetét: “but there was Babawa Chido and the children and the family.” A női identitást olyan áldozatok sorozataként definiálja, amelyeket senki nem ismer el. Míg korábban szabad választás lehetőségének tükrében narrálta helyzetét, később a középosztálybeli, iskolázott nőt a gender berendezkedésnek egy ágenciával nem rendelkező, kiszolgáltatott és alárendelt áldozataként ábrázolja. Végül a boldog családi életre való hivatkozással igazolja saját önfeladását, ezzel elbizonytalanítva a megfogalmazott gender kritikát.

5. A női identitás torzulásai testi és pszichikai patológiában is kifejeződnek. Az étkezési zavarok, de a katatónia, a depresszió és a hisztéria is, bizonyos mértékig női zavarként, ’problémaként’ vannak elkönyvelve az orvosi és a pszichiátriai diskurzusban, de a médiában is. A rasszista és kolonialista diskurzus szerint az afrikai nők abban különböznek az európai nőktől, hogy nincs pszichológiai mélységük, ezért nem szenvednek ezektől a mentális betegségektől, amit jól mutat a következő sztereotípiája: “Africans don’t get eating disorders.” Így Nyasha bulorexiája (bulimia és anorexia), Mainini depressziója és Tambu katatóniája az irónó rasszista előítéletek elleni fellépését szimbolizálja. Emellett Dangarembga a kolonializmus egyik fontos trópusaként kezeli a táplálékfelvételt, így az étel megtagadása és kihányása antikoloniális ellenállásként is értelmezendő. Hasonlóképpen a depresszióban a

patriarchális női kötelezettségek – anyaság, gyereknevelés és házimunka – megtagadása antipatriarchális ellenállásként is értelmezendő. Ez a két metafora kifejezi azt, ahogyan az afrikai nők internalizálják a szexista és a rasszista ideológiát és diskurzust.

A hisztérikus kitörés során elhangzó monológ nem sokkal előzi meg Nyasha szanatóriumba kerülését. A monológ elemzése alapján részletesen kifejtem, hogy ez a *nervous condition* miként reprezentálja a kolonialista és a gender elnyomás okozta torzulásokat az egyén identitásában és nyelvhasználatában. Előjáróban fontos kiemelni, hogy a monológban a gender elnyomásnál nagyobb hangsúlyt kap a koloniális elnyomás.

‘I don’t want to it, Tambu, really I don’t, but it’s coming. I feel it coming. [...] ‘They’ve [my parents] done it to me,’ she accused, whispering still. ‘Really, they have.’ And then she became stern. ‘It’s not their fault. They [the colonizers] did it to them too. You know they did. [...] To both of them, but especially to him [Babamukuru]. They put him through it all. But it’s not his fault, he’s good.’ Her voice took on a Rhodesian accent. ‘He’s a good boy, a good munt. A bloody good kaffir,’ she informed in sneering sarcastic tones. [...] ‘Why do they do it, Tambu,’ [...] ‘to me and to you and to him? Do you see what they’ve done? They’ve taken us away. Lucia. Takesure. All of us [the colonized]. They’ve deprived you of you, him of him, ourselves of each other. We’re grovelling. Lucia for a job. Jeremiah for money. Daddy grovels to them. We grovel to him.’ She began to rock, her body quivering tensely. ‘I won’t grovel. Oh no, I won’t. I’m not a good girl. I’m evil. I’m not a good girl.’ [...]

Nyasha was beside herself with fury. She rampaged, shredding her history book between her teeth (‘Their [the colonizers’] history! Fucking liars. Their bloody lies.’), breaking mirrors, her clay pots, anything she could lay her hands on and jabbing the fragments viciously into her flesh, stripping the bedclothes, tearing her clothes from the wardrobe and trampling them underfoot. ‘They’ve trapped us. They’ve trapped us. But I won’t be trapped. I’m not a good girl. I won’t be trapped.’ Then as suddenly as it came, the rage passed. ‘I don’t hate you, Daddy.’ she said softly. ‘They want me to, but I won’t.’ [...] ‘Look what they’ve done to us [...] I’m not one of them but I’m not one of you.’ [...] (204–205)

A beszédaktus a kolonializmus rendszerszintű analizisét célozza meg. Nyasha lényegében kimondja, hogy ‘a kolonializmus elidegeníti a kolonizált egyént, többek közt a szüleit, akik meg őt idegenítették el’. Míg a személyes névmások esetében kikövetkeztethető a referens (*they* szülők vagy kolonizálók; *him* Babamukuru; *us* kolonizáltak), az *it* névmás esetében nem egyértelmű, mi a referens. Az *it* névmás néha a kolonializmust, néha a kolonializmus által kiváltott “nervous condition-re” (‘ideges állapotra’) utal. Nyasha ugyan nem a megfelelő tudományos terminológiá-

val fejezi ki, hogy maga a kolonializmus a patológia forrása, de az *it* és a *they* névmások használata egyértelműen ezt a jelentést hordozza.

A kolonializmus hatását a kolonizáltra olykor szemantikai tartalommal felruházott főigével (például “They’ve trapped us”), olykor határozatlan névmással párosított segédigével fejezi ki (például “They did it to them”). A segédigés grammatikai konstrukció célja, hogy általánosítson, egyúttal megtartsa a szemantikai határozatlanságot. Ezzel Dangarembga eléri azt, hogy a kolonializmus működése és hatása nem korlátozódik egy szemantikailag meghatározott jelentésre. Ennek a grammatikai konstrukciónak a variált ismétlése és kiterjesztése különböző viszonyrendszerre lehetővé teszi, hogy alkalmassá váljon (új) tulajdonságokkal rendelkező (új) rendszerek feltérképezésére.

A határozott szemantikai jelentéssel bíró mondatrészek, igék (*deprive*, *grovel*, *trap*) és kifejezések (*good boy*, *good munt*, *a bloody good kaffir* vs. *not a good girl*, *evil*) határozatlan mondatrészekkel párosulnak és/vagy mondat fragmentumokként szerepelnek a szövegben. A kolonizáltak patológiáját tükrözi, hogy Nyasha nem képes szemantikailag meghatározott tartalmat – identitást, fogalmakat – rendelni a rendszer elemeihez és résztvevőihez: kolonizáléhoz, az oppresszív rendszerhez, a kolonizált férfiakkhoz és nőkhez, a kolonizáltak elidegenedéséhez, illetve az anticolonialis és az antiszexista (feminista) diskurzushoz. Képtelen a kolonializmus kolonizáltakra gyakorolt hatását direkt, explicit, érthető formában artikulálni, már az artikuláció formája magában hordozza azt a patológiát, amiről tartalmában szól. A szemantikai határozatlanság és a leegyszerűsített szintaktikus konstrukciók túlzó használata absztrakttá teszik leírását, ami kockáztatja a koloniális erőszak narratívájának érthetőségét.

Gender szempontból érdemes elemezni a monológban a kolonializmus és az identitásalkotás kapcsolatát. Nyasha felismeri, hogy az a koloniális elidegenedés (*alienation*), amitől szenved, nem szülei hibája, hiszen velük is ezt tette a kolonializmus, főleg az apjával. Nyasha felismeri, annak ellenére, hogy apja individuumként a patriarchális oppresszió képviselője, a patriarchális gender (és koloniális) oppresszió strukturális, tehát társadalmi intézményekben és gyakorlatban él tovább, abból táplálkozik. Azt is tisztán látja, hogy apja a fehérek által determinált szerepbe van bezárva a fekete rhodésiai értelmiség képviselőjeként. A rhodésiai fehér elit akcentusának mimikrije (a ‘mimicry’ fogalmáról bővebben l. BHABHA, 2010) és beszédének szarkasztikus tónusa is azt idézik, ahogyan a gyarmatosítók apjáról beszélnek: “He’s a good boy, a good munt. A bloody good kaffir.” A *good* jelző ismétlése azt hangsúlyozza, hogy a kolonialista rendszer erkölcsi kategóriák keretében értékeli, kiváltságokkal jutalmazza az engedelmes alattvalót. A koloniális diskurzusban a kiváltságos kolonizált férfiak számára fenntartott identitás kollokáció formájában rögzített, ami általában férfiakra vonatkozik. A monológban férfi és a női kolonizált személy számára elérhető szerepek közötti különbségek jól láthatók. A koloniális diskurzusban alig van jelen kolonizált nők „modell-je”, tehát a kolonizált nő identitás lehetőségei még a férfiakénál is korlátozottabbak.

A maximálisan leegyszerűsített szintaxis jelzi, hogy az identitásalkotás és -választás lehetőségei mennyire behatároltak. A kolonialista rendszer megfosztja a

kolonizáltakat személyiségüktől, a szerep- és identitásalkotás lehetőségétől, elidegeníti őket önmaguktól és egymástól, kényszerűen rájuk erőlteti a koloniális értékeket és identitást: “They’ve deprived you of you, him of him, ourselves of each other.”

Az író nő szemantikailag meghatározott igével jelöli (“grovel”) azt a fogalmat, amit FOUCAULT (1995) „engedelmes szubjektumnak” nevez: “We’re grovelling. Lucia for a job. Jeremiah for money. Daddy grovels to them. We grovel to him.” Nyasha az engedelmes szubjektum imperatívuszát elutasítja, ugyanakkor a gender ideológia hatására olyan identitás kategóriák szerint definiálja magát, amelyeket elutasít: “I’m not a good girl. I’m evil. I’m not a good girl.” Nem tudja autonóm női szubjektivitását és identitását nyelvileg kifejezni.

A tradicionális női identitást meghatározó értékek: önfeladás, engedelmesség, alárendeltség, termékenység. A patriarchális társadalomban a kolonizált nő attribútumainak lényege az önfeláldozás. Ezért a patriarchális és a koloniális rendszer ellen lázadó, önnön értékére ébredő nő identitása nem lehet pozitív, hanem szükségképpen “bad”. A kolonizált nő előírt viselkedési normája a megalázkodás (grovel); az a nő, aki ennek a normának ellenáll, annak a patriarchális társadalomban nincsenek esélyei.

Nyasha nem tud azonosulni sem a kolonizáló, sem a kolonizált szubjektummal, identitása bizonytalan, amit a számára elfogadható gender szerepek hiánya tovább súlyosbít: “I’m not one of them but I’m not one of you.” Ez egyben egy intertextuális allúzió, amely a koloniális diskurzusra jellemző, olyan gyakori grammatikai konstrukció, amely a kolonizáló entitás (maszkulin) identitását fejezi ki: “[he’s] one of us.”

KÖVETKEZTETÉSEK

Az elemzett dialógusok alapján három alapvető identitásfajta körvonalazódik, melyeket a következő nyelvi jellemzők és variációk jellemeznek (jellemezhetnek): 1. A tradicionális gender identitást jelöli (jelölheti): a tradicionális afrikai női értékek hangsúlyozása; a helyi nyelv (sona); a tradicionális nyelvi formák (pl. ululáció); a nyelven kívüli ellenállás formái (pl. depresszió). 2. A ’modern’, ill. változó női identitást jelöli (jelölheti): az angol vagy a sona nyelv választása, a nyelvi és a kulturális hibriditás, a kódváltások, a nyugati gender kritika, az afrikai nők tradicionális alapértékei, a patriarchális elnyomás egy-egy partikuláris aspektusával szembeni nyelvi ellenállás. 3. A független, értelmiségi afrikai nő identitását jelöli (jelölheti): a nyelvi és a kulturális hibriditás, a helyi nyelvtől és a tradicionális kultúrától való elidegenedés, a feminista és/vagy az antikolonialista (afrikanista) diskurzus, a politikailag tudatos lázadás a patriarchális és/vagy a koloniális elnyomással szemben.

A kutatás nem oldotta fel az elméleti dilemmát az identitás értelmezését többszörösen elnyomott *szubaltern* szubjektumokat vagy csoportokat illetően. Továbbra is kérdés, hogy a nyelvnek milyen identitásjelölő funkciója van (lehet) az erősen patriarchális kontextusokban, ahol a dupla vagy többszörös elnyomás a nők számára hatalomtól rendkívülien megfosztott szerepeket eredményez: Lehet-e nyelvi

eszközökkel identitást alkotni? A nyelvi megnyilatkozások (elsősorban) identitást jelölnek-e? Azok a kivételes momentumok, amikor a nők 'hatalommal' rendelkeznek, értelmezhetők-e 'identitás aktusokként' (LE PAGE-TABOURET-KELLER, 1985). További feladatnak tekintem tehát a szociolingvisztikában kidolgozott *identitás*, *ágencia* és *stílus* fogalmak (újra)értelmezését az afrikai kontextusban.

A dialógusok megerősítik azt, hogy máshogyan beszélnek a nők csoporton belül és kívül, illetve a női és a férfi terekben. A férfi terekből kizárják a nőket, férfi dominancia, nyílt szexizmus és diszkrimináció érvényesül a nyelvhasználatban, ill. nyilvánvaló szabályok határozzák meg és korlátozzák a nők diszkurzív lehetőségeit az interakciókban. A női ellenállás alapja tehát a tradicionális diszkurzív szabályok megsértése. A női térben az összes nő (Maiguru kivételével) fellázad a patriarchátus ellen, hozzáállásuk kritikus, viselkedésük asszertív, társadalmi változást követelnek (vö. HUSZÁR, 2009: 71).

A férfi térben a női szereplők megkérdőjelezzik ugyan a tradicionális gender szerepeket, de lázadásuk a női elnyomás egy-egy partikuláris aspektusa ellen irányul. A regényben az 'ululáció' rámutat egy olyan momentumra, amikor a nőknek a patriarchális diskurzusban megengedett, hogy éljenek a beszéd jogával. Paradox módon azonban ennek a hagyományos beszédformának a használata tovább erősíti a patriarchális gender különbségeket és hierarchiát. Általánosan is igaz, hogy a nők identitásuk meghatározásakor és a patriarchátussal szembeni ellenállásukban is alapvetően tradicionális identitásra és értékekre támaszkodnak. Gyakori, hogy a gender kritikát nem asszertíven, hanem ambivalensen adják elő. Még a nők egymás közötti dialógusaiban is jellemző, hogy a lexikai szinten megvalósított gender kritikát a fonológia szintjén felbontják, elbizonytalanítják, sztereotipikusan 'nőies' kódok és viselkedés megválasztásával ellensúlyozzák. A tradicionális női szerepekből a nők a férfias beszéd jellemzőinek felvételével, a férfi és a női beszéd jellemzőinek tudatos és kreatív keverésével, a beszéd performatív és retorikai elemeinek kihangsúlyozásával, az európai gender diskurzus felhasználásával próbálnak kilépni. A regényben az asszertív, egyenrangú, független női beszéd lehetősége ugyan felvillan, de a patriarchális rendszer még olyan erős, hogy az autonóm női identitás kibontásának lehetőségei még rendkívül korlátozottak.

LAZAR (2005: 15) szerint egy női perspektívából beszélni nem ugyanaz, mint egy feminista politikai perspektívából beszélni. Grant így fogalmaz: "to know as a woman *means* to know from the perspective of the structure of gender. In contrast, a feminist perspective means that one has a critical distance on gender and on oneself." (LAZAR, 2005: 15) Az elemzés alapján megállapítható, hogy Nyasha egy feminista politikai perspektívából beszél, kritikus távolságot tartva a gender és a *self* irányában. Maiguru és Lucia inkább egy női perspektívából beszélnek, mert a gender struktúráján keresztül látják és értelmezik az őket körülvevő világot. Perspektívájuk nem mondható feministának, mert a *self* és a gender konstrukció analízise többnyire kimarad beszédükből. Nyasha elméleti feminista (antikolonialista) diskurzusa pedig abban korlátolt, hogy nem képes egy női példaképet vagy identitást létrehozni.

FORRÁS

DANGAREMBGA 2004

DANGAREMBGA, T.: *Nervous Conditions*. Lynne Rienner Publishers, Boulder, 2004.

IRODALOM

ATANGA 2012

ATANGA, L. et al.: Gender and language in sub-Saharan African contexts: Issues and challenges. *Gender & Language*, Vol. 6, No. 1 (2012), 1–20.

BHABHA 1994

BHABHA, H.: *The Location of Culture*. Routledge, London–New York, 1994.

FANON 2006

FANON, F.: *The Wretched of the Earth*. Trans. Richard Philcox. Grove Press, New York, 2006.

FOUCAULT 1995

FOUCAULT, M.: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. Alan Sheridan. Random House, New York, 1995.

HOOKS 2000

HOOKS, B.: *Feminist Theory: from Margin to Center*. South End Press, Cambridge, 2000.

HUSZÁR 2009

HUSZÁR Á.: *Bevezetés a gendernyelvészetbe*. Tinta Könykiadó, Budapest, 2009.

LAZAR 2005

LAZAR, M.: *Feminist Critical Discourse Analysis: Gender, Power and Ideology*. Palgrave, London, 2005.

LE PAGE–TABOURET-KELLER 1985

LE PAGE, B. R.–TABOURET-KELLER, A.: *Acts of Identity: Creole-based Approaches to Language and Ethnicity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

SPIVAK 1988

SPIVAK, G. C.: Can the Subaltern Speak? In: NELSON, C.–GROSSBERG, L. (eds.): *Marxism and the interpretation of culture*. University of Illinois Press, Urbana, 1988, 271–313.

SUNDERLAND 2006

SUNDERLAND, J.: *Language and Gender: An Advanced Resource Book*. Routledge, New York, 2006.

THOMPSON 1991

THOMPSON, J.: *Language and Symbolic Power*. Harvard University Press, Cambridge, 1991.

UWAKWEH 1995

UWAKWEH, P. A.: Debunking Patriarchy: The Liberational Quality of Voicing in Tsitsi Dangarembga's *Nervous Conditions*. *Research in African Literatures*, Vol. 26 (1995) 75–84.