

## NACIJA I NJENE ŽENE

### Paradoks ženskog pitanja

“Žensko pitanje” bilo je u središtu najkontroverznijih rasprava o društvenoj reformi tokom takozvane bengalske renesanse – na početku i sredinom devetnaestog veka u Bengaluu. Istorijska slava Rammohana Roya u velikoj meri počiva na njegovoj kampanji protiv običaja žrtvovanja udovica, a Vidyasagarova na njegovim nastojanjima da se legalizuje ponovna udaja udovica i zabrani poligamija kulina; sedamdesetih godina devetnaestog veka verski pokret Brahmo Samaj dva puta se delio oko pitanja zakona o braku i “uzrasta bračne zrelosti”. Istoričare zbunjuje naprasno izostavljanje sličnih tema iz javnih rasprava na izmaku stoleća. Od tada naovamo pitanja o položaju žena u društvu ne dosežu meru javne strasti i zagriženosti od pre samo nekoliko decenija. Teme koje sada zaokupljaju svu pažnju neposredno su političke – tiču se politike nacionalizma.

Kako da tumačimo tu promenu? Ghulam Murshid postavio je problem u njegovom najočitijem, neposrednom obliku.<sup>1</sup> Ako nastojanja da se “modernizuje” položaj žena sredinom devetnaestog veka u Bengaluu shvatimo ozbiljno, dakle u njihovom liberalnom, racionalističkom i egalitarnom smislu, onda ono što sledi u periodu nacionalizma moramo jasno videti kao retrogradnu pojavu. Modernizacija je počela u prvoj polovini devetnaestog veka usled prodora zapadnih ideja. Posle izvesnog ograničenog uspeha usledio je vidan pad reformskih pokreta zato što su im ljudi uskratili podršku. Nova politika nacionalizma “veličala je prošlost Indije i težila da zaštiti sve što je tradicionalno”; svi pokušaji da se izmene običaji i životni stilovi počeli su da se shvataju kao oponašanje zapadnih manira, i stoga su nailazili na podozrenje. Tako je nacionalizam pothranjivao izrazito konzervativan pristup društvenim uve-

---

## NACIJA I NJENI FRAGMENTI

---

PARTHA CHATTERJEE

*S engleskog preveo Dejan Ilić*

---

1 Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante: Response of Bengali Women to Modernization, 1849–1905* (Rajshahi: Rajshahi University Press, 1983).

renjima i praksama. Nacionalistička politika odložila je modernizacijsko preguće.

Ova kritika društvenih posledica nacionalizma izvedena je na osnovu prilično jednostavnih i pravolinijskih historicističkih pretpostavki. Murshid ne samo što prihvata da su prvi pokušaji društvene reforme bili podstaknuti novim nacionalističkim i progresivnim idejama uvezenim iz Evrope, već i pretpostavlja da je nužna istorijska kulminacija takvih reformi u Indiji morala, kao i na Zapadu, biti potpuna artikulacija liberalnih vrednosti u društvenim ustanovama i praksama. Iz te perspektive neminovna je kritika ideologije i praksi nacionalizma; ta kritika iste je vrste kao i kritika koju izlažu kolonijalni istoričari kada tvrde da indijski nacionalizam nije bio ništa drugo do grabež oko podele vlasti sa kolonijalnim vladarima; masa koja ga je podržavala samo je sledila uspešnu aktivaciju tradicionalnog obrasca zaštitnik-štićenik; unutrašnje debate nacionalista bile su nagaždanja uskogrudih frakcija, a njihova ideologija krinka za ksenofobiju i rasnu isključivost.

Jasno je da zanemarivanje ženskog pitanja u periodu nacionalizma zaslužuje objašnjenje drugačije od ovog koje je ponudio Murshid. Sumit Sarkar tvrdi da se ograničena podrška nacionalističke ideologije kampanji za liberalne i egalitarne društvene promene ne može videti kao pojava retrogradna u odnosu na raniju, radikalno reformističku fazu.<sup>2</sup> Ista ograničenja postojala su zapravo i u toj prvoj fazi. Sarkar pokazuje da su renesansni reformatori bili vrlo izbirljivi kada su prihvatili liberalne ideje iz Evrope. Temeljni elementi društvenog konzervativizma poput održavanja kastinskih razlika i patrijarhalnih oblika autoriteta u porodici, prihvatanja sve-

tosti *śāstra* (svetih spisa), sklonosti ka simboličkim a ne ka sadržajnim promenama društvenih praksi – sve to je bilo jasno vidljivo i u reformskim pokretima s početka i sredine devetnaestog stoleća.

Na osnovu toga, možemo se zapitati: kako su reformatori birali ono što žele? Drugim rečima, šta je bilo ideološko sito kroz koje su prosejali tek uvezene ideje iz Evrope? Ako bismo mogli da rekonstruišemo taj okvir nacionalističke ideologije, bili bismo u mnogo boljoj poziciji da odredimo gde se tačno žensko pitanje uklopilo sa nacionalističkim zahtevima. Otkrićemo tada, ako mi je dozvoljeno da nagovestim svoju tvrdnju u ovom poglavlju, da je nacionalizam u stvari ponudio rešenje za nove društvene i kulturne probleme u vezi sa položajem žena u "modernom" društvu, a ono nije počivalo na istosti, nego na razlici u odnosu na uočene oblike kulturnog moderniteta na Zapadu. Stoga ću tvrditi da relativnu beznačajnost ženskog pitanja u poslednjim decenijama devetnaestog veka ne treba objašnjavati činjenicom da je ono bilo izbačeno sa spiska reformskih tema ili potisnuto prečim i osetljivijim pitanjima političke borbe. Objašnjenje je u tome što je nacionalizam uspeo da smesti "žensko pitanje" u unutrašnji domen suvereniteta, daleko od arene političkog nadmetanja sa kolonijalnom državom. Taj unutrašnji domen nacionalne kulture konstituisao se u svetlu otkrića "tradicije".

### **Žensko pitanje u "tradiciji"**

Pored opisa političkih prilika u Indiji neposredno pre britanskog osvajanja kao stanja anarhije, bezakonja i svojevoljnog despotizma, središnji element u ideološkom opravdavanju britanske kolonijalne vladavine bila je kritika "izopačenih i var-

---

2 Sumit Sarkar, *A Critique of Colonial Reason* (Calcutta: Papyrus, 1985), str. 71–76.

varskih" društvenih običaja indijskog naroda, koje je sankcionisala, ili se bar verovalo da ih sankcionise, religijska tradicija. Stoga je, uporedo sa uspostavljanjem uređenih, zakonitih i racionalnih procedura upravljanja, kolonijalizam sebi dodelio i "civilizacijsku misiju". Identifikujući tu tradiciju kao "izopačenu i varvarsku", kolonijalni kritičari su bez razlike ponavljali dug spisak zločina počinjenih nad indijskim ženama, ne toliko od strane muškaraca ili određene klase muškaraca, već od strane celokupnog korpusa kanonskih svetih spisa i obrednih praksi koji, prema njihovom mišljenju, racionalizovanjem takvih zločina unutar zatvorenog okvira jedne religijske doktrine čine da oni i počinocima i žrtvama podjednako izgledaju kao nužna obeležja ispravnog postupanja. Uživajući se u ulogu posmatrača koji saoseća sa neslobodnim i potlačenim ženskim rodnom Indije, kolonijalni um mogao je da uspostavi lik indijske žene kao znak za inherentno nasilnu i neslobodnu prirodu čitave kulturne tradicije zemlje.

Uzmimo za primer sledeći opis jednog britanskog putnika u Indiji s početka devetnaestog veka:

"... ni u jednom životnom dobu, ni pod kojim društvenim uslovima, žena ne sme da učini ništa iz vlastitog pukog zadovoljstva. Njen otac, njen muž, njeni sinovi zaista se nazivaju njenim zaštitnicima; ali, kakva je to zaštita! Dan i noć njeni zaštitnici moraju je držati u stanju potpune zavisnosti. Tvrdi se da žena nikada ne doraste za nezavisnost niti joj se može poveriti sloboda... ženama je njihovo božanstvo odredilo ljubav prema postelji, kući i ukrasima, dalo im je nečiste porive, srditost, nepostojanost, žud-

nju za prevarom i rđavo ponašanje. Premda je njen muž lišen svih dobrih osobina, oni je ipak – jer takva je njihova procena o njenom moralnom rasuđivanju i osećajnosti – prisiljavaju da mu se klanja kao bogu, i da podnosi da je on telesno kažnjava kad god mu se prohte, šibom ili bičem po stražnjici... Teško je zamisliti zavisnost koja više ograničava, nipodaštava i ponižava od one koja se sprovodi nad slabijim polom među hinduistima; i da bi im se nanela stigma, da bi se navršila čaša žuči koja im sleduje, baš kao da zaslužuju da im bude uskraćena besmrtnost jednako kao i pravda, nada jednako kao i uživanje, ženama je zabranjeno da imaju bilo šta sa spisima Veda: ne poznavši iskupljujuće spise, bez pojma o zakonu, grešna žena mora biti prljava kao sama laž i nedostojna da posvedoči istinu. Za ženu, izvor mudrosti je zapečaćen, potoci znanja presahli; izvor lične utehe, zajemčen njihovom verom, čuva se i brani od žene kada se ona suoči sa beznadnom tugom i iscrpljujućim bolom; proterana u bespuće žalosti i patnje, sa presahliz izvorima, žena može i potrošiti svoje zalihe vode; zar se onda treba čuditi što će ona, tako napuštena, u trenutku očaja, prigriliti lomaču i njene vrele plamenove, umesto da produži samoću i degradaciju mračnog i ponižavajućeg stradanja i jada?"<sup>3</sup>

Rečito saosećanje sa potlačenima u ovoj uzbudljivoj prozi pomešano je sa potpunom moralnom osudom tradicije, koja proizvodi i blagosilja varvarske običaje. I naravno, tu je spaljivanje udovica da posluži kao presudni primer u toj retorici osude –

169

---

3 J. W. Massie, *Continental India* (London: Thomas Ward, 1839), 2: 153–154.

“prvi i najzločinačkiji od svih njihovih običaja”, kako ga je opisao William Bentinck, vrhovni guverner koji je ozakonio njegovo ukidanje. Razume se, praktična posledica kritike indijske tradicije nužno je bilo pregnuće “civilizovanja” indijskog naroda: čitavo zdanje kolonijalnog diskursa u osnovi je počivalo na tom projektu.

Naravno, unutar tako izgrađenog diskursa bilo je mnogo rasprava i kontroverzi oko posebnih načina za sprovođenje projekta. Mogućnosti su se protzale od propovedanja hrišćanskih misionara do zakonskih i administrativnih mera koje bi preduzela kolonijalna država zarad postepenog širenja prosvetljenog zapadnog znanja. U temelju svake opcije bila je liberalna kolonijalna ideja da na kraju sami Indijci moraju da poveruju u bezvrednost svojih tradicionalnih običaja i prigrle nove oblike civilizovanog i racionalnog društvenog poretka.

170 Na drugom mestu govorio sam o nekim političkim strategijama te civilizatorske misije. Ovde se u vidu mora imati to što se takozvano žensko pitanje koje je bilo na dnevnom redu indijske društvene reforme početkom devetnaestog veka nije toliko ticalo posebnog položaja žena unutar specifičnog skupa društvenih odnosa, koliko susreta između kolonijalne države i pretpostavljene “tradicije” pokorenog naroda – upravo one tradicije koju je proizveo diskurs kolonizatora, kako je to u svojoj studiji o *satidāha* (žrtvovanju udovica) pokazala Lata Mani.<sup>4</sup> Pretpostavivši hegemoniju brahmanskih verskih spisa i potpunu potčinjenost svih hinduista odredbama iz tih spisa, diskurs kolonizatora odre-

dio je tradiciju koju je trebalo kritikovati i reformisati. Ocrtavajući političko stajalište nasuprot kolonijalnoj vladavini, indijski nacionalizam preuzeo je žensko pitanje kao problem koji je već bio postavljen na određeni način, naime kao problem indijske tradicije.

### Žensko pitanje u nacionalizmu

Već sam objasnio kako je nacionalizam podelio oblast kulture na dve sfere – sferu materijalnog i sferu duhovnog. Zahtevi zapadne civilizacije bili su najsnažniji u materijalnoj sferi. Nauka, tehnologija, racionalni oblici ekonomskog organizovanja, moderni metodi izgradnje države – sve je to dalo snagu evropskim zemljama da pokore neevropske narode i da uspostave dominaciju nad celim svetom. Da bi prevladao dominaciju, kolonizovani narod morao je da usvoji te nadmoćne tehnike za uređenje materijalnog života i uvrsti ih u svoju kulturu. To je bio jedan vid nacionalističkog projekta racionalizacije i reformisanja tradicionalne kulture sopstvenog naroda. Ali to nije podrazumevalo oponašanje Zapada u svim aspektima života, jer bi onda sama razlika između Zapada i Istoka iščezla – vlastiti identitet nacionalne kulture bio bi time i sam ugrožen. U stvari, kako su to objasnili indijski nacionalisti s kraja devetnaestog veka, ne samo da nije bilo poželjno podražavati Zapad u bilo čemu drugom do u materijalnim aspektima života, to čak nije bilo ni neophodno, jer je u duhovnom domenu Istok bio nadmoćan nad Zapadom. Bilo je neophodno da se prime materijalne tehnike moderne zapadne

---

4 Lata Mani, “The Production of an Official Discourse on *Sati* in Early Nineteenth-Century Bengal”, *Economic and Political Weekly: Review of Women's Studies* 21 (april 1986), WS str. 32–40; “Contentious Traditions: The Debate on *Sati* in Colonial India”, u Kumkum Sangari i Sudesh Vaid (ur.), *Recasting Women: Essays in Colonial History* (New Delhi: Kali for Women, 1989), str. 88–126.

civilizacije, a da se pri tom sačuvaju i ojačaju posebne duhovne suštine nacionalne kulture. Tako je zaokružena formulacija nacionalističkog pregnuća, koja je, kao ideološko opravdanje selektivnog prihvatanja zapadnog moderniteta, do danas zadržala znatan uticaj.

Diskurs nacionalizma pokazuje da se razlika materijalno/duhovno zgusnula u sličnoj, ali ideološki mnogo snažnijoj dihotomiji između spoljašnjeg i unutrašnjeg. Nacionalistički pisci tvrdili su da se domen materijalnog nalazi izvan nas – to je puka spoljašnost koja utiče na nas, uslovljava nas i prisiljava nas da joj se prilagodimo. Na kraju, ipak, ona je nebitna. Duhovno, koje je unutra, jeste naše istinsko sopstvo; ono je nepatvorena suština. Iz toga je sledilo kako Indija može da čini sve ustupke i prilagođava se koliko god je neophodno da bi se saobrazila zahtevima modernog materijalnog sveta a da ne izgubi svoj pravi identitet, dok god vodi računa o tome da sačuva duhovnu posebnost svoje kulture. To je nacionalizam ponudio kao ključ za rešavanje osetljivih problema koje je postavila društvena reforma u devetnaestom veku.

Primena razlike unutrašnje/spoljašnje na područje konkretnog, svakodnevnog života podelila je društveni prostor na *ghar* i *bāhir*, dom i svet. Svet je spoljašnje, domen materijalnog; dom predstavlja unutrašnje duhovno sopstvo ličnosti, njen pravi identitet. Svet je područje neizvesne potrage za ostvarenjem materijalnih interesa; u njemu prevlast imaju praktična razmatranja. To je takođe i tipičan domen muškaraca. Dom u svojoj suštini mora ostati pošteđen od profanih aktivnosti u materijalnom svetu; i dom predstavlja žena. Tako smo dobili identifikaciju društvenih uloga prema rodu koja korespondira sa podelom društvenog prostora na *ghar* i *bāhir*.

Sve to ni po čemu se ne razlikuje od tipičnog poimanja rodnih uloga u tradicionalnom patrijarhatu. Ako sada istaknemo kontinuitete tih društvenih stavova tokom društvene reforme u devetnaestom veku, u iskušenju smo da to nazovemo “konzervativizmom”, pukom odbranom tradicionalnih normi, kako je to već učinila liberalna istoriografija Indije. Ali, pogrešili bismo. Kolonijalne prilike, kao i ideološki odgovor nacionalizma na kritiku indijske tradicije, uneli su jednu potpuno novu supstancu u te termine i doveli do njihove promene. Dihotomija materijalno/duhovno, kojoj su saglasni termini *svet* i *dom*, zadobila je, rekli smo, naročit značaj u nacionalističkoj misli. Svet je područje u kome je evropska sila izazvala neevropske narode i pokorila ih vrlinom svoje nadmoćne materijalne kulture. Ali, isticali su nacionalisti, ona nije uspela da kolonizuje unutrašnji, suštinski identitet Istoka, koji se nalazi u njegovoj izuzetnoj i nadmoćnoj duhovnoj kulturi. Tu je Istok ostao nepokoren, suveren, gospodar vlastite sudbine. Za kolonizovani narod svet je bio jaram koji mu je nametnut usled njegove materijalne slabosti. To je mesto potčinjavanja i svakodnevnog ponižavanja, gde su norme kolonizatora neminovno morale biti usvojene. To je bilo i polje na kome će se voditi bitka za nacionalnu nezavisnost, kako će uskoro tvrditi nacionalisti. Pokoreni moraju savladati moderne nauke i veštine materijalnog sveta sa Zapada da bi se po snazi izjednačili sa kolonizatorom i na kraju ga zbacili. Ali u čitavom periodu nacionalne borbe, ključna je bila potreba da se zaštiti, sačuva i ojača unutrašnje jezgro nacionalne kulture, njena duhovna suština. Ne sme se dopustiti nikakvo zadiranje kolonizatora u to unutrašnje svetilište. U svetu je oponašanje zapadnih normi i prilagođavanje njima bilo neophodno; kod kuće bi to bilo jednako uništavanju samog vlastitog identiteta.

Kada jednom ukrstimo to novo značenje dihotomije dom/svet sa povezivanjem društvenih uloga sa rodom, dobijamo ideološki okvir unutar koga je nacionalizam odgovorio na žensko pitanje. Bila bi krupna greška videti u tome potpuno odricanje od Zapada, kao što su liberali na svoju žalost skloni da vide mnoga obeležja društvenog konzervativizma u nacionalističkoj praksi. Naprotiv: nacionalistička paradigma je u stvari ponudila ideološki princip za *selekciju*. To nije bilo odbacivanje moderniteta, nego pokušaj da se modernitet usaglasi sa nacionalističkim pregnućem.

### Razlika kao princip selekcije

Zaprepašćuje obim literature o ženama u devetnaestom veku koja je zaokupljena pretećim pozapadnjačenjem Bengalki. Ta tema je prisutna u gotovo svim oblicima pisane, usmene i slikovne komunikacije – od celomudrenih ogleđa devetnaestovekovnih moralista, preko romana, farsi, gegova i pesmica, do slika *paṭuā* (slikara koji slikaju na svcicama). Društvena parodija bila je najomiljeniji i najučinkovitiji medijum tog ideološkog propovedništva. Od Iswarchandra Gupta (1812–1859) i *kabiyāl* (pevača) s početka devetnaestog veka do proslavljenih pionira modernog bengalskog pozorišta – Michael Madhusudan Dutt (1824–1873), Dinabandhu Mitra, Jyotirindranath Tagore (1849–1925), Amritalal Bose (1853–1929) – svi su se dohvatili te teme. Narugati se ideji o Bengalki koja se trudi da oponaša *memsāheb* (a uglavnom je upravo to bila ideja, pošto je teško pronaći istorijske dokaze da je i u najviše pozapadnjačenim porodicama u Kalkuti sredinom devetnaestog veka bilo ijedne žene koja je makar i približno podsećala na te gnusne karikature) bio je pouzdan recept za izazivanje grohotnog smeha i moralne osude i kod muške i kod ženske publike.

Naravno, bila je to kritika ponašanja, novih odevnih predmeta poput žaketa, podsuknje i cipela (začudo, sve se to smatralo vulgarnim, iako je pokrivalo telo mnogo bolje od jednostrukog sarija, sve do sredine devetnaestog veka uobičajene odeće Bengalki bez obzira na njihovo imovno stanje i društveni položaj), upotrebe zapadne kozmetike i zapadnog nakita, čitanja romana, tkanja (zbog skupo protraćenog slobodnog vremena), vožnje u otvorenim kočijama. Ruganje je bilo pojačano stalnom sugestijom da je pozapadnjačena žena sklona beskorsnom luksuzu i malo brine o dobrobiti svoga doma. Teško je oteti se utisku da je u svemu tome bila sadržana kritika – prekora pomešan sa zavišću – bogatstva i luksuza nove društvene elite koja se javljala oko ustanova kolonijalne uprave i trgovine.

Uzmimo, na primer, lice po imenu “gospodin Dhurandhar Pakrashi”. Njegova obrazovana supruga, koja bi da bude “spisateljica romana” poput Mary Correlli, neprekidno ga zove “budalom” i “prostakom” (na engleskom). A ovako se pojavljuje njihova ćerka Phulkumari:

“Phulkumari: Tata! Tata! Hoću da idem na trke, povedi me sa sobom, molim te.

Dhurandhar: Gotova si sa tenisom?

Phulkumari: Da, sada bih da idem na trke. I moraš da mi kupiš novi bicikl. Neću više da vozim onaj što si mi kupio prošle godine. I moja lopta se pocepala: moraš da mi kupiš novu. I tata, molim te mi kupi kola. I lepog ponija. I popravi mi električnu lampu u radnoj sobi: ne vidim baš dobro uz plinsko svetlo.

Dhurandhar: To je sve? A da pitamo kompaniju Banerjee da potpuno preuredi kuću tako da tavanica bude dole, a pod – gore?

Phulkumari: Kako je to moguće, tata? Ne možeš me školovati i onda očekivati da nemam ukusa?"<sup>5</sup>

Ili uzmimo sledeću scenu, koja uz prikaz reformista koji bi da pozapadnjače svoje ponašanje nudi i komentar o njihovoj potpunoj nemoći da se odupru nasilju i preziru Britanaca. Grupa prosvetljenih muškaraca, u pratnji svojih obrazovanih žena, sastala se da razmotri plan o "ženskoj emancipaciji"; u tome ih prekinu tri engleska vojnika po imenu – naravno! – James, Frederick i Peter. (Veći deo scene je u originalu na engleskom.)

"James: Šta se događa? O bože – izgleda da se ovde zbiva nešto veselo?

Unnata Babu: Veselo, zaista, kao devedeset na dvadeset – sastanak za oslobađanje hinduistkinja.

James: Sastanak za oslobađanje hinduistkinja? Lepa stvar zaista, usred bede.

Frederick: Ko tu sedi, zar muškarci i žene zajedno?

Peter: Biće da su to hinduistički junaci, koji se okupiše da otkriju pokriven nos svojih žena.

Frederick: Neće biti dovoljno otkriti im samo nos – ako se sasvim otkriju i njihove oči i glava, hinduistkinje će zasigurno biti lep prizor.

Peter: Lepe, i drage, i dobrostive takođe.

Unnata Babu: To je uvreda, to je uvreda.

James: Nije uvreda, nije uvreda.

Unnata Babu: Odlazite onda, vi stranci. Što ste i dolazili, vi zaludni, nezvani gosti?

James: Da plešemo, pevamo i veselimo se – Sa našim stasalim rođacima sa Istoka."

On dohvati ženu Unnata Babne za ruku, zapeva i zapleše sa njom, a onda je poljubi.

"Unnata Babu (uhvati Jamesa za ruku): Ostavi je, ostavi je. Ona je moja žena, moja venčana žena.

James (obori Unnatu na pod):

O, ti crnjo od putera i voska,  
Usudio si se da me dohvatiš za ruku!  
I sam Jupiter, s gromovitim šakama,  
Da krene na nas, odoleli bismo mu.  
(Vadi svoj mač)

Pogledaj, vidi, evo mi mača.

Priđi, molim te, umrljaj ga svojom krvlju.

Frederick i Peter (potežu svoje mačeve):

Udri ga, udri vruga sa svih strana,  
A mi ćemo dokrajčiti što preostane."

Engleski vojnici odlaze uputivši sledeće reči Unnatinoj ženi:

"James: ... O, lepa, jadna, gospođo! Pozdravljamo vas,

I molimo – ne dajte se –

Bdite nad svojim mužem, i štitite ga,  
Tu verolomnu, prokletu kukavicu."<sup>6</sup>

Književnost parodije i satire u prvoj polovini devetnaestog veka očito je sadržala mnogo šta od onoga što su podstakli neposredna odbrana postojećih praksi i otvoreno odbacivanje novih. Nacionalistič-

5 Amarendranath Datta, *Majā* (Calcutta, 1900), str. 7–8.

6 *Meye manṣṭār miṭim* (Calcutta: Girish Vidyaratna, 1874), str. 28–31.

ka paradigma još uvek nije bila jasno ocrtana. Iz današnje perspektive, taj period – od Rammohana do Vidyasagara – izgleda nam kao veliko društveno komešanje i ideološki metež među književnicima. A onda u drugoj polovini devetnaestog veka počinje da se formira jedan novi diskurs, koji crpi iz raznih izvora – diskurs nacionalizma.

Na primer, godine 1851, čuveni ogled o “obrazovanju hinduistkinja” dokazivao je da je žensko obrazovanje bilo podsticano u staroj Indiji, i ne samo da ono nije bilo štetno već je od njega bilo i koristi za žene.<sup>7</sup> Ogled se upušta u brojna praktična razmatranja o tome kako žene iz uglednih porodica mogu naučiti da čitaju i pišu bez ikakve štete po svoju kastu ili čestitost. Međutim, godine 1870, u raspravi o obavezama žena kaže se da su stare predrasude o ženskom obrazovanju gotovo iščezle. “Danas su takva vremena da većina ljudi veruje... da će se obrazovanjem žena poboljšati prilike u zemlji i da će nastati sreća i blagostanje, a ljudi će se civilizovano ponašati u društvu.”<sup>8</sup>

U žiži novih rasprava bilo je utvrđivanje društvenih i moralnih principa kojima bi se odredio položaj žena u “modernom” svetu nacije. Uzmimo za primer jednu od najjasnije napisanih rasprava o toj temi: Bhudeb Mukhopadhyayev *Pāribārik prabandha* (Ogled o porodici), štampan 1882. Bhudeb postavlja problem sa sebi svojstvenim mirom:

“Zbog žudnje za spoljašnjim sjajem i upečatljivošću engleskog načina života... događa se prevrat u našim domovima. Muškarci uče engleski i postaju *sahib*. Žene ne uče engleski ali

bi ipak da postanu *bibi*. U domaćinstvima sa mesečnim prihodom od sto rupija žene više ne kuvaju, ne čiste i ne nameštaju krevete... sve to radi posluga; [žene] samo čitaju knjige, tkaju ćilime i igraju karte. Šta se dobija? Kuća i nameštaj postaju prljavi, hrana oskudna, zdravlje svakog člana porodice je narušeno; rađaju se neoptorna i krhka deca, koja većito ophrvana bolestima – umiru rano.

Danas se sprovode mnoge reforme; naročito se o obrazovanju žena neprekidno razgovara. Ali se retko išta čuje o onim velikim veštinama u kojima su se nekada žene obučavale – veštinama koje bi nam, da su još uvek u modi, pomogle da prebrodimo krizu izazvanu nerazumnim podražavanjem. Slutim da više nikada nećemo čuti za te veštine.”<sup>9</sup>

Problem je tu iskazan empirijskim terminima pozitivne sociologije, što je bio žanr kojem su bili vrlo skloni ozbiljni bengalski pisci Bhudebovog vremena. Ali osećaj krize o kojem govori bio je u velikoj meri realnost. Bhudeb daje glas osećaju velikih segmenata novouspostavljene srednje klase Bengala kada kaže da su same institucije doma i porodice ugrožene čudnim okolnostima kolonijalne vladavine. Nametnute su nam spoljašnje prilike bez presešana; prisiljeni smo da im se prilagodimo, usled čega je oponašanje u izvesnoj meri neminovno. Ali da li taj talas oponašanja treba da zapljusne i naše domove? Zar to neće uništiti naš unutrašnji identitet? A opet, bilo je jasno da potvrđivanje starih normi porodičnog života neće biti dovoljno; one su po-

7 Tarasankar Sharma, *Strigaṇer bidyā śikṣā* (Calcutta, 1851).

8 Sibchandra Jana, *Pātibratya-dharma-śikṣā* (Calcutta: Gupta Press, 1870).

9 Bhudeb Mukhopadhyay, “Gṛhakāryer byabasthā”, u *Bhūdeb racanāsambhār*, ur. Paramathanath Bisi (Calcutta: Mitra and Gosh, 1969), str. 480.



puštale pod neodoljivim pritiskom okolnosti. Bile su potrebne nove norme, koje će biti primerenije spoljašnjim prilikama modernog sveta, ali neće biti puko podražavanje Zapada. Na kojim principima su mogle biti izgrađene te norme?

Budheb je dao karakterističan nacionalistički odgovor. U ogledu pod naslovom "Skromnost", on govori o prirodnim i društvenim principima koji stvaraju osnovu za ženske vrline.<sup>10</sup> Skromnost, ili pristojnost u ponašanju i postupanju, kaže on, osobina je svojstvena ljudima; ona ne postoji u životinjskom svetu. Upravo na ljudskoj odbojnosti prema čisto životinjskim osobinama počivaju vrline poput skromnosti. S obzirom na to, ljudska bića teže da u sebi i u svojoj civilizaciji odgaje duhovne ili bogolike osobine koje su potpuno oprečne preovlađujućim oblicima ponašanja u životinjskoj prirodi. Nadalje, unutar ljudske vrste, žene su te koje gaje bogolike osobine i brinu o njima mnogo više od muškaraca. U izvesnoj meri zaštićene od pukog materijalističkog staranja o održanju života u spoljašnjem svetu, žene svojom pojavom i svojim ponašanjem izražavaju duhovne kvalitete koji su svojstveni civilizovanom i uglađenom ljudskom društvu.

Sve bitne dihotomije i analogije su tu. Dihotomija materijalno/duhovno odgovara životinjskim/bogolikim osobinama, koje za uzvrat odgovaraju muškim/ženskim vrlinama. Bhudeb zatim ispunjava taj ideološki obrazac specifičnim nacionalističkim sadržajem:

"U društvu u kojem se muškarc i žene sreću zajedno, razgovaraju sve vreme, jedu i piju zajed-

no, putuju zajedno, sva je prilika da će ponašanje žene biti u ponečemu prostačko, u raskoraku sa duhovnim kvalitetima i delemično prožeto životinjskim svojstvima. Iz tog razloga, ne mislim da su običaji takvog društva sasvim lišeni mana. Neki, međutim, tvrde da zbog takve bliske veze sa ženama, karakter muškaraca zadobija izvesnu nežnost i spiritualnost. Dozvolite mi da se sa tim složim. Pa ipak, da li šteta nastala ogrubljanjem i izopačenjem ženskog karaktera može da se nadoknadi postizanjem izvesne mere nežnosti kod muškaraca?"

Smisao se onda prenosi na dom:

"Oni koji su nam propisali verske zakone otkrili su da unutrašnje duhovno svojstvo postoji čak i u najživotinjskijim poslovima koje ljudi moraju obaviti, i zato su odstranili životinjska svojstva iz tih delatnosti. To se nije dogodilo u Evropi. Tamo je vera potpuno razdvojena od [materijalnog] života. Evropljani nisu skloni da urede sve vidove svog života prema verskim normama; oni tako nešto osuđuju kao klerikalizam... U arijskom sistemu preovlađuje duhovnost, u evropskom sistemu preovlađuje materijalno uživanje. U arijskom sistemu žena je boginja. U evropskom sistemu ona je partner i saputnik."<sup>11</sup>

Nova norma za uređenje porodičnog života i utvrđivanje ispravnog ponašanja žena u uslovima modernog sveta sada se lako može izvesti. Saobražavanje se mora obaviti u spoljašnjem svetu materi-

175

---

10 "Lajjāšīlatā", *ibid.*, str. 445–448.

11 *Ibid.*, str. 446, 447.

jalnih delatnosti, i muškarci će podneti sav teret tog zadatka. U meri u kojoj je porodica upletena u šire društvene odnose, ni ona se ne može poštediti uticaja promena u spoljašnjem svetu. Otuda će uređenje i načini života u domaćinstvu takođe pretrpeti promene. Ali ključan je zahtev da se očuva unutrašnja duhovnost starosedelačkog društvenog života. Dom je bio najbitnije mesto za ispoljavanje duhovnog svojstva nacionalne kulture, a žene su morale da prihvate glavnu odgovornost za zaštitu tog svojstva i brigu o njemu. Bez obzira na promene spoljašnjih prilika u životu žena, one ne smeju izgubiti svoje suštinski duhovne (dakle ženske) vrline; drugim rečima, ne smeju biti suštinski pozapadnjačene. Iz toga sledi, kao jednostavno merilo za ocenu poželjnosti reforme, da suštinska razlika između društvenih uloga muškaraca i žena u smislu materijalnih i duhovnih vrlina mora biti sačuvana za sva vremena. Morala je u odnosu na muškarce postojati jasna *razlika* u meri i načinu pozapadnjačenja žena u modernom svetu nacije.

### Genealogija rešenja

Bio je to središnji princip na osnovu koga je nacionalizam rešio žensko pitanje u okvirima sopstvenog istorijskog pregnuća. Razume se, detalji nisu bili odmah razrađeni. U stvari, od sredine devetnaestog veka pa sve do danas bilo je mnogo kontroverzi oko tačne primene dihotomija dom/svet, duhovno/materijalno, žensko/muško u raznim stvarima koje su se ticale svakodnevnog života "moderne" žene – njena odeća, ishrana, ponašanje, obrazovanje, uloga u uređenju života u domaćinstvu, uloga izvan kuće. Konkretni problemi iskrsavali su iz nagle izmenjenih prilika, kako spoljašnjih tako i unutrašnjih, u kojima se zatekla porodica nove srednje klase; posebna rešenja pronalazena su na raznim iz-

vorima – obnovljena "klasična" tradicija, modernizovani narodni obrasci, utilitarna logika birokratskih i industrijskih praksi, pravna ideja o jednakosti u liberalnoj demokratskoj državi. Sadržaj rešenja nije bio ni predodređen ni nepromenljiv, ali je njegova forma morala biti u skladu sa sistemom dihotomija koje su oblikovale i sadržale nacionalistički projekat.

Tako definisana nova žena bila je podvrgnuta *novom* patrijarhatu. Dakle, društveni poredak, koji je povezivao dom i svet i u koji su nacionalisti smestili novu ženu, nije bio oprečan samo poretku modernog zapadnog društva; on je bio jasno različit i od patrijarhata starosedelačke tradicije, iste one tradicije koju su kolonijalni istražitelji doveli na optuženičku klupu. Izvesno je da je nacionalizam prisvojio nekoliko elemenata iz tradicije kao obeležja svog izvornog kulturnog identiteta, ali to je sad bila "oklasičena" tradicija – reformisana, rekonstruisana, opasana bedemima protiv optužbi za varvarstvo i iracionalnost.

Novi patrijarhat jasno se razlikovao i od neposrednog društvenog i kulturnog okruženja u kojem je živela većina ljudi, jer je "nova" žena bila obrnuta slika "obične" žene, koja je bila prosta, vulgarna, glasnica, džangrizava, u raskoraku sa nadmoćnim moralnim osećanjem, rasmusna, podvrgnuta svirepom telesnom zlostavljanju od strane muškaraca. Uporedo sa parodiranjem pozapadnjačene žene, i taj drugi konstrukt se stalno iznova ističe u književnosti devetnaestog veka posredstvom čete ženskih likova iz niže klase koji se pojavljuju u društvenom miljeu nove srednje klase – služavke, pralje, frizerke, prodavačice, matrone, prostitutke. Nacionalizam je obznanio da će reformisati baš takvo, izopačeno stanje žena, i upravo posredstvom tog kontrasta novoj ženi nacionalističke ideologije dodeljen je

položaj kulturne premoći nad pozapadnjačenom ženom iz bogatih, pokondirenih porodica stvorenih kolonijalnim vezama, kao i nad običnim ženama iz nižih klasa. Stvaranje nadmoćne nacionalne kulture ženinim sopstvenim naporima bilo je obeležje ženine novostečene slobode. Bila je to glavna ideološka snaga nacionalističkog rešenja za žensko pitanje.

Obrazac tog rešenja možemo uočiti u nekoliko specifičnih aspekata u kojima su se život i okruženje žena iz srednje klase promenili u proteklih stotinjak godina. Uzmimo slučaj ženskog obrazovanja, tog gorućeg pitanja koje je privuklo toliko pažnje društvenih reformatora iz devetnaestog veka.<sup>12</sup> Neki od prvih prigovora protiv otvaranja škola za žene bili su poduprti pozivanjem na tradiciju, koja je navodno branila ženama da se upoznaju sa knjižkim znanjem, ali taj argument jedva da je zadobio neku podršku. Pravom pretnjom smatralo se to što su prve škole i držanje časova ženama kod kuće organizovali hrišćanski misionari; tako se javio strah i od propovedanja i od izlaganja žena pogubnim zapadnim uticajima.<sup>13</sup> Pretnja je otklonjena kada su pedesetih godina 19. veka Indijci sami počeli da otvaraju škole za devojčice. Rasprostranjenost formalnog obrazovanja među ženama srednje klase u Bengalu u drugoj polovini devetnaestog veka bila je upečatljiva. Od devedeset i pet devojčičkih škola koje je 1863. godine pohađalo ukupno dve hiljade

petsto učenica, brojke su se u 1890. godini popele na dve hiljade dvesta trideset osam škola koje je pohađalo više od osamdeset hiljada učenica.<sup>14</sup> U oblasti višeg obrazovanja, Chandramukhi Bose (1860–1944) i Kadambini Ganguli (1861–1923) bile su slavljene kao primeri za to šta Bengalke mogu da postignu učenjem: one su diplomirale na Univerzitetu u Kalkuti 1883. godine, pre nego što je većina britanskih univerziteta pristala da pusti žene da polažu ispite. Kadambini je potom otišla na medicinski fakultet i postala prva profesionalno školovana lekarka.

Razvoj udžbenika i školskih priručnika na bengalskom jeziku bez sumnje je omogućio gotovo opštu prihvaćenost formalnog obrazovanja među ženama srednje klase. Duge rasprave iz devetnaestog veka o odgovarajućem "nastavnom programu za žene" danas nam izgledaju pomalo arhaično, ali nije teško uočiti šta im je zaista bilo u središtu pažnje. Dobar deo sadržaja modernog školskog obrazovanja smatrao se bitnim za "novu" ženu, ali izvoditi ga na engleskom jeziku bilo je teško iz praktičnih razloga, nebitno zbog toga što je središnja tačka za obrazovanu ženu i dalje bila u kući, i opasno zato što bi to moglo da obezvredi i izmesti ključno mesto na kojem se nalazila društvena pozicija žena. Problem je rešen naporima inteligencije: ona je sebi postavila temeljan zadatak nacionalističkog projekta – da izgradi moderan jezik i književnost koji su

177

---

12 Vidi pregled tih rasprava u Murshid, *Reluctant Debutante*, str. 19–62; Meredith Borthwick, *The Changing Role of Women in Bengal, 1849–1905* (Princeton: Princeton University Press, 1984), str. 60–108; i Malavika Karlekar, "Kadambini and the Bhadrakalok: Early Debates over Women's Education in Bengal", *Economic and Political Weekly: Review of Women's Studies* 21 (april 1986), WS str. 25–31.

13 M. A. Laird, *Missionaries and Education in Bengal, 1793–1837* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

14 Murshid, *Reluctant Debutante*, str. 43.

podesni za sve šire čitateljstvo koje će obuhvatiti i tek obrazovane žene. Bitna sila, koja je oblikovala novu književnost Bengala posredstvom čitanki, periodike i lepe književnosti, bila je potreba da se ta književnost učini dostupnom ženama koje su mogle da čitaju samo maternji jezik.

Kada se pokazalo da je za ženu moguće da stekne kulturnu uglađenost koju pruža moderno obrazovanje a da to ne ugrozi njeno mesto kod kuće, to jest da se ona tako neće izvrgnuti u *memsāheb*, formalno obrazovanje postalo je ne samo prihvatljivo nego zapravo i uslov za novu *bhadramahilā* (uglednu ženu). Razume se, nacionalistički konstrukt nove žene crpeo je svoju ideološku snagu iz toga što je cilj postizanja kulturne uglađenosti obrazovanjem postavio kao ličan izazov za svaku ženu, stvorivši tako domen unutar koga je žena bila autonoman subjekt. To u velikoj meri objašnjava visok nivo entuzijazma među samim ženama iz srednje klase za sticanje i uživanje blagodati formalnog obrazovanja. One su sebi postavile taj cilj u oblasti ličnog života i kao predmet vlastite volje: sticanje obrazovanja bilo je sticanje slobode.<sup>15</sup> Razume se, to postignuće bilo je obeleženo tvrdnjama o kulturnoj nadmoći u nekoliko različitih vidova: nadmoć nad zapadnim ženama, za koje se verovalo da im je obrazovanje samo sticanje materijalnih veština za nadmetanje sa muškarcima u spoljašnjem svetu, pa time i gubitak ženskih (duhovnih) vrlina; nadmoć nad ženama iz prethodnih generacija u njihovim sopstvenim domovima, kojima je tlačiteljskom i izopačenom društvenom tradicijom uskraćena mogućnost slobode; i nadmoć nad ženama iz nižih kla-

sa koje su bile kulturno nesposobne da razumeju vrline slobode.

Uparvo ta nacionalistička građevina reforme kao emancipatorskog i samoemancipatorskog pregnuća za žene (u kome je zato trebalo da učestvuju i muškarci i žene) objašnjava i to što su prve generacije obrazovanih žena i same svesrdno propagirale nacionalističku ideju o "novoj ženi". Noviji, liberalno nastrojeni istoričari često bivaju pomalo postidiđeni pred gomilom svedočanstava o tome kako su devetnaestovekovne spisateljice, uključujući i one iz prvih redova reformskih pokreta u domovima srednje klase, opravdavale značaj takozvanih ženskih vrlina. Na primer, Radharani Lahiri je 1875. napisala: "Među svim stvarima koje bi žene mogle da nauče, kućni poslovi su najvažniji... Koje god znanje da je stekla, žena ne može zahtevati da je poštuju ako nije dobra u obavljanju kućnih poslova."<sup>16</sup> Druge su govorile o potrebi da obrazovana žena razvije ženske vrline poput čednosti, požrtvornosti, pokornosti, odanosti, ljubaznosti, strpljivosti i posvećenosti. Ideološko stajalište koje je takvo zagovaranje "ženskosti" (te prihvatanje novog patrijarhalnog poretka) učinilo neminovnim bilo je zadato upravo nacionalističkim rešenjem problema, i to je 1870. dobro izrazila Kundamala Debi posavetovavši druge žene:

"Ako ste stekle pravo znanje, onda u srcu ne možete ostaviti prostora da se ponašate poput *memsāheb*. To ne priliči bengalskim domaćicama. Vidite kako obrazovana žena može obavljati kućne poslove promišljeno i sistematično, na način koji je nepoznat neobaveštenoj,

15 Autobiografije koje su napisale pripadnice prvih generacija obrazovanih žena iz srednje klase prožete su tim duhom ostvarenja. Vidi noviju studiju Malavika Karlekar, *Voices from Within: Early Personal Narratives of Bengali Women* (Delhi: Oxford University Press, 1991).

16 Citirano u Murshid, *Reluctant Debutante*, str. 60.

neobrazovanoj ženi. I vidite kako bi svet bio ja-  
dno mesto, da nas Bog nije postavio na taj po-  
ložaj u kući.”<sup>17</sup>

Dakle obrazovanjem je ženi trebalo utuviti: vrline –  
tipične buržoaske vrline svojstvene novim društve-  
nim obrascima “disciplinovanja” – tačnost, štedlji-  
vost i urednost; osećanje lične odgovornosti; prak-  
tične veštine čitanja i pisanja, računanja i održava-  
nja čistoće; i sposobnost da vodi domaćinstvo u  
skladu sa novim fizičkim i ekonomskim uslovima  
koje postavlja spoljašnji svet. Za to joj je potrebno i  
da ima neku predstavu o tom svetu izvan kuće, u  
koji bi čak mogla i da uđe pod uslovom da to ne  
ugrozi njenu ženskost. Potonji uslov, sada ispunjen  
tipično nacionalističkim sadržajem, omogućio je iz-  
meštanje granica doma izvan fizičkih okvira pret-  
hodno određenih verskim pravilima, u fleksibilniji,  
ali i dalje kulturom zadat domen određen skupom  
*razlika* između društveno dozvoljenih muškog i  
ženskog ponašanja. Kada je jednom utvrđena nji-  
hova suštinska ženskost u smislu kulturno vidljivih  
duhovnih osobina, žene su mogle da krenu u škole,  
koriste javni prevoz, prisustvuju javnim priredba-  
ma, i s vremenom da se zapošljavaju izvan kuće. Ali  
su “duhovna” obeležja ženskosti sada bila jasno na-  
značena – odećom, načinom ishrane, društvenim  
gestama i religioznošću.

Specifična obeležja uzeta su sa raznih izvora, i  
s obzirom na njihovo poreklo, svako obeležje ima  
svoju posebnu istoriju. Na primer, haljina bhadra-  
mahilā prošla je kroz čitavu fazu eksperimentisa-  
nja pre nego što je brāhmikā sari (nošenje sarija u  
kombinaciji sa žaketom, podsuknjom i cipelama,

što je ušlo u modu u brahmanskim kućama) bio  
prihvaćen kao standard za žene iz srednje klase.<sup>18</sup>  
I tu su neophodne razlike bile naznačene u smislu  
nacionalnog identiteta, društvene emancipova-  
nosti i kulturne uglađenosti – dakle razlike u odno-  
su na memsāheb, žene iz prethodnih generacija, i  
žene iz nižih klasa. Nadalje, i u tom kao i u drugim  
aspektima njenog života, duhovnost ženinog ka-  
raktera takođe treba da bude naglašena naspram  
bezbrojnih načina na koje se muškarcima povinuju  
pritislima materijalnog sveta. Potreba da se pril-  
gode novim prilikama izvan kuće nametnula je  
muškarcima čitav niz promena u oblačenju, ishra-  
ni, vršenju verskih obreda i društvenim odnosima.  
Svaka od tih kapitulacija sada treba da bude kom-  
penzovana potvrdom duhovne čistote žena. One  
ne smeju da jedu, piju ili puše kao što to čine muš-  
karcima; one moraju da nastave da obavljaju verske  
obrede na način na koji je muškarcima postalo teš-  
ko da to čine; one moraju da brinu o koheziji poro-  
dičnog života i budu solidarne sa rođacima kojima  
muškarcima više ne mogu da posvete mnogo pažnje.  
Novi patrijarhat što ga je zagovarao nacionalizam  
pridao je ženama čast nove društvene odgovorno-  
sti, i povezavši zadatak ženske emancipacije sa  
ostvarenjem istorijskog cilja suverenosti nacije,  
doveo ih u položaj nove, a ipak sasvim legitimne,  
potčinjenosti.

Kao i svi hegemonijski obrasci dominacije, taj  
patrijarhat kombinovao je nametanje autoriteta sa  
suptilnim oblicima ubeđivanja. Na najopštiji način  
to je izraženo obrascem koji ideološki izokreće od-  
nose moći između polova: veličanjem žene kao bo-  
ginje ili majke. Koji god da su mu izvori u klasičnim

179

---

17 Citirano u Borthwick, *The Changing Role of Women*, str. 105.

18 Vidi *ibid.*, str. 245–256.

religijama ili u srednjovekovnim religijskim praksama, poseban ideološki obrazac koji poznajemo kao konstrukt "indijske žene" u savremenoj književnosti i umetnostima današnje Indije potpuno je i nesumnjivo proizvod razvoja dominantne kulture srednje klase koji se podudara sa erom nacionalizma. Njegovu je uloga bila da naglasi sa svom silinom mitološkog nadahnuća ono što je svakako postalo dominantno svojstvo ženskosti u novom konstrukt "žene" koja stoji kao znak za "naciju", dakle duhovne kvalitete požrtvovnosti, dobroćudnosti, posvećenosti, religioznosti i tome slično. Kao što smo videli, ta duhovnost nije umanjila šanse da žena iskorači izvan fizičkih granica kuće; naprotiv, ona je to dozvolila, omogućivši da se žena kreće kroz svet pod uslovom da to ne naškodi njenoj ženskosti. U stvari, predstava o ženi kao boginji ili majci izbrisala je njenu seksualnost u svetu izvan kuće.

180

Ima mnogo bitnih implikacija tog konstrukta. Uzmimo tek jedan primer i razmotrimo ga. Često se zapaža da je rodna diskriminacija relativno odsutna kada je reč o poslovima koje obavlja srednja klasa u Indiji; to je inače oblast koja je na kapitalističkom Zapadu u središtu zahteva za ženska prava. Ne sporeći da se iza tog prilično površnog zapažanja može kriti mnoštvo složenosti, svakako jeste paradoksalno to što u vezi sa zapošljavanjem srednje klase, koje je inače bilo povod za oštre sporove između kulturnih grupa koje se razlikuju po kasti, veri, jeziku i tome sličnom, rod u čitavom razdoblju nacionalističke i postkolonijalne politike u Indiji nijednom nije bio tema javne rasprave. Slično tome, novi ustav nezavisne Indije dao je ženama pravo glasa bez ijedne veće rasprave o tom pitanju i uprkos tome što nije bilo sifražetskog pokreta u bilo kom periodu nacionalističke politike u Indiji. Činjenica da su svi pretpostavljali da će žene po prirodi stvari

imati pravo glasa ukazuje na potpunu promenu okvira unutar kojih se bio konstituisao stari patrijarhat tradicije. Time što je nacionalistička ideologija utvrdila osobine muškosti/ženskosti u smislu dihotomije materijalno/duhovno, zaposlene žene nisu postale suparnice muškarcima koji traže posao, jer u tom konstrukt nema naročitih kulturnih naznaka prema kojima bi se žene razlikovale od muškaraca u materijalnom svetu.

U stvari, često su postajale bitne one razlike koje su se uspostavljale *među* ženama u svetu izvan kuće. One su mogle da izdvoje ženu prema njenoj odeći, navikama u ishrani (pijenju/pušenju), poštovanju religijskih obeležja ženskog statusa, ponašanju prema muškarcima i tako dalje, i svrstaju je među pozapadnjačene, tradicionalne, žene iz nižih klasa (ili suptilnije varijacije tih vrsta) – što sve označava odstupanje od prihvatljive norme. Na primer, ženi koja bi bila prepoznata kao pozapadnjačena bilo bi pripisano sve što "normalna" žena (majka/sestra/supruga/ćerka) nije – drska, pohlepna, bezbožna, rasmusna – i to ne samo od strane muškaraca nego i od strane žena koje sebe vide u skladu sa legitimnom normom, što je upravo pokazatelj hegemonijskog položaja ideološkog konstrukta. Sličan skup oznaka razlikovao je običnu ili ženu iz niže klase od normalne žene. (Verovatno je najekstremniji objekt prezira nacionalista bio stereotip angloindijske *trīyās* – istovremeno pozapadnjačene i obične žene.) Ne iznenađuje to što odstupanje od norme sa sobom povlači i mogućnost raznih višesmislenih značenja – oznake nelegitimnosti postaju pokriće za ponašanje koje nije dozvoljeno "normalnima" – i to su vrste značenja čije mogućnosti do kraja koriste, recimo, komercijalni mediji filma, reklame i mode. Tu je još jedan primer kako nacionalistička ideologija izmešta konstrukt žene kao seksualnog ob-

jekta u zapadnom patrijarhatu: nacionalistički muškarac misli za svoju ženu/sestru/ćerku da je "normalna" upravo zato što ona nije "seksualni objekt", dok one koje mogu biti "seksualni objekti" nisu "normalne".

### Elementi za kritiku rešenja

Završavam ovo poglavlje ukazujući na još jedno bitno svojstvo težnji nacionalizma da reši žensko pitanje u skladu sa svojim istorijskim pregnućem. To je u vezi sa jednim aspektom pitanja koji je bio neposredno politički i ticao se odnosa sa državom. Kako smo već primetili, nacionalizam je sopstvenu subjektivnost smestio u duhovni domen kulture, dakle tamo gde se smatrao jačim od Zapada, te stoga nepokorenim i suverenim. On nije smeo da dopusti da kolonijalne vlasti zadru u to područje. To je uslovalo karakteristično nacionalistički odgovor na predloge za sprovođenje društvene reforme pravnim merama kolonijalne države. Za razliku od prvih reformista od Rammohana do Vidyasagara, nacionalisti s kraja devetnaestog veka načelno su bili protiv takvih predloga, pošto se činilo kako takav način sprovođenja reforme poriče naciji sposobnost da dela za sebe čak i u oblasti u kojoj je suverena. Dosledno tome, u posebnom slučaju reformisanja života žena, nacionalistička pozicija čvrsto je počivala na stavu da je to područje u kojem nacija mora postupati samostalno, van nadležnosti upravljanja i intervenisanja kolonijalne države.

Sad imamo potpun odgovor na istorijsko pitanje postavljeno na početku ovog poglavlja. Navodni nestanak "ženske emancipacije" sa spiska tema nacionalističke agitacije s kraja devetnaestog veka nije uslovljen time što su je odatle istisnule emotivnije teme u vezi sa političkom moći. Naprotiv, razlog je u odbijanju nacionalizma da žensko pitanje

postavi kao temu za političko pregovaranje sa kolonijalnom državom. Prosta je istorijska činjenica da su se žene iz srednje klase, koje su dolazile iz onog demografskog dela društva koji je uspešno izgradio "naciju" u poznoj kolonijalnoj Indiji, najviše promenile upravo u periodu nacionalističkog pokreta – promene su zaista bile tako nagle da su žene iz svake generacije u proteklih sto godina s pravom mogle da kažu da se njihovi životi upadljivo razlikuju od života žena iz prethodne generacije. Te promene događale su se u kolonijalnom razdoblju uglavnom izvan arene političke agitacije, u području u kojem je nacija već videla sebe kao slobodnu. Posle sticanja nezavisnosti, kada je nacija zadobila politički suverenitet, postalo je legitimno oteloviti reformsku ideju donošenjem pravnih mera o braku, vlasništvu, pravu glasa, jednakim platama, jednakim šansama i tako dalje. Naravno, sada je žensko pitanje ponovo postalo političko u životu nacionalne države.

Drugi problem koji sada možemo jasnije da vidimo jeste navodno odsustvo bilo kakve autonomne borbe samih žena za jednakost i slobodu. Bili bismo u zabludi ako bismo podatke o takvoj borbi tražili u javnim arhivama koje čuvaju dokumente o političkim zbivanjima: za razliku od ženskih pokreta u Evropi ili Americi u devetnaestom i dvadesetom veku, borba za novu ideju o ženskom rodu u razdoblju nacionalizma vodila se u kući. Poznato nam je iz svedočanstava pohranjenih u autobiografijama, porodičnim istorijama, religioznim raspravama, književnim delima, pozorištu, pesmama, na slikama i drugim sličnim kulturnim artefaktima, da je dom postao najvažnije poprište sukoba kroz koji je morao da se normalizuje hegemonijski konstrukt novog, nacionalističkog patrijarhata. To je prava istorija ženskog pitanja čije je područje iden-

tifikovalo naše genealoško istraživanje nacionalističke ideje o "ženi". Kako smo videli, nacionalistički diskurs jeste diskurs o ženi; žene tu ne govore. U narednom poglavlju istražićemo problem pružanja šanse ženama u novijoj indijskoj istoriji da govore u svoje ime.

182 Mesto dodeljeno državi nacionalističkim rešenjem ženskog pitanja u kolonijalnom razdoblju ima još jednu posledicu. Za one delove srednje klase, koji su se osetili kulturno isključenim iz stvaranja nacije i onda se sami organizovali kao politički izdvojene grupe, relativna isključenost iz novostvorene nacionalne države imaće učinak dodatnog sredstva za njihovo izmeštanje iz područja legitimnog učestvovanja u reformi. Na primer, u slučaju muslimana u Bengalju, stvaranje nove srednje klase bilo je odloženo iz razloga koje ovde ne moramo razmotriti. Možemo videti kako upravo iste vrste ideoloških briga tipičnih za nacionalistički odgovor na probleme društvene reforme u kolonijalnim prilikama zaokupljaju i muslimane, sa izvesnim hronološkim pomakom.<sup>19</sup> Međutim, nacionalističke reforme nisu dale rezultat u slučaju muslimana u nezavisnoj Indiji, pošto je stvoren novi kolonijalni odnos u onoj meri u kojoj među muslimanima dominantna kulturna formacija shvata njihovu zajednicu kao izuzetu iz države. Sistem dihotomija unutrašnje/spoljašnje, dom/svet, žensko/muško ponovo je pokrenut. Reforme koje se dotiču onoga što se smatra unutrašnjom suštinom identiteta zajednice može legitimno sprovoditi isključivo sama ta zajednica, a ne država. Poučno je videti kako je malo institucionalnih promena dozvoljeno u građanskom životu indijskih muslimana od sticanja nezavisnosti i uporediti stepen tih promena sa stepenom pro-

mena u onim muslimanskim zemljama gde je nacionalistička kulturna reforma bila deo uspešne izgradnje nezavisne nacionalne države. Kontrast je upečatljiv ako se uporede današnji položaji muslimanki iz srednje klase u Zapadnom Bengalju i u susjednom Bangladešu.

Trajanje izrazitog kulturnog "problema" manji na pokazatelj je neuspeha indijske nacije da zaista sobom obuhvati čitavu demografsku masu za koju tvrdi da je predstavljala. Neuspeh postaje očit kada se vidi da je izgradnja hegemonijske "nacionalne kulture" *nužno* počivala na privilegovanju jedne "suštinske tradicije", koja je za uzvrat bila definisana sistemom isključivanja. Ideali slobode, jednakosti i kulturne uglađenosti išli su ruku pod ruku sa skupom dihotomija koje su iz novog života nacije sistematski isključivale ogromnu masu naroda koju će dominantna elita zastupati i voditi, ali koja se nikada nije mogla kulturno integrisati sa svojim vođama. I kolonijalni vladari i njihovi nacionalistički surpnici zajednički su u kolonijalnom svetu doprinosili izmeštanju izvorne strukture značenja povezanih sa zapadnim liberalnim shvatanjima prava, slobode, jednakosti i tako dalje. Inauguracija nacionalne države u Indiji nije mogla značiti univerzalizaciju buržoaskog shvatanja "čoveka".

Naravno, uspostavivši novi patrijarhat kao hegemonijski konstrukt, nacionalistički diskurs ocrtao je svoju kulturnu suštinu ne samo kao drugačiju od one na Zapadu nego i kao drugačiju od kulture mase naroda. On se poopštio među novom srednjom klasom, uistinu sve većom i zapravo dovoljno velikom u apsolutnim brojkama da može sama da se reprodukuje, ali klasom koja je bila prilično udaljena od velike mase potčinjenih klasa. Moja analiza

---

19 Vidi Murshid, *Reluctant Debutante*.



nacionalističkog konstruisanja žene još jednom je pokazala da iako u sukobu između kolonijalnog i nacionalističkog diskursa omogućuju stvaranje nacionalističkog diskursa koji se razlikuje od kolonijalnog, dihotomije duhovno/materijalno, dom/svet, žensko/muško ipak taj diskurs hvataju u zamku njegove okosnice lažnog esencijalizma.

## ŽENE I NACIJA

### Nevolja sa njihovim glasom

Ako postoji jedna tema koja dominira novom književnošću što nastaje u Bengaluu tokom devetnaestog veka, onda je to tema promene. Sve se menjalo: nije bilo verovatno da će išta ostati isto. Usledile su duge i žučne rasprave o tome kako je najbolje nositi se sa svim tim promenama. Ali, na kraju svi su se slagali da je sila koja je iz temelja menjala društvo bila i strahovita i tuđa: sam izvor promena bio je spolja i izvan kontrole. Važno je imati to na umu kada se razmatra pojava "moderne" svesti o sopstvu pod kolonijalnom vlašću.

Poput drugih onovremenih društvenih tema, pitanje o "novoj ženi" bilo je, kako smo upravo videli, formulirano kao pitanje o odnosu prema promeni. Ali, ko je trebalo da zauzme stav? Bankimchandra, najuglednija književna figura u Bengaluu s kraja devetnaestog veka, napisao je ranih sedamdesetih godina ogled u kome poredi vrline i mane žena iz prethodnih vremena sa vrlinama i manama žena modernog vremena.<sup>20</sup> Bankim započinje ogled tvrdnjom da u svim društvima muškarci uspostavljaju načine ponašanja kojima se žene moraju povinova-

ti. "Vođeni sopstvenim interesima muškarci brinu o ženskoj dobrobiti samo u onoj meri u kojoj to odgovara njihovim sebičnim interesima; i ni iz jednog drugog razloga." U skladu s tim, Bankim se ne dvoumi oko toga ko je društveni agens kada razmatra prirodu žena. Ako se moderna žena razlikuje od svojih prethodnica, onda je to rezultat društvenih programa koje sprovode muškarci; tu se sudi stavovima i postupcima muškaraca.

Bankim zatim nabroja vrline i mane "nove" žene u poređenju sa vrlinama i manama "tradicionalne". To je poznata lista, ponovljena, nakićena i kanonizovana u narednim desetlećima u obimnoj nacionalističkoj literaturi o ženama. U prošlosti, žene su bile neobrazovane, i stoga proste, vulgarne i prgave. U poređenju s njima, moderne žene su uglađene. S druge strane, dok su žene nekada bile vredne i snažne, sad su bile lenje i sklone udobnostima, nemarne prema kućnim poslovima i podložne svakojakim bolestima. Dalje, u stara vremena žene su bile religiozne. Bile su verne svojim muževima, gostoljubive prema namernicima, i milosrdne prema potrebitima. Iskreno su verovala u norme ispravnog postupanja. Danas, ako žene rade sve te stvari, čine to pre iz straha od grdnje nego zato što zaista veruju u versko učenje.

Bankim je mogao pretpostaviti da će se, uprkos njegovim početnim opaskama o odgovornosti muškaraca kao zakonodavaca u društvu, ogled čitati kao kritika upućena samim ženama, bilo tradicionalnim ili modernim. U sledećem broju časopisa koji je objavio ogled, Bankim je priložio tri pisma koja su navodno napisale žene kao odgovor na njegov tekst. Sve tri žale se da se autor prema ženama

183

---

20 "Prācīnā ebam nabīnā", u Bankimchandra Chattopadhyay, *Bankim racanābali*, ur. Jogeschandra Bagal, Vol. 2 (Calcuta: Sahitya Samsad, 1965), str. 249–256.

poneo nepravедno. Prva uzvraća listom optužbi protiv obrazovanih muškaraca.

“U redu, mi smo lenje. A šta je sa vama? ... Vi radite samo zato što su vas Englezi pritegli... Kažete da smo postale bezbožne. A vi? Vi ste bogobojazni samo zato što vas vera steže kao omča oko vrata: jedan kraj konopca drži gazda rakijašnice a drugi prostitutka.”

Druga objašnjava da su nedostaci moderne žene rezultat “vrlina” modernog muškarca.

“Da, vaše vrline, a ne vaše mane. Kad nas samo ne biste tako mnogo voleli, mi ne bismo imale tako mnogo nedostataka. Lenje smo jer ste nas vi učinili zadovoljnima... Nemarne smo prema gostima jer brinemo za svoje muževe i decu... Naposletku, zar mi nismo bogobojazne? Uistinu, samo zato što smo bogobojazne, ne usuđujemo se da vam kažemo ono što treba. Vi ste naša jedina religija. Toliko vas se bojimo da nas nije strah nijedne druge religije... Ako je to zločin protiv religije, onda je to i vaša greška i vaša vrlina. I ne zamerite što će vam ovo žensko klepetalo postaviti jedno pitanje – “Vi ste naši učitelji, mi smo vaše učenice: kojoj nas religiji vi podučavate?” ... O, sramote! Ne ogovarajte svoje robinje!”

Treća korespondentkinja predlaže modernom muškarcu da zamene mesta. “Uđi u kuću i preu-

zmi kućne obaveze. Pusti nas napolje da radimo. Robovi ste već sedam stotina godina, a i dalje se ponosite svojom muškošću! Zar vas nije sramota?”<sup>21</sup>

Pominjem Bankimov ogled na samom početku ove rasprave o ženskom pisanju o ženama ne samo zato da bismo se podsetili da je hegemonijski diskurs koji uokviruje to pisanje – diskurs antikolonijalnog nacionalizma – u svom jezgru bio muški, već i da bih istakao kapacitet tog diskursa za prisvajanje izdvojenih, marginalnih i kritičkih glasova. U Bankimovom slučaju, postupak za to bio je autoironija. Struja nacionalističke misli koju predstavlja Bankim težila je da stvori nacionalno vođstvo po zamisli idealne muškosti – jako, ponosno, pravедno, mudro, štit za poštene, strah i trepet za prevarne. On se uporno rugao obrazovanoj eliti i ismejavao je jer ona, po njegovom mišljenju, nije uspevala da ostvari taj ideal. Autoironija je bila oblik kojim je on, kao pripadnik te nepodesne elite, mogao da prokaže sebi svoju sopstvenu slabost, čak i kada za to upotrebljava glasove elitinih “drugih” – nepismenih, siromašnih i “ludih”, pa i žena.<sup>22</sup> Upotreba tog oblika bila je rasprostranjena. Naravno, proza i drama s kraja devetnaestog veka u Bengalalu pune su primera žena, iz “uglednih” porodica kao i iz gradske sirotinje, koje koriste retorička sredstva “običnog” govora i moralna načela “zdravog” razuma da ukažu na pretencioznost i hipokriziju obrazovanih muškaraca. Ne smemo prevideti hegemonijske mogućnosti takve unutrašnje kritike: ona je do izvesne mere mogla da sačuva svoj le-

21 “Tin Rakam”, u Bankimchandra Chattopadhyay, *Bankim racanābali*, ur. Jogeschandra Bagal, Vol. 2 (Calcutta: Sahitya Samsad, 1965), str. 254–256.

22 Sudipta Kaviraj analizira upotrebu autoironije u Bankimovim delima. “Bankimchandra: I. Signs of Madness; II. The Self-Ironical Tradition”, Occasional Papers 108 i 109 (Calcutta: Centre for Studies in Social Sciences, 1989).

gitimitet i prisvoji i žensko i narodno izrugivanje naprosto im dajući za pravo.<sup>23</sup>

Pitanje je: do koje mere? Ili, naprotiv: u kom diskurzivnom polju? Unutar kakvih granica? Ne možemo doći do istorijski podrobnog odgovora na ta pitanja ako ne zamislimo polje diskursa kao polje suprotstavljanja, sa više subjekata, više svesti. Moramo da mislimo o diskursu unutar polja moći: ne samo da on to polje konstituiše, on je tim poljem i konstituisan. Dominacija tu ne može poništiti zahteve za uspostavljanje subjektiviteta, jer i pokoreni moraju zadržati neki vid autonomije. U suprotnom, moć bi prestala da bude odnos; ne bi se više konstituisala kroz sukob.

Ako je na izmaku devetnaestog veka u Bengalugal nacionalistička ideologija legitimisala pokoravanje žena novom patrijarhatu, njena istorija mora biti istorija sukoba. Istoričari tu imaju problem zbog toga što se na osnovu građe iz konvencionalnih arhiva političke istorije žene pojavljuju u istoriji nacionalizma jedino u ulozi "pomagačica".<sup>24</sup> Na osnovu toga može se tvrditi samo da su žene *takođe* aktivno učestvovalе u nacionalističkoj borbi, ali se ne može istaći nijedan autonoman subjektivitet žena koji bi poslužio kao stanovište za preispitivanje načina na koji su sami hegemonijski stavovi nacionalističke kulture bili oblikovani.

Tvrdim da zbog specifičnih uslova kolonijalnog društva tu istoriju treba tražiti manje u spoljašnjem domenu političkog sukoba a više u "unutrašnjem" prostoru domova srednje klase. Na sreću, postoje neki arhivi koje bismo mogli da pretražujemo: niz autobiografija obrazovanih žena koje su pisale o svom životu i svojoj borbi u tom burnom periodu moderne indijske istorije. Predlažem da ovde izložim čitanju pet takvih autobiografija, počevši od žene koja se rodila u prvoj deceniji devetnaestog stoleća a završivši sa ženom čije se srednje doba poklapa sa prvom decenijom dvadesetog stoleća.

Čini se da su autobiografije nedvosmislena građa za proučavanje nastanka "modernih" oblika samopredstavljanja. Nažalost, i tu kolonijalne prilike narušavaju smisao upotrebe uobičajenog kritičkog aparata. Istoričari bengalske književnosti saglasni su da se moderni oblici biografije i autobiografije pojavljuju u Bengalugal negde sredinom devetnaestog veka usled pojave novog shvatanja "individualnog" među elitom s engleskim obrazovanjem.<sup>25</sup> Ipak, uprkos neprekidnoj popularnosti žanra, teško je objasniti zašto su umesto istraživanja individualnosti i unutrašnjeg života ličnosti, činjenice društvene istorije i razvoja novih kulturnih normi kolektivnog života nacije preovlađivale u tim životnim pričama. Prva sveobuhvatna društvena istorija de-

---

23 O tome da svaka takva kritika i njeno naknadno prisvajanje *takođe* seje i seme nestabilnosti u polju diskursa ne treba trošiti reči. Na primer, kao što na to podseća Sibaji Bandyopadhyaya, Bankim je morao da otkloni rizik svoje izjave o opštoj muškoj dominaciji postavljanjem etičke istine o vrlini odane supruge, koja ne zavisi od postupaka muškaraca. Kontradikcija jedva da je prikrivena.

24 "To je načelno dodavanje žena unutar okvira nacionalne istorije. ... U tom smislu, uz nekoliko izuzetaka, žene su delovale u granicama koje su povukli muškarci. Tako otkrivena istorija jeste 'kontributivna' istorija." Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (London: Zed Books, 1986), str. 260–261.

25 To je središnji argument najsistematičnije studije o biografskom žanru bengalske književnosti: Debipada Bhattacharya, *Bāmlā carit sāhitya* (Calcutta: Dey's, 1982).

vetnaestovekovnog Bengala napisana je u obliku biografije društvenog reformatora,<sup>26</sup> a najznačajniji politički vođa Bengala na prelazu vekova naslovio je svoju biografiju *Nacija u nastajanju*.<sup>27</sup> "Nova individua", čini se, mogla je izložiti istoriju svog života samo ako je utka u narativ nacije.

Ne iznenađuje to što autobiografije žena imaju osobine prilično drugačije od osobina autobiografija muškaraca. Nije stvar naprosto u tome što se životne priče žena tiču više domaće nego javne sfere, što je osobina koja se često zapaža u autobiografijama žena modernog doba u svim zemljama. Niti je reč o posebnoj karakteristici: da se otkrićem vlastitog ženskog identiteta prihvata "stvarno prisustvo i priznavanje druge svesti" i da je "razotkrivanje ženskog sopstva povezano sa identifikacijom 'drugog'".<sup>28</sup> U temeljnom smislu, svi identiteti moraju biti razotkriveni uspostavljanjem neke drugosti.<sup>29</sup> Mislim da autobiografije muškaraca čine to isto: razlike su u upotrebljenim tekstualnim strategijama. U slučaju ženskih autobiografija koje ovde razmatram, njihova najupečatljivija odlika jeste to što sama tema razotkrivanja sopstva biva potisnuta narativom o vremenu promena – promeni ponašanja i običaja, i promeni vrednosti.

Kada su u drugoj polovini devetnaestog veka muškarci koji su postali ugledni u novom javnom životu kolonijalnog Bengala napisali prve autobiografije, uobičajeni naslov za ta dela bio je *ātmacarit*. Iako je to trebalo da bude doslovan prevod engleske reči autobiografija, prisutna je bila i važnija aluzija na čitav korpus književnosti *carita* iz klasičnog i srednjovekovnog doba, u kojoj su bili zabeleženi životi kraljeva i svetaca. *Budhacarita* od Aśvagoṣa i *Harṣacarita* od Bāna verovatno su najpoznatiji primeri čitavog žanra religijskih i sekularnih životopisa na sanskritu, a *Caitanyacaritāmṛta* (1615) jeste najzuetnije delo među brojnim spisima *carita* na bengalskom iz dva veka koja su prethodila kolonijalnom dobu. Dok su najočiglednije konvencije životopisa bile brzo zanemarene u novoj biografskoj književnosti devetnaestog veka, ideja o *carit* kao životu izuzetnog muškarca, o kome pripoveda ili on sam ili neko drugi, očito se održala čak i u svom modernom smislu.

Životne priče žena nisu dobile status *carit*. Od nekih dvadesetak autobiografija koje su napisale Bengalke iz devetnaestog veka i koje sam imao priliku da vidim, nijedna nije nazvana *ātmacarit*.<sup>30</sup> To nas u stvari navodi na razmišljanje o prirodi autobi-

186

---

26 Sibnath Sastri, *Rāmtanu lāhidī o tatkālīn baṅgasamāj* (1904), u *Śibnāth racanāsamgraha* (Calcutta: Saksharata Prakashan, 1979).

27 Surendranath Banerjea, *A Nation in Making: Being the Reminiscences of Fifty Years of Public Life* (1925; reprint, Bombay: Oxford University Press, 1966).

28 Tako Mary Mason određuje razliku između ženskih i muških autobiografija. Mary G. Mason, "The Other Voice: Autobiographies of Women Writers", u James Olney (ur.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* (Princeton: Princeton University Press, 1980), str. 207–235.

29 To je čuvena tvrdnja iz Georges Gusdorf, "Conditions and Limits of Autobiography", prevod James Olney, u Olney, *Autobiography*, str. 28–48. Takođe, novija publikacija, Philippe Lejeune, *On Autobiography*, prevod Katherine Leary (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

30 Trebalo bi da malo objasnim tu tvrdnju. Nema ženskih autobiografija koje se nazivaju *ātmacarit*, ali sam naišao na dve devetnaestovekovne biografije žena koje se nazivaju *carit*. Jed-

ografskih spisa žena u tom periodu: oni nisu bili na-  
prosto varijante autobiografskih spisa muškaraca;  
ti spisi su činili poseban književni žanr. Najubičaj-  
nije ime za njih bilo je *smṛtikathā*: "meomari", ili pre-  
ciznije "priče iz sećanja". Te priče nije objedinjavala  
u jedinstven narativ životna povest pripovedačice  
ili razvoj njenog "sopstva", nego je to činila društve-  
na istorija tog "doba". Kontrast je bio najčešće koriš-  
ćen narativni postupak: "Onomad..." / "Danas..." Pri-  
čale su se priče o svakodnevnom životu u "unutraš-  
njem" delu kuće koji su nastanjivale žene; o obredi-  
ma i slavljinama; o rođenjima, o smrtima, i o venčanju-  
ma; o iznenadnim prekidima svakodnevne rutine  
usled dramatičnih događaja; i, naravno, o tome ka-  
ko je "danas" sve mnogo drugačije. Ne iznenađuje  
to što su se prvi sistematični pregledi odnosili pre-  
ma ženskim autobiografskim spisima pre svega kao  
prema izvoru za rekonstruisanje društvene istorije  
Bengala u devetnaestom veku;<sup>31</sup> i nedavna duža  
studija o ženskim biografijama obavila je isti  
taj posao, samo mnogo podrobnije.<sup>32</sup>

Uverenje – koje su, treba li reći, nametnuli muš-  
ki čuvari književnih konvencija – da je za narativnu  
istoriju domaćeg života potrebno tek malo više od  
pukog prepričavanja sećanja na utiske o neposred-

no doživljenom, učinilo je tu istoriju posebno po-  
dobnom za "ženski" književni žanr. Nije bila potreb-  
na imaginativna snaga ili stiliska veština svojstvena  
pesniku ili romanopiscu da bi se ispričala smṛtikathā:  
to je mogao bilo ko. Smatralo se da izostanak  
vremenske udaljenosti, neposrednost i, naravno,  
samo odsustvo umetničkih obeležja čini taj oblik  
prikladnim za autentičan "ženski" književni glas. Ka-  
da se Charulata, junakinja priče "Rastureno gnezdo"  
Rabindranatha Tagore (po kojoj je Satyajit Ray sni-  
mio film), prvi put oprobala u pisanju, ona piše esej  
pod nazivom "Avgustovski oblaci" i uskoro otkriva  
da je to isuviše nalik na jedan drugi esej "Mesec u ju-  
lu", koji je napisao njen zet Amal. Ona zatim produži  
da piše o hramu Kālī u selu u kojem je živela kao de-  
te. Tagore odobrava tu promenu Charuinog stila:  
"Iako je u prvom delu njeno pisanje bilo pretrpano  
isuviše kićenim Amalovim stilom, uskoro ono po-  
prima sebi svojstvenu jednostavnost i šarm, i ispu-  
njava se bogatstvom seoskog idioma."<sup>33</sup>

Ukratko, žanr od autorke nije zahtevao da izra-  
zi svoje "sopstvo" ili da istraži razvoj svoje ličnosti.  
Nije to bila priča o uzoritom životu, čak ni o životu  
od bilo kakvog značaja: treba imati na umu da po-  
stoji manje biografija o Bengalkama koje su napisa-

187

---

na od njih, *Kumudini-carit* (1868) govori o životu brahmanke koja je predstavljena kao po-  
božna i uzorna, gotovo svetačka osoba. Druga, *Lakṣīmaṇīcarit* (1877) jeste muževljevo izveš-  
taj o preminuloj supruzi.

31 Chitra Deb, *Antahpurer ātmakathā* (Calcutta: Ananda, 1984); Srabashi Ghosh, "Birds in a Cage": Changes in Bengali Social Life as Recorded in Autobiographies by Women, *Economic and Political Weekly: Review of Women's Studies* 21 (oktobar 1986), WS str. 88–96; Meenakshi Mukherjee, "The Unperceived Self: A Study of Five Nineteenth-Century Autobiographies", u Karuna Chanana (ur.), *Socialisation, Education and Women: Explorations in Gender Identity* (New Delhi: Orient, Longman, 1988).

32 Karlekar, *Voices from Within*. Nedavno objavljivanje ovog dela čini nepotrebnim da ovde detaljnije govorim o društvenohistorijskom mestu tih autobiografskih tekstova.

33 Rabindranath Thakur, "Naṣṭānid", u *Rabindra racanābali* (Calcutta: Government of West Bengal, 1962), 7: 433–474.

li drugi nego što ima njihovih autobiografija. Žanr je od autorke zahtevao da svojim čitaocima, mahom ženama iz mlađih generacija, pripoveda samo o tome kako se svakodnevni život žena promenio. To je omogućavalo da se postave sledeća pitanja: Kako da se odnosimo prema toj promeni? Kako i same treba da se menjamo? Razume se, to su bila središnja pitanja nacionalističkog diskursa. Međutim, u tom posebnom slučaju, diskurs je dozvolio da se postavi i odgovori na jedno specifičnije pitanje: kako žene treba da se ponašaju u tom vremenu promena?

Da bismo videli kako su obrazovane žene devetnaestog veka odgovorile na to pitanje, sada ćemo pogledati neke od njihovih spisa. Slušaćemo njihove reči, ali ćemo dobro učiniti ako ne smetnemo s uma da je suverentitet nad jezikom, neizvesno preduzeće u najboljem slučaju, dvostruko narušen za one koje su istovremeno pokorili i kolonijalizam i nacionalistički patrijarhat.

### Pre prosvetiteljstva

Shanta Nag, koja je pripadala generaciji žena iz srednje klase čije su majke već bile obrazovane, priča o tome kako je naučila da razlikuje slova. Majka bi sedela za stolom i podučavala njenog starijeg brata koji je sedeo naspram nje, a ona bi stajala pored majke i ćutke sve posmatrala. Za nekoliko meseci, mimo svih očekivanja, ona je naučila da čita prve dve knjige za bengalske osnovce. Jedina nevolja bila je u tome što je knjigu morala da drži naopako da bi mogla da čita.<sup>34</sup> Naravno, u njeno vreme obrazo-

vanje žena već je bilo normalna praksa u domovima bengalske srednje klase, i ona sama naučila bi slova i išla bi u školu po prirodi stvari. Ali osećaj da se stiče veština koja je u stvari bila namenjena nekom drugom kao da je i dalje postojao u tim prvim generacijama obrazovanih žena.

Nigde to nije potresnije iskazano nego u priči Rassundari Debi (1809–1900). Da nauči da čita i piše, za nju nije bilo ništa manje od doživotne borbe. Ona se rodila u bogatoj porodici zemljoposjednika, a seoska škola bila je u jednoj od zgrada na imanju. Kada joj je bilo osam godina, stric je poslao u tu školu, gde je sledeće dve godine svaki dan sedela na podu, jedina devojčica u razredu punom dečaka, i učila bengalsko pismo, nešto aritmetike, i nešto persijskog (koji, kao jezik administracije, još uvek nije bio zamenjen engleskim). Učiteljica je bila Engleskinja.<sup>35</sup> Rassundari nam to ne kaže, ali znamo iz drugih izvora da su u tom kratkom periodu s početka devetnaestog veka hrišćanske misionarke pokušale da obrazuju indijske devojčice, prvo u školama a onda i u njihovim kućama.<sup>36</sup> Od pokušaja se prilično brzo odustalo zato što je ideja o ženama koje su izložene hrišćanskim uticajima izgledala muškarcima iz njihovih porodica kao prevelika pretnja; i tek će u drugoj polovini stoleća, kada Indijci sami počnu da otvaraju škole za žene i proizvode moderne udžbenike na bengalskom, koji su po njihovom mišljenju prikladni, postati legitimna praksa da devojčice iz srednje klase pohađaju školu.

U međuvremenu, Rassundarino obrazovanje naglo je prekinuto kad joj je bilo deset godina, poš-

34 Shanta Nag, *Pūrbasmṛti* (1970; reprint, Calcutta: Papyrus, 1983) str. 16.

35 Rassundari Dasi, *Āmārjiban* (1876; reprint, Calcutta: De Book Store, 1987), str. 5–6.

36 Vidi Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante: Response of Bengali Women to Modernization, 1849–1905* (Rajshahi: Rajshahi University Press, 1983); i Meredith Borthwick, *The Changing Role of Women in Bengal, 1849–1905* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

to je zgrada u kojoj je bila škola izgorela.<sup>37</sup> U svakom slučaju, neizvesno je kako bi njeno obrazovanje dalje napredovalo s obzirom na to da su je u dvanaestoj godini, prema tada preovlađujućem običaju, udali.

Od tada, njen život bio je ispunjen samo svakodnevnim obavljanjem kućnih poslova. Po smrti njeve svekrve nekoliko godina kasnije, morala je da uzme na sebe celokupno breme vođenja kuće. Kuvala je tri puta dnevno za oko tridesetak članova domaćinstva. Rodila je dvanaestoro dece, od kojih je sedmoro umrlo za njenog života. Obaveze prema porodici nisu joj dale da mrdne iz kuće. Čak i kada je negde išla, kod rođaka svoga muža na venčanja i druge obredne svečanosti, pratila su je dva čuvara, dve služavke, i deset do petnaest drugih ljudi, i poput "osuđenika na uslovnoj slobodi" morala je da se vrati za nekoliko dana. Rassundari posebno žali što nije uspela da poseti majku na samrti.

"Na mnogo načina pokušala sam da odem i vidim majku, ali mi nije bilo suđeno da to učinim. Nije da sam zbog toga malo žalila. O Bože, zašto si mi dao da se rodim kao ljudsko biće? U poređenju sa svim pticama, zverima i drugim nižim bićima na ovom svetu, retka je čast biti rođen kao ljudsko biće. A opet, uprkos toj časti, teško sam se ogrešila o svoju obavezu. Zašto se rodih kao žena? Sram da me bude moga života! ... Da sam sin svoje majke i da čujem da je ona na samrti, gde god da sam, poleteo bih kao ptica da budem kraj nje. Avaj, ja sam samo ptica u kavezu."<sup>38</sup>

Da je to sve što ima da se kaže o Rassundarinom životu, to se ne bi razlikovalo od života hiljade drugih žena iz više kaste porodica zemljoposjednika s početka devetnaestog veka u Bengalu, i o tome ne bismo mogli da čitamo ono što je ona svojim rečima zapisala. Na sreću, ona je u potaji sanjala svoj san. Ona je oduvek bila pobožna žena, i od nekog vremena njene poznije mladosti ona je žudela za tim da čita religiozne epove i životopise velikih svetaca. Nije se usuđivala čak ni da pogleda parče papira na kome je nešto bilo napisano, jer se bojala grdnje, ali se svaki dan, kaže nam, molila svome bogu: "O Bože, poduči me da mogu da čitam knjige... Ako me ti ne naučiš, ko će?"<sup>39</sup> A opet, nije znala kako da savlada tu nemoguću veštinu.

Način joj se ukazao u snu.

"Jednoga dana, dok sam spavala, usnila sam kako otvaram primerak *Caitanya-bhāgavat* i čitam. Čim sam se probudila, telo i um bili su mi ispunjeni ushićenjem. Sklopila sam oči i ponovo mislila na taj san, i shvatila sam kako sam dragocen poklon dobila... Rekoh sebi: 'Kako je to neobično! Nikada nisam videla primerak *Caitanya-bhāgavat*, a ne bih ga prepoznala sve i da sam ga videla. A ipak, čitala sam ga u svom snu.' ... Svaki dan tražila sam od Svemogućeg: 'Nauči me da čitam. Hoću da čitam knjige.' Svemogući me nije naučio da čitam, ali mi je dao moć da čitam knjige u snu. Bila sam ushićena i zahvalila sam se Svemogućem."<sup>40</sup>

Međutim, Rassundari će biti još milostivije blagoslovena. Tog istog dana, dok se zanimala u kuhinji,

189

37 Rassundari, *Āmār jīban*, str. 14.

38 Ibid., str. 38–39.

39 Ibid., str. 32, 41.

40 Ibid., str. 41.

ušao je njen muž, potražio njihovog najstarijeg sina, i rekao mu: "Ovo je moj *Caitanya-bhāgavat*. Stavi ga tu negde. Kasnije ću poslati nekoga po njega." Rassundari je sačekala da svi odu, uzela list iz nepovezanog spisa, i sakrila ga u svojoj sobi. Kasnije je pokušala da ga pročita i otkrila da nije mogla da prepozna većinu slova posle toliko godina od svog kratkotrajnog školovanja. Onda je ukrala list na kome je njen sin učio slova, i mesecima posle toga, kad god je bila sama, poredila je dva lista i mukotrpno i u potpunoj tajnosti učila da čita.

Tokom naredne dve godine, prokrčila je sebi put kroz *Caitanya-bhāgavat*. Niko u kući, izuzev nekoliko poverljivih služavki, nije znao za njen uspeh. Ali, Rassundari je videla da postoji čitav jedan svet za koji joj se činilo da je i dalje izvan njenog doseg.

190

"Izgledalo je kao da je moj um dobio šest ruku. Sa dve je hteo da obavi sve poslove u kući tako da niko, mlad ili star, ne trpi štetu zbog mene. Sa druge dve hteo je da privuče moju decu bliže mome srcu. Sa poslednje dve protezao se da dohvati mesec. ... Je li iko držao mesec u svom naručju? ... A opet, moj um se nije dao uveriti; čeznuo je da čita *purāṇa*."<sup>41</sup>

Rassundari je skupila hrabrost i poverila tajnu svojim obudovelim zaovama. Na njeno iznenađenje, ne samo da je one nisu prekorile već su joj se spremno pridružile u formiranju zavereničkog čitalačkog kruga, udesivši da se knjige dopremaju iz udaljenijih delova kuće i uspostavivši razrađeni si-

stem upozoravanja da bi sprečile da budu otkrivene.<sup>42</sup>

S vremenom, kada su joj porasli sinovi, nije više bilo neophodno da čuvaju tajnu. U svakom slučaju, i vremena su se promenila, i vršnjaci njenih sinova gledali su na obrazovanost žena kao na vrlinu. Uz pomoć svojih sinova Rassundari je naučila da čita štampane knjige a kasnije i da piše.<sup>43</sup>

Rassundari je o svom postignuću mislila kao o božjem daru. U stvari, njeno svedočenje je prilično jedinstveno u zbirci koju ovde razmatramo zbog izuzetno iskrenog načina na koji je ispričana priča o životu što su ga potpuno oblikovale potisnute želje i strasti ka božanskoj moći, uključujući i snove i čudesne podudarnosti kojima je ta moć otkrivala svoje prisustvo. To bi sasvim dobro mogao biti i fragment, ponovljen u prozi iz devetnaestog veka, koji pripada verskoj književnosti prethodnog razdoblja. Tu je sav subjektivitet pripisan božanskoj promisli, a Rassundari pripoveda o svom dirinčenju i jadu – o "bremenu tri života koja nosi" – tek kao o sudbini koja joj je dodeljena. Treba da pomenem i to da ona primećuje sa velikim zadovoljstvom dobru sreću žena koje su mlađe od nje, jer je "Gospodar svemira sad uveo nova pravila za sve. Žene danas ne moraju da pate. ... Danas roditelji mnogo brinu o tome da obrazuju svoje ćerke. Vrlo mi godi kad to vidim".<sup>44</sup>

Pre nego što ostavimo Rassundari i okrenemo se životnim povestima žena čija su uverenja neposrednije bila oblikovana senzibilitetom tog "modernog" sveta, moramo videti na koji je način njena

---

41 Ibid., str. 56.

42 Ibid., str. 57–58.

43 Ibid., str. 63–66.

44 Ibid., str. 97, 109.



priča bila smeštena u autobiografsku književnost Bengala. Kada je knjiga objavljena u prvim decenijama ovog stoleća, imala je dva predgovora – jedan je napisao dramatičar Jyotirindranath Tagore a drugi začetnik istorije bengalske književnosti Dineshchandra Sen (1866–1939). Jyotirindranath je u Rassundarinom delu video “jednostavan i naivan šarm” i posebno naglasio činjenicu da je “njena žeđ za verskim znanjem dovela do toga da nauči da čita i piše”.<sup>45</sup>

Dineshchandra je u knjizi video “pravi portret tradicionalne hinduistkinje”, “nepatvorenu sliku blagorodne Bengalke koja je dugo patila”. On je upozorio na težnju moderne književnosti da se usredsredi na ženu isključivo kao na predmet romantične ljubavi, što proizvodi, prema njegovim rečima, vrlo manjkavu sliku hinduistkinje koja je, naposljetku, takođe i majka, ćerka, sestra, zaova, snaja i gazdarica domaćinstva, i “mora u svim tim ulogama da zaradi priznanje pre nego što zasluži poštovanje društva”. Rassundarin život bio je uzoran po takvim tradicionalnim vrlinama.<sup>46</sup> Naravno, društvene norme pod kojima je živela bile su često tlačiteljske, ali to su bili neželjeni aspekti tradicije koja je trebalo menjati.

Nacionalisti iz dvadesetog veka vide u Rassundarinoj priči samo potvrdu njihovog konstrukta prave suštine indijske žene: požrtvovnost, saose-

ćajnost, duhovnost i posedovanje velike emocionalne snage koja počiva na ličnoj veri i posvećenosti. Oni smatraju da tu suštinu treba izbaviti iz neprikladne predrasuda i sujeverja u koje je upala tradicija, a to se može postići reformom i obrazovanjem. Međutim, oni nisu prepoznali da Rassundarina borba proističe iz svesti koju još nije kolonizovalo prosvetiteljstvo. Ona se i potčinila i suprotstavila predmodernom patrijarhatu; njene strategije otpora takođe proizlaze iz tradicije koja je daleko starija od stavljanja “obrazovanja žena” na dnevni red nacionalističke reforme. Povrh svega, intervencija nacionalističkih muških reformatora nije bila neophodna da se pokrene Rassundarina svest.<sup>47</sup> Naravno, u njeno vreme nacionalistički projekt još nije ni postojao. Tek je kasnije nacionalizam prisvojio njenu priču kao svoju vlastitu predistoriju.

Ako mi je dozvoljeno da se zadržim nešto duže u tom prelaznom periodu, želeo bih da ovde uvedem priču Saradasundari Debi (1819–1907). Saradasundari je udata kada joj je bilo devet godina i tako ušla u jednu od najuglednijih porodica u kolonijalnoj Kalkuti. Njen svekar Ramkamal Sen bio je, kako sam to već rekao u drugom kontekstu, blizak saradnik engleskih trgovaca i predstavnika vlasti, i premda je bio veliki pobornik zapadnog obrazovanja, starao se i za očuvanje pravoverja. Saradasundarin muž bio je obrazovan za novi svet, i svake no-

191

45 Jyotirindranath Thakur, “Bhūmikā”, *ibid.*, str. v.

46 Dineshchandra Sen, “Grantha paricay”, *ibid.*, str. vii–xiii.

47 Prema konvencionalnoj istoriji Bengalke su načelno bile nepismene pre perioda društvenih reformi sredinom devetnaestog veka. Međutim, ima podataka da to nije nužno tako bilo. Vidi na primer Paramesh Acharya, *Bāmlār deśaja śikṣādhārā*, vol. 1 (Calcutta: Anushtup, 1989). Čak i žene iz više kaste, za koje je zabrana čitanja i pisanja najverovatnije bila najstroža, ponekad su uspevale da je prekrše. Prassanamayi Debi, čiju autobiografiju razmatram dalje u tekstu, pominje da je u njenom selu nekoliko žena iz prethodne generacije bilo pismeno, a jedna je čak držala i školu, u kojoj je podučavala i dečake i devojčice. Prassanamayi Debi, *Pūrbba kathā*, ur. Nirmalya Acharya (1917; reprint, Calcutta: Subarnarekha, 1982).

ći, u tajnosti njihove spavaće sobe, učio ju je da čita i piše.<sup>48</sup> Ali, kao još mlada, ona je obudovela, i kasnije u životu, iako je i dalje mogla da čita, nije više umela da piše. Izveštaj koji čitamo, ona je diktirala mlađem rođaku.

Pratimo priču o stradanju udovice sa malom decom okruženom muškim rođacima koji bi prevaram da je liše imovine. Njena glavna odgovornost na svetu jesu njena deca – da sinovima pruži dobro obrazovanje a ćerkama da udesi brak. Kad god je mogla, gledala je da umakne patnjama odlazeći na hodočašća. I ona je bila pobožna, i najsrećnije epizode u njenoj priči jesu putovanja daleko od kuće.

192 I opet, to je život koji su mogle da vode brojne druge žene iz više kaste njenoga vremena. Da zabeleži priču, Saradasundarinog pisara navela je činjenica da je njen sin Keshabchandra Sen bio jedan od najharizmatičnijih vođa pokreta za religijsku reformu u Bengalu u drugoj polovini devetnaestog veka. Kao životna priča Keshabove majke, Saradasundarina priča našla je svoje mesto u arhivama bengalske književnosti.<sup>49</sup>

I u tom pogledu njen izveštaj otkriva tragove sukoba unutar gradskih domova zahvaćenih kovitlacom kulturne reforme. Za razliku od Rassundari, Saradasundari je mnogo svesnija svoje pobožnosti. Ona govori o radosti i ispunjenju s brojnih hodočašća na kojima je bila, ali je tu i osećanje krivice.

“Tada sam osećala da sam bila čestita. Sada se ne bih tako osećala. Tada sam bila pomalo deti-

njasta. Čak i sada hodočastim, ali ne da bih zaradila versku potvrdu. Idem samo iz ljubavi, na isti način kao što volim svoju decu i one koji su moji. Ali ne verujem da ću zaslužiti spasenje time što hodočastim. ... Bila sam zanesena verom i imala sam jaku potrebu da posetim sveta mesta. Čak i sada izvodim razne vrste molitvi, ali sve iz istog osećanja [ljubavi]. U svom srcu verujem da postoji samo jedan Bog, i ako mu se ne molim, nikada neću naći spasenje. Ne mogu da tvrdim da ljudi nikada ne dosegnu spasenje ako se mole božanstvima sa oblikom [*sākār*], ali znam da su spaseni ako se mole bezobličnom Bogu [*nirākār*] i da moje spasenje zavisi od Njegovе milosti.”

Ko poznaje društvenu istoriju Bengala iz tog perioda odmah će u ovim rečima čuti odjek kontroverzne rasprave između monoteističkih brahmanaca reformatora i branilaca hinduističkog pravoverja. Budući da je živela u pravovernoj porodici, ali i bila ponosna majka sina koga su slavili zbog njegovih radikalnih religioznih shvatanja, Saradasundari je očito bila uhvaćena u procep koji nije sama napravila. Stoga je morala da govori u dva glasa – jedan je sa zahvalnošću i radošću prizivao u sećanje njene posete velikim Višninim hramovima u Indiji i čudesne vizije božanstva; a drugi je potvrđivao njenu ulogu majke Keshaba Sena. Nemamo osnova da tvrdimo da je jedan od ta dva glasa bio pravi; prava je bila njena borba da oba glasa učini svojim.

48 Saradasundari Debi, *Keśabjananī debī sārādāsundarīr ātmakathā*, ur. Jogendralal Khastagir (Dhaka, 1913); reprint, *Ekṣaṇ* 17 (jesen 1983), str. 4.

49 Budući da je reč o “izgovorenom” izveštaju, strogo govoreći, to nije autobiografija, iako se tako naziva. Njena je očita namera da udovolji znatiželji sledbenika i obožavalaca Keshaba Sena. Sama Saradasundari je izgleda prilično svesna uloge koju je prihvatila da igra, ali joj se takođe i odupire. Zahvalan sam Kamali Visweswarani koja me je upozorila da to treba da istaknem.

“Morala sam mnogo da patim zbog toga što je [Keshab] postao brahman. Morala sam da podnesem mnogo uvreda... i zlostavljanje. Nije bilo dana da nisam plakala. ... Bilo je trenutaka kada sam i sama pomišljala da Keshab greši. Ne mislim više tako. ... Zatražila sam savet od svoga *guru*a. On mi je rekao: ‘Ako tvoj sin prihvati tu novu veru, postaće slavan. Ljudi će hrliti ka njemu. Ne brini više o tome.’ Našla sam spokoj u njegovim rečima.”<sup>50</sup>

Ne treba da nas iznenadi to što se za prvu generaciju žena iz nove srednje klase u Bengalu društvo i religija kao skup regulativnih praksi pojavljuju u neposrednom okruženju porodice i rodbine okupljenih oko doma. Isto tako javljaju se i kretanja u spoljašnjem svetu, uključujući i prisustvo samoga Západa, u liku muškog člana porodice, obično supruge ili sina. Veliki sukobi oko društvenih reformi u javnom domenu koji je ispunjen isključivo muškarcima tako se prenose u život žena unutar njihovih domova. Stoga su žene morale da smisle strategije za ispunjavanje novih zahteva koji su se odnosili na njihove privrženosti i želje. Ako nam se Saradasundari čini bolno razapeta između konvencionalne posvećenosti koja joj pruža utehu u jednom tlačiteljskom svetu i racionalne religije koju propoveda njen radikalni sin, imamo još jedno svedočenje koje upućuje na razrešenje te dileme. Značajno je da nam ono stiže od žene koja je bila u prilici da izbegne dnevno opsluživanje proširene porodice i živi sa svojim modernističkim mužem izvan, reklo bi se, dohvata “društva”.

### Nova žena

Kailasbasini Debi (1830–1895) bila je supruga Kishorichanda Mitra (1822–1873), istaknute ličnosti među društvenim reformatorima sredinom devetnaestog veka.<sup>51</sup> Kishorichand je bio zaposlen u Istočnoindijskoj kompaniji i zauzimao je važne administrativne položaje u oblasnim mestima Bengala i Bihara. Otuda je nekoliko godina svoga bračnog života Kailasbasini živela sama sa svojim mužem, daleko od kuće, u kompanijinim bungalovima i kućama na čamcima. Muž ju je naučio da čita i piše bengalski, kao i nešto engleskog. Kasnije, kada su se skrasili u Kalkuti, Kishorichand je sagradio kuću sa vrtom na obodu grada, gde je Kailasbasini često živela sa mužem i ćerkom.

Upadljivo drugačije od priča koje smo do sada čuli, Kailasbasini o svom životu u braku govori kao o srećnom životu. Sa kritičke udaljenosti ona posmatra tradicionalni život porodice koju je ostavila za sobom, ali koja je negde stalno vrebala na nju. Bila je užasnuta nehigijenskim i degradirajućim uslovima u kojima su žene u tradicionalnim kućama bile prisiljene da rađaju i žalila je što druge žene koje je poznavala nisu uživale blagodati prosvećenog znanja koje je njoj podario njen muž.<sup>52</sup> Bila je sasvim svesna na koji način je njen muž pažljivo oblikovao njene misli i uverenja, i bila mu je zahvalna za to. Većina tih shvatanja bila je racionalistička, na način na koji su se racionalistički argumenti u devetnaestom veku koristili da obezbede instrumentalno opravdanje za tradicionalna uverenja i običaje. Kailasbasini tako kaže, ponavljajući za svojim mužem, da se udovice tradicionalno primoravaju na težak život li-

50 Saradasundari, *Sāradāsundarīr ātmakathā*, str. 17, 33–34.

51 Kailasbasini Debi, *Janaikā grhabadhūr dāyerī* (1952); reprint, *Ekṣaṇ* 15, nos. 3–4 (jesen 1981), str. 7–48. Reference su date prema reprintu.

52 *Ibid.*, str. 11, 44.

šen udobnosti kako ne bi postale privlačne za muškarce i objekt njihove požude. Uzimanje mesa smatra se prljavim jer je u Indiji vruće pa ono šteti zdravlju. Idolatrija pruža praktičnu religiju neobrazovanim ljudima, kojima je teško da zamisle apstraktnog, bezobličnog Boga.<sup>53</sup>

Nema sumnje da se Kailasbasini vidi srećnijom od drugih žena oko sebe i nad njima superiornom. Ona je bila zadovoljna u formativnom društvu svoga prosvetćenog muža. Kada je on bio na putu, kaže nam sa upečatljivim smeškom, ona je provodila vreme "kao Robinson Crusoe: jela, spavala, šila, podučavala svoju ćerku i vodila ovaj dnevnik".<sup>54</sup>

Pa ipak, iako je bila tako slobodna od stega običajnih pravila i tako srećno ušuškana u potpuno novo bračno pokroviteljstvo, Kailasbasini su bile potrebne strategije da zaštiti sebe od posledica reformističkih pregnuća svoga muža.

194

"Ne verujem u obrede hinduističkog pravoverja, ali ih sve obavljam. Jer znam da ako u tome popustim, moj muž će se sasvim odreći od hinduističke vere. Moji najbliži rođaci su hinduisti i ne mogu ih nikada napustiti. Iz tog razloga ja skrupulozno poštujem sva pravila hinduističke vere.

Imam taj veliki strah da niko neće primiti hranu iz mojih ruku. To će biti sramota gora od smrti. Eto, moj muž jede napolju [i ne poštuje verske odredbe]; kada bih mu se i ja pridružila, to bi bila velika nesreća.

... Budući da se ja pridržavam hinduističkih pravila, nemam poteškoća, bez obzira na to šta

radi moj muž. To je religija Bengalaca, i zato pametni ljudi ne veruju u nju. Ali to nikada ne kažem mome mužu, iako znam da bi mu silno go-dilo kada bi to čuo iz njihovih usta."<sup>55</sup>

Rekao bih da je ovo primer kako jedna strategija, koja je razrađena unutar prostora doma nacionalističke srednje klase u nastajanju, predskazuje oblik opštije strategije, koju će politički nacionalizam kasnije pokušati da upotrebi da bi solidarnost kulturne zajednice saobrazio zahtevima moderne države. Precizna podela između privatne sfere različitih pojedinaca iz buržoaskih patrijarhalnih porodica i javne sfere ispunjene jednoobraznim građanima nije bila na raspolaganju indijskom nacionalizmu. Racionalno-birokratski oblik moderne države koji je u Indiju donela kolonijalna vlast počivao je upravo na poricanju građanskog statusa kolonizovanim Indijcima. Stoga je strategija morala da iskoristi drugačije razlikovanje – između duhovnog unutrašnjeg, s jedne strane, i materijalnog spoljašnjeg, sa druge. Potonje je bilo područje predato kolonijalnim vlastima; prvo je bilo područje u kome je nacionalizam počeo da postavlja svoje zahteve za prevlast. Govoreći iz doma te srednje klase u nastajanju, Kailasbasini nam ne kaže da su religiozna uverenja i prakse privatna stvar i da je za život nacije bitno javno ponašanje njenih građana. Naprotiv, ona otkriva da su prakse spoljašnjeg sveta na koje muškarci moraju da se naviknu naposletku nebitne, jer ono što je za ista bitno u životu nacije jesu prakse u unutrašnjem prostoru života zajednice. Tu se ispunjava obaveza žena da dosledno sprovede religiozne prakse za-

---

53 Ibid., str. 42–43.

54 Ibid., str. 21.

55 Ibid., str. 32.

jednice: čak ni "privatna" uverenja nemaju nikakav značaj. Njena strategija odražava ključni potez u kulturnoj politici nacionalizma.

Rekao bih da dom nije komplementarno mesto; naprotiv, to je originalno mesto sa koga je pokrenut hegemonijski projekt nacionalizma. Žene iz nove srednje klase u devetnaestovekovnoj Indiji tako su postale aktivne učesnice u nacionalističkom pregnuću – sudelujući u uokviravanju njegovih hegemonijskih strategija u istoj meri u kojoj su im se i opirale, budući da su bile potčinjene novim oblicima patrijarhata.

Vratimo se Kailasbasini: očita stabilnost načina na koji je rešila da izmiri suprotstavljene zahteve njenoj lojalnosti bez sumnje je bila moguća usled srećne okolnosti što je njen bračni dom bio udaljen od delotvornog centra njenog društvenog života. Ta situacija ponoviće se u slučaju mnogih porodica iz srednje klase bengalske dijaspore koja se rasprostrla po gradovima i mestima severne Indije uporedo sa širenjem kolonijalne uprave u drugoj polovini devetnaestog veka. Ali, barem u njenom slučaju, krhkost osobnog rešenja razrađenog na periferiji društva pokazala se na prilično tragičan način. Godine 1873, kada je bila u ranim četrdesetim, Kailasbasini je umro muž.

"Nazvah se 'udovicom'. Kad god čujem to ime, kao da me grom pogodi posred srca. O Bože, zašto si mi nadenuo to ime? Koliko treba da živim sa njim? Neću moći da podnesem patnju. Nadam se da će ovo ime uskoro nestati u praši-

ni. Grozno ime! Srce mi drhti na sam zvuk toga imena."<sup>56</sup>

To su poslednje reči u Kailasbasininom dnevniku. Koliko znam, nikada više nije pisala.<sup>57</sup>

Međutim, projekt kulturne reforme koji je nacionalistička ideologija stavila na dnevni red u drugoj polovini devetnaestog veka pružio je ženama način da ličnu nesreću preokrenu u novi društveni identitet. To postaje jasno u priči Prasannamayi Debi (1857–1939). Rođenu u porodici iz više kaste zemljoposjednika, Prasannamayi su udali kada joj je bilo deset godina za muža za koga se ispostavilo da je mentalno ometen. Pošto je dva puta posetio porodicu njenog muža, otac je odbio da im vrati Prasannamayi, i od svoje četrnaeste godine ona je živela sa svojim roditeljima i braćom. Otac joj je bio posvećen reformi i udesio je ne samo to da njegovi sinovi dobiju najbolje moguće obrazovanje, a mnogi od njih kasnije su dospeli na istaknute pozicije u svojim strukama, nego i da njegova ćerka dobije obrazovanje kod kuće.

Kao vrlo mlada, Prasannamayi je pokazivala znake književne nadarenosti. Zbog muzičkih i književnih interesovanja njenoga oca, porodica je pripadala krugu koji je obuhvatao neke od najvažnijih književnih figura toga doba. Ne samo da joj je bilo dozvoljeno da sluša rasprave koje su se tu vodile nego je Prasannamayi bila i ohrabrivana da učestvuje u njima. Često je čitala na glas svoju poeziju pred ovim uglednim ljudima. Još dok je bila mlada žena počeli su redovno da se štampaju nje-

---

56 Ibid., str. 45.

57 Ovu Kailasbasini ne treba pomešati sa Kailasbasini Debi (Gupta) koja je napisala rane, čuvene rasprave o obrazovanju žena, *Hindu mahilādiger hīnābasthā* (1863) i *Hindu abalākuler bi-dyābhyās a tāhār samunnati* (1865).

ni radovi u najvažnijim književnim magazinima, a uskoro je izašla i njena knjiga pesama. Razume se, postala je prilično slavna kao žena koja je prebrodila ličnu tragediju izazvanu nazadnim običajem venčavanja dece i uspela da postane poznata kao spisateljica. Zaštićena i podsticana od strane kruga svojih muških rođaka i prijatelja, koji su sada, na izmaku devetnaestog veka, bili daleko uvereniji u svoj kulturni projekt, Prasannamayi je postala uzorna figura koja oličava sve vrline koje treba da krasi "novu ženu".

196 O tragediji Prasannamayinog braka znamo iz drugih izvora;<sup>58</sup> ona sama o tome apsolutno ništa ne kaže. Na devedeset i jednoj strani detaljnog opisa domaćeg života iz svog detinjstva i mladosti, u kojem pominje na desetine rođaka i poznanika, ona nijednom ne pomene svoga muža. O svom bračnom životu ona kaže samo ovo: kada je – obučena po novoj modi, s podsuknjom i žaketom, i praćena glasom da zna da čita i piše – prvi put došla u porodicu svoga muža, dočekali su je sa velikom znatiželjom kao "englesku nevestu" (*mem bau*), a kada im je nevino pokazala svoje umeće, uključujući i sviranje na harmonici, dobila je grdnju od svoje svekrve.<sup>59</sup> Dozvolila je sebi samo jedan komentar o hipergamiji *kulīna*, čija je žrtva bila: "pohlepni roditelji *kulīna*", kaže ona, "u želji da održe ugled svoga porekla, ne uzimaju u obzir neizvesne posledice davanja svojih ćerki u brakove te vrste, iako mnogi od tih neuskladivih brakova vode ka velikoj nesreći.

Ali, bilo je teško najednom raskinuti sa društvenim običajem".<sup>60</sup> Ona pominje da je još nekoliko žena u njenoj porodici patilo u takvim brakovima, ali onda dodaje: "Najbolje je da ta nesrećna povest ostane nepoznata javnosti [*janasamāij*]."<sup>61</sup>

Tako je bio uspostavljen čitav skup razlikovanja spolja/unutra koji je trebalo da obeleži one aspekte porodičnog života o kojima se moglo govoriti i one o kojima nije moglo da se govori, uprkos tome što je novi oblik braka i porodice već bio ustanovljen u srednjoj klasi Bengala, i što je njegov normativni ideal bio diskurzivno proizveden u raspravama o reformi i predstavljen u novoj proznoj i pesničkoj književnosti. Stoga nije reč o tome da je stvorena sfera intimnog, koju su ispunjavale privatne osobe sa svojim subjektivitetima "okrenutim ka nekoj publici".<sup>62</sup> Naprotiv, sfera intimnosti, čak i kada je bila podvrgnuta kritici reformista sa etičkog i estetičkog stanovišta, bila je svejedno proglašavana za predmet o kome se ne može govoriti "u javnosti". Bila je to žestoko branjena zona, smeštena duboko unutar područja života zajednice; čak i sećanje na nju ne može biti otkriveno u otvorenoj areni *janasamāj*.

Postoji samo jedno mesto na kome Prasannamayi isklizne iz svog objektivnog društvenoistorijskog narativa da bi nam dozvolila da zavirimo u područje u kome su žene u njenom položaju morale da vode borbu za identitet i priznanje. To se dogodi kada govori o Indumati, obudoveloj ćerci reforma-

---

58 Nirmalya Acharya, "Grantha-pariciti", u Prassanamayi, *Pūrbba kathā*, str. 99–104.

59 Prassanamayi, *Pūrbba kathā*, str. 44.

60 Ibid., str. 37.

61 Ibid., str. 89.

62 Kako je to u slučaju Zapadne Evrope opisao Jürgen Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, prevod Thomas Burger (Cambridge: MIT Press, 1991), str. 43–51.

tora Ramtanu Lahiri (1813–1898). “Ta izuzetna žena”, kaže ona, “rođena je samo zato da bi svet naučila da voli, da bi pokazala da smisao ljudskog života nije u popustljivosti, nego je u požrtvovnosti – žrtvovanju zadovoljstava i želja mladosti zarad služnja drugima.” Ali, ona je bila i prijateljica sa Indumati, i u njihovom prijateljstvu njih dve su pronašle način da zaborave na svet koji ih je okruživao.

“Ne mogu sad da objasnim kako je bilo predivno zaboraviti potpuno na sebe. Od jutra do mraka, a onda i do duboko u noć, razgovarale bismo, a vreme bi letelo pokraj nas. To nije bio tajni razgovor o politici, niti smo raspravljale o nekom naučnom pitanju. Bilo je to tek snoliko maštanje i bol zbog neispunjenih želja dve osobe koje nisu iskusile svet. Sva osećanja i prizori od kojih je bio sastavljen taj izmaštani svet bili su proizvod naših umova, bez ikakve veze sa pojavnim svetom.”<sup>63</sup>

Izuzev ovog kratkog iskliznuća, ostatak Prasannamayine priče je model za nacionalističku društvenu istoriju koja je napisana sa stajališta “nove žene”. Ona je kritična prema iracionalnosti i praznoverju mnogih religioznih uverenja i običaja.<sup>64</sup> Zgrožena je razmerama kastinske diskriminacije i nada se da će krajnja krutost sistema postepeno slabiti. “Svi moraju da doprinesu dobrobiti nacije. Ne možemo više živeti razdvojeni. Svi moraju da se klanjaju Majci.”<sup>65</sup> Ona je zahvalna svome ocu, svojoj braći, i krugu

svojih prijatelja za usmeravanje i podršku u oblikovanju sasvim nove uloge žene koja ima identitet u javnom životu. Njen pogled na savremenu istoriju potpuno legitimise reformu i nacionalni progres. S druge strane, ona je tužna zbog činjenice da englesko obrazovanje vodi ka isuviše površnom oponašanju zapadnih manira i zapostavljanju onoga što je dobro u tradiciji: “Mladi danas mogu naizust da navedu imena predaka [admirala] Nelsona, ali ne znaju imena rođenih babe i dede.”<sup>66</sup> I bez pogovora potvrđuje suštinski identitet žene kao verne supruge i uzorne majke:

“Moja majka Srimati Magnamayi Debi bila je veliki rodoljub. Njena ljubav prema zemlji bila je bez premca. Svako zrno indijskog peska za nju je bilo kao grumen zlata. ... Njeno prvo božanstvo bio je njen muž. Uvek poslušna za komande svoga muža, ona je izgradila svoj život po uzoru na jedan ideal i svoju decu je učila da slede taj ideal.”<sup>67</sup>

Ako prihvatimo pravolinijski pogled na istoriju kao progres, onda putovanje koje smo započeli sa Rasundari u prvim decenijama devetnaestog veka stiže do svog ispunjenja sa Prasannamayi na izmaku stoleća. Jer izgleda da nacionalistička ideja “nove žene” kao hegemonijski konstrukt biva ostvarena kod Prasannamayi; njena borba potpuno se sadržala u projektu stvaranja nacije – sve ostalo izbrisano je iz javnog sećanja.

197

---

63 Prassanamayi, *Pūrbba kathā*, str. 55.

64 Na primer, prema godišnjem hodočašću da bi se opralo u Gangu, koje obično prate brojni smrtni slučajevi zbog prevrtanja čamaca. Ibid., str. 34.

65 Ibid., str. 71.

66 Ibid., str. 51.

67 Ibid., str. 14.

## Izostavljene žene

Ako ovde stanem sa biranjem iz arhiva, glavni tok naracije ocrtaće jedno linearno kretanje. Suvišno je reći da to nije slučajno. Namerno sam izabrao i poređao četiri teksta tako da oni proizvedu baš taj učinak. Moj cilj je bio da kroz te naizgled ispovedne tekstove pratim nastanak nacionalističkog konstrukta "nove žene". Naravno, mogao sam te iste tekstove da čitam i u suprotnom smeru, uz dlaku, kao tekstove koji pokazuju znake otpora hegemonizujućem diskursu; čak sam i u ovakvom prikazu istakao nekoliko takvih obeležja. Ali želeo sam da dovde ne narušim linearnost priče samo da bih još jednom pokazao moć hegemonizujućeg nacionalizma da se sa lakoćom nosi s čitavim rasponom glasova koji mu se protive.

198 Stoga imamo linearni narativ. Nacionalisti će ga čitati kao kretanje od podjarmljenosti ka emancipaciji; feminističke kritičarke nacionalizma čitaće ga kao kretanje od jedne vrste ka drugoj vrsti podjarmljenosti. Da bismo sad zamutili sliku i izašli iz oba interpretativna ćorsokaka, nastaviću svoju priču još malo i u nju uvesti autobiografiju Binodini.<sup>68</sup>

Binodini (1863–1941) je verovatno bila najslavnija glumica pozorišta u Kalkuti poslednjih decenija devetnaestog stoleća. Sam položaj profesionalne glumice bio je proizvod nove kulture obrazovane srednje klase, koji je trebalo da zadovolji potrebe nastale usled zahteva nove pozorišne publike oblikovane prema evropskom uzoru. Ipak, to je potreba koju je bilo teško zadovoljiti s obzirom na norme pristojnosti koje su važile za žene. Rešenje do koga je došla prva generacija pozorišnih delatnika pod-

razumevalo je da se devojke izaberu među gradskim prostitutkama i da se obuče u modernim veštinama dramskih umetnosti. To je samo po sebi postalo izuzetno obrazovno pregnuće: te žene bile su iškolovane u jeziku i osećajnosti koji su svojstveni ljudima modernističkih stremljenja, naučile su da o sebi misle kao o profesionalnim umetnicama, a ipak su ostale isključene iz uglednog društva usled stigme nemoralnog života. Binodinin život profesionalne glumice obeležen je tim kontradikcijama novog sveta kulturne proizvodnje srednje klase.

U pozorište je ušla kada joj je bilo deset godina; sa osamnaest je bila na vrhuncu karijere; sa dvadeset i tri odlučila je da napusti pozornicu. Autobiografija koju je napisala i objavila kada joj je bilo četrdeset devet godina opisuje trinaest godina njenog profesionalnog života kao istorijski sled događaja, ali sve pre i posle toga kao da je postojalo van vremena. Kao dete odrastala je u sirotinjskoj četvrti Kalkute, u domaćinstvu u kojem nije bilo odraslih muškaraca. U autobiografiji govori o toj sirotinjskoj četvrti sa upadljivim gađenjem, a sebe se seća kao deteta koje je na susede gledalo "uplašeno i sa čuđenjem" i nadalo se da se nikada neće suočiti s takvim prezirom.<sup>69</sup> O njenom braku obavestili su je kada joj je bilo pet ili šest godina, a bio je jedan dečak u susedstvu o kome su svi govorili kao o njenom mužu.<sup>70</sup> Možemo samo spekulirati da li je to kasnije imalo neki značaj za njen život, jer se sve promenilo kada se njena majka složila da je da u pozorište kao dečijeg glumca sa mesečnom nadoknadom.

Za devojčicu od jedanaest ili dvanaest godina obuka za profesionalnu glumicu bila je težak posao.

68 Binodini Dasi, *Āmār kathā o anyānya racanā*, ur. Soumitra Chattopadhyay i Nirmalya Acharya (1912; reprint, Calcutta: Subarnarekha, 1987).

69 Ibid., str. 17–19.

70 Ibid., str. 16, 78.



A opet, biti u pozorištu bilo je kao da živi u velikoj porodici. Binodini je poimala svoj identitet kao glumice potpuno u smislu svog mesta unutar te porodice umetnika. Ona se povinivala njenim pravilima, sve što se od nje tražilo izvršavala je predano, i donela je slavu i popularnost pozorištima u kojima je igrala. Tek kada uočimo to kolektivno mesto na kome je ona zasnovala svoj identitet i ka kome je izlila svoja osećanja lojalnosti – proširenu porodicu projektovanu na artifičijelno izgrađeni svet profesionalnog pozorišta srednje klase, koji je za nju bio vrlo realan surogat za samo društvo – počecemo da uviđamo značaj središnje teme Binodinine autobiografije: izdaje.

Binodini je pokretalo uverenje da će ljaga koju je nosila kao žena na rđavom glasu biti otklonjena njenom posvećenošću i njenim postignućima kao umetnice. Naravno, mislila je da će to što je pristala da bude konkubina raznih bogatih darodavaca biti opravdano višim umetničkim ciljem. Očajnički joj je bilo potrebno da veruje u solidarnost i dobrobit svoje surogatne porodice, jer je samo unutar nje mogla voditi vredan i dostojan život. Kada se njena pozorišna grupa suočila sa krizom, ona je čak pristala, uz veliki lični rizik, da bude ljubavnica bogatog poslovnog čoveka koji je bio spreman da finansira osnivanje novog pozorišta pod uslovom da za uzvrat dobije čuvenu gospođicu Binodini. Uverili su je da će njeni "braća i sestre" iz grupe svoju zahvalnost iskazati tako što će svom novom pozorištu dati njeno ime. Kada se to nije dogodilo, ona se osetila izneverenom.<sup>71</sup> Bila je to prva u nizu izdaja kojima je Binodini za nas obeležila svoju životnu priču.

Možemo to jasno da zamislimo: školovana u skladu sa jezikom i osećajnošću kulture nove sred-

nje klase, Binodini je osećala snažnu potrebu da veruje u emancipatorske zahteve koji su postavljeni u ime "nove žene". Život u pozorištu upoznao ju je sa grčkom tragedijom i Shakespeareom, sa novim humanizmom Michaela Madhusudan Dutta, Bankimchandre i Dinabandhu Mitra, i sa strasnim nacionalističkim predstavljanjem hinduističke mitologije i religiozne istorije Girishchandra Ghosha. Kada je shvatila da se može preobraziti kako bi zadovoljila kulturne potrebe klase koja je tvrdila da predstavlja naciju, ali da za to neće steći ugled koji je ta klasa obezbedila za svoje žene, naučila je da više ne veruje.

"Od kad sam kao dete prihvatila poredak sveta, naučila sam da ne verujem. Za to smo odgovorni moji učitelji, moj društveni položaj i ja sama. Ali koja je korist od pripisivanja krivice? Ne-poverenje ostaje. ... Koliko ono duboko seže u mene, postaće očito iz događaja iz moga života. ... I nemoguće je iščupati ga! Shvatila sam da je vera temelj spokoja, ali gde je ta vera?"<sup>72</sup>

199

Bionidini oseća da joj je nešto bilo obećano za njenu predanost idealima i disciplinama kojima su je učili. Ako je prosvেćena vrlina uglednog ženskog roda značila povinovanje novom skupu disciplinskih pravila, ona je bila spremna da se povinuje. Ali, poštovanje joj je bilo uskraćeno. Imala je ćerku koju je htela da dâ u školu; nijedna škola nije htela da je primi. Kada je ćerka umrla, ona je još jednom osetila da je izneverena.<sup>73</sup>

U poznim srednjim godinama, kada je odlučila da zapiše priču svoga života, "da zacrni belu hartiju

71 Ibid., str. 38–45.

72 Ibid., str. 13.

73 Ibid., str. 62.

stigmom svoga srca<sup>74</sup> zamolila je svog učitelja Girishchandra Ghosha da napiše predgovor za njevu knjigu. Girish je to i učinio, ali se Binodini nije dopalo šta je njen učitelj napisao. Girish je u stvari pokušao da primeni klasičnu strategiju prisvajanja, istakavši "veliku moralnu lekciju u beznačajnom životu jedne obične prostitutke. ... Po čitanju ove autobiografije, ponos pobožnih biće zauzdan, čistunci će postati ponizni, a grešni će naći mir". Zatim je prokomentarisao "prekor" koji Binodini upućuje čuvarima društva. "Umesto da naglasi poučne strane svoje umetnosti, ona je pokušala da ispriča sopstvenu priču. Tako je narušeno zatajivanje ličnog, što je bit veštine sastavljanja autobiografije." Girish priznaje da je Binodini imala razloge da bude ogorčena, "ali opore reči je najbolje izostaviti iz sopstvene životne priče. Jer čitalac, čiju naklonost [Binodini] sigurno očekuje, odbiće da joj bude naklonjen kada naiđe na takve grubosti".<sup>75</sup>

Kao što rekoh, Binodini nije bila zadovoljna ovim predgovorom i zahtevala je da njen učitelj i veliki glumac kalkutske pozornice napiše "istinit izveštaj" o svemu što se dogodilo. Izmenjena verzija nikada nije stigla; nekoliko meseci kasnije Girish Ghosh je umro. Za Binodini, to je bila još jedna izdaja. "Moj učitelj mi je govorio: 'Napisaću predgovor pre nego što umrem.' ... Ali, nije mi bilo tako suđeno. ... Ostavivši predgovor nedovršenim, moj učitelj me je još jednom naučio da se nijedna želja u životu ne ispunjava."<sup>76</sup>

Međutim, najpotresnija izdaja događa se kada Binodini pokuša da izgradi svoj život izvan pozorišta. Otkad je sišla sa pozornice, trideset godina žive-

la je sa gospodinom iz jedne od najbogatijih i najpoštovanijih porodica u gradu. U tu vezu ona je uložila svu svoju vernost i predanost, i osećala se slobodnom, voljenom, poštovanom i zbrinutom. Nije shvatila neminovnu krhkost tog aranžmana, jer lično pokroviteljstvo, koliko god iskreno bilo, teško može prekoračiti ograničenja novoizgrađenog sveta onoga ko dominira; taj svet prihvata njegov zahtev da govori u njeno ime, ali nju samu ne priznaje za učesnika u tom aranžmanu. Na samrtničkoj postelji, bogati gospodin joj obećava: "Ako sam posvećen Bogu i verujem u njega, ako sam rođen u vrloj porodici, nikada nećeš morati da moliš za zaštitu." Međutim, smrt ga je učinila nemoćnim da ispuni svoje obećanje. Pogađate, njegova porodica nije osećala ni najmanju obavezu da prizna sramotan odnos. Binodini je još jednom izdana.

Zanemarivši stoga savet i prekore svih svojih učitelja, Binodini nije osećala nikakvu obavezu da skriva svoj duboko ukorenjeni skepticizam prema svojstvima običajnog verovanja i konvencije. Odlučna da ispriča "svoju priču", prekršila je svako pravilo ženske smr̥tikathā i napisala nešto što je ravno osudi uglednog društva u obliku niza pisama upućenih pokojnom ljubavniku. Verovatno joj je baš njena marginalnost omogućila da uspostavi autonomiju nad sopstvenim rečima. Sa gorkom ironijom, u uvodu za knjigu je napisala:

"Držim da hinduisti i hinduistkinje sasvim iskreno veruju u raj i pakao, u rođenje i ponovno rođenje. ... Iako više nije na ovom svetu, on [njen ljubavnik] mora biti u raju, odakle može

74 Ibid., str. 64.

75 Girishchandra Ghosh, "Banga-rangālaye Śrīmatī binodini", ibid., str. 135–144.

76 Binodini Dasi, *Āmār kathā*, str. 8.

da vidi sve što mi se dogodilo i oseti bol u mo-  
me srcu – ako je, dakle, hinduizam istinita vera  
i ako su bogovi istiniti; ako su, dakle, rođenje i  
ponovno rođenje istiniti.”<sup>77</sup>

Zato je, pre nego što zaključimo našu povest o naci-  
onalističkoj tranziciji, trebalo da se podsetimo na  
Binodininu priču. Jer nam ona još jednom kaže da  
je priča o nacionalističkoj emancipaciji nužno priča  
o izdaji. Jer nacionalizam može pružiti slobodu sa-  
mo tako što će istovremeno nametnuti čitav skup  
novih stega, on može odrediti kulturni identitet na-  
cije samo tako što će mnoge isključiti iz svog okrilja;  
i on nekima može jemčiti građanski dignitet samo  
zato što će druge stalno morati neko da predstavlja  
i što im se neće dozvoliti da govore u svoje ime. Bi-  
nodini nas još jednom opominje da su odnosi izme-  
đu ljudi i nacije, nacije i države, odnosi za koje naci-  
onalizam tvrdi da ih je jednom zauvek postavio ka-  
ko treba, zapravo odnosi koji su neprekidno na pro-  
veri i stoga stalno iznova izloženi pregovaranju.

### **Pesimističan pogovor**

Pošto sam napisao ovu tako lepo otvorenu posled-  
nju rečenicu, muči me nedoumica. Ta rečenica obe-  
ćava nove epizode u priči o ženama i nacionalizmu,  
i imam osećaj da sam uspeo da izbegnem ćorsokak.  
Jesam li?

Edward Said je u nedavno objavljenom članku  
govorio o “prisutnoj i nerazrešenoj napetosti” u na-  
dmetanju “između stabilnog identiteta, koji uspo-  
stavljaju afirmativni agensi poput nacionalnosti,

obrazovanja, tradicije, jezika i religije, s jedne stra-  
ne, i svih vrsta marginalnih, otuđenih ili... anti-  
stemskih sila, s druge strane”. Ta napetost, kaže on,  
“proizvodi zastrašujuću konsolidaciju patriotizma,  
tvrdnje o kulturnoj nadmoći, mehanizme kontro-  
le, čija snaga i neminovnost jačaju... logiku identi-  
teta.”<sup>78</sup>

Said misli na “surovo, bezočno, sramno nasilje”  
koje tako često izbija u ime patriotske potvrde  
identiteta na Bliskom Istoku. Ja mislim na jednako  
sramno nasilje koje je postalo gotovo endemsko u  
Indiji kad god su u pitanju politički odnosi između  
verskih ili jezičkih zajednica. Stoga se slažem sa Sai-  
dom kada kaže da su, “u jednom dobu nesputanog  
nacionalističkog ispoljavanja, čak i oni među nama  
koji podržavaju nacionalističku borbu, dužni da po-  
kažu izvesnu pristojnu meru intelektualnog odbija-  
nja, poricanja i sumnje”.

Ali onda on kaže: “Upravo u tom čvorištu pre-  
danog učešća i intelektualne posvećenosti mora-  
mo naći svoje mesto i upitati *koliko* identiteta, *koli-  
ko* pozitivne konsolidacije, *koliko* dodeljenih ovlaš-  
ćenja smo spremni da podnesemo u ime našeg ci-  
lja, naše kulture, naše države.” I tu mi se opet javlja-  
ju sumnje. Da li i dalje pokušavamo da rešimo stari  
liberalni problem “dobrog nacionalizma” nasuprot  
“lošem nacionalizmu”? Mora li naš argument biti to  
da nešto malo identiteta i pozitivne administracije i  
dodeljenih ovlašćenja može činiti samo dobro, ali  
da preko određene mere to postaje nepodnošljivo?  
Teško mi je da to prihvatim, jer se već dugo protivim  
takvom postavljanju liberalnog paradoksa.<sup>79</sup>

201

---

77 Ibid., str. 3.

78 Edward W. Said, “Identity, Negation and Violence”, NLR 171 (1988), str. 46–60.

79 Partha Chattterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Lon-  
don: Zed Books, 1986), str. 1–35.

Jedan od načina da se izbegne taj paradoks jeste preispitivanje i ponovno problematizovanje olake identifikacije države sa nacijom i nacije sa narodom, koju uspostavlja svaka nacionalistička državna ideologija. Kao čin intelektualnog skepticizma, to može povući sa sobom i rizike koji nisu samo intelektualni. Ali, ako se sada ograničimo samo na intelektualno područje, jedna bitna posledica biće, čini mi se, pomalo iznenađujuće otkriće da su najsnažnija i najautentičnija ostvarenja antikolonijalnog nacionalizma učinjena često izvan poprišta političke borbe i mnogo pre nego što se okončalo pravo nadmetanje za političku moć. To otkriće ponovo će pokrenuti pitanje ko je vodio a ko sledio, i kada je sve to počelo. Ukratko, ono će nametnuti potrebu da se iznova napiše istorija nacionalizma sa drugim akterima i drugačijom hronologijom. Ono će pokazati i da se kulturno kreativni oblici antikolonijalnog nacionalizma, koji su težili da uspostave zonu prevlasti izvan dosega kolonijalne države, ne mogu opisati na osnovu "merodavnih" oblika nacionalizma proizvedenih u Evropi ili u Americama.

Međutim, za nas je ključno da možemo pokazati mnoge rizične momente u tom narativu antikolonijalnog nacionalizma, alternativne nizove koji su potisnuti, znake otpora koje je trebalo izbrisati. Veliki deo intelektualne pobune u postkolonijalnim zemljama danas obavlja upravo taj posao. Može se tvrditi da je istorija prelaska od kolonijalnih ka postkolonijalnim režimima izuzetno problematična, da je obećanje nacionalne emancipacije ispunjeno,

ako ne tako što su prevareni, a onda sigurno tako što su nasilno marginalizovani mnogi koji su trebali da uživaju u plodovima oslobođenja. Naravno, na osnovu pokretanja čitave problematike nacionalnog pregnuća unutar i izvan domena države možemo postaviti radikalnu tvrdnju da kulturna istorija nacionalizma, oblikovana njegovom borbom protiv kolonijalizma, sadrži mnoge mogućnosti autentičnog, kreativnog i pluralnog razvoja društvenih identiteta koji su bili nasilno prekinuti političkom istorijom postkolonijalne države i njene težnje da preslika merodavne oblike moderne nacionalne države. I mi, poput Binodini, imamo da ispričamo priču o izdaji.

Sumnjam u delotvornost takve kritike. Pošto treba preživeti u svetu koji je smrvljen koncentrovanim nasiljem Zalivskog rata, bojim se da ne mogu sa Saidom da verujem u "nauku i politiku iz perspektive čitavog sveta, ukinute dominacije, za dobrobit zajednice".<sup>80</sup> Upravo bikulturalizam – nužni bikulturalizam koji su mukotrпно sticali – omogućava intelektualcima u postkolonijalnim zemljama da vide kroz koprenu i hipokriziju današnjeg mita o globalnoj saradnji. Nama je teško da zamislimo moguću svetsku državu u kojoj će naš odnos prema dominantnim strukturama školstva i politike biti drugačiji od suparništva.

Zato bi bilo nepošteno reći da je lako kritikovati nacionalizam. Naprotiv, mnogo je realističnija taktika ne potceniti sposobnost nacionalizma da prisvoji, uz različite stepene rizika i s različitim uspehom, pobunjeničke i marginalne glasove. Istini za

80 Edward W. Said, "Third World Intellectuals and Metropolitan Culture", *Raritan Quarterly* 9, no. 3 (zima 1990), str. 27–50. Iz istog razloga, ne deluje mi uverljivo Habermasov poziv na "nesputano formiranje saglasnosti u komunikacijski utemeljenoj zajednici pod ograničenjima koja nameće kooperacija". Vidi naročito Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, prevod Frederic Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987).

volju, treba ovde reći da je Binodini danas časno ime u javnoj istoriji pozorišta u Bengalu. Njen život kao priča o borbi i izdaji omiljena je tema predstava i filmova, i zvanična liberalnost novog domena postkolonijalne države ne dozvoljava da bilo kakav sud o njenoj seksualnoj moralnosti utiče na ocenu o njoj kao umetnici.

U javnom prostoru unutar novog domena države? Da. U etičkom domenu zajednice? Ne baš. Pre samo nekoliko meseci, u jednim kalkutskim novinama naišao sam na kratko pismo. Vodeća glumica iz minulih godina, sada u svojim sedamdesetim, nagrađena sa više državnih nagrada, žalila se zbog jednog članka u tim novinama o jednom preminulom glumcu, u kome je ona bila pomenuta kao njegova "bliska prijateljica i družbenica". "U svojoj sedamdesetosmoj godini, da li treba pismom u novinama da dokazujem", pita ona, "da je Nirmalendu Lahiri bio moj muž i da sam rodila četvoro njegove dece? Da, sigurno je postojalo prijateljstvo između mene i gospodina Lahirija, baš kao što je između nas postojao i odnos učenice i učitelja. Ali poslednji put vam kažem: ja sam bila njegova prva žena i majka njegove dece."<sup>81</sup>

Etička dimenzija nacionalizma ostaje prilično sporno područje.

Original: Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993); poglavlje VI: "The Nation and Its Women", str. 116–134; i poglavlje VII: "Women and the Nation", str. 135–157.

---

81 Sarajubala Debi, pismo uredniku, *Ānandabājār patrikā*, 6. april 1991.