

GIACALONE, FIORELLA

AZ OLASZORSZÁGBAN ÉLŐ MAGHREBI NŐK KUTATÁSA. KOMPARATÍV MEGKÖZELÍTÉS ÉS MÓDSZERTANI KÉRDÉS

BEVEZETÉS

A maghrebi kultúra és az iszlám vallás iránti érdeklődésem néhány évvel ezelőtt alakult ki, mialatt interkulturális oktatási projekteken dolgoztam óvodákban és általános iskolákban Perouse városában és Umbria más városaiban. A többi tanítóval való közös munkám során elsősorban azt vettem észre, hogy nehézséget jelent számukra kapcsolatba lépni a muzulmán tanulókkal és családokkal konfliktussal teli másságuk miatt, melyet még tovább erősítenek az arab kultúráról alkotott sztereotípiák. A külföldi tanulók viszont, akik akkoriban kis számban voltak csak jelen, igyekeztek elfogadtatni magukat az őket érintő sztereotípiák ellenére, néha olyan áron is, hogy alkalmazkodtak a lázadó és nyugtalan muzulmánról alkotott képhez. A problémák különböző típusúak voltak: a nyelvi nehézségektől kezdve a menzai étkezésein és a ramadán időszakon át egészen az iszlám fundamentalizmusról folytatott vitákig. Ez alatt az időszak alatt a marokkói kulturális közvetítők jelenléte lehetővé tette az integráció, valamint az iskola és a család közti kommunikáció kérdéseiről szóló, mind a mai napig jól működő, párbeszéd nyitását. Ami a legmegdöbbentőbb volt számomra ebben az időszakban, azt annak a felismerése jelentette, hogy ebben a régióban mennyire kevésbé ismert az iszlám, valamint az arab kultúra története.

Míg magamban azon tűnődtem, hogy mi lehet ennek a sokféle előítéletnek az oka, és ráeszméltem arra, hogy mennyire szükséges lenne kutatásokat végezni az Umbriában élő marokkóiak migrációs folyamatainak megértése érdekében (2005-ben már mintegy 4000-en voltak a régióban), a következő alappondolatok fogalmazódtak meg bennem:

- az iskola és az olasz társadalom számára nehézséget jelentett szembenézni a gyors és váratlan migrációs folyamatokkal egy olyan országban,

amely hosszú ideje a kivándorlás helyszíne volt, és amelyet mai napig a kivándorlás által a családokban és az országban egyaránt kiváltott „szakadások” jellemeznek

- Olaszországnak nagyon elenyésző történelmi kapcsolata volt az arab világgal Franciaországhoz képest (leszámítva a Líbiában való rövid gyarmati tapasztalatot), és ennek köszönhetően nehezen lép kapcsolatba az arabokkal, akik az ország történelmében idegeneknek számítanak;
- Ugyanakkor Dél-Olaszországban az arab kultura elemei már a Kr. u. 9. és 10. századi arab hódítások óta jelen vannak. Szicíliában, Bari-ban és a Puglia régióban található Lucera-ban például a mai napig felfedezhetjük az arab hatást a dialektusban, az étkezési szokásokban, a mezőgazdasági kultúrák típusaiban, a családi dinamikában, vagy a városszerkezetben. Dél-Olaszország és az arab világ közötti kapcsolat az orvostudomány fejlődéstörténeti szempontjából is jelentős szerepet játszott. Tulajdonképpen, az orvostudomány, miután Hippokratész és Galenus munkásságának köszönhetően megszületett, az iszlám világban terjedt el (az olyan híres orvosoknak köszönhetően, mint például Ibn Sina), majd visszatért Olaszországba a 10. században a „Salerno-i iskola” megalapításával ugyanebbe a campaniai városba olyan orvosok fordításain keresztül, mint pl. Afrikai Konstantin, aki bevezette a nyugati köztudatba a humorális elméletet, amelyet az arab orvosok tanulmányai is gazdagítottak. A lehetséges kulturális kapcsolatok felfedezése érdekében tehát az analógiákat és a hasonlóságokat kellett kutatni ebben az irányban.

Ennek a bevezetésnek az a célja, hogy rávilágítson azokra az irányvonalakra és elméleti-módszertani problémákra, amelyeket többéves maghrebi bevándorlással kapcsolatos munkám során dolgoztam ki. Fontosnak tartottam direkt kutatások – megfigyelések, beszélgetések és a családi eseményeiken való részvétel – segítségével közelebbről is elemezni a bevándorló maghrebi közösségeket, különösen a női dimenziót és az anyaságot, főleg az olyan elemeket, mint pl. a népi orvoslás, amely az olasz kultúrát a mai napig áthatja, illetve a Földközi-tenger két partja közti lehetséges kapcsolatokat, az arab kultúrával párhuzamba hozható vonásokat, melyek a migrációs hálózatokon és a nők tudásás keresztül közvetítődt.¹

BEÉPÍTŐ RÍTUSOK, A HETEDIK NAP ÜNNEPE

A kialakulóban lévő közösség dinamikáját Turner munkája segítette megérteni, aki a *communitas* és a *liminalitás* fogalma által bevezet bennünket a Van Gennep által definiált átmeneti rítusok szerkezetéből keletkezett vita közepébe. Turner szembeállítja a társadalmi szerkezetet, amelyet úgy lát, mint „politikai, jogi és gazdasági pozíciók strukturált, differenciált és hierarchikus rendszerét” a *communitas* fogalmával, amelyet úgy definiál, mint egy „nem vagy alig strukturált közösség, amely egyenlő egyének relatíve differenciálatlan közössége” (Turner 1972: 113). Turner a *communitas* fogalmához társítja az egyenlőséget,

1 A marokkói bevándorló nőkről végeztem kutatásokat. Külön hangsúlyt fektettem a terhességi-születési ciklus tanulmányozására (2005–2007), a szolgáltatások és a születési rituálék közötti kapcsolatra (Giacalone 2001, 2008), az első és a második generáció közötti kapcsolatra (Giacalone 2009), és az olaszországi muzulmán fiatalságból kikerülő fiatal asszonyokra (GMI) (Giacalone 2012).

amely pontosan a társadalmi marginalitás és liminalitás kontextusában ölt alakot, az átmeneti helyzetekben, vagyis az átmeneti rítusokban. A *communitas* az első fázisban alakul ki, ekkor jön létre egy csoport, amely még nem strukturált. A bevándorló csoportok ebben a határhelyzetben találják magukat, mivel már nem tartoznak (a származási ország által) meghatározott társadalmi szerkezethez, és még nem integrálódtak a fogadó ország struktúrájába. Ebben a fajta társadalmi liminalitásban megfigyelhető a társulások vagy spontán és alig strukturált csoportosulások létrejövele.

Amikor Sayad dupla hiányról beszél a bevándorlás kapcsán, akkor az is igaz, hogy a liminalitás és a *communitas* kutatásának dimenziója a migrációs projektnek csak egy integrált része. A normatív *communitas* példái a „Marokkói egyesületek”, amelyek Umbia minden városában megjelentek, és amelyek gyakran közvetítő szerepet játszanak a bevándorlók, a marokkói konzulátus és végül a kormány között; konkrétan az egyesületek azok, amelyek segítséget nyújtanak a bevándorlóknak a bürokratikus eljárásaikban, miközben szoros kapcsolatot tartanak fenn a Marokkói Királysággal.

De engem nem annyira ennek a csoportosulásnak a típusa érdekelt, hanem inkább a spontán *communitas* elemzése, amely több olyan gyülekezési formára vonatkozik, amely a közösségi vagy az átmeneti rítusokhoz kapcsolódik.

A kutatás, valamint a vallási és családi eseményeken való részvétel során arra jutottam, hogy a közösségi rítusokként megélt ünnepek a hetedik nap ünnepe (*sebneh*), a születés és az azt követő 40. napon a hajvágás ünnepe (*aqiqa*).

A születéshez kapcsolódó rítusok magának a család fogalmának a meghatározására szolgálnak, mivel egy gyermekek nélküli házaspár csak fél családnak számít. A gyermek születésén keresztül a befogadó társadalomban megvalósul egy alapító aktus, mivel a házaspár megváltoztatja a migrációs folyamathoz való viszonyulását. Legelőször is azért, mert a családi pótlék igénybevételéhez kapcsolatba kell kerülnie az egészségügyi intézményekkel (orvosok, nőgyógyászok, kórház, gyermekorvosok), az iskolákkal (óvodák és általános iskolák), a helyi hatóságokkal (Városháza, kerületek).

Ezenkívül egy gyermek születése új felelősségeket von maga után, ezért fontossá válik, hogy a nők a rokonok, a család vagy a barátok körében megtalálják az olyan kapcsolathálózatokat, amelyek segítséget nyújtanak nekik; a születés tehát arra készíteti a nőket, hogy magán vagy állami, érzelmi vagy logisztikai hálózatokat keressenek maguk számára. Így a hetedik nap ünnepe egy találkozási pillanattá válik, és alkalmat ad az újszülött bemutatására, gazdasági rendelkezésre állásának megerősítésére, valamint a bevándorló csoport megalapítására.

Az ilyen események alkalmával a legerősebb a kulturális és vallási identitás megerősítésének igénye, amikor is a családok közötti szálak a *communitas*-ra jellemző egyfajta *statu nascendi* kapcsolattá egyesülnek.

Ezekben a születési rítusokban egyfajta dupla liminalitás valósul meg: megtalálható benne a születés küszöbe, amely megfelel egy peremen lévő útnak és újra egyesítésnek, de megtalálható benne a csoport liminalitása is, mivel olyan bevándorlókról van szó, akik két dimenzió között függenek, és a spontán *communitas*-on keresztül keresik az önmeghatározás formáit. A rítus tartama annak az időtartamát is jelenti, amely alatt létrejön az új közösség a maga jövőbe és az újabb generációba vetett reményeivel, valamint azt az időtartamot is, amely által a bevándorló azt a távolságot méri, amely aközött húzódik, amit maga mögött hagyott, és amivé akar vagy tud válni.

Ugyanakkor az átmeneteket és a feltételeket megkövetelő rítusok kötelező jellege egy új valósággal találja szembe magát (a Nyugat, a katolikus valóság, az eltávolodott család és

szomszédok), és ezért olyan hibrid formában kénytelen megjelenni, amely figyelembe veszi a már se nem arab, se nem muszlim környezetet, amelyben az ünnep lefolyik.

A rítusokban kódolt viselkedésmódok és nyelvek találhatók meg, mivel a szabályok az események során erősödnek meg: a rítus határozza meg a szerepeket és az identitást meghatározott sémák segítségével, amelyek a hatalmi és az átmenethez kapcsolódó kockázatkezelési mechanizmusoknak felelnek meg. A születési rítusok esetében, különösen a bevándorlás kontextusában, a liminalitás, még a szabályozott részével együtt is, a hibridizáció színterévé válik (férfiak és nők, olaszok és marokkóiak, muszlimok és katolikusok), ahol pontosan egy *communitas* újfajta metaforái, és újféle, még nem strukturált dinamikai születnek meg. Milyen rítusokat, milyen kapcsolati hálókat valósítanak meg egy ilyen ünnep során?

A hetedik nap ünnepe a bevándorló marokkóiak számára gyakran azt az alkalmat jelenti, amikor meghívhatják a más városokban vagy külföldön élő családjukat és barátait, akikkel az ilyen nagy eseményeken kívül máskor nincs alkalmuk találkozni. Az ünnepet valójában nem kötelezően egy héttel a születés után tartják meg, hanem akár hónapokkal később is, amikor gazdaságilag lehetőségük nyílik arra, hogy meghívják a barátait. Azok, akik megtehetik, ilyenkor kibérelnek egy termet, ahol mintegy ötven-száz főt is vendégül tudnak látni, meghívnak egy együttest is, hogy zenéljenek a tánc alatt, bárányt és más hagyományos ételeket sütnek (kis mandulás és szezámmagos süteményeket), szertartásként mentateát szolgálnak fel a vacsora és a tánc mellé. Ezen alkalomból egyesek hagyományos viseletbe öltöznek (*djellaba*), míg mások nyugati ruhákba. Általában a hagyományos ruhát viselő nők az este folyamán átöltöznek, ahogy az esküvőkön szokás. A fiatalok, olasz társaihoz hasonlóan, mind nyugati farmert és pulóvert viselnek, de ez nem tartja vissza őket a hagyományos táncról. Egy olyan vegyes identitású csoportról van szó, amelyben törekszenek egy újfajta bevándorló identitást létrehozni, mivel „a közösség akkor él, ha eseményeket kínál” (Turner 1972: 143).

Az ünnep során fontos pillanatot szentelnek a kézi henna tetoválásnak is, amely idő és türelem igényes: mind a felnőtt nők, mind a nyugati öltözetű fiatal lányok csináltatnak maguknak tetoválást.

A henna tetoválások összekovácsolják a különböző generációs nőket, még azokat is, akik Olaszországban születtek, és akik ezt a szokást idejétműltnek és hagyományosnak tekintik. De már az a tény, hogy a nők egymás között vannak, egy bensőséges klímát és ünnepi hangulatot teremt, és ez arra ösztönzi a fiatalabbakat, hogy a rajzok elkészítésével foglalkozzanak. A henna használata így részben veszít rituális jellegéből, amely így egy etnikai különbözőség, illetve a nők egymás közti kapcsolatának majdnem nyilvános jelévé, jelzőjévé válik.

Még a legkisebbek is részt vesznek az ünnepben: van, aki úgy próbál táncolni, mint a felnőttek, van, aki a babakocsiban alszik, és van, aki hagyományos viseletbe öltözött. Itt mindenki informálisan megtanulja a csoport státuszát és értékeit, a kognitív és viselkedési szabályokat, és a csoport szabályait követik akkor is, amikor esznek, vagy amikor táncolnak.

Az idősebb asszonyok számára, akik gyakran bezárkóznak otthonaikba hiányos nyelvi tudásuk miatt (sokan közülük nem is dolgoznak), ezek az ünnepek lehetővé teszik, hogy mozgósítsák ezeket az informális hálókat, amelyek segítségével könnyebben elviselik az elszigeteltségüket ebben a bevándorlási helyzetben.

A NŐK KÖZÖTTI KAPCSOLATI HÁLÓ

A nők közötti kapcsolati háló különösen fontos már az ünnep előkészítésekor is: az ételek megszervezése, a lábasok, edények, teás poharak és teáskannák kölcsönadása az újdonsült édesanya körül sok nőt egyesít az ünnep sikeres előkészítése érdekében. A telefonhívások és a poharak, tányérok, sőt még a ruhák kölcsönadása is (a családoknak soha nincs elegendő ezekből ennyi főre) arra kényszeríti őket, hogy megválogassák a meghívottakat, és kizárják azokat a családokat vagy barátokat, akikkel összeveszttek, vagy éppen ellenkezőleg, meghívják őket az eseményre azért, hogy így simítsák el a félreértéseket vagy a konfliktusokat. Volt alkalmam részt venni soförként ebben a női catering folyamatban, amely gyakran alkalmat nyújtott arra, hogy olyan emberekkel beszéljek, aiktől kölcsönkértünk egy lábast, egy teáskannát, vagy egy süteményes tálat; ezekben az oda-vissza folyamatokban keveredtek a szolidaritás és a női rivalizálás formái: parfüm, pletykák, ruhacserék, fűszer- vagy mentakeresés kíséretében.

A konyhai felszerelések kölcsönadása és cseréje, illetve a közös főzés egyfajta *kölcsönösséget* teremt a nők között, akik számára a kölcsönvétel magában foglalja a viszonzást, nem csak magának a tárgynak a visszaadását, hanem más tárgyak kölcsönadását is, ha szükséges. Az adás–kapás–visszaadás gesztusa hasonlít a családtagok illetve szomszédok közötti szokásokra, amelyek gyakoriak Marokkóban, és amelyek a bevándorlási helyzetben új cseremódokat hoznak létre, mivel a csere aktusában már eleve döntünk arról, hogy kiket szeretnénk meglátogatni vagy meghívni, és kizárunk mindenki mást, akit nem szívesen látunk. A nők között létrejött kapcsolati háló egy informális háló, amely ünnepekhez és különleges eseményekhez kapcsolódik, és amely így tartósabb kapcsolatokat teremt.

Ezek az ünnepek hozzájárulnak ahhoz, hogy létrejöjjön egy olyan nők közötti kapcsolati háló, amelyek nélkül ez sokkal nehezebben valósulhatna meg. Valójában a marokkói bevándorló nők egy része nem dolgozik, és gyakran nem is beszél olaszul, egyesek írástudatlanok, míg mások elszigetelt vidéki területeken élnek, és nem sok kapcsolatuk van a külvilággal. Eszembe jut Aïcha, aki egy vidéki házban él két gyermekével, míg a férje egy gyárban dolgozik, akit nem tud felhívni telefonon, mivel nincsen nála hálózat. Így aztán a szomszédok társaságát keresi, akik nem értik meg őt, vagy férje fivéreinek feleségeit, akik amiatt szidják, hogy nem tudott fiúgyermeket szülni.

Szerencsére olyan nők is vannak, akik relatíve nagyobb autonómiában élnek a városi zónákban vagy külvárosokban. Vannak olyan asszonyok, akik szombatontként piacra járnak, ismernek néhány szolgáltatást, és kapcsolatot ápolnak más polgárasszonyokkal akikkel időnként találkoznak és mentateát és mézessüteményeket fogyasztanak. A muzulmán elvek szerint a jó családanyák legtöbbször otthon maradnak, mivel az otthon a marokkói szabályok szerint az összejövetelek, ünnepek, a család és a barátok fogadásának színterévé válik. Még ha az olasz társadalom szélén is élnek, még így is képesek irányítani a kapcsolati hálóikat a gyermekek és unokaöccsök nevelésének felügyelőiként. Ha rájuk gondolok, egy kör jelenik meg előttem: lassú léptek, körkörös mozdulatok a kenyér vagy a *tajin* készítésekor, és egy olyan „kör”, amely egybegyűjti a gyermekeket otthon. Az asszonyok így szabadidejük nagy részét kölcsönös, kör-körös látogatásokkal töltik, „ellipsziseket” alkotva, ahol a különböző csoportok közötti találkozási pontokat a hetedik nap ünnepe, a születésnap ünnepe és a kölcsönös látogatások jelentik. Ezek olyan ellipszisek, amelyek középpontjában minden egyes alkalommal a ház és a konyha áll. Az általuk alkotott ellipszisek néha nagyon kiterjedtek, ugyanis a kapcsolati hálók magukba foglalják a más városközpontokban élő

asszonyokat is, de ugyanakkor zárt görbék maradnak, amelyek nem nyitnak a külvilág és az olasz asszonyok vagy az őket körülvevő valóság felé.

Inkább a tanuló és dolgozó fiatalok azok, akik változtatnak a bevándorlással kapcsolatos nézőpontjukon azáltal, hogy a külvilág felé is tekintenek, megismerik és tanulják az olasz kultúrát, de mindezt az apjuk ellenőrzése alatt, aki ellenőrzi, hogy kikkel barátkoznak, és hogyan töltik a szabadidejüket.

Végül ott vannak azok az értelmiségiek és egyedülállók, akik a bíróságokon, iskolákban dolgoznak férfiak hiányában, akik őket megvédenék. Olyan nőkről van szó, akik az integráció személyes útját keresik, és gyakran úgy döntenek, hogy nem akarnak egyetlen helyhez sem teljesen tartozni; a polgártársaik őket másnak és túlságosan szabadnak tartják ahhoz, hogy eljegyezzék őket. Ők azok az „egyenes vonalak”, amelyek kiindulnak egy pontból anélkül, hogy látnák a végpontot, mivel ők olyan személyek, akik egy újfajta identitást keresnek. A körből való kilépés a határok átlépését (*hudud*, vagyis a Korán szent határainak átlépését) jelenti az új utak keresése céljából az olasz városokban, amelyeket a saját döntésük és személyiségük felfedezésének helyszíneként tekintenek.

Ők hozzák létre az interkulturális tereket: megtalálhatjuk köztük a kulturális és egészségügyi közvetítőket, a bírósági tolmácsokat, az arab nyelv oktatóit, a hastánc oktatókat, és a háztartási segítőköt, akik naponta együttműködnek az olasz társadalommal.

TISZTELET ÉS PLETYKÁLKODÁS

Az olyan alkalmak, amikor a közösség összegyűlik, szintén alkalmat adnak a nők becsületének megítélésére; azokat, akik nem felelnek meg a normáknak, gyakran többé-kevésbé tudatos módon pletykák tárgyává teszik ki és a kizárás formái alá vetik.

Pontosan a háztartások, a családok és a barátok jelenlétének köszönhető, hogy a társadalmi kontroll nagyobb nyomást gyakorol a nőkre. A feleségek, sógornők, lányok, nővérek, unokahúgok és unokanővérek jelenléte íratlan szabályokat állít fel, melyek a pletykákon keresztül jutnak el egyiküktől a másikhoz. A lányok tiszteletreméltósága, a feleségek vagy a nővérek becsülete alkotják a csoportokat érintő témákat, és a nők terjesztik el ezeket a pletykák révén.

Legfőképpen és leggyakrabban az egyedülálló nők, az özvegyek és az elváltak válnak az ellenőrzés tárgyává, és velük kapcsolatban vitatják meg, hogy szabad-e őket meghívni vagy meglátogatni.

Eszembe jut Fatima, aki 24 évesen érkezett Olaszországba egy 75 éves olasz emberrel kötött elrendezett házasság révén. Rájött arra, hogy a házasság nem csak az Olaszországba való jutásának módja, hanem egy konkrét valóság is: egy idős ember rabjaként találta magát, aki rabszolgaként bánt vele, és elvárta tőle, hogy eleget tegyen házastársi kötelességeinek is. Fatima háromszor menekült el, és háromszor találták meg, egészen addig a napig, amikor is elment és a rendőrök beavatkozását kérte. Egy barátnőjénél szállt meg, majd ezt követően hozzáment egy marokkói férfihoz. Különélve, de még nem elvált asszonyként már vadházasságban élt: a csoportban keringtek és egyre súlyosabbá váltak a kritikák a párról, olyannyira, hogy a vőlegény idősebbik fivére, aki a szabályokat tisztelve és a család tiszteségét biztosítva házasodott meg, mindent megtett annak érdekében, hogy megakadályozza

öccse kapcsolatát egy becestelen asszonnyal. Hogy kiszabaduljanak a csoport nyomása alól, a jegyesek egy másik régióba költöztek el, ahol később össze is házasodtak.

De megemlíthetjük a Iacbirai serdülő lányokat is, akiket még mindig a fivérek kísérik, és akiket túlzott ellenőrzés alatt tartanak: az egyikük megpróbált elszökni otthonról, de a barátnői lebeszélte erről. Tudjuk jól, hogy a férfiak becsülete akkor is aktív, amikor a nők passzív, és hogy egy ilyen esetben a család jelenléte milyen erős kontroll szerepet gyakorol egy csoport nőtagjaira (El Khayat 1988).

Fatima esetében a becsületet a vőlegény vérrokonai akarták, akik úgy érezték, hogy az ő jelenléte szegényt hoz az ő leszármazásukra, amit az asszony oldaláról tovább erősített a rokonsági szálak hiánya.

„A becsület a szimbolikus tőke részét képezi a neven és az általánosabb értelemben vett politikai és gazdasági sikerességen kívül. [...] Annak elvesztése vagy csökkenése szorosan összefügg a csoport női tagjainak viselkedésével (különös tekintettel a szexuális területre), és ez egy olyan tényező, amely a házasságot megbecsültté teszi a legszűkebb rokonsági ágba.” (Casciarri 1999: 125).

A *horma* (a nő tiszteletreméltósága) különösen is összefügg a nyilvános viselkedéssel, amely azokkal kapcsolatban válik láthatóvá, akikkel gyakori kapcsolatot tartunk fenn, és többet jelent az egyén morális tudatánál (Capranzano 2000). Ezért ez egy egyéni társadalmi tényező, és emiatt a nyilvános kritika tárgyát képezi.

Ezzel magyarázható, hogy a pletykálkodás különböző szerepekkel bír: egyfajta kölcsönös kontrollként szolgál a családok között az egyedülálló vagy elvált nőkkel szemben, akiket potenciális versenytársaknak, és emiatt veszélyesnek tekintenek a párok stabilitására nézve. Ez egy olyan népes bevándorló csoport versengésének a kifejezése, amelynek kevés esélye van minőségi és jól fizető munkát találni. Ebben az állandó versenyben úgy tűnik, hogy az egyesek által elnyert hely aláássa a lehetőségeket mások számára, és emiatt a nők felett gyakorolt ellenőrzés tovább nő. Rachida így ír erről: „*Marokkóban találsz egy barátnőt; ha nem vagy jól, ő sincs jól; ha a másik nem beszél valamiről, akkor te sem beszélsz. Itt ez sosincs így. Ha hárman vannak jelen, és valaki elmegy, máris valami rosszat mondanak róla. Így aztán egyedül maradunk.*”

Mivel nehéz erős és stabil kapcsolatokat kialakítani, ezért a pletyka a csoporton belül az informális kapcsolatok hálózati rendszerévé válik: a pletykák arra szolgálnak, hogy megerősítsék, újradefiniálják és kiemeljék az új közösség társadalmi normáit. A pletykálkodás feltételez egy belső kommunikációs csatornát, amely által meg lehet határozni az erkölcsi szabályokat, a fátol viselését vagy elhagyását, a kamaszok nevelését, a fiatalok szabadságát: vagyis egyszerre fejezi ki a stabilitás és a változás szükségét.

Egy instabil társadalmi helyzetben, amelyet az akkulturáció határoz meg, a pletykálkodás egy belső szeparációt eredményezhet a tagok között, különösen azoktól, akik a szabályok alóli kibújásra töreksznek, mivel azokat nem tartják megfelelőnek az új társadalmi kontextusban, és ezáltal a közösségen kívülre sodródnak, és személyesebb, szabadabb, és kevésbé merev kapcsolati hálókat építenek ki. Hannerz ezt így magyarázza: „a pletykálkodás néha a normák megerősödéséhez vezet, de katalizátorként is szolgálhat az olyan személyekkel való kapcsolatok megszakításában vagy csökkentésében, akik olyan normákhoz ragaszkodnak, amelyeket már nem tudnak, vagy nem akarnak követni” (Hannerz 1996: 330–331).

Becsület /pletykálkodás / és a lelkifurdalás formái. A nők viselkedésének egyik következménye ebben a tekintetben a hijab viselésére vonatkozik: mivel Marokkóban azt sose viselik, ezért az egy egyéni döntés, egy új egzisztenciális helyzet kifejezésekké szolgál.

HIJAB

Az általam ismert nők között megfigyeltem, hogy különféleképpen hordják a kendőt. Van, akik identitásuk jeleként használják, hogy elkülönítsék magukat a keresztény nőktől (mint a Gioventù Musulmana Italiana – GMI – fiataljai), mások a valláshoz, annak szabályaihoz és a szent határokhoz (*hudud*) való határozott visszatérés jeleként hordják a családással végződő párkapcsolataik vagy több házasság után. Yamina is az özvegység, egy válás és egy új kapcsolat után, amelyben erőszakosan bántak vele, úgy döntött, hogy egyedül marad a fiával, és a hijab-ot fogja viselni egzisztenciális helyzetének változása jeleként, hogy újra rátaláljon az önbecsülésre, emellett a többiek más véleményére róla, miután jócskán célpontja volt a pletykáknak. Vannak, akik a bevándorlási tervük kudarcát követően döntenek úgy, hogy hordják.

A francia nyelvből MA fokozatot szerzett Suad otthagya franciatanári hivatását Marokkóban, hogy kövesse férjét Olaszországba 7 éve, és bele kellett törődnie abba, hogy eszentül szolgáló feleségként kell élnie. Az egyik nővéreinek kellett felnevelnie a lányát Franciaországban, mivel nem tudta őt követni Olaszországba a munkája miatt, és csak nagyon ritkán látta. Néhány hónapja, miután rájött arra, hogy a férje megcsalja, és azt gondolta, hogy ő a felelős azért, ami vele történt, és hogy ő nem jó muzulmán asszony, megígérte Allahnak, hogy hordani fogja a fátylat, és így is tett, de ezt nem árulta el a Marokkóban élő anyjának, sem a nővéreinek, akik nem helyeselték a döntését. Valójában, amikor azt pár napig hordta, az anyja ezekkel a szavakkal kérte őt számon: „Miért hordod ezt? Nem kell semmiért bocsánatot nyerned.” Mintha azt mondta volna, hogy a fátyol egyfajta büntetés vagy önbüntetés lenne. Most már gyakran hordja, de kerüli a nővéreivel vagy a diplomás barátnőivel való találkozást, mivel biztos abban, hogy kritikával illetnék.

A büntudatot kifejező gesztus elárulja, hogy milyen súlyos nyomást gyakorol az önítélet és mások ítélete a gondolkodásra, az életmódbeli változásokra, illetve az egyén egzisztenciális és bevándorlási sikerére. Az Istenhez és a valláshoz való megtérés, a szabályok követése és a hudud megtartása által több érdemet lehet szerezni, és így megtartjuk az Istennek tett fogadalmakat és alávetjük magunkat az ő akaratának.

A határok kijelölése és a testi tilalmak támasztása a másokkal való kapcsolatban is megmutatkozik, mivel ott is szükséges tiszteletben tartani a szabályokat és a határokat. Az a nő, aki a férfire szegyen hoz, ugyanúgy vissza tud térni a szabályokhoz azáltal, hogy elsőként tartja be a szabályokat és a határokat. Benkheira ezzel kapcsolatban a következőket emeli ki: „Hangsúlyoztuk, hogy az arc azért fontos, mert a nő, és ezenkívül a családjának, apja családjának, illetve a férje családjának a becsületét tükrözi. Ennek értelmében a nő becsülete közvetítő szerepet tölt be: az a szerepe, hogy szimbolizálja a leszármazás becsületességét. Ezért a nő arca a tisztaság értékét fejezi ki [...] Ebből a szempontból, a becsület fogalma csak a tudattalan büntudat társadalmi leképezése, amely a szexualitás területén nyilvánul meg. Ez voltaképpen egy tudatos és felértékelt kifejezés, ugyanúgy, mint a tisztaság fogalma.” (Benkheira 1996: 30.)

Ezt a logikát követve, Suad, azáltal, hogy elfátyolozta magát, azt akarta hangsúlyozni, hogy ő egy jó és tiszteletreméltó feleség; ezért aztán a férje visszatért hozzá, szakított a szabályon kívüli szexuális kapcsolatával, és így visszaadta a házasságuk értékét.

ANYASÁG ÉS AZ ANYAI GONDOSKODÁS FORMÁI

A születési rítusokról, a nők közötti kapcsolatokról, és a becsület kérdéséről folytatott gondolatok alapján egy új igénnyel találtam szemben magam, pontosabban annak szükségességével, hogy közelebről is megvizsgáljuk az anyai gondoskodás formáit a marokkói bevándorló nők körében az alábbi kérdések alapján: melyek azok az anyasággal kapcsolatos kompetenciák, amelyeket sikerül a nőknek megtartaniuk a bevándorlás folyamán, és melyek azok, amelyek változnak az egészségügyi szolgáltatások hatására? Milyen kutatási módszerrel lehet megközelíteni az anyasággal kapcsolatos tapasztalataikat, és hogyan lehetne jobb interkulturális kapcsolatot kiépíteni velük? Milyen konfrontációs területet kellene létrehozni a marokkói hagyomány és az olasz népi orvoslás között az anyai gondoskodással kapcsolatos tapasztalatokat és gyakorlatokat illetően? Milyen transznacionális hálókat alakítanak ki ezek a nők a mindennapokban a rokoni kapcsolatok ápolása során?

A maghrebi kultúrákban az anyaság egy nő életének a legfontosabb pillanatát jelenti. A muzulmán vallás szerint a szülés által a nők minden bűne megbocsátást nyer, mivel világra hoznak egy új tagot az *Umma*, vagyis a hívek közössége számára a *dar-al islam*-ban. A család női tagjai (az anyák, nagynénik, nővérek és unokanővérek) gondoskodnak az új édesanyáról, segítenek neki a háztartási feladatokban, hogy ő az alatt a gyermekével foglalkozhasson. Az arab kultúrában az anyának tulajdonított fontos szerep miatt ezt a támogató hálót erősítik még azok a kompetenciák is, amelyekkel ezek a nők rendelkeznek az anyai gondoskodás terén, különösen a vidéki nők esetében.

Ezenkívül, a segítségben benne van a kölcsönösség: aki ma segítséget és szolidaritást élvez, holnap ő fogja azt visszaadni a családtag vagy egy barátnő számára.

A terhesség-szülés-csecsemőkor ciklusa konfliktusok forrása lehet mind kognitív, vallási, mind orvosi értelemben a szolgáltatásokkal, az intézményekkel és az orvosi szakértelemmel összefüggésben: ez egy olyan hibrid terület, ahol többféle kapcsolati szint (egyéni/társadalmi, laikus/vallási, hagyományos/modern) jelenik meg. Ez egy olyan esemény, amely szembeállítja a nők tudását és a szolgáltatások kultúráját, a hagyományos marokkói orvoslást és a hivatalos bioorvosi dimenziót, a marokkói nagycsaládot és a nukleáris bevándorló családot.

Olaszországban például a segítői háló több okból is nagyon gyenge. Először is amiatt, mert kevés hozzátartozó lakik abban a zónában, ahol a család él: még ha vannak is más nők, ők a saját családjukkal vannak elfoglalva, és nincs szabadidejük segíteni az újdonsült anyának, kicsit hasonlóan azokhoz az olasz nőkhöz, akik egyedül találják magukat a születés eseményekor. Még ha pár közelebbi hozzátartozó jelen is van, ők gyakran a sógornőikkel (a férj fivéreinek a feleségeivel) alakítanak ki rivalizációs és szolidaritási kapcsolatot (kinek van fia, és kinek lánya, kinek a férje keres többet, stb.). Ezeknek a nőknek szembe kell nézniük a gyermek születésével kapcsolatos problémákkal a férjeikkel együtt, akiknek a kórházban tolmácsolniuk kell az orvosok számára feleségeik szükségzeit, amely nemcsak bonyolult helyzeteket teremt a nyelvi félreértéseknek köszönhetően, hanem paradox szituációkat is, mivel a marokkói férfiak nincsenek hozzászokva ahhoz, hogy ilyen nőknek tulajdonított kérdésekkel foglalkozzanak.

Ennek ellenére, és a tolmácsolni és nőket ellátni tudó arab egészségügyi közvetítőknél is köszönhetően, a marokkói nők általában pozitívan értékelik az olasz kórházakat, a kapott

szolgáltatást, még akkor is, ha kifogásolják, hogy olyan hamar, két nap után hazaküldik őket (a szülés és a kórházi ellátás költségei ingyenesek a bevándorlók számára is).

A terhesség-szülés-születés ciklusa mint átmeneti rítus egy nehéz küszöb átlépését igényli, amely nemcsak a testi szülést jelenti, hanem a szülői kompetenciák elsajátítását is, a kisgyermekkel való bánást az anya részéről, aki nehéz helyzetben találja magát a bevándorlás és a magányosság miatt. A család a következőket várja el a nőtől, hogy jó anya legyen: legyen teje, tudjon nevelni, tudjon megbirkózni a bevándorlással, a magánnyal kapcsolatos problémákkal, és a kétségekkel az elsajátítandó viselkedésekre vonatkozóan. Miután hazatértek újszülött gyermekükkel, a nőknek kamatoztatniuk kell mindazt, amit édesanyjuktól eltanultak, akikkel telefonkapcsolatban maradnak, hogy így oldják meg a kisgyermekükkel kapcsolatos problémákat. Gyermekorvost csak betegség esetén hívnak, amikor már nincs más megoldás, vagy néha egyenesen a sürgősségit keresik fel, hogy a kórháztól azonnali választ kapjanak a problémájukra.

A fiatal bevándorló édesanyák közti kapcsolatban gyakran megtalálható a segítség és a meghallgatás iránti vágy: a bevándorló nők között is egyre inkább elterjed az a szokás, hogy szakemberek segítségéhez folyamodnak az olasz anyákhoz hasonlóan, akik megállás nélkül a gyerekorvos segítségét kérik.

Miután sikerült néhány asszonnyal közelebbi kapcsolatot is kialakítanom, megállapíthatom, hogy az egyik legnagyobb nehézséget számukra a kulturális batyura való ráeszmélés és az anyasággal kapcsolatos tudás jelenti, amelyet a nővéreik, unokanővéreik és édesanyjuk tapasztalata alapján sajátítanak el. Az anya-gyermek kapcsolatot természetes dologként élik meg, és nem úgy tekintenek rá, mint egy történelmi és kulturális értelemben meghatározott tényre. A nyugati egészségügyi intézményekkel való találkozás révén alkalmatlanak, különbözőnek, modernnek érzik magukat, és az olasz példák elfogadása bőséges lehetőséget nyújt a kulturális mimikri formáinak átvételéhez. Csak a nyugati nőkkel kapcsolatban figyelhető meg az, hogy tudatára ébrednek az anyjuktól kapott példára, még ha ez a tudás töredékesnek is tűnik. Azáltal, hogy meglátogattuk ezeket a marokkói asszonyokat, kérdeztünk tőlük, és részt vettünk az anyaság különböző formáiban, megváltozott annak a módja, ahogy a saját hétköznapi feladataikra tekintettek, és végül el kezdték azokat értékelni. Saját identitásuk értékének felismerése abban fejeződött ki, ahogy kölcsönösen átadták az ismereteiket és a technikákat, és abban, ahogy anyaságuk társadalmi értékét felismerték.

A saját identitásuk és kompetenciáik átgondolásának szükséges folyamata a gesztusok, a kezek, és a testi technikák megfigyelésén keresztül vált lehetővé. Amikor a nyelvi távolság megértési nehézségeket teremtett, a testbeszéd, a kezek, a tekintet lehetővé tették a kommunikációt a gyakorlatok között, amelyek ugyanúgy ismeretnek számítanak. A testi gyakorlatokat főleg a gesztusokon keresztül lehet megtanulni, ez inkább *gyakorlati tudás*, mint *elméleti tudás*, ez egy olyan dolog, amelyet kevésbé kell magyarázni, de amelyet inkább a szemek és a kezek segítségével lehet elsajátítani.

Egyébként az anyaságban különböző szinteket figyelhetünk meg: a kognitív vonatkozásokat (nyelv, vallás, táplálkozás), kapcsolati és kommunikációs aspektusok (verbális és nonverbális nyelv, masszázsok, szoptatás, babahordozás), szimbolikus aspektusok (családi szerepek, védelmi és beépítő rítusok, anya-gyermek kapcsolat). Ezeknek fontos részét alkotják a testi technikák, amelyek az anya (szoptatás, babahordozás), vagy a gyerek testén valósulnak meg (masszázs, altatás, elválasztás).

NÉPI-FARMAKOLÓGIAI KOMPETENCIÁK: A HAGYOMÁNYOS ARAB ORVOSLÁS ÉS AZ OLASZ NÉPI GYÓGYÁSZAT KÖZÖTTI KAPCSOLAT

A marokkói édesanyák népi-farmakológiai kompetenciái, anyaságuk megélésének módjai, gyermekeik védelme gyógynövények segítségével, mintha csak a gonosztól akarnák megvédeni őket, eszembe juttatták a hagyományos olasz, különösen a dél-olasz orvoslást.

Amikor a marokkói népi kultúrát említem, azalatt azoknak a szimbolikus rendszereknek az összességét értem, amelyek a teológusok által bemutatott iszlám és a (berber származású) helyi szokások találkozásából születtek, mint pl. a népi szűfizmus, a testvériségek, a szentség fogalma, ahogy ezt Benkheira hangsúlyozta (1996: 18). Ami az orvostudományt illeti, meg kell említeni a humorális orvostudományt, amely Hippokratész és Galenus munkásságával született, és amelyet olyan muzulmán orvosok fejlesztettek tovább, mint pl. Ibn Sina vagy a maghrebi Cherif Al-Idriss, akit sziciliainak is neveztek, mivel I. Roger szicíliai gróf udvarában szolgált. A humorális orvostudomány Afrikai Konstantin révén tért vissza Olaszországba, aki a 10–11. században létrehozott Salerno-i iskola egyik legfőbb képviselője volt. A legenda szerint négy orvos alapította: egy latin, egy görög, egy zsidó és egy arab, mindegyikük a maga nyelvén tanított, és az órák nyitottak voltak mindenki számára mindenféle vallási megkülönböztetés nélkül. Ez volt az interkulturális és vallásközi dimenzió első példája a Földközi-tenger területén.

Az olasz és a marokkói népi gyógyszerkönyv például a fokhagymát használja a végbél-gilisztákkal kapcsolatos problémákra, az oregánót köptetőként, vagy a mályvát a fogakra. Összehasonlításképp, a marokkói nők népi-gyógynövényi ismeretekkel is rendelkeznek, kezdve a szülés utáni erősítőként használt görög szénától (*helba*) egészen a nigella (*sanui*) használatáig tejképző és lázcsillapító hatása miatt, ahogyan azt Mohammed próféta történetei és tanításai (*hadith*) javasolják.

Az összehasonlításra számos példát lehet találni. Választhatjuk azt is, hogy többféle terápiás módot követünk, kiválasztva bizonyos hagyományos gyógymódokat, az édesanyáktól vagy nagymamáktól tanult házi orvoslást, a hivatalos egészségügyi eljárásokat, vagy a katolikus egyház szabályait. A gyermekorvosok, a papok, a hagyományos gyógyítók, és a nők ismeretei párhuzamosan futhatnak pillanattól vagy helyzettől függően.

A marokkói nők azt választják, hogy gyermekeik zsebébe elhelyeznek a Korán verseit tartalmazó kis könyvecskéket, vagy a nyakukba egy aranylemezt, amelybe belevésik a „Trón-verset”, amely Istennek a Sátán elleni erejéről beszél (*ayat cursii*) (Korán, II, 255). A mi vidékünkön a gyerekek nyakába „brevit”, Virágvasárnapkor megszentelt olajfalevelet tartalmazó kis zsákokat tettünk, vagy a Pater Noster imádságot bajelhárító cíllal (Zanetti 1989: 176).

Az újdonsült édesanyát és a gyermekét különféle védelmi formákkal védik a balszerencsétől, és kiterjednek azokra a módszerekre is, hogy hogyan javítsák a tej mennyiségét bizonyos ételek segítségével, de ide tartozik az ima, vagy a Szűz Mária iránti tisztelet az olaszok körében, vagy a marokkói nők esetében a marabuk tisztelete.

De megemlíthetném még a testi módszereket is, mint például a gyerekmasszázst olívaolajjal, különös tekintettel bizonyos testrészekre, pl. a combokra és a karokra, amelyeket meghatározott és szabályos mozdulatokkal kell ellazítani és kinyújtani.

Karima például felmelegített olívaolajjal végzi a masszázst zöld henné levelekkel. Ezt a háton alkalmazzák, a bal karral behajlítják a jobb lábfejet, majd a jobb karral a bal lábfejet, hogy kinyújtsák az ízületeket, hétszer egymás után. Ugyanezeket az angolkór elleni hatásos eljárásokat alkalmazták Szicíliában, pl. a híres folklorista és orvos, Giuseppe Pitrè is feljegyezte ezt Szicília nyugati részein, ahol jelentős arab jelenlét volt a 7–9. században (1978: 386).

A szoptatást illetően Olaszországban az 1950-es évekig elterjedt szokás volt a magas társadalmi háttérű nők körében, hogy a gyermekeiket dajka szoptassa, így a « szoptatós dajkává » váló parasztasszonyok összekapcsolódtak a „tejgyerekkel”, akitől javakat és kis hagyatékot tudtak örökölni. Az olasz népi kultúrában nem létezik „tejrokonság” (*rida'a*), mint az arab kultúrában (Héritier 1994, Parisi 2007), viszont a dajkasági gyakorlat széles körben elterjedt, és ez lehetővé tette a szegényebb nők számára, hogy kiváltságos kapcsolatot alakítsanak ki a városi polgársághoz tartozó személyekkel.

Az anyatej terápiás hatása kapcsán viszont egy rokon vonást fedezhetünk fel: a muzulmán orvoslásban a kötőhártya-gyulladásra és más betegségekre használják szemészeti vonatkozásai miatt, de megtaláljuk a szicíliai népi gyógymódokban is, és Pitrè tanúsítja is, hogy az anyatejet használják a szem kezelésére, a tüdővész és alvászavarok kezelésére (Pitrè 1978: 415).

De az olasz népszokásokat a marokkói kultúrával leginkább a népi szufizmus köti össze, különösen a szentekhez és a marabukhoz kapcsolódó szokásaik alapján. Míg Olaszországban léteznek „tejszaporító kegyhelyek” vagy „anyasági szentélyek”, ahol Szűz Máriát az anyák, illetve az újdonsült anyák védelmezőjeként tisztelik, vagy elzárándokolnak imádkozni Máriához vagy Szent Annához gyermekáldásért vagy tejszaporításért (itt pl. Piero della Francesca Madonna del Parto c. festményére gondolok, vagy Umbria több régiójában található kisebb tejszaporító kegyhelyekre), addig Marokkóban pl. Moulay Bouchaïb szentélyéhez zárandokolnak el, hogy ott fogadalmi ajándékként gyertyákat és szöveteket helyezzenek el, hogy így esdjék ki a fiúgyermekeket.

A balszerencse és a gonosz erők elleni védelmi rítusokhoz kapcsolódó szimbolikus gyakorlatok az amulettek, szarvak, halak és egyéb dolgok formájában öltenek formát, amelyek képesek megvédeni az újszülöttet vagy az újdonsült anyát. Természetesen az anyákat elkísérő, a bevándorlási folyamatból adódó magányosság nem kedvez nekik a nevelési nehézségekkel szemben; sőt, még tovább növeli a bizonytalanság érzetét egy olasz kontextusban, ahol a szülést egy olyan nukleáris családban kell megszervezni, ahol nem számíthatnak a család más női tagjainak segítségére, akiktől tanácsot kérhetnének, vagy akiknek az erőforrásaira számíthatnának. Ez a valóság természetesen növeli a törekenységüket, az újtól való félelmet, amelyek ellen mágikus és bajelhárító védekező mechanizmusokat alakítanak ki, amelyek a mindennapi gesztusokban fejeződnek ki a *djinn*, a balszerencse és a féltékenységek ellen füstölés vagy védő talizmánok segítségével (Bellakhdar 1997).

Olaszországban a modern és a hagyományos kultúra közötti konfliktus pár évtizede alakult ki a vidékeinken, amikor a hagyományos orvoslás elnyomta a hagyományos ismeretek formáit, és a katolikus kultúra szembefordult a szentek tiszteletével és a nőknek a Szűz Máriának szentelt gyógyító szenthelyeken gyakorolt rítusaival.

Még az iszlámon belül is, a fundamentalisták a mai napig is harcolnak az olyan népszokások ellen, amelyek a szájhagyományból származnak, és nem a szent szövegekből és az írásból: az ortodox iszlám visszaállításáért folytatott harc a nők által gyakorolt népi iszlám formáinak az elnyomásán keresztül történik.

Ezért Olaszországban a bevándorló nőknek egyszerre kell szembenézniük a népi iszlám szokásait lekicsinylő fundamentalista iszlám szigorúságával, és azzal a ténnyel, hogy az olasz orvosok mennyire nem mutatnak érdeklődést a születéshez és a védő szokásokhoz kap-

csolódó szertartások iránt. A tudományos és érzelmentes ismeretek nevében, számukra csak a diagnosztikai kutatások, az ultrahangos vizsgálatok és a védőoltások léteznek.

NÉHÁNY MÓDSZERTANI KÉRDÉS

Az általam elmélyíteni kívánt szempontok egyfelől az antropológus-adatközlő kapcsolatról való gondolkodás volt a bevándorlási kapcsolatra vonatkozóan, másfelől azokról a nemzetközi jelenségekről való gondolkodás, amelyekben a bevándorlók érintettek. Tehát azt vizsgáltam, hogy milyen módszert kell alkalmazni a hétköznapi néprajzban, amelyben kitüntetett szerepük van a kapcsolatoknak, és hogy milyen formákat öltenek ezek a kapcsolatok helyi és nemzetközi viszonylatokban.

Ha a kultúrát úgy tekintjük, mint a szimbolikus formák összességét, akkor az antropológusnak ezeket a szimbólumokat a megértés és a fordítás által (Geertz definíciója alapján) egy „jelölő kontextusban” kell értelmeznie az adatközlő-antropológus viszonyban. Ezen a nézőpontra keresztül, az élettörténetek, a szubjektivitás összegzéseiként, azt mutatják be, hogy a beszéd hogyan építi fel az egyént, vagyis hogy hol helyezkedik el az ő identitása, mivel a személy egyszerre a kognitív tartalmak és egyéniségének a kifejeződése.

Valójában a bevándorlás jelensége akkor válik tapasztalattá, amikor azt egy szándékos tettként érzékelem és élem meg, amikor dialektikus viszonyba helyezem magam a másikkal. A bevándorló nő abban a pillanatban létezik, amikor vele beszélek, amikor megfigyelem őt, amikor definiálok őt egy személyközi találkozás során. A cselekvés és a találkozás pillanatában egy kölcsönös egymásra nézés által rádöbbenek összetett voltára. Mi szemléljük és kérdezzük őket, de ezzel párhuzamosan ők is néznek minket és feltesznek nekünk kérdéseket. Abban a pillanatban, amint a történet a tudás tárgyává válik, a másik arra kényszerül, hogy átgondolja eddigi életútját, felülvizsgálja a bevándorlási céljait, a sikereket és a kudarcokat. A néprajzi értelemben vett találkozás arra kényszeríti az adatközlőt, hogy újra körvonalazza az életét, megállítsa az események állandó áramlását annak érdekében, hogy elgondolkozzon az életútjáról és a szünetekről, azon, hogy éppen mivé válik, és hogy megfigyelje magát ebben az átváltozásban. Ez egy olyan nézőpont, amely többé-kevésbé fájdalmas eredménnyel járhat, de amely a másik szemléléséből eredő tekintet, amely „önészlelésre” készíteti.

Azáltal, hogy egymást személyként „ismerjük” és egymást „elismerjük” a kapcsolatban, a bevándorlás egy *etikai* (ismeret) és *kognitív következetességet* (interkulturális) nyer. A cselekvésben való jelenlét észlelése kölcsönös elismerésként valósul meg, egy tükörjátékban az identitás-alteritás és a mi-másik vonatkozásában. A párbeszédes dimenzió akkor valósul meg, amikor egy szándékos gesztust teszek a másik felé, amely lehet ismereti, kapcsolati, illetve együttműködési szándékú, vagyis kölcsönösen próbálunk túllépni a kapcsolatból adódó nehézségen a másság miatt, és amikor a kapcsolat a kölcsönösen megélt tapasztalatokra épül. Az értelmező antropológiai megközelítés szerint a néprajzi valóság nem absztrakt módon létezik, hanem a találkozás során épül fel, amikor megvalósulnak a kapcsolat alapján létrejövő szokások.

Az interkulturalitás is az ismeretek, a kölcsönösség és az érdekek találkozását és megvalósulását jelenti az információban. „A terminológia megválasztása nem semleges. A kontaktus »kölcsönössége«, amely egy valós cselekvő dinamikát és létrehozandó feltételt jelent,

hangsúlyozza, hogy szükséges kognitív síkon értelmezhetővé tenni az ebből adódó hibridizációs folyamatokat, amelyekben a helybéli társadalmi szereplőknek is lehetőségük van szerepelni.” (Falteri 2004: 26).

A kutató és a bevándorló egy „hibrid közeget” hoz létre a kapcsolaton keresztül, mivel az interkulturális kapcsolat egy kulturális hibridizációs helyet hoz létre (ahol a kölcsönös különbözőségek többé-kevésbé tudatosan függőben vannak), egy olyan teret, amely senkihez se tartozik kizárólagosan, de ahol egymás kölcsönös megismerésének az akarata egy valós kommunikáció létrejöttének lehetőségét biztosítja; a közeget a kapcsolat kialakulásában jön létre a maga kétértelműségeivel, gesztusaival, kifejezéseivel, a közös cselekvés által.

Nehéz meghatározni a másikkal való találkozás kulturális határait, mivel a kutatási beszámoló a belső és a külső világ között helyezkedik el félúton; a néprajzkutatók azok, akik megpróbálják körvonalazni ezeket a határokat a külvilággal, amely azokat láthatóvá teszi.

Ebben a kontextusban, amelyben egy hibrid teret hozunk létre, „a cinkosság” fontos kommunikációs elemmé válik; egy röppálya a határok és a konfliktusok között, és egy hipotézis-útmutató a kapcsolatról és a kapcsolatban. Geertz és Marcus értelmezésében (Marcus 2004) a cinkosság segíthet a kölcsönös kulturális kódok megértésében. Az anyasággal kapcsolatos gyakorlatok esetében a „nők közötti cinkosság” egy találékony gondolat, amely lehetővé tenne egy nők közötti egyenlő találkozást, mivel közös tapasztalatokkal rendelkeznek, és a vallási különbözőségeken túlmutatóan alakítják ki a szolidaritási gyakorlatokat. Ez egy olyan közös gondolat, amelynek segítségével a tudás mélyebb szintjeit lehet elérni, túlmutatva a szemérmességen, amely feltárja a különbözőségek és a hasonlóságok elismerésének szükségét. Ez a cinkosság magába foglalja a nők ismereteit és a kapcsolat iránti vágyukat, a konkrét gyakorlatokat és azok leírását, valamint a formatív és a kognitív síkokat.

A másikkal való találkozás, az az aszimmetrikus hatalmi kapcsolat aközött aki kérdez, és aki válaszol, egy cinkos kapcsolattá válhat, ha ebbe a konfrontációba mindenki beleteszi a saját szándékosságát, ha mindenki kölcsönös érdekeket fejez ki, és ha mindenki egy párbeszéd alapuló kultúrát hoz létre, amely megalapozza a különböző vallású nők számára a lehetséges közös jövő alapjait.

Mivel egy olyan térben kell lalnunk, amelyben kölcsönös határok húzódnak, vizsgáljuk a saját változásunk helyszíneit, és az új közös kultúra kialakulását.

A bevándorló nők számára a segítő hálózatok megszervezése, a gondoskodás gesztusai és az információáramlás hiányzik. Néha emlékeznek a történésekre és a szavakra, de hiányzik az a kontextus, amelyben ez utóbbiak értelmet és érvényességet nyerhetnek.

Az arab asszonyokat hajtja a vágy, hogy jó, megbecsült és tiszteletreméltó muzulmán édesanyának tarthassák magukat egy idegen helyen is, mégis attól tartva, hogy nem lehetnek eléggé azok, az arab édesanyák, nem feledve a hagyományos orvostudományt, ráhagyatkoznak a helyi orvosokra is, és gyermekeiket állami óvodákba járatják, bár tartanak a menzától, amely nem gondoskodik számukra a *halal* húsról (az iszlám által engedélyezett hús).

Választhatják a nevelés laikus útját, de minél inkább eltávolodnak a vallástól, annál inkább félnek attól, hogy a közeli hozzátartozóik és a barátaik el fogják ítélni és kritizálni fogják őket. A közösség társadalmi kontrollja rájuk nehezedik, és nehéz megfelelni a különféle elvárásoknak, és megtalálni a köztes utat.

Éppen ezért a szimbolikus módszerekhez folyamodnak, visszatérnek a mágikus és varázslás szférához, amelyet a nők megtanultak kézben tartani, ezt is a bevándorlók közötti kapcsolati hálónak köszönhetően, mivel a jelek és a szimbólumok révén tartoznak össze.

Vagy felveszik a *hijab*-ot, amelyet sose hordtak Marokkóban, és amely a magukba fordulás és az elrejtőzés jelévé válik, amely láthatóan is kifejezi, hogy megváltoztak, és hogy el akarnak szakadni egy olyan kontextustól, amelyet látszólag csak felszínesen fogadnak el.

Ahhoz, hogy egy idegen országban éljenek, szükséges, hogy folyamatosan közvetítők legyenek a kognitív és a vallási konfliktusok között, hogy ismerjék az ételeket, a ruházatot és a viselkedést. Legfőképpen meg kell találniuk a limináris életmódhoz tartozó beágyazódás lehetőségét, hogy ne érezzék állandóan függésben magukat. Amikor gyermekeiket egy más helyen nevelik, fontos, hogy átadjanak számukra egy olyan benyomást és történelmet, amely meghatározza őket, megkülönböztetve őket a nyugati városi élet differenciálatlan áramlásától. És ez az identitás sok közvetítést, többféle kompromisszumot és meghatározott bizonyosságokat igényel. Úgy tűnik, hogy a születési rítusok választ tudnak adni bizonyos elvárásokra azáltal, hogy jelölik az átmeneteket, meghatározzák az identitást az ismert és ismételt gesztusokon keresztül, vagy azokon keresztül, amelyeket az egészségügyi ellátásban tanultak, vagy más, új értelemmel bíró gesztusok révén. A szerepek és értékek jövés-menésében az állandó pontot az édesanyák vagy a nagynénik ismeretei képviselik, akikhez fordulhatnak, vagy az ortodox és kodifikált iszlámhoz való visszatérés.

Ebben a kontextusban a transznacionális hálók aktív szerepet töltenek be a „horgonyok” létrehozásában, amelyek szükségesek ahhoz, hogy szembe tudjanak nézni a hétköznapi élettel. A transznacionális kapcsolatok alatt azt a jelenséget értem, amelyen keresztül a bevándorlók a társadalmi kapcsolatokon keresztül olyan társadalmi tereket hoznak létre, amelyek átlélik a nemzeti határokat. Itt különösen a „transznacionális néprajz” említendő, amely a transznacionálisat egy olyan társadalmi területnek tekinti, amely az empirikus esettanulmányokon keresztül a bevándorlók napi tapasztalataira összpontosít, akiket aktív szereplőkként tekint a transznacionális társadalmi terek megteremtésében (Salih 2003).

A TRANSZNACIONÁLIS DINAMIKÁK

Számos transznacionális dinamikát tudok kiemelni a kutatásomban részt vevő nőkre vonatkozó empirikus vizsgálatok alapján.

Az első a szülői kapcsolatokra és azok létrehozására vonatkozik, amelyeket többközpontú családoknak nevezünk. Nem csak arról van szó, hogy valaki kapcsolatban marad a szüleivel a szülőhelyén, hanem arról is, hogy mozgósítja is a fontos kapcsolati hálókat a Franciaországba kivándorolt hozzátartozóival. Suadnak van egy lánya, akit az egyik anyai nagynénje Tulonban nevelt fel, míg a férje Metzbe jár gyakran munkát keresni a bátyjához. A hozzátartozók részvétele segítséget jelenthet az anyaságban vagy a munkakeresésben. Más esetekben lehet egy olyan nagybácsi, aki az egyetemi vagy posztgraduális tanulmányokban nyújt segítséget Belgiumban vagy Hollandiában, akik egyes személyeknek a lehetőségektől és a körülményektől függően kivételezett lehetőségeket biztosítanak. Ez természetesen következményekkel jár, pl. az otthonok feldarabolódásával, vagy a nyelvi kapcsolatok nehézségével ugyanazon családon belül. Suad lánya valójában csak franciául beszél, és amikor nyáron Perousába utazik, nem tudja meglátogatni az olasz gyerekeket.

A transznacionális segítség második hálója a szülés pillanatában alakul ki: a más városokban élő marokkói nagymamák elutaznak a lányaikhoz vagy a nővéreikhez, hogy segítsenek nekik, és addig ott maradnak velük Umbriában, amíg át nem adják nekik az anyasághoz szükséges elsődleges képességeket. Az anyai tanácsra bármikor lehet számítani, legyen szó utazásról, telefonhívásokról vagy emailekről a technika minden létező formájában.

Ugyanilyen módon lehet tanácsot vagy segítséget kérni a Franciaországban vagy más olasz városokban élő nővérektől vagy nagynéniktől is.

A harmadik szempont közvetlenül a hagyományos orvoslást érinti. A marokkói családok gyakran vendégül látnak egy marabut, aki közvetlenül azért jön Marokkóból, hogy a nők különféle problémákkal kapcsolatban tanácsot kérhessenek tőle. Két-három hét elteltével visszatér, néha egy másik városba vagy a saját országába, miután elterjesztette az amuletteket, gyógynövényeket és a gyógymódokat.

Ebből a nézőpontból a párhuzamos terápiás eljárások közti választás azt mutatja, hogy milyen változatos válaszok nyílnak az olyan területeken, mint pl. a növekedés vagy a betegség, amelyben egyszerre keveredik az egészség és az üdvösség, az orvoslás és a vallás.

Ezért a nőgyógyászok és a gyermekorvosok mellett megtalálhatók a marabuk, az imámok mellett a *fquih*-k (koráni gyógyítók) a *jinn*-ek elleni koráni és exorcista gyakorlatok esetében.

Jól illusztrálja ezt a módszert pl. Nisa esete, aki kapcsolatban áll a területi egészségügyi szolgálat személyzetével, teljes mértékben, fenntartás nélkül elfogadja a nyugati orvoslást, és visszautasítja a hagyományos módszereket, miközben a férje Perousa külvárosának egyik kisebb központjában imám és jól ismert *fquih*, aki naponta végez ördögűző gyakorlatokat a *jinn*-ek és a balszerencse ellen, és így erősíti az iszlám orvoslást. Így a terápiás térben egyszerre megfér egymás mellett Isten, az orvos és a gyógyító, és megoszthatják egymás közt a gyógyítás felelősségeit. (Saillant 1999: 17).

A bevándorlásból adódóan az anyák nagyobb szülői felelősségeket vállalnak a széles nagycsalád iránt, fontos szerepük van a különböző párhuzamos terápiákkal kapcsolatos döntésekben és orientációkban, amelyek ennek az alapját alkotják egy terápiás és vallási párhuzamosság alapján, amelyről nem úgy gondolkodnak, mint egy másfajta lehetőségről, hanem mint az olasz környezet újragondolása (Giacalone 2008).

Az étkezési és egészségügyi téren, illetve az előző generációkkal való kapcsolatban a viselkedésükben megfigyelhetjük a kódváltásokat (hagyományos/modern), és ez a változás a konfliktuskezelés stratégiájaként szolgál. Az étkezés vonatkozásában az anya és a gyerekek esetében egy szüntelen huzavona zajlik a muszlim étkezési tilalmak és az iskolai menzához való integráció között.

A legújabb generációkhoz tartozó arab nőkre olyan mélyreható változások nehezdednek, amelyek képesek megváltoztatni a társadalmait, vagy épp ellenkezőleg, egy passzív és bezárkózó helyzetbe sodorni őket, ahogy azt a fundamentalisták kívánják.

A kivándorló nők egyre inkább kifejezik szabadságvágyukat és a változás szükségességét, ugyanakkor tartanak attól, hogy ki lesznek zárva a csoportból, és az olasz nők nem fogják elfogadni őket; a kapcsolatban kifejezik, hogy kényelmetlenül érzik magukat a nehéz döntés miatt. A hagyomány és a fátyol révén az összetartozás iránti vágyhoz kapcsolódó értéket választják, amelyből magukat kirekesztve érzik.

Ebből a szempontból, az anyaságról és annak hatásköreiről és kockázatairól való gondolkodás, amely a maghrebi nők számára a tengely és a középpont, alkalmat nyújt arra, hogy világosabban lássuk a bevándorlással kapcsolatos különböző szempontokat és folyamatokat, amelyek megjelenítik a kognitív konfliktusokat, a vallási területeket és a terápiás módszereket.

A Földközi-tenger két partján gyakorolt rítusok által megerősödnek a kötelek, kereshetjük és észlelhetjük a különbségeket, hasonlóan ismerhetjük meg egymást, és együtt építhetjük ki a hovatartozásunkat. Ez számunkra, antropológusoknak, azt a célt is szolgálja, hogy kérdéseket tegyünk fel arról, hogy hogyan fonódnak össze a nemi identitások, az anyasághoz kötődő szimbolikus szokások, a vallási kötődések, és a muzulmán közösségekkel való interkulturális párbeszéd kiépítése, amely napjainkban olyan fontos szerepet játszik. Ezek a közösségek a mi városainkban élnek, a mi szolgáltatásainkat vagy iskoláinkat

használják, és lehetetlen nem kialakítani bármiféle párbeszédet velük, mivel már velük együtt és általuk változunk mi is.

Fordította Egyed Csilla

SZAKIRODALOM

- Bellakhdar, Jamal
1997 *La pharmacopée marocaine traditionnelle*. Ibis Press, Paris.
- Benkheira, Mohammed Hocine
1996 Woman's Face: Between Shari'a and Customs. *Anthropologie et Sociétés* 20. 15–36.
- Casciarri, Barbara
1999 'Essere' arab tra gli Ahamda de Sudan Centrale. *La Ricerca Folklorica*. (40) 117–134.
- Crapanzano, Vincent
2000 L'espace-entre: possession et représentation. In: Chlyeh, Abdelhafid (ed.): *La transe*. Marsam, Essaouira, 39–50.
- El Khayat, Ghita
1988 *Le monde arabe au féminin*. L'Harmattan, Paris.
- Falteri, Paola
2004 Perugia plurima: riflessioni sulla multiculturalità locale. In: Bartocci, Clara (dir.): *La città multietnica nella seconda metà del Novecento*. ESI, Napoli, 23–38.
- Geertz, Clifford
1995 *After the Facts*. Harvard University Press, Cambridge.
- Giacalone, Fiorella
2001 Riti della nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria. *La Ricerca Folklorica*. (44) 23–38.
2008 Les savoirs du corps entre islam et services. La vie quotidienne des mères maghrébines. In: Favaro, Graziella – Mantovani, Susanna – Musatti, Tullia (dir.): *Une crèche pour apprendre à vivre ensemble*. Erès, Paris, 215–260.
2009 Donne marocchine in Italia: reti di relazioni e identità religiosa tra due generazioni a confronto. *Voci* VI. 36–64.
2012 Les enfants d'immigrés en Ombrie: milieu urbain et pratiques religieuses des jeunes musulmans. *Migrations Société* (Être étranger chez soi: les jeunes d'origine immigrée en Italie) 24. (141–142) 171–196.
- Hannerz, Ulf
1996 *Transnational Connections, Culture, People, Places*. London–New York. (Olasz fordítása: 2001.)
- Héritier, Françoise
1994 Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe. In: Bonte, Pierre (dir.): *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. EHESS, Paris, 149–164.
- Marcus, George E.
2004 Gli usi della complicità nella mutevole mise-en-scène del lavoro di ricerca sul campo in antropologia. In: Cimmino, Luigi – Santambrogio, Ambrogio: *Antropologia e interpretazione. Il contributo di Clifford Geertz alle scienze sociali*. Morlacchi, Perugia, 17–62.
- Parisi, Rosa
2007 Dire il corpo, vivere il corpo. Linguaggi e metafore della parentela tra Italia e Marocco. In: Faeta, F. – Faranda, L. – Geraci, M. – Niola, M. – Ricci, A. – Teti, V. (a cura di): *Il tessuto del mondo. L'Ancora del Mediterraneo*, Napoli–Roma, 155–162.
- Pitré, Giuseppe
1978 *Medicina popolare siciliana*. Il Vespro, Palermo.
- Saillant, Francine
1999 Femmes, soins domestiques et espace thérapeutique. *Anthropologie et Sociétés* 23. (2) 15–40.

Salih, Ruba

2003 *Gender in Transnationalism: Home, Longing and Belonging among Moroccan Migrant Women*.
Routledge, London.

Turner Victor

1969 *The Ritual Process*. Aldine Publishing Company, Chicago. (Olasz fordítása: 1972.)

Zanetti, Zeno

1978 *La medicina delle nostre donne (1892)*. con un saggio di Alberto M. Cirese. Ediclio, Foligno.

CERCETAREA FEMEILOR DIN MAGHREB STABILITE ÎN ITALIA. O ABORDARE COMPARATIVĂ ȘI METODOLOGICĂ

Pe baza unei cercetări efectuate în Umbria, Italia, studiul de față analizează formele transnaționale ale condiției de părinți, respectiv tendințele identitare ale mamelor originare din Maroc. Femeile formează rețele de relații care sunt bazate pe experiențele ritualelor legate de naștere, dar ele intră în legătură și cu serviciile medicale italienești. Interveniurile realizate cu aceste femei prezintă metodele de supraveghere a copiilor, relația cu serviciul medical tradițional din Italia și reutilizarea metodelor într-o rețea bazată pe relații transnaționale.

THE RESEARCH OF MAGHREBI WOMEN LIVING IN ITALY. A COMPARATIVE AND METHODOLOGICAL APPROACH

Based on a research conducted in Umbria, Italy, the present study analyses the transnational forms of parenthood, respectively the identity search of the mothers emigrated from Morocco. Women form real networks based on the experience of birth rituals, but they also come in touch with the Italian medical services. The interviews taken to these women describe the methods of child supervision, their relation with the traditional Italian medical care and the reuse of methods within a network based on transnational relations.