

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

TINA LUŽAR

ISLAMSKI FEMINIZEM

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA 2008

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Tina Lužar

Mentorica: doc. dr. Zdenka Šadl

ISLAMSKI FEMINIZEM

Diplomsko delo

Ljubljana 2008

Islamski feminizem

Pričujoča diplomaska naloga obravnava islamski feminizem kot obliko upora tako proti patriarhalnemu islamskemu družbenemu okolju, kot tudi nekaterim zahodnim feminizmom, oziroma zahodnemu kulturnemu imperializmu nasploh. Islam in feminizem sta v napetem medsebojnem odnosu že od 19. stoletja, ko je bil feminizem zlorabljen za upravičevanje evropskega kolonializma. Pri tem so odločilno vlogo odigrali evropski moški, ki so doma večinoma nasprotovali ženski volilni pravici in porajajočemu se feminističnemu gibanju. Na prelomu 19. in 20. stoletja dobi tančica, oziroma pokrivanje muslimank, samo težo kot simbol islamske identitete: evropski proglasitvi tančice za emblem inferiornosti muslimanskih žensk, in islamske/arabske civilizacije nasploh, sledi islamski odziv v obliki afirmacije napadenih praks – pokrivanja in segregacije žensk. Nekateri islamske feministke spreminjajo pomene nošenja hidžaba in simbol zatiranosti prevačajo v znak svoje svobode. Nošenje hidžaba potemtakem ni znak tradicionalnosti, pač pa je razumljeno kot moderna oblika zavračanja tujih navad. Delovanje tako imenovanega kolonialnega feminizma je v nalogi prikazano na primeru Egipta. Podobni vzorci imperializma so prisotni leta 2001, v napadu ZDA na Afganistan, ko je bilo ameriško bombardiranje Afganistana sistematično opravičevano pod krinko osvobajanja, ali reševanja, afganistanskih žensk.

Ključne besede: islam, feminizem, kolonializem, Egipt, Afganistan.

Islamic Feminism

The presented work is dealing with Islamic feminism as a form of rebellion against patriarchal Islamic social environment, as well as some western feminisms and western cultural imperialism in general. Islam and feminism have been in a tense relationship ever since the 19th century, when feminism has been used as a justification for European colonialism. Crucial in this project were European men, who, in their respective countries, opposed the women's right to vote and the rising feminist movement. At the end of the 19th century, the veil became a symbol of Islamic identity: European proclamation of a veil as a symbol of inferiority of Muslim women, and Islamic/Arabic civilization in general, was followed by Islamic response in a form of affirmation of disputed practices – veiling and segregation of women. Some Islamic feminists are changing the meaning of a hijab and subverting the symbol of oppression into a symbol of their own freedom. Therefore the hijab is not a symbol of traditionalism, but is understood as a modern form of rejecting the foreign ways. The functioning of the so called colonial feminism is presented on the case of Egypt. Similar patterns of imperialism were present in 2001, in an attack on Afghanistan by the USA. American bombing of Afghanistan was carried out under the justification of saving, or liberating, the Afghan women.

Keywords: Islam, feminism, colonialism, Egypt, Afghanistan.

KAZALO

1. UVOD.....	5
2. ISLAMSKI FEMINIZEM.....	8
2. 1 Uporabe termina.....	10
2. 2 (Poskusi) tipologij islamskega feminizma	12
2. 3 Islamski feminizem v praksi	17
2. 4 Kritike islamskega feminizma	21
3. FEMINISTIČNA GIBANJA V PRVI POLOVICI 20. STOLETJA V EGIPTU..	24
3. 1 Huda Sharawi in Feministična zveza Egipta	27
3. 2 Malak Hifni Nasif	30
3. 3 Feministične intervencije v štiridesetih letih 20. stoletja.....	33
3. 3. 1 Zeinab al-Ghazali in Združenje muslimanskih žensk.....	33
3. 3. 2 Doria Shafik	37
4. KOLONIALNI FEMINIZEM V EGIPTU	39
4. 1 Qasim Amin – oče arabskega feminizma ali sin kolonializma?	42
5. POMENI POKRIVANJA PRI MUSLIMANKAH.....	48
5.1 Hidžab	49
5. 2 Hidžab kot institucija pokrivanja žensk.....	52
6. (ZLO)RABA FEMINIZMA V NAPADU NA AFGANISTAN LETA 2001	60
6.1 Kampanja »Ustavite spolni apartheid v Afganistanu«.....	62
6. 2 Kritika kampanje Feminist Majority s strani afganistanskih aktivistk	64
7. ZAKLJUČEK.....	69
8. LITERATURA.....	71

1. UVOD

Kaj je islamski feminizem? Prva težava, pred katero se znajdemo že takoj na začetku je sama definicija termina. O tem, kaj naj bi islamski feminizem pravzaprav pomenil, oziroma, če ta sploh obstaja, v literaturi ni doseženega soglasja. Nekatere avtorice nasprotujejo uporabi termina, saj menijo, da gre za oksimoron: bodisi v smislu, da islam že sam po sebi predpostavlja spolno enakopravnost in pravičnost in je torej dodajanje feminizma, ki je razumljen kot zahodni koncept, odvečno in žaljivo; ali v pojmovanju islama kot inherentno nasprotujočega pravicam žensk. Posledično je izbor del, ki jih v nalogi uvrščamo v islamski feminizem bolj ali manj arbitraren, saj se nekatere najpomembnejše avtorice same ne identificirajo kot islamske feministke, ampak jim je taka oznaka dodana naknadno. To seveda ni nič nenavadnega, če upoštevamo, da se je sam termin začel uporabljati v devetdesetih letih dvajsetega stoletja, začetki islamskega feminizma pa segajo v obdobje na prelomu devetnajstega in dvajsetega stoletja, če ne že prej. Poleg tega nekatere avtorice odklanjajo tako poimenovanje, ker ne vidijo razloga, zakaj bi njihovemu feminizmu dodajali pridevnik islamski, ker je islam pač dani okvir znotraj katerega živijo.

Na kakšen način uporabljamo termin v diplomski nalogi bomo opredelili v drugem poglavju, kjer bomo predstavili različne opredelitve koncepta, glavne metode islamskega feminizma ter posamezne primere. Na koncu predstavimo še najpomembnejše kritike. Zaradi obširnosti in raznolikosti teme, ter samem nesoglasju o tem, kaj naj bi islamski feminizem sploh predstavljal, seveda ni mogoče podati celovitega ali koherentnega pregleda in same obravnave gibanja.

Sledilo bo poglavje, ki govori o začetkih feminističnega gibanja v Egiptu in različnih pristopih, ki so se jih posluževale nekatere protagonistke gibanja. V poglavju prikažemo pestro zgodovino feminističnega gibanja in aktivnosti muslimanskih žensk, ki so na Zahodu še vedno prepogosto smatrane za molčeče, pasivne, nevedne in pokorne in zato potrebne pomoči Zahodnjakov, ki naj jih razsvetlijo o patriarhalni naravi družbe, v kateri živijo. S tem so ustvarjeni idealni pogoji, ki še danes omogočajo, da se pod krinko

reševanja Drugih žensk, vodijo vojne, kar je bilo zelo očitno v napadu ZDA na Afganistan leta 2001, o čemer podrobneje govorimo v šestem poglavju.

Islam in feminizem sta v napetem medsebojnem odnosu že od 19. stoletja, ko je bil feminizem zlorabljen za upravičevanje evropskega kolonializma na Bližnjem vzhodu in v severni Afriki. Pri tem so odločilno vlogo odigrali evropski moški, ki so doma večinoma nasprotovali ženski volilni pravici in porajajočemu se feminističnemu gibanju. Predstave o tem, da Drugi moški, moški v koloniziranih ali neevropskih družbah, zatirajo in degradirajo ženske, so bile v retoriki kolonializma uporabljene za moralno opravičevanje izkoreninjenja kultur koloniziranih ljudstev.

V četrtem poglavju se za ponazoritev vzpostavitve tega diskurza, ki ga Leila Ahmed (1992) poimenuje kolonialni feminizem, osredinjamo na primer Egipta, kjer na prelomu 19. in 20. stoletja izbruhnejo prve polemike glede tančice, oziroma pokrivanja muslimanskih žensk. Burne razprave je vzpodbudila objava knjige muslimanskega sodnika Qasim Amina, *Osvoboditev ženske (The Liberation of Woman, 1899)*. Glavna teza knjige je potreba po splošni kulturni in družbeni transformaciji egipčanske družbe, za dosego katere je ključna sprememba običajev povezanih z ženskami, predvsem odprava pokrivanja žensk.

O sami instituciji pokrivanja in različnih pomenih prakse govori peto poglavje, ki ga zaključimo s prikazom kritik zahodne reprezentacije pokritih muslimanskih žensk in posledicami, ki jih imajo lahko te poenostavljene in stereotipne predstave. Na tem področju je pomembno delo nekaterih islamskih feministk, ki spreminjajo pomene nošenja tančice in simbol zatiranosti prevračajo v znak svoje svobode. Nošenje hidžaba v teh primerih ni znak tradicionalnosti, pač pa je razumljeno kot moderna oblika zavračanja tujih navad.

V muslimanskem svetu se na ženske, ki pozivajo k izboljšanju položaja žensk, pogosto gleda kot na vesternizirane, oziroma tiste, ki so podlegle kolonialnim vplivom Zahoda, njihove zahteve po pravicah pa so na podlagi tega argumenta diskreditirane. Islamski

feminizem je v tem smislu pomemben zato, ker naslavlja islamski patriarhalni establišment v njihovem lastnem jeziku. Ženske ponovno berejo svete tekste in opozarjajo na mizogine interpretacije, za katere v svetih tekstih ni nobene podlage. Pri tem jih vodi vera v egalitarno in emancipatorno sporočilo Korana. Poleg tega pa raziskujejo prisotnost žensk v islamski zgodovini, iz katere so bile strateško izbrisane. Medtem ko so v desničarskem islamskem diskurzu Mohamedove žene in hčere predstavljene kot zakrite, segregirane in pokorne, so v pisanjih islamskih feministk pogosto prikazane kot neodvisne, samozavestne, aktivne in uporniške. S tem dokazujejo, da je spolna enakopravnost v srcu islamskega egalitarnega projekta, in ne (zgolj) uvožena imperialistična ideja Zahoda. Istočasno pa s konstruiranjem samozavestne in uporniške podobe nekaterih najpomembnejših žensk v Mohamedovem življenju, ki v islamu veljajo za »matere vernikov« in predstavljajo ideal muslimanske ženske, odgovarjajo paternalističnemu odnosu nekaterih zahodnih feministk.

V pričujočem diplomskem delu bomo s prikazom samoniklih feminističnih gibanj v muslimanskem svetu in njihovim soočanjem z zahodnimi kolonialnimi diskurzi poskušali zagovarjati tezo, ki se glasi: *Islamski feminizem predstavlja obliko upora tako proti patriarhalnemu islamskemu družbenemu okolju, kot tudi zahodnemu feminističnemu diskurzu¹, oziroma zahodnemu (kulturnemu) imperializmu na splošno.*

¹ »Zahodni feministični diskurz« uporabljamo na način kot ga uporablja Mohanty (2007): kot tisti diskurz, ki producira »žensko tretjega sveta« kot singularen, monoliten subjekt (glej Mohanty 2007: 143). Pri tem je pomembno, da zahodnega feminizma nima za monolit, a opozarja na »podobne posledice raznih tekstualnih strategij« (ibid.), ki jih uporabljajo nekatere avtorice, »ki kodificirajo druge kot nezahodnjakinje in sebe (implicitno) za zahodnjakinje« (ibid.: 143–144). Zahodno feministični diskurz tako ustvarja podobo o »povprečni ženski tretjega sveta«, katere življenje »je okrnjeno zato, ker je ženskega spola (beri: seksualno je omejena) in živi v »tretjem svetu« (beri: je nevedna, revna, neizobražena, vpeta v tradicijo in religijo, udomačena, usmerjena v družino, viktimizirana itd.) /.../ ta podoba [je] prav nasprotna tisti podobi zahodnih žensk, ki se (implicitno) samoreprezentirajo kot izobražene, moderne, ki nadzirajo svoje telo in spolnost ter svobodno odločajo« (ibid.: 149). Ena od pomembnih posledic zahodno feminističnih »reprezentacij« je zlitje zahodnega feminizma z imperializmom (ibid.: 148).

2. ISLAMSKI FEMINIZEM

Tradicionalno sta (bila) feminizem in islam razumljena kot medsebojno izključujoči ideologiji. Qudsia Mirza meni, da je ta razkol ustvarjen in podpiran z orientalističnimi in neo-orientalističnimi predstavami o islamu kot nespremenljivemu ter neizpodbitno nasprotujočemu pravicam žensk. Istočasno se v muslimanskem svetu feminizem pogosto dojema kot neizpodbitno zahodni koncept, za katerega je značilno, da je sekularen, individualističen in sovražen do vloge žensk kot mater in žen (glej Mirza 2002/2005: 313).

K odklonilnemu odnosu islama do feminizma je v veliki meri prispevala kolonialna (zlo)raba feminizma, ki je služila promociji kolonialne in spodkopavanju avtohtone kulture. Feminizem je bil tako razumljen kot instrument kolonialne nadvlade in je zato v arabskih in/ali muslimanskih očeh sumljiv kot zaveznik imperialnih interesov. Leila Ahmed (1992: 167) je prepričana, da je to dejstvo nedvomno oviralo feministična gibanja v muslimanskih družbah.

Mnoge muslimanke so prepričane ne samo, da sta islam in feminizem kompatibilna, pač pa da islam sam po sebi predpostavlja enakopravnost med spoloma. Medtem ko so bile interpretacije Korana² dolgo monopolizirane s strani moških, so zadnjih nekaj desetletij feministične teologinje in muslimanske intelektualke, ki se ukvarjajo s človekovimi pravicami, začele razbijati ta monopol (npr.: Amina Wadud, Barbara Stowasser, Fatima

² Koran je sveta knjiga muslimanov; zbirka vseh razodetij, ki naj bi jih po verovanju muslimanov prerok Mohamed sprejel od Boga in jih kot Božji poslanec sporočil ljudem. Koran je razdeljen na 114 različno dolgih sur (poglavij) in 6.236 ajetov (verzov). V primerjavi z Biblijo in npr. evangeliji, k s človeško besedo prerokov ali pričevalcev poročajo o Božji besedi in o Božjem razodetju, je za muslimane Koran božja beseda v najvišji, celo absolutni stopnji. Mohamed je Božji narek sprejel in oznanil v arabskem jeziku. Jezik Korana je neposnemljiv, neponovljiv in zato neprevedljiv. Prevedljivi so le pomeni, posamezne vsebine Korana, ne pa Koran sam. Večina muslimanov (sunitov) ob Koranu kot razodeti Božji besedi sprejema v pomoč in dopolnilo tudi *suno*, zbrana izročila, *hadise*, o odločitvah in ravnanjih samega Mohameda v različnih življenjskih situacijah. V islamski tradiciji velja načelo štirih stopenj in virov pri opredeljevanju in odločanju (posebej v pravnih zadevah): najprej je treba upoštevati Koran (znotraj njega pa razliko med jasnimi in nejasnimi verzi), sledi suna o tem, kako se je odločal, ravnal in opredeljeval Mohamed; temu sledi soglasje (pravnih) učenjakov o sporni zadevi (ki mora biti v skladu s suno, predvsem pa s Koranom) in sklepanje po analogiji z že sprejetimi odločitvami. Kjer se ni mogoče opreti na nič od navedenega, imajo ljudje pravico in dolžnost, da samostojno odločajo in presoajo (glej Kerševan 2003: 10–21).

Mernissi)³. Koran berejo in interpretirajo kot potencialno egalitarni tekst. Osredinjajo se na reformo religijskih okvirjev tistih zakonov in praks, ki izhajajo iz obskurantskih⁴ interpretacij religije. S svojo strategijo so močno zaznamovale področje islamskega teološkega raziskovanja.

Nekatere prevprašujejo konvencionalne zgodovine in tiste kanonične tekste, ki bodisi zanemarjajo prisotnost žensk ali pa stigmatizirajo njihovo delovanje kot odklonsko. Ponovno vpisujejo ženske v zgodovino, iz katere so bile strateško izbrisane.

Za islamski feminizem je značilna doktrinalna raznolikost, ki odraža pluralnost islamskih idej znotraj muslimanskega sveta in velike kulturne, politične in družbenoekonomske razlike med različnimi deli muslimanskega sveta. Poleg tega so različni pogledi feministk odvisni od razrednega statusa, izobrazbe, etnične pripadnosti, stopnje (ne)religioznosti in drugih razlik, ki vplivajo na posameznično razumevanje sveta.

Nekatere islamske feministke vztrajajo na specifičnosti ali celo edinstvenosti muslimanskih žensk in njihovega položaja v družbi. Trdijo, da islam ženske obravnava dostojanstveno in s spoštovanjem ter jim zagotavlja vse pravice. Kljub velikim medsebojnim razlikam, je vsem protagonistkam skupno poudarjanje odprtosti Korana in sune idžtihadu⁵.

³ Prva ženska, ki je ponudila izčrpno reinterpretacijo svetih tekstov v prid pravicam žensk je bila verjetno Nazira Zain al-Din. Rojena je bila v Libanonu leta 1905, njen oče je bil poznavalec islamskega prava. Njena prva knjiga (1923), *Unveiling and Veiling: Lectures and Views on the Liberation of the Woman and Social Renewal in the Arab World*, je bila kritika patriarhalne opresije, ki jo je avtorica razglasila za nasprotno načelom islama. Med drugim je trdila, da »je tančica žalitev za moške in ženske« (Zain al-Din v Mojab 2001: 127). Ko je bila knjiga leta 1928 objavljena, so jo verski mošje obtožili ateizma in herezije, razdeljevali so letake proti avtorici in grozili lastnikom knjigarn, ki so prodajale izvode njenih knjig (glej Shaaan v Mojab 2001: 127).

⁴ Interpretacije, ki nasprotujejo svobodi, napredku in kritičnemu mišljenju

⁵ Reinterpretacija Korana in sune je tesno povezana s pozivi k obuditvi prakse idžtihada – razumskega sklepanja. Termini bi lahko bil sinonim za interpretacijo, vendar je njegova posebnost v tem, da so imeli Koran in suno pravico razlagati le kvalificirani pravniki. Suniti so v času od 11. do 12. stoletja idžtihad prepovedali in s tem ukinili možnost novih razlag. Razlog je bil v vse večjem številu razlagalcev in vse manj obvladljivem razvoju nauka, saj je v prvih stoletjih nastalo več kot sto pravnih šol, kar pomeni več kot sto izvedb islama (glej Harcet 2007: 34).

2. 1 Uporabe termina

Termin *islamski feminizem* je mlad koncept, ki se je začel uporabljati v devetdesetih letih dvajsetega stoletja v naraščajoči literaturi o »ženskah in islamu«. Je krovni termin, ki označuje delovanje muslimanskih žensk v smeri izboljšanja položaja muslimank na globalni ravni. Pomembno je razločevati med muslimanskimi feministkami in islamskimi feministkami. Muslimanske feministke so sekularne feministke, ki islam obravnavajo kot zaveznika v boju za pravice žensk ali pa kot patriarhalno in anti-feministično silo; lahko jim predstavlja oboje hkrati. Islamske feministke so religiozne muslimanke, ki uporabljajo muslimansko tradicijo in islamska načela za krepitev moči žensk, ter kot okvir za širjenje ženskih pravic (glej Regan Willis 2006: 185–187).

Številne feministke, predvsem intelektualke z muslimanskim poreklom, ki živijo na Zahodu, uporabljajo termin *islamski feminizem* za označevanje islamskih alternativ zahodnemu feminizmu. Delovanje znotraj islamskih okvirov razumejo kot edino pravo pot k enakopravnosti med spoloma in družbeni pravičnosti v muslimanskem svetu. Kot njihove predhodnice, Nazira Zain al-Din in druge, zagovarjajo kompatibilnost islama in feminizma (glej Mojab 2001: 130).

Miriam Cooke, muslimanska feministka delujoča v ZDA, definira feministke kot "ženske, ki razmišljajo in delujejo v smeri spreminjanja pričakovanj glede ženskih družbenih vlog in odgovornosti žensk" (Cooke v Eisenstein 2004: 188). Njena definicija islamskega feminizma je naslednja: »Kadarkoli muslimanska ženska ponudi kritiko kakega vidika islamske zgodovine ali hermenevtike - in to počne z drugimi muslimankami ter za vse muslimanke in njihove pravice, da enakopravno z moškimi uživajo polno participacijo v družbi - jo imenujem islamska feministka«⁶ (Cooke 2001/2005: 379). Nadaljuje, da ta označba ni toga. Ne opisuje namreč identitete, ampak prej držo in namero iskanja pravičnosti in polnega državljanstva za muslimanske ženske (glej Cooke 2001/2005: 379).

⁶ Kot vidimo, je definicija Cookove širša in vključuje tudi sekularne muslimanke. V pričujoči diplomski nalogi obravnavamo islamski feminizem v tem širšem pomenu, deloma zato, ker meja med religioznostjo

Afsaneh Najmabadi, sekularna feministka rojena v Iranu, sicer ne zavrača kompatibilnosti feminizma z islamom, a v svoji študiji o feminističnih tokovih v Iranu, izrazi zadržke do uporabe termina islamski feminizem v iranskem kontekstu. Avtorica ugotavlja, da nobena od protagonistk zase ne uporablja takega poimenovanja. Opozarja, da v reviji *Farzaneh* eksplicitno zavračajo feminizem, v *Zananu*⁷ pa se sicer imajo za feministke, a ne uporabljajo kombinacije islamski feminizem, ker imajo svoj islam za samoumeven in ne vidijo potrebe po tem, da bi svoj feminizem označevale kot razločenega od drugih feminizmov⁸. Njihovo glavno prizadevanje je izboriti prostor za ženske pravice. Ostale ženske, sekularne ali ne, pa razumejo islam kot dani politično-pravni okvir znotraj katerega morajo delovati (glej Najmabadi 2000/2005: 230). Bolj na splošno Najmabadi razume islamski feminizem kot "reformno gibanje, ki odpira dialog med religioznimi in sekularnimi feministkami" (Najmabadi v Eisenstein 2004: 211). Za njo religioznost in sekularizem nista nekompatibilna, temveč sposobna medsebojnega dialoga (glej Eisenstein 2004: 211).

Podobna situacija glede samopoimenovanja je v Turčiji, kjer se večina reformistk, ki se ukvarja z reinterpretacijo Korana ne želi deklarirati kot islamska feministka zato, ker je izraz feminizem v islamističnih krogih izenačen s seksualno promiskuiteto in sovraštvom do družine in materinstva. Po umoru odkrite islamske feministke (Konca Kuris) s strani pripadnikov militantne islamistične organizacije (Hezbollah), so postale islamistične ženske v javnosti bolj zadržane, kar se tiče uporabljanja terminov islamska in feministka skupaj (glej Aldikaçti Marshall 2005: 107).

in sekularnostjo pri številnih avtoricah ni povsem jasna. Kar je pomembno je to, da kritizirajo in prevprašujejo etabrirane interpretacije islama in (islamske) zgodovine žensk.

⁷ 28. januarja 2008 je konservativna iranska vlada revijo ukinila. Revija, katere ime v prevodu pomeni »ženske« je bila šestnajst let eden najpomembnejših ženskih mesečnikov. Njena ustanoviteljica Shahla Sherkat je obtožena, da na straneh *Zanana* temačno upodablja Islamsko republiko, ter da ogrožajo mentalno zdravje svojih bralcev s tem, ko jih oskrbujejo z »moralno vprašljivimi informacijami« (<http://www.learningpartnership.org/advocacy/alerts/zanan0208>).

⁸ Podobno ugotavlja Mojab, da se termin "islamski feminizem" uporablja za aktivizem relativno majhnega števila iranskih žensk - ki si prizadevajo izboljšati odnose med spoloma, večinoma z lobiranjem za reformo zakonodaje znotraj okvirov Islamske republike - kljub temu, da omenjene muslimanske aktivistke same ne uporabljajo tega termina. Islamski ženski tisk je na splošno sovražen do zahodnega feminizma: pol-uradni tednik *Zan-e Ruz* (Sodobne ženske) zavrača feminizem kot zahodni, proti-islamski pojav, medtem ko je bolj zmerni četrtletnik *Farzaneh: Journal of Women's Studies and Research* manj anti-feminističen, a se izogiba vsakršni identifikaciji s feminizmom (glej Mojab 2001: 130).

2. 2 (Poskusi) tipologij islamskega feminizma

Barbara Stowasser⁹ postavi islamsko feministično misel znotraj širšega modernističnega in reformističnega gibanja. V svoji raziskavi sodobnih feminističnih miselnih tokov, izdela tipologijo tistih avtoric, ki formulirajo nove, na Koranu temelječe, interpretativne metodologije in ponujajo progresivna branja tistih aspektov Korana, ki se nanašajo na pravice žensk. Razlikuje med tremi pristopi:

1. (islamski) modernizem,
2. modernizem s sredine 20. stoletja in
3. »nova epistemologija«.

1. (Islamski) modernizem

Islamski modernizem vključuje avtorje, ki si vzemajo pravico do idžtihada, kar vsebuje pravico preoblikovanja srednjeveške racionalistične tradicije v luči potreb moderne družbe. Mirza opozarja, da številni izmed teh avtorjev ostajajo, kljub reformistični drži, zvesti mnogim konservativnim sklepom klasičnih tradicionalistov, še posebej v vprašanjih, ki zadevajo pravice žensk (glej Mirza 2002/2005: 306).

Najpomembnejši predstavnik zgodnjega islamskega modernizma je egipčanski teolog in pravnik, Mohamed Abduh (1849 – 1905). Stowasser ima Abduhovo delo za temelj nekaterih vidikov sodobne feministične eksegeze, zato ga bomo v nadaljevanju na kratko predstavili.

Mohamed Abduh je pozival k obuditvi prakse itdžihata in s tem pozival muslimane naj sami proučujejo svete vire svoje religije. To je muslimanom, tako moškim kot ženskam, omogočilo samostojno interpretacijo religije ter prilagoditev islama novim družbenim razmeram. Nekateri so na ta način spoznali, da sekluzija¹⁰ žensk in nalaganje zakrivanja obraza, nista religijska predpisa. Poleg tega so dojeli, da so nekatere druge islamske

⁹ Kjer ni navedeno drugače, je tipologija Stowasserjeve povzeta po Stowasser (1998: 30–45).

¹⁰ Sekluzija se tu nanaša na izolacijo oziroma izključenost žensk iz javne sfere in družbe moških, ki niso njihovi sorodniki.

prakse - kot je nujnost ženskega konsenza h poroki – prezrte, ter da moški pogosto zlorablajo svoje pravice do ločitve in poligamije (glej Badran 1995: 11).

Abduhova inovacija je ustvarjanje hermenevtike, ki ločuje med zakoni religiozne vdanosti (*ibadat*), in tistimi, ki se ukvarjajo z družbeno interakcijo (*mumalat*). Prvi so normativni in nespremenljivi, drugi pa morajo biti odprti za adaptacije in inovacije glede na spreminjajoče se potrebe družbe. Poleg tega morajo biti koranski verzi interpretirani na kontekstualen način: kot del Korana kot celote in v kontekstu določenega časa. Abduhove analize nekaterih koranskih verzov, ki se tičejo pravic žensk, so v nekaterih primerih vodile k radikalnemu odklonu od utrjenih interpretacij klasične islamske literature¹¹. Vpeljal je, za tisti čas, revolucionarno mnenje, da je tradicionalna interpretacija koranskih verzov o poligamiji in ločitvi, vodila k nepravčnosti do žensk¹². Medtem ko naj bi bila poligamija pravična praksa prvih vernikov, se je kasneje sprevrgla v pokvarjeno prakso nenadzorovanega poželenja¹³. Po njegovem mnenju bi morala biti praksa poligamije omejena na kontekst v katerem je bila dopuščena (prvobitna islamska skupnost), ponovno bi morala biti vzpostavljena pravica žensk do ločitve, moški pa bi morali izpolnjevati svoje dolžnosti do bivših žen in jih torej vzdrževati za predpisan čas po ločitvi (glej Mirza 2002/2005: 307; Badran 1995: 11).

Po drugi strani so nekatere Abduhove interpretacije koranskih verzov, ki zadevajo ženske, izpeljane na izrazito konservativen način. Enega izmed najbolj problematičnih verzov v poglavju o Ženskah (4: 34)¹⁴, Abduh interpretira kot afirmacijo neenakosti med spoloma na temelju bioloških in družbenih razlik, ki obstajajo med moškimi in ženskami.

¹¹ V primerjavi s klasično tradicijo, se moderna in sodobna tafsirska dela večinoma ukvarjajo bolj z etičnimi vprašanji v kulturi, družbi, politiki in ekonomiji - in manj s teologijo ali vidiki jezika (slovnico in retoriko) v koranskem besedilu. Kljub vsemu je večina teh del še vedno »tradicionalistična« po naravi, saj ponavlja sklepe svojih predhodnikov, še posebej, kar zadeva razmerja med spoloma (glej Stowasser 1998: 33).

¹² »Religija je bila razodeta v dobro svojih ljudi; če en izmed njenih predpisov postane škodljiv, namesto koristen, za skupnost /.../ mora biti uporaba tega predpisa spremenjena v skladu s spremenjenimi potrebami skupnosti« (Abduh v Stowasser 1998: 34).

¹³ Sama nujnost ohranjanja "spodobnosti" in nadziranja lastne seksualnosti, ter zavračanje "promiskuitetnega" načina življenja, v veliki meri ostaja nevpisljiva tudi med današnjimi islamskimi feministkami – tu so izvzete nekatere sekularne muslimanke (npr.: Mernissi, Sadaawi).

¹⁴ *Moški so nadrejeni ženskam, ker je Bog odlikoval ene bolj od drugih in zaradi tega, kar izdajajo od svojega premoženja. Častivredne ženske so poslušne in v odsotnosti (moža) skrbijo za tisto, kar varuje Bog. Tiste, za katere se bojite, da bi se uprle, tiste posvarite! Preženite jih iz (zakonskih) ležišč in pretepajte jih!*

Ponovna vzpostavitev avtentične islamske družbe je, po njegovem mnenju, lahko dosežena le s poudarjanjem vloge družine v družbenem življenju, in še posebej, vloge ženske kot žene in matere (glej Mirza 2002/2005: 307). Moški posedujejo naravne vodstvene lastnosti in jim je zato naročeno, naj uveljavijo svojo superiornost nad ženskami na subtilen način, s poučevanjem in usmerjanjem »pravega« islamskega življenja. Abduhov idžtihad ni bil namenjen izboljšanju položaja žensk samega po sebi, pač pa uporabljen kot sredstvo za doseg moralnega preporoda islamske družbe. Po njegovem prepričanju je to možno le z »reislamizacijo« družine¹⁵.

2. Modernizem s sredine 20. stoletja

Za modernizem s sredine 20. stoletja je značilna hermenevtika, ki razume Koran kot "organsko celoto", kjer je organizacija poglavij, in verzov znotraj njih, ter njihov vrstni red znotraj besedila kot celote, ključnega pomena. Poudarek je na kontekstualnem pristopu h Koranu, za razliko od atomističnega pristopa klasičnih interpretetov (Mirza 2002/2005: 307).

Številni modernistični tolmači Korana so se odločili, da predstavijo svoje razlage izbranih delov Korana, ne samo v obliki tafsirjev, temveč tudi v monografijah, zbirkah predavanj, pridigah ipd. Ta težnja je bila podkrepljena s kreativnimi impulzi drugih disciplin poleg teologije: literarno kritiko, sociologijo, psihologijo in zgodovino¹⁶.

3. Nova epistemologija

V modernosti so se pojavili številni novi in raznoliki pristopi k problematiki večne narave Korana nasproti vsakodnevni kulturni specifičnosti. Ti sedaj najpogosteje niso pisani v obliki koranskih razlag, temveč teoretskih razprav. »Nova epistemologija« se radikalno razhaja s klasičnimi interpretacijami in tvori temelj, na katerem so zasnovani pristopi sodobnih islamskih feministk.

Če pa se vam (zopet) podvržejo, ne postopajte več proti njim! Zares, Bog je vzvišen in velik (glej Svetlič 2003: 135).

¹⁵ Stowasser (1998: 37) izpostavi, da individualni tekstualni pristop h idžtihadu, kot tudi nekatere interpretacije, posebno glede spolov, kažejo na obstoj tesnih ideoloških povezav med islamizmom in Abduhovo tradicijo – le da revolucionarni duh ločuje islamizem od modernističnega reformnega duha.

Primer takega načina argumentacije v islamskem feminizmu najdemo pri Amini Wadud Mushin. Njena teoretska drža temelji na razlikovanju med dvema tekstualnima nivojema v Koranu – zgodovinsko in kulturno pogojenim »tekstom« in bolj splošnim »megatekstom«, ki nosi težo kulturne univerzalnosti. V slednjem so razlike med spoloma (ki temeljijo na zgodnje arabskem precedensu) izpodrinjene s koranskim poudarkom na spolni enakopravnosti¹⁷. Torej kot modernistični teologi in učenjaki pred njo, Wadud gradi svojo hermenevtiko na strogi ločitvi med univerzalijami in partikularnostmi (glej Abugideiri 2001: 92). Wadud-Mushin ločuje med tremi načini interpretacije Korana:

1. tradicionalni: hiba tradicionalne eksegeze je v njeni razdrobljeni metodologiji in pomanjkanju prepoznanja koranske strukture kot tematske celote; glavna napaka pa je, da so bile vse tradicionalne koranske interpretacije napisane s strani moških;
2. reakcionarni: v večji meri gre za interpretacijo Korana s strani feministk in ideološko motiviranih posameznikov, ki zagovarjajo položaj žensk na temeljih, ki so popolnoma neskladni s koranskimi nazori glede žensk;
3. holistični: način, ki ga je izbrala Wadud sama; vključuje upoštevanje konteksta koranskega razodetja, gramatični in semantični sestav, ter tudi celotni koranski svetovni nazor (glej Stowasser 1998: 38–40).

Da bi dokazale, da islam (v sedanjosti) zatira ženske, se številne študije opirajo izključno na zgodovinske *tekstualne* dokaze in preučujejo tradicionalne razlage Korana, hadisov, islamskega verskega prava in ostalih religioznih tekstov. Take študije nikoli ne preučijo *dejanskega* konteksta, da bi razbrale, če ti religiozni teksti odražajo zgodovinsko realnost. Amira El-Azhary Sonbol, tako kot Amina Wadud, razlikuje med interpretativnim tekstom in historičnim kontekstom, a s pomembno pomensko razliko. Pri Wadud je poudarek na

¹⁶ Več o tem glej B. Stowasser (1998), primerjaj F. Mernissi, A. Djebar, M. Badran, L. Ahmed, N. Saadawi, L. Zayzafoon.

¹⁷ V Koranu so podana pravila glede različnih vprašanj. Pravila glede istega vprašanja, ki so zapisana v različnih verzih, so včasih kontradiktorna, kar bi pri razlagi lahko povzročilo nejasnosti. Zato je bilo za reševanje tovrstnih primerov sprejeto pravilo abrogacije, ki določa, da najpoznejše razodeti verz odpravlja veljavnost vseh bolj zgodaj razodetih verzov, ki se nanašajo na isto zadevo in ki so z njim v nasprotju (glej Šterbenc 2005: 44–45). Amina Wadud trdi, da so v islamski zgodovini v odnosu do žensk patriarhalni vplivi pogosto prevladali zato, ker so bila mnenja učenjakov, sodnikov, eksegetov in različnih islamskih izvedencev pogojena s časom, v katerem so živeli, ter običaji in navadami, ki so bili tedaj v veljavi (glej Harcet 2007: 32–33).

intencah, ki stojijo za tekstem, na hermenevtiki »branja« koranskega teksta, kjer kontekst določa, kakšno je »zaželeno« branje (na ta način pomen Korana ne more biti relativen). Sonbol, ki je zgodovinarica, pa se osredinja na zgodovinski kontekst, da bi ocenila, kako so religiozni teksti uporabljeni oziroma uveljavljeni. S to ključno distinkcijo, Sonbol ugotavlja, da so bila dejanska življenja muslimanskih žensk v predmodernih muslimanskih družbah, svobodnejša in manj zatirana, kot bi lahko sklepali iz verskih tekstov. Razlog za to je, da islamsko versko pravo (šaria) ni bilo statično ali nefleksibilno¹⁸ (glej Abugideiri 2001: 95, 107).

Medtem ko tipologija Stowasserjeve temelji na identificiranju tistih avtorjev, ki se poslužujejo hermenevtike, osnovane na eksegezi svetih tekstov (predvsem Korana), Mai Yamani sestavi širšo tipologijo islamskega feminizma, ki združuje avtorje in avtorice iz različnih disciplin, vključno z politologijo, pravom, sociologijo, socialno antropologijo in lingvistiko. Razvrsti jih v:

1. nove feministične tradicionalistke¹⁹
2. pragmatične feministke,
3. sekularne feministke,
4. neoislamistične feministke

(glej Mirza 2002/2005: 310–11; Eisenstein 2004: 212).

¹⁸ Sonbol je s sodelavci preučila dokumente islamskih (šariatskih) sodišč iz 17., 18. in 19. stoletja. V nasprotju z obče veljavnimi predpostavkami, da je šaria muslimankam škodljiva, so ti raziskovalci ugotovili, da so bile muslimanke, v različnih muslimanskih družbah, v boljšem položaju in imele več vpliva na družinsko pravo znotraj pravnega sistema, ko so zakoni temeljili na bolj fleksibilnem in razvijajočem se sistemu islamskega prava, kot pa v času togo predpisane sekularne zakonodaje. Družinsko pravo namreč v mnogih državah tudi po sekularizaciji ostale zakonodaje, ostane šariatsko. Sonbol izpostavlja, da je napačno sklepati, da so tradicionalni (šariatski) zakoni vzrok sedanje podrejenosti žensk - šariatski zakoni, ki so bili uveljavljeni v nacionalnih državah v moderni dobi, namreč niso preprosto ostanki preteklosti, ampak so prilagojeni novemu hegemonškemu redu (nacionalni državi). S temi argumenti kljubujejo teoretičnim pogledom, ki razumejo modernost, modernizacijo in Zahod kot nujno »progresivne« za muslimanke; islamsko pravo pa kot nazadnjaško in zatiralsko. Dodajajo, da to seveda ne pomeni, da modernizacija ni imela pozitivnih učinkov na muslimanske ženske, a želijo poudariti, da so ženske v predmodernih islamskih družbah lahko precej bolj aktivno sodelovale v odločitvah glede osebnega statusa (glej Abugideiri 2001: 93–97).

¹⁹ Tukaj je poudarek na umeščanju ženskih pravic v islamski okvir in na razumevanju vrnitve k »avtentičnemu« islamu kot edinem učinkovitem načinu za doseg etično pravih in pravičnih spolnih paradigem in z njimi povezanih pravic (glej Mirza 2002/2005: 310–11).

Prvo skupino nadalje razdeli v modernistke, sekularistke in tradicionalistke. Mirza opozarja, da gre za slabo klasifikacijo, saj niso jasne razlike med temi podkategorijami, poleg tega pa bi večino avtoric lahko uvrstili v prvo podkategorijo. (glej Mirza 2002/2005: 311)

2. 3 Islamski feminizem v praksi

Dela islamskih feministk vključujejo študij prerokovega življenja, mnogih vplivnih žensk okoli njega ter ume²⁰, kot je bila osnovana v 7. stoletju. Pri svojem delu se v veliki meri osredinjajo na obdobje, ki neposredno sledi prerokovi smrti leta 632, ker verjamejo, da so takrat ideali začeli razpadati. Pomemben del njihovega aktivizma je neposredni angažma v proučevanju temeljnih tekstov, namesto samih odzivov na njihove interpretacije. Poudarjajo pomen preučevanja konteksta, v katerem je bil Koran razodet in v katerem so bili ti teksti zapisani.

V zagovor islamskih praks nekateri islamski učenjaki izpostavljajo, kako je islam pravzaprav izboljšal pogoje žensk, pod katerimi so živele v času pred islamom, obdobju, ki ga muslimani imenujejo džahilija (»čas nevednosti«). Drugi menijo, da so ženske imele več svoboščin in pravic pred prihodom islama. Pogledi avtorjev se med seboj močno razlikujejo in si pogosto popolnoma nasprotujejo. Odvisni so od virov, ki jih uporabljajo ter od tega, kaj je cilj njihove argumentacije. Amira el-Azhary Sonbol (2001: 110) je kritična do takih pristopov, ki uporabljajo predislamsko Arabijo kot izhodišče za razvoj islamskih družb in ugotavljanje položaja žensk znotraj islama. Po njenem mnenju bi bilo bolje, da se osredinjajo na Koran in predvsem »ženske interpretacije« Korana. Obenem je kritična do nekaterih že obstoječih ženskih interpretacij²¹, ki ostajajo preveč »previdne« in so zato tudi obče sprejete, tako med konservativnimi kot tudi bolj liberalnimi islamskimi misleci.

²⁰ Uma: skupnost. Po hidžri je uma najprej zajemala vse prebivalce Medine (tudi medinske Jude in politeiste), vendar pa je pozneje prerok Mohamed umo organiziral kot skupnost vernikov oziroma muslimansko skupnost. Izraz se navadno uporablja za označevanje prvobitne muslimanske skupnosti (glej Šterbenc 2005: 504).

Homa Hoodfar meni, da že same variacije v »zakonski zvezi in ločitvenih zakonih v muslimanskih skupnostih, razkrivajo interpretativni značaj šariatskih zakonov. Ti so, kljub njihovem zagovarjanju s selektivno uporabo hadisov in koranskih verzov, človeško izoblikovani in niso plod božjega razodetja« (Hoodfar v Mojab 2001: 136).

Riffat Hassan, v ZDA delujoča sociologinja s pakistanskim poreklom, ugotavlja, da Koran ne diskriminira med spoloma ter da hierarhijo med spoloma ideološko opravičujejo predvsem hadisi (glej Smrke 2000: 278–279; Mojab 1995/2005: 322).

Afsaneh Najmabadi in Ziba Mir-Hosseini sta v svojih študijah predstavili islamsko feministična branja Korana, ki se od devetdesetih let prejšnjega stoletja dalje odvijajo v Islamski republiki Iran. Konstrukcije islama, ki temeljijo na neenakosti med spoloma ter mizoginem razumevanju razodetja, rušijo z interpretativnimi metodologijami, ki vključujejo tako klasične islamske, kot tudi moderne (sekularne) pristope družboslovja. V državi, kjer Koran dejansko funkcionira kot ustava, imajo nova branja islama lahko neposredne posledice za državljanske prakse (glej Badran 2001/2005: 261).

Mir-Hosseini trdi, da pristopanje k pravicam muslimank s pristopi liberalnih feministk ne more biti učinkovito, saj ti pristopi temeljijo na zahodnih izkušnjah in izvirajo iz zahodnih vrednot. Vprašanja, ki zadevajo ženske v večinsko muslimanskih družbah, temeljijo na predpisih in zakonih, ki izhajajo iz verskih tekstov. Da bi bile intervencije učinkovite, morajo biti ta vprašanja obravnavana znotraj istega okvira, ki jih je ustvaril. Feminizem znotraj islamskega konteksta lahko preskrbi edino pot do krepitev moči žensk in njihove emancipacije, ne da bi pri tem kljuboval celotni kulturi (glej Mir-Hosseini v El Guindi 2005: 69).

Saba Mahmood izpostavlja problematičnost zahodnjaškega razmišljanja po logiki binarnih nasprotij (sekularnost nasproti religioznosti) ter enačenja tradicionalizma s patriarhalnostjo in modernosti z žensko svobodo. Opozarja, da islamskih religioznih

²¹ Sonbol omenja Aisho Abdal-Rahman (Bin tal-Shati) in Zainab al-Ghazali, ki ji nekoliko več prostora posvečamo v poglavju o zgodovini feminističnih gibanj v Egiptu.

praks ne moremo apriorno razumeti kot zatirajočih do žensk. Namesto tega moramo najprej raziskati delovanje žensk znotraj teh praks. Sama preučuje ženske v »mošejskem gibanju« (*The Mosque Movement*) v Egiptu, ki spreminjajo prakso izključno moškega poučevanja ter izobražujejo dekleta in ženske o pomenih Korana. Poziva k raziskovanju emancipatornih možnosti znotraj neliberalnih tradicij, kot to že leta počnejo religiozne ženske vseh vrst: kristjanke, judinje, hindujke (glej Eisenstein 2004: 214).

V začetku so sekularni zagovorniki človekovih pravic take pristope dojemali kot skoraj nerazločljive od nasilnih poskusov islamskih fundamentalistov, da bi vdrli na področje človekovih pravic. A Hélié-Lucas opozarja, da obstaja pomembna razlika med tema zelo različnima gibanjema, saj religiozno usmerjene zagovornice človekovih pravic ne poskušajo monopolizirati področja človekovih pravic, fundamentalistični pristop pa izključuje vse drugačne pristope in se nasilno bojuje proti njim (glej Hélié-Lucas 1994: 25).

Maroška feministka Fatima Mernissi v svojih delih (1991, 1996) predstavlja obdobje Mohamedovega življenja in zgodnje muslimanske družbe kot ideal spolne enakopravnosti. V nasprotju z obče veljavnim mnenjem, da je islam nekompatibilen z demokracijo, Mernissi trdi, da je bilo začetno islamsko obdobje demokratično, saj še ni poznalo pregrade (hidžaba) med prerokom in skupnostjo, ter moškimi in ženskami. Strateško se je lotila preučevanja številnih hadisov (Mernissi 1991), ki so uporabljeni v namene vzdrževanja mizoginih konstrukcij islama. Lamia Ben Youssef Zayzafoon pravi, da je Mernissijina analiza hadisov subverzivna predvsem zato, ker je fikih²² (*al-fiqh*) moško področje, ki je tradicionalno izključevalo ženske (glej Zayzafoon 2005: 17). Hkrati izpostavi problematičnost njenega ponovnega dokazovanja pristnosti hadisov, saj pri tem uporablja strategijo prav tistega sistema, ki ga izpodbija in s tem (nehote) potrjuje idejo »Resnice«, iz katere hadisi črpajo svojo moč. Namesto da bi dekonstruirala ali destabilizirala religijsko avtoriteto hadisov, torej prispeva h krepitvi tradicije in k njeni reprodukciji (glej Zayzafoon 2005: 21–22). A kljub temu, da je njeno razlikovanje med pristnimi in nepristnimi hadisi »falocentrično, njena feministična revizija islamske

²² Znanost o verskem pravu v islamu.

tradicije strateško razvija temelje za feministično mobilizacijo v maroški družbi« (ibid.: 22).

Naj tu navedemo le en primer, kjer Mernissi spodbija avtentičnost hadisa, s katerim nekateri islamski voditelji utemeljujejo svoje argumente, da v islamu ženske ne smejo vladati. Ko je bila leta 1988 Benazir Buto izvoljena za premierko Pakistana, so islamistične skupine ugovarjale, da je ženska voditeljica bida²³, to pomeni inovacija, ki je tuja islamu²⁴. Da bi podprli svoje trditve so se uprli na al-Buharijev hadis, po katerem naj bi Abu Bakra²⁵ slišal preroka reči: »Tisti, ki zaupajo svoje posle ženski, ne bodo nikoli poznali prosperitete« (Mernissi 1991: 49). Mernissi (ibid.: 49–61) razlikuje med »resničnimi« (pristnimi) in »nezanesljivimi« (nepristnimi) hadisi, njihovo avtentičnost pa preverja²⁶ z raziskovanjem verodostojnosti vsakega posameznika, ki je omenjen v verigi prenašalcev danega hadisa. Tako raziskuje Abu Bakrovo biografijo in zgodovinski kontekst, v katerem je bil hadis zapisan. Mernissi trdi, da se je Abu Bakra hadisa oportunistično spomnil– 25 let po Mohamedovi smrti – po »bitki kamele«²⁷, kjer je Ali²⁸ porazil vojaške enote Ajše. Ker je odklonil sodelovanje v vojni proti Ajši, je po vojni poneveril hadis, da bi se zavaroval pred Alijevim klanom. Mernissi z natančnim preučevanjem Abu Bakrove biografije odkrije, da bi moral al-Buhari ta hadis zavrniti, ker je bil Abu Bakra v času vladanja Omarja obtožen in kaznovan zaradi krivega pričanja v primeru prešuštva, to pa mu za vedno odvzema verodostojnost kot prenašalcu hadisov.

Islamske feministke izkoriščajo transnacionalnost islama, da bi se opolnomočile kot ženske in kot muslimanke. Iz različnih pozicij kritizirajo globalne, lokalne in družinske

²³ Bida: »novotarija«. Eden od pojmov v percepciji herezije v islamu. Nanaša se na tista verjetja in prakse, za katere ne obstaja precedens iz časa življenja preroka Mohameda – v tem smislu pomeni nasprotje sune (glej Šterbenc 2005: 476).

²⁴ Mernissi je posvetila poglobljeno zgodovinsko študijo spodbijanju teh trditev, kjer opiše bogato zgodovino vladark v islamskem svetu. Monografija, ki je rezultat tega dela, je dostopna tudi v bosanskem prevodu: *Zaboravljene vladarice u svijetu islama (2005)*.

²⁵ Abu Bakra, enega izmed Mohamedovih spremljevalcev, ne smemo mešati z Ajšinim očetom in prvim kalifom, Abu Bakr al-Siddiq (Abu Bakr).

²⁶ Po prerokovi smrti je Koran veljal za edini vir pravil, vendar pa je sčasoma postalo jasno, da sveta knjiga ne more odgovoriti na vsa vprašanja, kar je okrepilo zahteve po obstoju zbirke hadisov. Ker so se pojavljale poneverbe hadisov, so začeli preverjati verige njihovih prenašalcev, vse do preroka. Hadise so na podlagi merila verodostojnosti začeli deliti na: avtentične, dobre, šibke in nezanesljive (glej Šterbenc 2005: 48).

²⁷ Bitka pri Basri (prva bitka med muslimani v zgodovini) se imenuje tudi »bitka kamele«, ker je najhujši boj potekal v bližini kamele, na kateri je bila nosilnica z Ajšo (glej Šterbenc 2005: 74).

institucije, ki so jim - kot ženskam, muslimankam, in državljanke svojih držav in sveta - škodljive. Medtem pa ostajajo pozorne na želje *outsiderjev*²⁹, da bi privzeli njihov boj (glej Cooke 2001/2005: 379). Miriam Cooke trdi, da tiste, ki delujejo v okviru islamskega feminizma (tudi če se same eksplicitno ne označujejo tako) zavračajo meje, ki jim jih postavljajo drugi, da bi jih lažje nadzorovali. Trdijo, da islam ni nujno bolj tradicionalen ali avtentičen kot katera koli druga identifikacija, niti ni nič bolj nasilen ali patriarhalen kot katera koli druga religija. Zahtevajo svojo pravico biti aktivne ženske znotraj te tradicije, torej pravico do uveljavljanja feminističnih načel, brez strahu, da bi bile obtožene vesternizacije in imitiranja zahodnjaških načinov (glej Cooke 2001/2005: 378).

2. 4 Kritike islamskega feminizma

Nekatere muslimanske feministke, na primer Haideh Moghissi in Shahrzad Mojab, popolnoma nasprotujejo ideji, da bi v islamu obstajal prostor za ženske pravice. Ugovarjajo projektu islamskega feminizma in trdijo, da je islamski feminizem oksimoron, ali v najboljšem primeru kompromis s patriarhatom. Mojab (2001, 1995/2005) ugotavlja, da islamski feminizem v svojih različnih oblikah, od fundamentalističnega do reformističnega, nima potenciala, da bi predstavljal resno grožnjo patriarhalnosti. Prepričana je, da prej opravičuje neenake odnose med spoloma in prispeva k vzdrževanju statusa quo. Nanašajoč se na islamsko republiko Iran, poudari, da želijo islamske feministke izboljšati odnose med spoloma znotraj teokratskega političnega sistema, ki se je, tako v preteklosti kot sedanjosti, izkazal za nezmožnega egalitarnosti in demokratičnosti. Mojab vztraja, da je vladavina pravic na splošno, še posebej ženskih pravic, produkt borb demokratiziranja v zahodnih družbah. Vprašanje pravic je neločljivo od državljanstva, demokratične države in civilne družbe, kar so vse zahodni koncepti in realnosti. Trdi, da bi projekt islamskega feminizma morali preučiti v luči zahodnega izkustva, ki je po njenem mnenju, kljub nasprotnim trditvam, izoblikoval vse diskurze o pravicah med muslimani. V nadaljevanju Mojab opozarja, da medtem ko je zahodni liberalizem uspel institucionalizirati obsežno vladavino pravic, ki zagotavljajo

²⁸ Ali Ibn Abi Talib, četrti kalif in prvi šiitski imam, je bil prerokov bratranec in zet (mož prerokove hčerke Fatime, ki jo je imel s prvo ženo Hadidžo) (glej Šterbenc 2005: 71).

formalno enakost³⁰, islamski feminizem ni niti dovolj ambiciozen, da bi zahteval univerzalno formalno enakopravnost. Tak feminizem na primer ne oporeka izjemno zatiralskim zakonom, ki nemuslimanske ženske in moške obravnavajo izredno pejorativno, saj celo v kazenskem zakoniku muslimanske in nemuslimanske ženske niso obravnavane enako. Za nemuslimanke so predpisane strožje kazni zgolj zaradi njihove religije (glej Mojab 2001: 137–139).

Haideh Moghissi razume kulturni pluralizem in pravico do individualne izbire kot nekompatibilno z islamskimi državami. Za njo so potemtakem poskusi reformiranja Islamske države in demokratizacije islama zgrešene. Moghissi je prepričana, da v Koranu ni prostora za feminizem in meni, da mimo sekularizma emancipacija žensk ni mogoča (glej Eisenstein 2004: 211). Po njenem Koran jasno nasprotuje enakopravnosti med spoloma, šaria pa ni kompatibilna z načeli enakosti človeških bitij. Trdi, da islamski feminizem nima »koherentne ali lahko spoznavne ideologije ali gibanja« (Moghissi v Cooke 2001/2005: 378). Tiste, ki ga zagovarjajo kot koristen koncept ali označevalca posebne veje feminizma - niso ženske, ki živijo v muslimanskih družbah, ampak feministične intelektualke in raziskovalke z muslimanskim poreklom - ki živijo in delajo v diasporah na Zahodu. Te ženske kasneje označi za »postmoderne relativistične feministke Zahoda,« (ibid.) ki zagovarjajo eksotično obliko feminizma, ki izključuje »temeljne ideje pravne in družbene enakosti, spolne demokracije in ženske kontrole nad lastno seksualnostjo« (glej Moghissi v Cooke 2001/2005: 378).

Odnos do islamskega feminizma sega od levičarjev kot je Moghissi - ki zavračajo njegovo (z)možnost, ker smatrajo božje zakone kot inherentno sovražne feminizmu - do tistih, ki domnevajo, da je feminizem znotraj islamskih okvirjev edina učinkovita strategija za lokalna ženska gibanja. Slednja skupina, po mnenju Moghissijeve, vključuje sekulariste, ki so preplavljeni s »političnim in diskurzivnim vplivom islamskega fundamentalizma« (Moghissi v Cooke 2001/2005: 378). Tukaj Cooke vidi glavni problem Moghissijine argumentacije; zamenjuje namreč islam in islamski

²⁹ Tu so mišljena predvsem ekstremistična islamska gibanja.

³⁰ Iz katere pa so izvzeti pripadniki določenih manjšin, migranti, zaporniki...

fundamentalizem, kot da bi šlo za eno in isto vprašanje. Cooke ugotavlja, da je njen pravi strah v tem »da slavljenje islamskega feminizma pomeni poudarjanje samo ene izmed mnogih oblik identitet, dostopnih ženskam Bližnjega vzhoda – kar nujno zasenči druge identitete in oblike boja izven religioznih praks, ter utiša sekularne glasove, ki so še vedno glasni proti zadušljivi politiki islamizacije« (Cooke 2001/2005: 378).

Številne raziskovalke znotraj akademske skupnosti - ki razumejo islamski feminizem kot samoniklo feministično gibanje, ki je zmožno izboljšati položaj žensk znotraj islamskih okvirov - predpostavljajo, da so ženska zborovanja ob verskih obredih ali njihova množična prisotnost na petkovih molitvah (celo vodenje petkovih molitev), manifestacija ženske participacije v javnem življenju, ki bo sčasoma vodila k emancipaciji. Mojab meni, da so take interpretacije družbenega življenja žensk problematične³¹ zaradi naslednjih razlogov:

1. te raziskovalke ne upoštevajo namenov in izidov teh uradno podprtih aktivnosti, ki služijo državni politiki segregacije: ne uvidijo, da izobraževanje ženskih pridigaric ali moškega medicinskega osebja (»zdravniških bratov«) v resnici služi politiki spolnega apartheida;
2. zanemarjajo prisilno moč teokratske države, ki izkorišča revščino in pomanjkanje svobode za mobilizacijo žensk (večinoma iz slabše situiranih družin) za petkove molitve in druge kampanje v podporo islamskemu režimu. Obenem pa ne upoštevajo velikega števila žensk, ki želijo živeti dostojno življenje, neodvisno od religiozno uveljavljene patriarhalne dominacije;
3. te interpretacije so deloma konservativne reakcije na rasizem nekaterih belih feminističnih gibanj na Zahodu, ki muslimanke prikazujejo kot podrejene, nazadnjaške in zatirane (glej Mojab 1995/2005: 322–324).

³¹ Kritika je utemeljena na primeru Islamske republike Iran.

3. FEMINISTIČNA GIBANJA V PRVI POLOVICI 20. STOLETJA V EGIPTU

Obdobje na prehodu iz devetnajstega v dvajseto stoletje predstavlja začetek pestrega feminističnega³² delovanja. V tem času je literarno, intelektualno in družbeno življenje žensk v Egiptu močno zaživelo. Že v sedemdesetih in osemdesetih letih 19. stoletja, še preden se je v Egiptu razvilo organizirano feministično gibanje, so Egipčanke objavljale svoja pisanja in bile vključene v javne govore. Pisale so poezijo, prozo, biografije, članke, eseje ter jih objavljale v *mainstream* (glavni tok) tisku v času, ko je bilo objavljanje v Egiptu novost³³ (glej El Guindi 2005:61). Pionirka v osemdesetih letih 19. stoletja je bila princesa Nazli Fazil (ok.1840-1913). Tekoče je govorila turško, arabsko, francosko in angleško, in bila prva ženska, ki je odprla svoj salon. Moški, povečini intelektualci in politiki, ki so razpravljali o političnih in družbenih zadevah, vključujoč z vprašanjem položaja žensk, so bili njeni redni gostje. Z njimi se je družila nezakrita, kar je pomenilo kršenje strogih spolnih konvencij, a si je Fazilova kot članica kraljeve družine to lahko dovolila (glej Badran 1995: 7).

Prva ženska, ki je redno objavljala članke v *mainstream* tisku je bila Malak Hifni Nasif, ki je pod psevdonimom Bahtihtat al-Badiyya (Iskalka v puščavi) objavljala v časopisu liberalne sekularne stranke Umma³⁴ (glej Ahmed 1992: 172).

Ženske so začele ustanavljati organizacije za intelektualni razvoj žensk, med prvimi je bilo Društvo za napredek ženske (*The Society for the Advancement of Woman*), ki je bilo ustanovljeno leta 1908 in je zagovarjalo konservativna islamska načela. Leta 1914 je bila ustanovljena druga taka organizacija, Intelektualno združenje egipčanskih žensk

³² Kljub temu da se pred letom 1923, termin »feminizem« v Egiptu še ni uporabljal, ga Badran (2005) uporablja kot analitično orodje. Čeprav se same akterke niso imenovala za feministke, jih Badran smatra za feministke, njihovo delovanje pa za feministično, ker so feministične njihove ideje, programi in akcije. Na podoben način termin feminizem in njegove izpeljanke uporabljamo v nalogi.

³³ Med letom 1892 – ko je Libanonka Hind Naufal objavila prvo žensko revijo v arabščini, *Al-Fatat* (Gospodična) – in 1913, se je pojavilo nič manj kot 15 ženskih časopisov, ki so sicer pogosto naslavljali svoje bralke kot matere in žene, a jih tudi pozivali k sodelovanju v »preporodu žensk« z vztrajanjem na njihovi pravici do izobrazbe in intelektualnega napredka. Od 15 ustanoviteljic časopisov, sta bile sicer le dve z islamskim poreklom – ostale so bile maronitskega (6), koptskega (2) in judovskega porekla (1 ali 2) (glej Ghousoub 1987/2005: 36).

³⁴ Njen oče je bil prijatelj Mohameda Abduha, islamskega reformista, ter eden od ustanoviteljev stranke.

(*Intellectual Association of Egyptian Women*), katere soustanoviteljica je bila poleg Mai Ziyada, feministične intelektualke in pisateljice, tudi Huda Sharawi, ena izmed najpomembnejših feminističnih protagonistk v dvajsetih in tridesetih letih prejšnjega stoletja. Tem so sledila številna druga društva.

Na pobudo Hude Sharawi, so leta 1908 začele z nizom predavanj, ki so se ob petkih, ko tam ni bilo prisotnih moških, izvajala na Egipčanski univerzi. Med predavateljicami so bile tako Evropejke kot Egipčanke.

Poleg naštetega so v teh prvih desetletjih pripadnice višjih družbenih slojev (kateremu je pripadala tudi Huda Sharawi) ustanovljale zdravstvene ustanove, otroške vrtce, ter dobrodelne organizacije. Postale so vidne kot sodelavke pomembnih politikov ter članice ženskih organizacij, ki so bile paralelne moškim strankam in jih tudi aktivno podpirale.

Badranova razvoj feministične zavesti v Egiptu razvrsti v tri faze:

1. za prvo fazo (zadnja desetletja 19. stoletja) je značilna naraščajoča feministična zavest, ki se je razvijala s poezijo, prozo in esei, ki so jih objavljale ženske;
2. v drugi fazi (prvi dve desetletji 20. stoletja) so ženske, tradicionalno omejene na dom in družino, začele vstopati v javno sfero. To obdobje Badranova označuje za čas »nevidnega« feminističnega aktivizma, ko so ženske začele s filantropsko dejavnostjo, izobraževalnimi programi in poučevanjem;
3. v tretji fazi (od dvajsetih let 20. stoletja dalje) so bile ženske že vključene v opazno in organizirano feministično gibanje ter ustanovile prvo eksplicitno feministično združenje, *al-Ittihad al-Nisa'I al-Misri*³⁵ (Badran 1995).

Medtem ko Badran Egipčansko feministično gibanje na prelomu stoletja označi za sekularno gibanje, »ki je združilo muslimanke in kristjanke višjih in srednjih družbenih

³⁵ V francoščini so organizacijo imenovali *l'Union Féministe Egyptienne*, kar v nalogi prevajamo kot Feministična zveza Egipta. Ob ustanovitvi omenjene organizacije so Egipčanke prvič uporabile termin feministka (glej Badran 1995: 19).

razredov, ki so se identificirale kot Egipčanke³⁶ (Badran v El Guindi 2005:60), Leila Ahmed gibanja ne vidi na tako monoliten način. V razpravi o povezavi med zahodnim kolonializmom in feminizmom Ahmed razlikuje med dvema vejama feminizma, ki sta ju artikulirale prve egipčanske feministke (glej Ahmed 1992: 169–188). Prevladujoča veja feminizma se je spogledovala z vesterniziranimi in sekularnimi strujami družbe. Tvorili so jo pretežno pripadniki višjih in srednjih družbenih slojev, ki so zagovarjali feminizem, ki je bil zazrt v smer zahodnega tipa družbe. Alternativni glas, sprva pazljiv in sčasoma nasprotujoč do zahodnjaških načinov, pa je težil k artikuliranju ženske subjektivitete in afirmacije žensk znotraj domačega, lokalnega, islamskega diskurza – po poti splošne družbene, kulturne in religijske prenove (glej Ahmed 1992: 174).

Badran je kritična do teženj po ločevanju egipčanskih feministk na »vzhodne proti zahodnim«, kjer vzhod pomeni avtentično in dobro, zahod pa tuje in slabo. Po njenem take redukcije zanemarijo kompleksnost kultur – še posebej v deželi kot je Egipt, ki leži na križišču treh kontinentov – ter izključujejo hibridnost, ki je značilna za vsako kulturo (Badran 1995).

Mirza pa meni, da ne glede na razlike med začetnimi feministkami, zgodovina islamskega feminizma kaže, da so bile, še posebej v času formativne dobe, mnoge kritike islamske spolne diskriminacije pod vplivom zahodnega feminizma. Vsepovsod po muslimanskem svetu so gibanja za emancipacijo žensk vključila različne elemente iz diskurza zahodnega feminizma (poziv k povečanju političnih in socialnih pravic žensk) in jih prikrojile svojim lastnim potrebam pri razvijanju domačih programov za reformo (glej Mirza 2002/2005: 304).

Torej v prvih treh desetletjih dvajsetega stoletja feminizem postane viden intelektualno, nato organizacijsko in politično. Hkrati se že pojavijo napetosti znotraj feminističnega diskurza: izmed dveh različnih smeri feminizma (sekularni in islamski feminizem), bo

³⁶ Badran res poda tako definicijo za opredelitev Feministične zveze Egipta, a v svoji knjigi *Feminists, Islam, and Nation* (1995), ki je predelava njene doktorske disertacije, na večih mestih izpostavlja večplastnost samega gibanja in izpostavi več primerov, kjer so aktivistke izrecno nastopile kot muslimanke

ena postala prevladujoč glas feminizma v Egiptu in arabskem Bližnjem vzhodu skozi večji del 20. stoletja; druga veja, ki običajno sploh ni prepoznana kot feministična³⁷, pa bo ostala alternativni, marginalni glas vse do zadnjega desetletja 20. stoletja (Ahmed 1992).

3. 1 Huda Sharawi in Feministična zveza Egipta

Z ustanovitvijo Feministične zveze Egipta (v nadaljevanju FZE) - sekularne feministične in nacionalistične organizacije, ki je združevala muslimanke in kristjanke - ki jo je 16. marca 1923 ustanovila Huda Sharawi (1879-1974)³⁸, so ženske začele s tradicijo neodvisnega organiziranega feminističnega boja. Za prehod od nevidnega feminističnega aktivizma – ki je bil utelešen v vstopu v nove socialne in poklicne sfere v družbi in kasneje izražen kot del nacionalističnega boja³⁹ – k začetku vidnega in organiziranega feminističnega gibanja, so ključni trije dogodki:

- 1.) vodilne feministke so v znak politične države, ki je označevala dokončno zavračanje omejevanja in nevidnosti žensk (haremske kulture) ter njihovo feministično prisotnost v družbi, snele obrazne tančice;
- 2.) javno in odkrito so začele uporabljati pridevnik »feministični« namesto »ženski«;
- 3.) vzpostavile so (infra)strukturo za novo feministično gibanje (združenje, publikacije, prostore) in se uradno vključile v mednarodno feministično gibanje (glej Badran 1995: 91).

in so se pri svojih zahtevah sklicevale na islamske verske tekste. Je pa res, da ne ločuje med feminizmom Hude Sharawi in Malak Hifni Nasif, ki ju obravnavamo v nadaljevanju.

³⁷ Islamski feminizem oziroma (žensko) islamistično gibanje.

³⁸ K temu jo je po nekaterih virih vzpodbudil odpor Vafđ-a, da bi ženskam zagotovili volilno pravico. Drugi viri pravijo, da je bila pobuda za ustanovitev vabilo Egipčankam na mednarodno konferenco žensk v Rimu (glej Ahmed 1992: 176).

³⁹ Egipčanski nacionalizem temelji na ozemeljskem načelu. Gonilna sila tega političnega nacionalizma je nasprotovanje zahodni kolonialni okupaciji. Torej gre za sekularno pojmovanje nacionalizma za razliko od »narodov« znotraj otomanskega imperija, ki so bili utemeljeni z religijo ali etnijo (glej Badran 1995: 12). V Egiptu so nacionalistične ženske razvile idejo in prakso »nove ženske« proti kolonizatorju, namesto da bi se oprijemale tradicije kot sredstva za obrambo svoje kulture, kot se je kasneje zgodilo v Alžiriji (ibid.: 47).

Prva javna objava feminističnega programa FZE je bila maja 1923 v Rimu, na kongresu Mednarodne zveze za volilno pravico žensk⁴⁰. Delegacija FZE je vključevala Hudo Sharawi, Nabawiyah Musa, in Saizo Nabarawi (glej Ahmed 1992: 176). Huda Sharawi je na feminističnem kongresu pojasnila, da egipčanske ženske zahtevajo nazaj svoje izgubljene pravice. Pri tem so se sklicevale na svojo lastno dediščino in poudarile, da gre za njihovo lastno iniciativo in ne za posnemanje Zahoda. Sharawi je obudila dve zlati dobi v egipčanski zgodovini: faraonsko obdobje in zgodnji islam. Trdila je, da so v starem Egiptu ženske uživale enake pravice kot moški, ko pa je država padla pod tujo oblast, so ženske izgubile svoje pravice. Kasneje se je v Egiptu pojavil islam, ki je moškimi in ženskam priznaval enake pravice, a so bile sčasoma te pravice spodkopane. Do moderne dobe so bile ženske že oropane svojih pravic (glej Badran 1995: 91). Nabawiyah Musa je omilila situacijo z izjavo, da »je pravice izgubilo le nekaj tisoč žensk živečih v največjih egipčanskih mestih /.../ da egipčanske kmečke ženske še vedno uživajo vse svoje socialne pravice, zunaj hodijo z odkritim obrazom, participirajo v moževih kupčijah in imajo popolno znanje o agrikulturnih zadevah...« (Musa v Badran 1995: 91–92). V egipčanskem feminističnem diskurzu nasploh je kmetica simbolizirala svobodo – svobodo egipčanskega naroda in egipčanske ženske (glej Badran 1995: 92).

Prvi uspeh FZE je bil leta 1923, ko je parlament, na pobudo peticije FZE, sprejel zakon, ki je določal minimalno starost za poroko⁴¹ (16 let za ženske in 18 let za moške). Po tem, na področju zakonodaje, ki ureja družinska razmerja, ni bilo bistvenih sprememb (glej Ahmed 1992: 177). Egipčanska feministična kritika družinske zakonodaje je bila skromna, če ne konservativna. Feministke niso kljubovale pojmovanju družine, ki temelji na razdelitvi komplementarnih pravic in dolžnosti. Sprejele so različne spolne vloge v družini, a vztrajale na enakovrednosti v razlikah. Zveste so bile splošnemu pogledu, da so moške in ženske vloge ter razmerja med njima božje predpisane. V svoji kritiki so se osredinjale predvsem na zlorabo pravic in neizpolnjevanje dolžnosti, ki so božje

⁴⁰ International Woman Suffrage Alliance

⁴¹ Zakona o minimalni starosti se v ruralnih okoljih še vedno ne spoštuje. Glavni razlog za to je skrajna revščina, kar družine vodi k temu, da se čim prej znebijo ekonomskega bremena, ki ga predstavlja otrok ženskega spola. Drugi razlog je strah pred onečaščenostjo družine v primeru, da se deklica spusti v seksualno razmerje z moškim pred poroko. Devištvo namreč ostaja močna vrednota tako v muslimanskih kot krščanskih skupnostih (Glej El Saadawi 1998: 88).

določene. To je bilo edino področje, kjer so se egipčanske sekularne feministke, reprezentirane z muslimankami znotraj organizacije, osredinile posebej na muslimansko žensko. V to jih je do določene mere prisilil na religiji temelječ zakon o družinskih razmerjih⁴² (glej Badran 1995: 125–126).

Več uspehov so imele na področju izobraževanja. Leta 1925 je bilo sprejeto obvezno šolanje za oba spola⁴³. Vlada je odprla sekundarno stopnjo izobraževanja tudi za ženske, v poznih dvajsetih pa so bile ženske prvič sprejete na univerzo⁴⁴ (glej Ahmed 1992: 177).

Navezava z zahodnim feminizmom je bila vedno odlika Sharawijeve, ki je od ustanovitve FZE dalje, redno pošiljala delegatke na mednarodna srečanja žensk. Njena prijateljica in mentorica Francozinja Eugénie Le Brun je na Sharawijevo prenesla splošno prepričanje Evropejcev, da zakrivanje ovira napredek egipčanskih žensk⁴⁵ (glej Ahmed 1992: 176).

V tridesetih in štiridesetih letih se je FZE povezala z ostalimi arabskimi ženskami. Na višku arabske vstaje v tridesetih letih v Palestini, je FZE premagala številne ovire, ki so jih zadajale kolonialne oblasti, in sklicala Konferenco za obrambo Palestine⁴⁶.

Leta 1944 je FZE organizirala prvo Arabsko feministično konferenco. Osvoboditev Palestine, osvoboditev žensk ter arabska enotnost, so bile najpomembnejše točke njihovega programa. Arabska feministična konferenca je rodila pan-arabski feminizem, in ustvarila Arabsko Feministično Zvezo (*Arab Feminist Union*), ki obstaja še danes.

⁴² FZE je v kampanji za spremembo muslimanske zakonodaje o družinskih razmerjih ostajala zvesta islamu in vztrajala na reformi znotraj islamskih okvirjev, šarie. Nikoli ni odobrila sekularnega družinskega zakonodaje, ki jo je sprejela Turčija, čeprav je odobrvala nekatere pridobitve za ženske, še posebej ukinitvev poligamije ter enake pravice do ločitve za oba spola (glej Badran 1995: 126).

⁴³ Ker ni bilo dovolj sredstev za uveljavitev tega vladnega odloka, izobrazbe vseeno niso bili deležni vsi prebivalci.

⁴⁴ Leta 1933 je prva ženska diplomirala na egipčanski univerzi, sicer pa so v državi že bile diplomirane ženske, ki so zaključile študij v Evropi ali ZDA (glej Ahmed 1992: 177).

⁴⁵ Kljub temu je Sharawi v svojem odnosu do verskih pravil, ki so vladala v zasebnem in družinskem življenju, stalno izjavljala svojo vdanost Koranu in muslimanskim vrednotam (glej Ghousseub 1987/2005: 35).

⁴⁶ Na mednarodnem prizorišču so egipčanske feministke vztrajno opozarjale na kršitve pravic Palestinskimi Arabcem in na številnih frontah mednarodni feminizem soočale z vprašanji imperializma, ki ga je ta raje ignoriral (glej Badran 1995: 223–250).

Kasneje, ko se je vzpostavljala Arabska liga in med prisotnimi ni bilo žensk, je Huda Sharawi oznanila moškim: “Z odločitvijo, da boste zgradili svoj nov ponos sami, ste povečali prepad med seboj in ženskami. Arabska liga je samo polzveza – zveza polovice arabskih ljudi” (http://www.mediterraneas.org/article.php3?id_article=178).

Politično je bil feminizem Sharawijeve nacionalističen; nasprotoval je britanski nadvladi na način, kot so ji nasprotovali liberalni intelektualci njenega sloja in višji srednji razredi: ti niso nasprotovali Britancem in vsemu zahodnemu tako skrajno kot nekatere druge skupine in stranke, ki so imele privrženca v ljudskih množicah. V širšem smislu je to pomenilo podpiranje postopne reforme za popolno politično emancipacijo izpod britanske kontrole ter sprejetje zahodnih političnih institucij in sekularno razumevanje države. V kulturnem smislu je bila Sharawi podvržena zahodnjaškemu pogledu na življenje in je na nek način cenila Zahod kot bolj »civiliziran« in napreden (glej Ahmed 1992: 178). Za njen razred in višji-srednji razred je asimilacija zahodnim načinom pomenila asimilacijo »bolj civiliziranim« načinom. Kot bomo videli v naslednjem poglavju, je internalizacija kolonializma in razumevanje Zahoda kot naravno superiornega obremenjevala »feminizem« že od konca 19. stoletja naprej.

3. 2 Malak Hifni Nasif

Medtem ko je Sharawi prevzela zahodno usmerjeni feminizem, je Malak Hifni Nasif (1886-1918) postavljala temelje feminizma, ki je nasprotoval vesternizaciji. Čeprav zanjo sprejemanje zahodnih idej ni bilo samo po sebi niti slabo niti dobro, je bila prepričana, da je nekritično sprejemanje zahodnjaških načinov brez ozira na njihovo ustreznost v določenem okolju, nespametno.

Nasif je nasprotovala odkrivanju žensk, a ne iz običajnih razlogov: niti ni verjela, da religija nalaga ženskam pokrivanje, niti da so pokrite ženske kaj bolj spodobne v svoji opravi kot odkrite, saj resnična spodobnost, po njenem mnenju, ni odvisna od prisotnosti ali odsotnosti tančice. Ženske so navajene nositi tančico, zato se jim ne sme kar iznenada ukazati naj se odkrijejo. Dodala je, da so ženske, ki že hodijo odkrite po cestah Egipta,

večinoma pripadnice višjih slojev, ki niso motivirane z željo po svobodi ali prepričanjem, da jim tančica ovira dostop do znanja, temveč so zgolj preobremenjene z modo (glej Ahmed 1992: 180–182). Nasif se je Aminu⁴⁷ in drugim moškim zagovornikom, ki so pozivali k odkrivanju žensk, zahvalila za njihovo skrb ter jim dala vedeti, da se bodo ženske same odločile, kdaj je primerno, da snamejo tančico. Vztrajala je, da: »moški ne bi smeli biti tirani v naši osvoboditvi, kot so bili tirani v našem zaslužnjevanju« (Nasif v Badran 1995: 67). Ženskam naj bo najprej omogočen dostop do izobrazbe in dopuščena izbira glede lastnih življenj (glej Ahmed 1992:182).

Njene glavne zahteve so bile: popoln dostop do izobrazbe in reforma v družinski zakonodaji. Odločno je nasprotovala poligamiji⁴⁸ in pravici moških do enostranske ločitve. Poleg pisanja in predavanj, je bila aktivna tudi na političnem področju ter ustanavljanju in vodenju dobrodelnih organizacij. Na nacionalističnem kongresu leta 1911 je Nasif izkoristila priložnost in izdala prvo serijo feminističnih zahtev. Te so vključevale: dostop do vseh stopenj izobrazbe za ženske, pravico do izbire poklica ter pravico do prisostvovanja v skupnih molitvah v mošejah (http://www.mediterraneas.org/article.php3?id_article=178).

Program Nasifove je poudaril dve pomembni točki, ki manjkata v feminističnem programu Sharawijeve. Prvič, zahtevala je, da vsa področja visoke izobrazbe postanejo dostopna ženskam⁴⁹. Drugič, zahtevala je, da ženske v mošejah dobijo prostor za participacijo v javni molitvi (glej El Guindi 2005:67). El Guindi meni, da je »s tem, ko je zahtevala dostopnost mošeje za ženske, identificirala, kaj je jedro kulture. Njena agenda je bila islamska, njeni cilji feministični« (ibid.).

Nasif je bila v nasprotju s Sharawi zelo dobra poznavalka arabskega jezika. Tekoče je govorila in predavala v arabščini ter bila mojstrica v arabskem pisanju. Ker ji je primanjkovalo potrebnega znanja arabščine, Huda Sharawi, ni pisala sama svoje avtobiografije. Namesto tega je narekovala poročilo dogodkov svojemu tajniku, ki je

⁴⁷ Qasim Amin, avtor knjige *Osvoboditev ženske*; več o tem v naslednjem poglavju.

⁴⁸ Sama je šele po svoji poroki izvedela, da ni edina žena svojega moža.

jezik obvladala⁵⁰ (glej Ahmed 1992: 178). Obvladala je tuje jezike. Izobraževali so jo tutorji na domu, v turščini in francoščini, ki sta bila takrat znana kot »damska« jezika. El Guindi trdi, da so te »dame« predstavljale neznaten delež egipčanske populacije ter meni, da so bili njihovi programi relevantni le znotraj njihovih krogov in ne za širše egipčansko prebivalstvo (glej el Guindi 2005:61). Podobno ugotavlja tudi Badran (1995: 126), da, čeprav so feministke želele, da njihove zahteve koristijo vsem Egipčankam, pa je, na primer, minimalna starost za poroko koristila predvsem srednjim in višjim slojem, ker jim je omogočala možnost podaljšanja izobraževanja pred poroko. Pripadnicam nižjih razredov in tistim iz ruralnih okolij, ki niso hodile v šolo, je ta zakon pogosto predstavljal predvsem ekonomsko breme. Tudi zahteve po ukinitvi poligamije⁵¹ so se nanašale v prvi vrsti na višje sloje, saj si revnejši poligamije enostavno niso mogli privoščiti in je bila zato ta v ruralnih in revnejših okoljih že izginjajoča praksa. Tudi segregacija (institucija harema) in pokrivanje žensk sta bili praksi, značilni predvsem za premožnejše sloje.

Dodatna vesternizirana praksa, ki se je začela uveljavljati med pripadnicami višjega sloja, je bila sprejetje moževega priimka po poroki. Uradno se v arabskih družbah ne priznava moževega priimka tudi v primerih, ko ga ženske neformalno sprejmejo. Pravni sistem zahteva, da ženska obdrži svoj deklinški priimek. To naj bi ženskam zagotavljalo določeno mejo avtonomije in finančne neodvisnosti. Medtem ko je Nasif nadaljevala z uporabo svojega deklinškega priimka po poroki, je Huda najprej poenostavila svoje ime iz Nur al-Huda (rojstno ime) v Huda in kasneje zaradi poroke spremenila priimek iz Sultan (očetovo ime) v Sharawi (moževo ime) – gre za družbeno prakso, ki so si jo »urbane ženske sposodile, da bi izkazovale svoj moderni, ženstveni in *šik* imidž« (glej El Guindi 2005:60).

⁴⁹ Ahmed (1992) sicer omenja, da se njune zahteve po izobrazbi žensk niso razlikovale.

⁵⁰ V svoji avtobiografiji Sharawi z bolečino obuja svoje spodletele poskuse, da bi se naučila pisati v arabščini. Dekleta višjih slojev »ki ne bodo postale sodnice«, so govorili Sharawijevi, naj ne bi potrebovale arabščine; moški (tudi brat od Sharawijeve) so bili po drugi strani, poleg tujih jezikov, deležni tudi študija arabščine, ker naj bi jo zaradi svoje vloge v družbi potrebovali (glej Badran 1995: 22).

⁵¹ Feministke poligamije niso kritizirale v smislu spodbijanja patriarhalnosti družine, ampak na konservativnih argumentih, da poligamija pomeni grožnjo instituciji družine, ki je predpogoj za vzgojo dobrih državljanov (glej Badran 1995: 128).

Zaradi španske gripe je Nasif pri 33ih letih umrla. Pogreba so se udeležile vse vodilne feministke, državni voditelji, vključujoč z ministrom za izobraževanje, ter moški konservativnega razreda ulam, ki so imeli slavnostni govor njej v čast.

Zgodnja smrt Malak Hifni Nasif ter organizacijski in politični uspeh Hude Sharawi in »njene« FZE so bili najpomembnejši dejavniki pri vzpostavitvi vesternizirane veje feminizma kot prevladujoče. Če bi Nasif živela dlje, je možno, da bi se razvila dva vzporedna organizirana feminizma že v začetku stoletja – en osnovan znotraj arabsko-islamske kulture in drugi znotraj evropske kulture in zahodnega feminizma⁵². V njenem končnem cilju, da se izboljša položaj žensk in njihovih pravic, pa se ne razlikujeta (glej Ahmed 1992: 175; El Guindi 2005:68).

3. 3 Feministične intervencije v štiridesetih letih 20. stoletja

V štiridesetih letih prejšnjega stoletja sta se pojavili dve figuri, ki sta se osredotočili na vprašanje položaja žensk na zelo različna načina: Zeinab al-Ghazali se je borila za izboljšanje položaja žensk v islamskem kontekstu, Doria Shafik pa se je borila za pravice žensk in človekove pravice v jeziku sekularizma in demokracije⁵³. Razlika med njunima perspektivama je podobna začetnim razlikam v feminizmu na prehodu stoletja in predstavlja vse globlji razcep znotraj egipčanskega in arabskega feminističnega diskurza.

3. 3. 1 Zeinab al-Ghazali in Združenje muslimanskih žensk

Zeinab al-Ghazali (1917-2005) je bila neodvisna in odločna ženska, ki je bila od otroštva predana učenju islama in si pridobila certifikate o hadisih in tafsirjih, ki so jo usposobili

⁵² Badran trdi, da je bilo gibanje FZE sicer res sekularno, a daleč od tega, da bi bilo zahodno (Badran 1995).

⁵³ To seveda nista edini veji feminizma, ki se v tem obdobju razvijata v Egiptu. V štiridesetih letih so področje feminističnega aktivizma močno razširi. Poleg tega, da so ženske, ki so bile prej povezane s FZE, začele ustanavljati svoje feministične organizacije, naj omenimo še dve protagonistki različnih gibanj: Fatima Nimat Rashid, ki je leta 1944 ustanovila prvo žensko politično stranko Nacionalno feministično stranko (The National Feminist Party), ki je po enem letu propadla; in bolj radikalna, mlada socialistična feministka Inji Aflatun, ki je povezala razredno in spolno zatiranje, ter oboje razumela kot del imperialističnega izkoriščanja. Svoje argumente je elaborirala v dveh knjigah *Eighty Million Women with Us* (1948) in *We Egyptian Women* (1949) (glej Badran 1995; Quawas 2006).

za poučevanje. Zagovarjala je islamske ideale, ki so se zavzemali za družinske vrednote in se hkrati razvila v pomembno aktivistko islamskega poučevanja in organiziranja. Niti ona niti vodstvo Muslimanskega bratstva⁵⁴ ni imelo njenih združenih vlog za kontradiktorne (glej El Guindi 2005:70).

Feminizem Zeinab al-Ghazali se je odmaknil stran od obeh zgoraj obravnavanih vej feminizma. Zavračala je zahodno žensko kot model za muslimansko žensko in zapustila sekularno FZE⁵⁵. Pri 19-ih letih je ustanovila svojo organizacijo Združenje muslimanskih žensk (*Muslim's Women Association*), ki je bila aktivna od leta 1936 do 1964. Objavljala je ter tedensko predavala tisočim ženskam v Mošaji Ibn Tolon. Združenje je izdajalo revijo, vzdrževalo sirotišnico, pomagalo revnim družinam in posredovalo pri družinskih sporih (glej El Guindi 2005:70).

Hasan Al Bana si je prizadeval za skupno delovanje in predlagal, da se organizaciji združita⁵⁶. Ponudbo je skupaj s sodelavkami odklonila ter vztrajala pri tem, da njena organizacija ostane avtonomna. Muslimanskemu bratstvu pa je ponudila polno podporo in sodelovanje. Organizacija je ostala neodvisna vse do leta 1965, ko so al-Ghazalijevo zaprli⁵⁷, organizacijo pa razpustili (glej Ahmed 1992: 197).

Poleg poučevanja žensk o islamu ter dobrodelni dejavnosti, je združenje zavzemalo trdna politična stališča: »Egiptu mora vladati Koran, ne pozitivistična ustava /.../ Zakaj smo zaostali? Ker ne sledimo svoji religiji in ne živimo v skladu z našo ustavo in zakoni. Če se vrnemo h Koranu in suni preroka, bomo živeli islam v realnosti in nadzorovali cel svet« (al Ghazali v Ahmed 1992: 198).

⁵⁴ Muslimansko bratstvo v Egiptu je leta 1928 ustanovil Hasan Al Bana.

⁵⁵ Semena islamskega feminizma so bila posejana veliko preden je al-Ghazali ustanovila organizacijo za muslimanske ženske v letu 1936. Leta 1908 je nekaj muslimanskih žensk v Egiptu, pod vodstvom Fatime Rashid, ustanovilo organizacijo *Tarqiyat al-Mar'a (Uglajenost ženske)*, preko katere je Rashid pozivala ženske naj bodo zveste religiji in zakrivanju kot »simbolu muslimanskih babic« (Rashid v El Guindi 2005: 71). Skromnost, spodobnost in islamski principi so bili ustanovitveni principi. Vodilo jih je prepričanje, da islam ženskam zagotavlja vse potrebne pravice. To »afirmacijo kulture in religije« so širile nasproti tujim intervencijam in navadam (glej el Guindi 2005: 71).

⁵⁶ Z njo se je sestal po predavanju, ki ga je imela na sedežu Muslimanskega Bratstva.

⁵⁷ Pod Naserjevim režimom je bila zaradi podpiranja ciljev Muslimanskega bratstva šest let (1965-72) zaprta in mučena.

Prepričana je bila, da je pristop FZE zgrešen, saj je »velika napaka govoriti o osvoboditvi žensk« (al Ghazali v Ahmed 1992: 198) znotraj islamske družbe. Verjela je, da islam ženskam zagotavlja »vse – svobodo, ekonomske pravice, politične pravice, socialne pravice, javne in zasebne pravice,« (ibid.) čeprav v islamskih družbah te pravice niso uveljavljene. Cilj njene organizacije je bil seznaniti muslimansko žensko z njeno religijo, da bi uvidela, da je gibanje za žensko osvoboditev »deviantna inovacija, ki se je pojavila zaradi zaostalosti muslimanov /.../ zato se morajo muslimani znebiti te zaostalosti in se postaviti zase, kot jim to naroča religija« (ibid.).

Drugače pa je njeno razumevanje vloge žensk bistveno podobna tisti, ki jo je izrazilo Muslimansko bratstvo; čeprav je primarna vloga ženske v družini, ima pravico do poklicnega življenja in polne participacije v političnem življenju:

/.../ [ženske] so tiste, ki oblikujejo take moške kot jih potrebujemo /.../ zato morajo biti ženske dobro izobražene, omikane, poznati nauke Korana in sune, seznanjene s svetovno politiko, vedeti zakaj smo zaostali, zakaj nimamo tehnologije. Muslimanska ženska se mora podučiti o vseh teh zadevah, in potem vzgojiti svojega sina /.../ Ponovno mora zgraditi islamsko nacijo. Mi Muslimani nosimo orožje samo zato, da bi širili mir. Radi bi očistili svet nevernosti, ateizma, opresije in preganjanja /.../ islam ženskam ne prepoveduje aktivne participacije v javnem življenju. Ne preprečuje jim delati, vstopanja v politiko in izražanja mnenja, ali biti karkoli, dokler to ne ovira njene prve dolžnosti kot matere /.../ Torej je njena prvo, sveto, in najpomembnejše poslanstvo biti mati in žena /.../ Če ugotovi, da ima še čas, lahko sodeluje v javnih aktivnostih. Islam ji tega ne prepoveduje⁵⁸ (al Ghazali v Ahmed 1992: 199).

⁵⁸ Besede so bile izrečene v intervjuju leta 1981. Zanimivo je, da na nekaterih islamskih spletnih straneh, ki vsebujejo (predvsem apologetske) informacije o življenju te pomembne islamske aktivistke, nismo zasledili drugega dela izjave, ki govori o razlogih za »nošenje orožja«. Glej npr.: www.jannah.org; <http://www.islamonline.net/English/News/2005-08/03/article06.shtml>; http://dwc.hct.ac.ae/lrc/arab%20women/Zaynab_al-Ghazali.htm; <http://www.gzastorm.i12.com/islam/zaynab.html>.

Seveda tukaj ni jasno, kdo je tisti, ki odloči, ali je ženska opravila svojo prvo, sveto in najpomembnejše poslanstvo. Poleg tega ne omenja pravice žensk do odločitve, če sploh želijo opravljati to pripisano jim poslanstvo.

Ahmed opozarja na kontradiktornost stališč, ki jih je zavzemala al-Ghazali, z njenim načinom življenja, ki jasno spodkopava njene izjave o vlogi ženske v islamski družbi, po drugi strani pa dokazuje, da so ženskam zares dostopne vse pravice, če poznajo svoj islam. Celo na področju zakonodaje, ki upravljajo zakonsko zvezo in velja za ženskam najbolj neprijazno. Al-Ghazali je namreč vstopila v dve zakonski zvezi pod pogoji, ki jih je postavila sama in so ji dali popoln nadzor nad potekom zakonske zveze. Ločila se je od svojega prvega moža, ker naj bi se vmešaval v njene islamske dejavnosti. Pred poroko je v pogodbi opredelila, da je njeno poslanstvo (poslanstvo islamske aktivistke, in ne žene in matere) na prvem mestu in da se bosta ločila v primeru večjih nesporazumov. Pogoji drugega zakona so bili podobni tistim prvega, poleg tega pa se je njen drugi mož pisno zavezal, ne samo da ne bo oviral njenega poslanstva, pač pa se, v popolnem preobratu konvencionalnih vlog, tudi strinjal, da ji bo pomagal in bil njen asistent. Poleg tega da njeno življenje ilustrira, da je res - da imajo ženske pravico (v nekaterih islamskih pravnih šolah), da v predporočni pogodbi postavijo pogoje, ki so zakonsko obvezujoči - njene pripombe o lastni zakonski zvezi kažejo tudi na to, da je očitno ženskam dovoljeno, da svoje delo postavijo na prvo mesto (glej Ahmed 1992: 199–201).

Stališča religiozne revolucionarke so, po mnenju Ahmedove (ibid.: 201) osupljive iz številnih razlogov:

- 1 presenetljivo je, da je odsotna spiritualna predanost islamu. Islam predstavlja pot (politične) krepite moči, slave, primerno urejene družbe – a ne spiritualne poti;
2. poziv k islamu ni namenjen pozivu duš k bogu ali razglašanju temeljne resnice, pač pa vzpostavitvi oblasti ter islamski naciji omogočiti »nadzor nad celim svetom«;
3. izjave tipa »*Mi Muslimani nosimo orožje samo zato, da...*⁵⁹« vsekakor lahko vzbujajo strah celo muslimanom samim - kaj šele ljudstvom drugih religij ali

⁵⁹ Glej citat Al-Ghazalijeve na prejšnji strani.

nevernikom - saj je možno, da njihov islam ne bo natanko ustrezal želenemu vzorcu.

Ahmed zaključí, da se Al-Ghazali očitno ne zaveda, ali pa ji ni mar za dejstva, da so bila najbolj kruta dejanja v zgodovini zagrešena v imenu očiščenja družbe (ibid.).

3. 3. 2 Doria Shafik

Sodobnica al-Ghazalijeve, Doria Shafik, je v mnogih pogledih njena popolna nasprotnica. Poudarjala je superiornost Zahoda, in vsaj implicitno, inferiornost domačinov⁶⁰. Ustanovila je tri ženske revije, vključno s feminističnim časopisom Hčere Nila (*Bin al-Nil*), ki je neprekinjeno izhajala od leta 1945 do 1957, ko je bila pod Naserjevim režimom ukinjena, Shafikovi pa je bil zaradi njenih aktivnosti odrejen hišni pripor (glej Ahmed 1992: 202).

Leta 1948 je ustanovila Zvezo Hčere Nila⁶¹ s ciljem doseči polne politične pravice za ženske. Prva militantna akcija zveze je bila leta 1951, ko je Shafik v demonstracijah vodila tisoč žensk pred egipčanski parlament, kjer so za tri ure prekinile sejo. Razšle so se šele potem, ko so jim zagotovili, da bodo podprli njihove feministične zahteve. Akcija je povzročila ogorčenje med islamskimi konservativci. Vodilni v Zvezi muslimanskih združenj Egipta⁶² (ki je vključevala Muslimansko bratstvo) so kralju poslali protestni telegram in zahtevali naj ukine vse ženske organizacije, ki zahtevajo participacijo v politiki; prisili naj ženske, da se vrnejo v svoje domove in izsili uporabo tančice (glej Ahmed 1992: 203).

Hčere Nila so imele svojo paramilitarno enoto, ki jo je sestavljalo dvesto žensk, ki so bile deležne vojaškega urjenja. Leta 1952 so se vključile v serijo štrajkov in demonstracij, ki

⁶⁰ Doktorirala je na Sorbonni, kar ji je omogočila štipendija, ki ji jo je priskrbel Huda Sharawi.

⁶¹ Bin al-Nil Union.

⁶² Union of Muslim Associations in Egypt.

so se začeli 16. januarja, ko so študentje in ostali Egipčani jasno izrazili svoje nasprotovanje vladi, kralju, in Britancem (ibid.).

Ko je Ustava iz leta 1956 podelila ženskam volilno pravico, ki je bila omejena na tiste, ki so zanje zaprosile (ta pogoj ni veljal za moške), je Shafik vložila pisni ugovor, kjer je izjavila, da Hčere Nila zavračajo sprejemanje »drobcev« političnih pravic. Leta 1957 je nadaljevala še z bolj dramatičnim protestom: predsedniku Naserju, Egipčanom in tujemu tisku je naznanila, da gre na gladovno stavko. Stavka je bila uperjena »proti kršitvam moje človeške svobode na dveh frontah - zunanji in notranji: 1) izraelski okupaciji Egipta /.../ 2) nastopu diktatorja, ki vodi Egipt v bankrot in kaos...« (Shafik v Ahmed 1992: 205). To je bil njen zadnji javni nastop. Njeni sodelavci v Zvezi Hčere Nila so jo prisilili k odstopu in jo javno proglasili za izdajalko⁶³. Naser ji je odredil hišni pripor ter ukinil Zvezo in časopis Hčere Nila. Shafikova je še naprej pisala, a doživela nekaj živčnih zlomov in leta 1976 naredila samomor (glej Ahmed 1992: 205).

Med zgoraj opisanimi organizacijami je bila velika razlika v članstvu. Zapisi kažejo, da je bilo članstvo v islamski organizaciji Ghazalijeve večje kot pri Hudi Sharawi. Še manjše je bilo tisto od Dorie Shafik, ki je bila razumljena kot ekstremistična, sekularistična, evropeizirana feministka. Njeni glavni podporniki so bili Evropejci ali prijatelji in sorodniki (glej el Guindi 2005). Seveda pa število formalnega članstva ne pove dosti o samem vplivu, ki ga je določena organizacija imela.

⁶³ Naser, ki je bil osovražen na Zahodu in še posebej v Britaniji, kjer je bil dojet kot povzpetni diktator, je bil doma nacionalni heroj, in s tem ko je protestirala proti njegovemu diktatorstvu, je igrala na napačne-zahodne note. V Egiptu, kjer je bil heroj, je bil to politični samomor.

4. KOLONIALNI FEMINIZEM V EGIPTU

Istega leta, ko je Nasif postavila feministične zahteve na Egipčanskem nacionalnem kongresu, so imele egipčanske feministke tudi prvo srečanje z zahodnimi feministkami. Leta 1911 sta namreč dve predstavnici IWSA (*International Woman Suffrage Alliance*)⁶⁴, Carrie Chapman Catt in Aletta Jacobs, obiskali Egipt.

Zahodne feministke so bile precej naivne in niso bile seznanjene (ali pa so bile nezainteresirane) z dejansko situacijo egipčanskih žensk. Prvič, domišljale so si, da bodo morale vzhodne ženske ozavestiti o njihovem podrejenem položaju in jim pomagati pri organizaciji. Niso bile seznanjene s feministično ozaveščenostjo v vzhodnih državah in številnih (ženskih) organizacijah, ki so jih Egipčanke že ustanovljale⁶⁵. Drugi manko v zavesti zahodnih feministk je bil bolj resen. Deklaracija IWSA je izjavljala »da so moški in ženske rojeni kot svobodni in neodvisni člani človeške vrste in so enako upravičeni do svobodnega prakticiranja individualnih pravic in svoboščin« (Badran 1995: 70), ter ugotavljala, da je volilna pravica edini način za zagotovitev teh pravic. Zahodne feministke so si zamislile, da bodo rekrutirale ženske iz koloniziranih dežel Azije in Afrike v mednarodno gibanje za volilno pravico in se istočasno izogibale soočanjem z vprašanji kolonializma, ki je spodkopaval egalitarno in demokratično ideologijo zapisano v deklaraciji IWSA (ibid.). Največji interes zahodnjakinj je bil vzpostaviti mednarodno žensko solidarnost za dosego političnega cilja zahodnih žensk – pridobiti volilno pravico (in pravico biti izvoljena) v njihovih (neodvisnih) državah. Menile so, da bo to služilo tudi nezahodnim ženskam, saj so predpostavljale »univerzalne potrebe« žensk. Kmalu so

⁶⁴ IWSA so ustanovile, ženske iz sufražetskih organizacij v ZDA in severne Evrope, v Berlinu 1904. S ciljem širitve in rekrutacije žensk iz drugih delov sveta, sta predstavnici potovali po vzhodnih državah med letoma 1911 in 1912. Leta 1923 postanejo članice tudi feministične skupine iz nezahodnih delov sveta, organizacija pa spremeni ime v *International Alliance of Women for Suffrage and Equal Citizenship* (IAW).

⁶⁵ Ko sta Catt in Jacobs prispeli v Egipt, so bile ženske višjega-srednjega in višjega razreda zaposlene z oblikovanjem nacionalistične feministične kulture. V začetku sta imeli težave z navezovanjem stikov z egipčanskimi feministkami. Britanska zdravnica dr. Elgood, ki je bila njen kontakt v Egiptu, ju je predstavljala le Angležinjam. Elgood - katere mož je bil pripadnik britanske vojske in je poznal Nabawiyah Muso preko Ministrstva za izobraževanje, kjer je delala - se je dobro zavedala, da so egipčanske feministke vnete nacionalistke. Elgood ni bilo do tega, da bi olajšala povezavo med zahodnimi in egipčanskimi feministkami, saj so na zahodu IWSA dojemali za subverzivno kolonialnemu projektu, kar je do neke mere bila, a je imperialni feminizem v gibanju še vedno prevladoval (glej Badran 1995: 70).

spoznale, da je absurdno razpravljati o volilni pravici žensk v državah, kjer tudi moški nimajo političnih pravic, a kljub temu niso prevzele vprašanja osvoboditve koloniziranih dežel, in torej ločevale narodne osvoboditve od ženske osvoboditve.

Zahodne sufražetke⁶⁶ se niso soočile s protislovji, ki jih je kolonializem postavljajl mednarodnemu feminističnemu gibanju, ki so ga poskušale okrepiti. Nasprotno, pogosto so sodelovale v kolonialnem projektu⁶⁷ in napadu na islamsko/arabsko kulturo in religijo, prav v imenu zagovora pravic žensk. Poleg tega so svoja prepričanja skupaj z britanskimi uradniki in evropskimi šolami, prenesle tudi na egipčansko prebivalstvo višjih in višjih-srednjih slojev, ki so imeli največ stikov s kulturo kolonizatorjev in bili do določene mere pozitivno prizadeti s posledicami kolonizacije.

V Egiptu so bile spremembe, ki so se odvijale v arabskem svetu v 19. in 20. stoletju, najbolj opazne in v mnogih pogledih je Egipt predstavljal ogledalo dogajanja na Bližnjem vzhodu. Razprave glede tančice, ki so tam izbruhnile na prelomu 19. in 20. stoletja in so sprožile hude polemike znotraj egipčanske družbe - ter spodbudile razprave v drugih muslimanskih prestolnicah Bližnjega vzhoda - označujejo pojav novega diskurza. Vprašanje zakrivanja žensk, ki se od takrat vedno znova pojavlja v podobni obliki, je prežeto z vprašanji kulture in nacionalizma, »zahodnjaškimi« vrednotami nasproti »avtohtonim« ali »kulturno avtentičnim« vrednotam. V diskurz o (muslimanskih) ženskah in zakrivanju je torej vpisana zgodovina kolonialne nadvlade in boja proti njej, kot tudi razrednih delitev znotraj tega boja (Ahmed 1992; 2005).

⁶⁶ Prvine imperialnega feminizma v francoskem kontekstu so zelo očitne pri sufražetki Hubertine Auclert (1848-1914). Auclert, ki je živela dve leti v Alžiriji, kot žena francoskega sodnika, je leta 1900 v Parizu objavila *Les femmes arabes en Algérie*. V delu zagovarja »pofrancozenje« Alžirk ter namiguje, da če bi Francozinje imele volilno pravico, bi poskrbele za interese žensk pod francosko kolonialno oblastjo (Badran 1995: 72). Auclert je bila leta 1882 prva ženska, ki je uporabila termin »feministka«.

⁶⁷ Kumari Jayawadena dokazuje vlogo nekaterih zahodnih žensk kot antikolonialistk. Britanski kolonializem v južni Aziji je izražal »dominacijo evropskih moških nad koloniziranimi ženskami« (Jayawadena v Eisenstein 2004: 150). Nekatere kolonialne ženske niso soglašale s tem procesom. Namesto tega so bile včasih očarane s »koncepti ženske moči (shakti) v hinduizmu, androgini božanstvi, boginjami, kot je Kali ter visokim statusom žensk v starih hindujskih in budističnih družbah« (ibid.).

Diskurz patriarhalnega kolonializma si je prisvojil jezik feminizma ter izrabil vprašanje položaja žensk v islamskih družbah kot izgovor za kolonialni napad na te družbe. Imperialistični moški, ki so bili nasprotniki feminizma v svojih lastnih družbah, so v koloniziranih deželah prevzeli retoriko feminizma za napad na prakse Drugih moških in njihove »degradacije« žensk. Argument, da kulture koloniziranih ljudstev degradirajo ženske so uporabili v namene legitimiranja zahodne dominacije in upravičevanja kolonialnih politik, ki so želele spodkopati kulture in religije koloniziranih ljudstev. Ta drža je popolnoma ponazorjena v primeru Lord Cromerja⁶⁸. Medtem ko je bil v Angliji znan po svojem nasprotovanju feminizmu, pa je bil v Egiptu, kjer je bil britanski generalni konzul, glavni zagovornik potrebe po končanju islamske degradacije žensk in odkrit zagovornik nujnosti odkrivanja žensk (glej Ahmed 1992: 243).

Torej je bila v tem novem diskurzu praksa zakrivanja in z njo povezana degradacija žensk tista, ki je, po mnenju imperialistične teze, ovirala »napredek« in »civilizacijo« muslimanskih družb. Ta teza je bila sprejeta in podpirana ne samo s strani šovinističnih moških uslužbencev imperija, ampak na splošno s strani pripadnikov zahodne civilizacije in tudi s strani domačinov višjih in višjih-srednjih razredov, ki so ponotranjili ideje zahodne kulture. Evropske feministke, ki so bile kritične do praks in verovanj moških svoje družbe do njih samih, so sprejele in podpirale evropsko moško reprezentacijo Drugih moških in kultur Drugih moških ter se pridružile, v imenu feminizma, napadu na tančico in prakse muslimanskih družb (ibid.).

V nadaljevanju bomo na kratko predstavili okoliščine vzpostavitve tega novega diskurza na primeru knjige *Osvoboditev ženske* (1899), avtorja Qasim Amina, ki je pogosto smatrana za utemeljitveni tekst arabskega feminizma.

⁶⁸ Takratni britanski predstavnik v Egiptu; v Angliji je bil poznan kot ustanovitelj Združenja moških, ki nasprotujejo volilni pravici žensk, v Egiptu pa je bil strastni zagovornik nujnosti odkrivanja žensk. Za Cromerja tančica ni bila zgolj simbol moške nadvlade ali »patriarhata«: patriarhat in moška nadvlada v njuni britanski, viktorijanski obliki sta bili vrednoti, ki jima je bil Cromer sam zavezan. Tančica kot vidni emblema islama je bila v Cromerjevi retoriki in v kolonialnem diskurzu na splošno, predvsem znak zaostalosti islamskega moralnega razvoja in civilizacije.

4. 1 Qasim Amin – oče arabskega feminizma ali sin kolonializma?

Potem, ko so ženske že začele izražati svoje nezadovoljstvo in začele ukrepati v smeri izboljšanja svojih življenj, se je kritika patriarhalnih praks in institucij začela pojavljati tudi znotraj samega patriarhalnega establišmenta. Izhodišča moških so bila precej drugačna od ženskih. Medtem ko je ženske motivirala refleksija o njihovih lastnih življenjih in so v prvi vrsti težile k izboljšanju svojega položaja, so moške zanimali predvsem vzroki za »zaostalost« njihove dežele, kar jih je nato vodilo k artikuliranju »feminističnih« formulacij. Šlo je za visoko izobražene moške, ki so bili v stiku z evropsko mislijo (glej Badran 1995; Ahmed 1992).

V zgodnjih devetdesetih letih 19. stoletja, je mladi diplomant pravne šole v Kairu, Murqus Fahmi, napisal razpravo, v kateri je analiziral »zaostalost« Egipta ter podal predloge za reforme. Trdil je, da je država zaostala zato, ker so zaostale njene ženske, ter da je tak položaj žensk posledica njihovega zatiranja znotraj družine. Fahmi je osnoval prvo sistematično kritiko patriarhalnosti v Egiptu⁶⁹. Leta 1894 je objavil gledališko igro s štirimi dejanji: *Ženske na Vzhodu (al-Mar'ah fi al-Sharq)*. Povod zanjo je bila tragedija⁷⁰, ki se je zgodila nedaleč od kraja, kjer je Fahmi odraščal (glej Badran 1995: 17).

Fahmi v svojem delu povezuje zasebno z javnim in dokazuje, da se družinski despotizem odraža v državnem despotizmu. Pomanjkanje družinske sloge pa se odraža v pomanjkanju narodne enotnosti. Poudari, da razkoli med Egipčani niso odvisni samo od spola, ampak tudi od religije. Junake v svojem delu je poimenoval tako z muslimanskimi kot krščanskimi imeni in na ta način naslovil vse Egipčane, pri svoji argumentaciji pa je

⁶⁹ Že pred tem je Rifaat Rafea al-Tahtawi, po vrnitvi iz šolanja v Parizu in navdahnjen z razsvetlenskimi pogledi, objavil dve knjigi (1858 in 1872), kjer je z občudovanjem upodobil položaj žensk v Franciji. Al-Tahtawi je želel, da egipčanske ženske razvijejo svoje intelektualne sposobnosti in sodelujejo v družbenem in ekonomskem življenju enakopravno z moškimi. Obtožil je institucijo harema in celo predlagal naj se minimalna starost, ko se ženska lahko poroči, zviša na 25 let (glej Ghousoub 1987/2005: 33).

⁷⁰ Gre za primer mlade ženske iz veleposestniške družine, ki je odraščala na podeželju, kjer so jo izobraževali francoski tutorji. Ko so se njeni starši odločili, da je čas za poroko in ji našli perspektivnega soproga, se je dekle sprva uprlo, a se je bilo kasneje prisiljeno podrediti njihovim načrtom. Ko je po poroki navezala stik z moškim, s katerim se je sama želela poročiti, je dal soprog moškega ubiti. Ženska je v povračilo ubila moža in nato še sebe. Izjalovljeno življenje mlade ženske je okvir za Fahmijevo tolmačenje strašnih posledic patriarhalnega reda in sokrivdo obeh spolov pri njegovem ohranjanju (glej Badran 1995: 17).

uporabljal sekularne argumente. Zamislil si je sekularno družbo, ki ji vladajo sekularni zakoni tudi na področju družinskega prava⁷¹ (glej Badran 1995: 18).

Istega leta kot so izšle *Ženske na Vzhodu*, je Qasim Amin, muslimanski sodnik, izdal knjigo *Les Egyptiens (Egipčani)*, kjer je branil splošno uveljavljene prakse med spoloma pri Egipčanih višjega sloja (glej Badran 1995: 19). Poleg tega je objavil nekaj člankov v dnevniku *Al-Moayed*, kjer je egipčanskim ženskam pojasnil, da so same krive za svoj inferiorni položaj v družbi, ter jim svetoval naj ostajajo doma in se zaposlijo z gospodinjskimi opravili, če se niso sposobne kosati s francoskimi ženskami. Njegovi napadi so tako razjezili princeso Nazli Fadil, da ga je povabila v svoj literarni salon in ga zasula s protiargumenti (glej Ghoussoub 1987/2005: 34). V njenem salonu je imel priložnost slišati stališča islamskega reformista Abduh-a in drugih egipčanskih progresivcev glede vprašanja žensk (glej Badran 1995: 19). Po tem dogodku je izrazito nastopal proti »izprijenim« običajem egipčanske družbe, ki so bili prav tako odgovorni za pasivnost žensk glede svoje lastne emancipacije in osvoboditve svoje dežele (glej Ghoussoub 1987/2005: 34).

Pet let kasneje, leta 1899, je Amin objavil *Osvoboditev ženske (Tahrir al-Mar'ah)*⁷². Glavna teza knjige je potreba po splošni kulturni in družbeni transformaciji egipčanske družbe. Znotraj te postavke so vključene zahteve, ki zadevajo ženske: za dosego zelene družbene transformacije je ključna sprememba običajev povezanih z ženskami, predvsem odprava zakrivanja žensk⁷³ (glej Ahmed 1992: 145).

Za razliko od Fahmija, je Amin v svoji knjigi naslavljajl zgolj muslimansko občinstvo, ter pri zagovarjanju izboljšanja položaja žensk uporabil islamske modernistične argumente. Pozival je k ukinitvi sekluzije žensk, odpravi prakse poligamije in prenehanju zlorab v ločitvenih postopkih. Amin je trdil, da nobena od navedenih praks nima trdne osnove v

⁷¹ Poziv k sekularizaciji družinskega prava v islamskih družbah je v veliki meri radikalen tudi za današnji čas.

⁷² Badran piše, da dajejo izrazite podobnosti z delom Fahmi-ja slutiti, da so bili Amin, Mohamed Abduh, Ahmad Lufti al-Sayyid - in ostali, ki naj bi imeli prste vmes pri pisanju knjige – seznanjeni z *Ženskami na Vzhodu* (Badran 1995: 19).

⁷³ Fahmi je v svojem delu vprašanje zakrivanja žensk zanemaril (Badran 1995: 19).

islamu. Poleg tega v knjigi zagovarja tudi pravico žensk do osnovnošolske izobrazbe (glej Badran 1995: 19; tudi Ahmed 1992: 144).

Predvsem poziv k odpravi zastiranja obraza je povzročil močno ogorčenje, ki je bilo deloma posledica širšega simboličnega pomena prakse. Konservativci, zaskrbljeni glede svojih privilegijev, so bili ogorčeni, ko je ta ugledni musliman, član sodnega establišmenta, razkrinkal patriarhalno vsiljeno prakso zakrivanja, ki se je ohranjala pod pretvezo »islamske zapovedi« in obsodil zapiranje žensk za štiri stene doma (glej Badran 1995: 19).

Ahmed meni, da objava njegove knjige in diskusije, ki so sledile, nedvomno predstavljajo pomemben trenutek v zgodovini arabskih žensk. Gre namreč za prvo »bitko glede zastiranja, ki je razburila arabski tisk.« (Ahmed 1922: 145). Bitka je odprla val polemik⁷⁴, v katerih je pomen tančice presegal zgolj položaj žensk. Zapopadla je področje družbenega razreda in kulture: odprla je vprašanje večanja kulturnih in razrednih razlik med različnimi sloji v družbi in s tem povezan konflikt med kulturo kolonizatorjev in kulturo koloniziranih. V tem kontekstu so se v arabskem diskurzu vprašanja žensk in kulture prvič pojavila kot nerazrešljivo prepletena (ibid.).

Leta 1900 objavljena knjiga *Nova ženska (al-Mar'ah al-Jadidah)*, kjer je Amin v zagovoru osvoboditve žensk uporabil sekularne argumente, je še dodatno razburila njegove nasprotnike. Od takrat so bile Aminove knjige na široko, čeprav napačno (glej Ahmed 1992; Zayzafoon 2005; Guindi 2005), hvaljene kot utemeljitveni teksti feminizma v Egiptu⁷⁵. Za razliko od mlajših del, ki so jih napisale ženske, in Fahmijevih knjig, so razvnele goreče polemike. Badran (1995: 19) trdi, da so bile reakcije na Amina toliko bolj intenzivne zaradi njegovega statusa: muslimana moškega spola in uglednega sodnika, ki ni samo vztrajal na tem, da so njegovi pogledi skladni z islamom, ampak je

⁷⁴ Kot odgovor na objavo knjige je izšlo več kot trideset knjig in člankov. Večina je bila kritičnih, čeprav je knjiga ustrezala bralcem, ki so bili člani britanske administracije in pro-britanskih frakcij (glej Ahmed 1922: 162).

⁷⁵ Guindi meni, da njegovo knjigo lahko razumemo kot povod za burne (feministične) razprave, in ne kot začetnice feminističnih reform v Egiptu. V središče svojega dela je postavil kolonialni pogled na tančico in ženske, katerih položaj kaže na inferiornost islama (Guindi 2005: 64; glej tudi Ahmed 1992).

pri zagovarjanju svojih stališč uporabljal tudi sekularne argumente. Ideje Fahmija, ki je bil kopt – kot tudi mnenja žensk – so bile veliko lažje ovržene.

Ahmed (1992: 144) meni, da so predpostavke o tem, da je bila radikalnost Aminovih predlogov, ki se nanašajo na položaj žensk, tista, ki je povzročila tako buren odziv, napačne. Opozarja, da bi glavne predloge, ki jih je Amin zagovarjal za ženske (pravica do osnovnošolske izobrazbe in sprememba zakonov o poligamiji in ločitvi), težko opisali kot inovativne. Muslimanski intelektualci (kot sta na primer al-Tahtawi in Abduh) so namreč zagovarjali izobraževanje žensk in pozivali k reformam glede ločitve in poligamije že v sedemdesetih in osemdesetih letih 19. stoletja, ne da bi izzvali nasilne polemike. Vprašanje izobraževanja žensk (ne samo osnovnošolsko) pa je bilo do devetdesetih let 19. stoletja že tako nesporno, da so tako država kot tudi muslimanska podporna društva, ustanavljali dekliške šole.

Poleg tega je Aminov poziv k izobraževanju žensk osnovan na ideji, da ženske potrebujejo izobrazbo zato, da bodo lahko vodile gospodinjstvo: »Odgovornost žene je, da skrbi za družinski proračun /.../ nadzira hišne pomočnike /.../ naredi možu privlačen dom, kjer lahko obeduje, pije in spi /.../ ter ne rabi iskati udobja drugje /.../ njena prva in najpomembnejša dolžnost pa je vzgoja in socializacija otrok...« (Amin v el Guindi 2005: 63). El Guindi vidi resnični vzrok za tako burne odzive na Aminovo delo v tem, da pravzaprav ne poziva k feminističnim reformam, pač pa kulturnim in družbenim spremembam Egipta in drugih muslimanskih/arabskih držav; torej evropeizaciji arabske kulture kot take. Da bi moderniziral arabsko družbo, je Amin želel zavreči njene »zaostale« navade in slediti zahodnjaškemu načinu, kar je po njegovem mnenju zahtevalo spremembo žensk (ibid.). Tudi Ahmed (1992: 162) zagovarja tezo, da je spor, ki je sledil objavi njegovih del, predvsem posledica njegovega prezira do islamsko-egiptovske kulture, ki je bil v njegovem delu očiten. Nadalje trdi, da njegov zagovor osvoboditve žensk preko odstiranja tančice (namesto dostopa do višješolske izobrazbe), izvira iz zahodnjaške konstrukcije tančice kot simbola inferiornosti Islama⁷⁶.

⁷⁶ Z njegovimi idejami so se strinjali mnogi sekularni nacionalisti, za katere je imela tančica simbolno vrednost, ki je posebej oblikovala »zaostalost« njihove družbe in zato omadeževala njihov lastni »moderni« imidž

Tiste, do katerih je Amin izrazil najbolj oster prezir so bile – ironično, v delu, ki naj bi jih dozdevno zastopalo – egipčanske ženske. Amin zelo podrobno opisuje telesne navade in moralne značilnosti Egipčank: »Večina Egipčank se ne češe vsak dan /.../ tudi kopajo se ne več kot enkrat tedensko. Ne znajo uporabljati zobne ščetke in ne skrbijo za privlačen videz, kljub temu, da njihova privlačnost in čistoča močno vpliva na naklonjenost moških...« (Amin v Ahmed 1992: 157).

V opisu zakonske zveze med muslimanoma ugotavlja, da ta ne temelji na ljubezni, temveč na ignoranci in senzualnosti. Isto razumevanje je prisotno v misijonarskem diskurzu, s to razliko, da Amin krivdo od moških prevale na ženske (ibid.).

Aminovo delo torej odraža predvsem kolonialno tezo o inferiornosti domačinov in muslimanov ter superiornosti Evropejcev⁷⁷. V hierarhiji civilizacij, ki jo je privzel Amin, je muslimanska civilizacija predstavljena kot pol-civilizirana, v primerjavi z Zahodom (glej Ahmed 1992). Osnovna in najbolj sporna premisa Aminovega dela je njegova potrditev zahodnjaškega pogleda na islamsko civilizacijo, ljudstva, narode in običaje kot inferiorne, medtem ko je avtorjevo stališče do žensk skrajnje patriarhalen in na nekaterih mestih celo nekoliko mizogin.

Ahmed (1992: 162) kritizira rutinsko obravnavanje polemike kot razprave med »feministi« (Amin in zavezniki) ter »anti-feministi« (Aminovi kritiki). Tako razumevanje namreč potrjuje Aminovo/kolonialno tezo: da tančica označuje zatiranost žensk in so tisti, ki pozivajo k njeni odstranitvi, feministi; tisti, ki jo zagovarjajo, pa anti-feministi. Knjiga je v resnici zgolj pozivala k zamenjavi islamskega načina moške dominacije z

(glej Ahmed 1992: 162). Arabski narativ upora, kjer tančica postane simbol islamske identitete, so izoblikovale feministke, ki niso imele dostopa do zahodne izobrazbe. Npr. Malak Hifni Nasif je, čeprav pripadnica viškega srednjega razreda, zaradi svoje tradicionalne izobrazbe nasprotovala zahodnjaškemu modelu emancipacije egipčanskih žensk (glej Zayzafoon 2005: 19).

⁷⁷ Tako v enem izmed njegovih zapisov lahko beremo, da je »vsak, ki je seznanjen z Vzhodom, opazil zaostalost muslimanov na Vzhodu, kjerkoli že so« (Amin v Ahmed 1992: 155). Seveda pa obstajajo lokalne razlike: »Turek, na primer, je čist, pošten, pogumen« (ibid.), medtem ko je Egipčan »temu nasproten« (ibid.). Egipčani so »leni in se vedno izogibajo delu /.../ puščajo svoje otroke, da se umazani potikajo po prašnih ulicah kot živalski otroci« (ibid.). Poleg tega so apatični »s paraliziranimi živci in jih nič ne gane, ne glede na to, kako lepo ali grozno je« (ibid.). Vseeno pa Amin ugotavlja, da mimo in preko

zahodnjaškimi stilom moške dominacije. Za nobeno stran prevlada moških nikoli ni bila vprašljiva. »Prej kot za očeta arabskega feminizma, bi ga potemtakem lahko označili za sina Lorda Cromerja in kolonializma« (Ahmed 1992: 162).

teh razlik med muslimanskimi narodi, lahko opazovalec vidi tako Turka kot Egipčana »enaka v nevednosti, lenobnosti in zaostalosti« (ibid.).

5. POMENI POKRIVANJA PRI MUSLIMANKAH

Podobe (zakrite) muslimanske ženske in njenega položaja v družini in družbi se največkrat pojavljajo kot osrednja podoba islama tako med muslimani samimi kot tudi v nemuslimanskem svetu, kjer so muslimanke pogosto dojete kot »nazadnjaška in zatirana bitja«, katerih položaj je razviden iz njihove zakrite pojave.

Sámo teóo kot simbol islamske identitete tančica dobi šele na prelomu 19. in 20. stoletja, ko so jo evropske kolonialne sile proglasile za emblem inferiornosti muslimanskih žensk, in islamske/arabske civilizacije nasploh, čemur je sledil islamski odziv v obliki afirmacije napadenih praks (pokrivanja in segregacije žensk).

Nekatere ženske pokrivanje dojemajo kot emancipatorno, za druge pomeni vsiljeno pokornost. Pokrivanje je lahko znak pobožnosti in samokontrole, sredstvo izražanja političnih prepričanj, ali pa modna drža, ki vključuje hidžabe⁷⁸ priznanih modnih oblikovalcev. Sama odkritost ali zakritost muslimanskih žensk ni merilo njihove religioznosti. Nekatere hidžab nosijo le občasno, odvisno od njihovih dnevnih aktivnosti. Nekaterim ženskam pokrivanje pomeni osvoboditev od »okov ženskosti in zahtev po seksapilnosti« in jim dovoljuje, da so preprosto človeška bitja (glej Eisenstein 2004: 170). Čeprav je prav nošenje hidžaba tisto, ki označuje spolno razliko in na nek način opredeljuje (žensko) telo kot tisto, ki mora biti zakrito zato, da zadosti strogim moralnim pravilom glede odnosov med spoloma⁷⁹. Skromna, ohlapna oblačila, ki prekrivajo večji del telesa, islam predpisuje tudi moškim.

⁷⁸ V diplomski nalogi, z izjemo tega poglavja, pojem »hidžab« uporabljamo predvsem kot skupen termin za različne oblike zakrivanja in pokrival, ki se jih poslužujejo muslimanke. Zavedamo se, da s tem do določene mere odvezamo heterogenost sami praksi, ki ima verjetno prav toliko poimenovanj, kot ima različnih oblik in pomenov. Ker je tema preobsežna in preveč kompleksna, da bi jo tu podrobneje razčlenili in termine konsistentno uporabljali, smo si dovolili to posplošitev.

⁷⁹ V nasprotju s krščanstvom, islam sprejema (hetero)seksualnost kot predpisan vidik vsakdanjega in religioznega življenja. Med posameznikovo religioznostjo in seksualnostjo ni nobene kontradikcije. Spolnost naj se uživa znotraj družbeno odobrenih okvirov. Odnos med moškim in žensko zunaj zakonske zveze pa mora biti deseksualiziran. Tako telo kot medsebojni prostor morata biti regulirana in nadzorovana. Od obeh spolov se pričakuje, da bosta spoštovala to začasno deseksualizacijo in s tem omogočila njuno javno interakcijo (glej El Guindi 2005: 57–58). Islamski odnos do seksualnosti je posledično zelo drugačen od krščanskega. Krščanska pobožnost tradicionalno predpisuje seksualno abstinenco, v islamu pa mora biti seksualnost zadovoljena, da se lahko realizira družbena harmonija ume. V islamu tako ni prisotnega pojmovanja ženske kot aseksualnega oziroma pasivnega bitja, ki se seksualnosti podvrže zgolj zaradi

Poleg tega, da hidžab predstavlja ločnico med spoloma, je tudi vidno znamenje, ki ločuje med verniki in neverniki znotraj muslimanskega okolja⁸⁰, kot tudi med muslimanskim in nemuslimanskim okoljem (glej Ouedghiri 2002).

Najpomembnejši argumenti tako »za« kot »proti« zakrivanju žensk temeljijo na prepričanju, da je to predpisano v Koranu⁸¹. To je posledica dejstva, da islamski verski teksti niso popolnoma jasni glede vprašanja zakrivanja žensk. Številne trditve v Koranu in hadisih se nanašajo na zakrivanje Mohamedovih žena, sporno pa ostaja vprašanje, ali omenjene zapovedi veljajo le za prerokove žene ali za vse muslimanke.

Nekatere muslimanske intelektualke izpostavljajo niz verskih resnic, v katerih se ne najde prostora za neutemeljene zahteve po izključevanju žensk iz javnega prostora in njihovega izbrisa iz zgodovine, obenem pa prevračajo pomene nošenja tančice in simbol zatiranosti prevračajo v znak svoje svobode. Nošenje hidžaba v teh primerih ni znak tradicionalnosti, pač pa je razumljeno kot moderna oblika zavračanja tujih navad.

5.1 Hidžab

Beseda hidžab izhaja iz istega korena (h-j-b) kot glagol hajaba, kar pomeni zastreti, prikriti, zakriti, ločiti, osamiti, oblikovati ločnico. Med drugim označuje tudi način sodobnega pokrivanja muslimank, ogrinjalo, zaveso, zastor, zagrinjalo in pregrado (El Guindi v Kalčić 2006: 62). Hidžab je tako konkretni način segregacije posameznika ali skupine posameznikov iz širše družbe, kot tudi abstraktna institucija take segregacije.

reprodukcije. Prav iz tega razloga islam omejuje njihovo gibanje na prostore, ki jih moški lahko nadzorujejo (od tu fizična (pokrivanje telesa) in družbena (segregacija prostorov) sekluzija) (glej Ghoussoub 1987/2005:319).

⁸⁰ To ne velja za države, kot je Iran, kjer je zakrivanje vseh državljanek, ne glede na versko (ne)prispadnost, zakonsko predpisano.

⁸¹ Praksa zakrivanja žensk je bila sicer v praksi že pred pojavom islama. Prakticiralo jo je tako judovstvo kot krščanstvo. Nošenje tančice je bilo v veliki meri povezano z družbenim položajem: premožnejše ženske so si lahko privoščile popolnoma zakrivati svoja telesa, medtem ko so revne ženske, ki so za preživetje morale delati, ali priredile svoje tančice ali pa jih sploh niso nosile (glej Killian 2003).

V metaforičnem smislu je lahko ovira harmoniji, skupnosti, ter pomeni nezmožnost razumevanja in udeležbe v »Resnici«. V jeziku mistikov je hidžab tista boleča ovira med človekom in bogom, ki zakoreninjena v človeških senzualnih ali mentalnih strasteh, zastira resnico in ovira človekov dostop do boga (Mernissi 1991).

V Koranu je omenjen sedemkrat. V kronološkem zaporedju razodetja gre za naslednje verze: 19:17; 38:32; 17:45; 41:5; 42:51; 7:46; 33:53. V treh primerih nosi beseda metaforični pomen, dvakrat pomeni konkretni objekt vizualne separacije, enkrat pa je uporabljen v eshatološkem kontekstu, ki je bil interpretiran kot zmes prejšnjih dveh (glej Freyer Stowasser 1993: 168).

Mernissi izpostavi tri dimenzije hidžaba, ki so pogosto medsebojno prepletene:

- 1) vizualna dimenzija: skriva nekaj pred pogledom (korenina glagola *hajaba* pomeni »skriti«);
- 2) prostorska dimenzija: ločuje, označuje mejo, uvaja nejavni prostor doma in družine;
- 3) etična dimenzija: kar je skrito za hidžabom, spada v sfero prepovedanega (glej Mernissi 1991: 93).

Hidžab (kot pokrivalo oziroma ogrinjalo) je lahko tradicionalna oblika telesnega ali obraznega pokrivala, lahko zavzame modno obliko obleke, ali pa ima funkcijo »politične uniforme«. Kljub bogati raznolikosti pomenov, je pogosto skrčen na enoznačni simbol. Za *outsiderja* je emblem zatiranosti in marginaliziranosti muslimanskih žensk. To sicer lahko drži v primerih, kadar se ženske za zakrivanje ne odločijo same, ne drži pa za tiste, ki se zavestno odločijo, da se bodo z zakrivanjem versko (ali/in politično) opredelile. Mnogim izmed teh žensk muslimanska ruta predstavlja sredstvo opolnomočenja (glej Cooke 2000: 103).

Islamski verski pravni strokovnjaki (*fukaha*⁸²) govorijo o »spustu hidžaba«. Ta izraz pokriva dva sočasna dogodka, ki sta se odvijala v dveh različnih sferah: po eni strani gre za božje razodetje preroku Mohamedu in se torej nanaša na intelektualno sfero; na drugi strani gre za dejanski spust hidžaba (tkanine v funkciji zastora), ki ga prerok potegne med

seboj in moškimi, ki je stal na vhodu njegove poročne sobe. »Spust hidžaba« ima torej dvojni vidik že od začetka. konkretni vidik: prerok je potegnil zaveso med seboj in Anas Ibn Malikom ter abstraktni vidik: »spust verza« iz nebes na Zemljo, od alaha k preroku. Prerok je zagnil resnično zaveso med seboj in edinim gostom, ki je še ostal v njegovem domu, istočasno pa je recitiral verz, ki mu ga je razodel bog. Na omenjena dogodka se nanaša verz 53, sure 33, ki je bil razodet v 5 letu hidžre⁸³ in velja za enega temeljnih v institucionalizaciji hidžaba. Knjige fikhe⁸⁴ vedno posvečajo poglavje »spustu hidžaba«. Ta verz sicer ni edini, ki se nanaša na ta dogodek, a je prvi iz serije, ki so imeli za posledico cepitev muslimanskega prostora. Mernissi trdi, da se Alahova skrb v tem verzu nanaša predvsem na vprašanje obzirnosti, ki naj bi bila tuja določenim Mohamedovim spremljevalcem⁸⁵ (glej Mernissi 1991; tudi Stowasser 1993). Poudarja nerazložljivost in iracionalnost dejstva, da je verz, ki naj bi bil razodet zato, da postavi ločnico med dvema moškima, postal interpretiran kot pregrada med moškimi in žensko in vodil k institucionalizaciji sekluzije žensk, tako znotraj doma kot tudi iz javne sfere nasploh. Izpostavlja, da taka razumevanja hidžaba ignorirajo negativne konotacije besede v Koranu in sufijski tradiciji, kjer se hidžab nanaša na oviro ali pregrado med vernikom in bogom, in lahko pomeni tudi ponižanje ali prekletstvo. Iz tega razloga je osupla, da kljub tem negativnim konotacijam, muslimani še naprej razglašajo hidžab kot simbol islamske identitete (glej Mernissi 1991: 85–100).

Nekatere tradicije poročajo, da naj bi bil hidžab predpisan potem, ko je prerok opazil, da nekateri moški postopajo v bližini doma Zajnab; ali pa, ko se je med skupno večerjo, roka ene izmed prerokovih žena dotaknila »tujega« moškega⁸⁶. Druge tradicije omenjajo, da je bil namen verza ustaviti obiske neznanih moških, ki so se zadrževali pri Mohamedovih

⁸² Množinska oblika od fakih (islamski verski pravni strokovnjak).

⁸³ »Preselitev«: odhod preroka Mohameda – skupaj z okoli 200 muslimani – iz Meke v Jasrib (po njegovem prihodu Medina ali »mesto«), kamor je prispel 24. septembra 622. Leto hidžre označuje tudi začetek islamskega štetja (štetje se začne 16. julija 622).

⁸⁴ Fikh: znanost o verskem pravu v islamu.

⁸⁵ Verz o hidžabu je bil razodet v spalnici mladoporočencev, Mohameda in njegove nove žene Zajnab, da bi jima omogočil intimnost in izključil tretjo (nezaželeno) osebo – Anas Ibn Malik-a, prerokovega spremljevalca. Anas je bil s hidžabom izključen kot priča in simbol skupnosti, ki je postala preveč vsiljiva (glej Mernissi 1991: 85).

⁸⁶ Moškega, ki ni njen *mahrem* sorodnik (sorodnik po krvi ali mleku, s katerim velja prepoved spolnih odnosov).

ženah in jim obljubljali poroko po prerokovi smrti⁸⁷ (glej Bartkowski in Ghazal Read 2000: 400). Spet druge veje tradicij omenjajo Omarja⁸⁸, svetovalca preroka, kot tistega, ki je spodbujal preroka naj zakrije in segregira svoje žene⁸⁹, zato ker »tako krepostni kot tudi brezbožni vstopajo v vaše domove« (Freyer Stowasser 1993: 90). Omar se v hadisih in klasičnih tafsirjih dosledno pojavlja kot zagovornik segregacije, domestifikacije in pokornosti prerokovih žena⁹⁰. Viri navajajo energično nasprotovanje Omarjevemu »vmešavanju« s strani prerokovih žena. Aristokratska Um Salma iz vplivnega kurajšitskega klana Mahzum se pogosto pojavlja kot skupinska predstavnica in je deležna hvaležne podpore drugih Mohamedovih žena⁹¹ (glej Freyer Stowasser 1993: 89-91).

5. 2 Hidžab kot institucija pokrivanja žensk

Kot smo že omenili, je bila prva večja razprava o tančici oziroma pokrivanju žensk, ki se je pojavila v muslimanskem svetu, sprožena po objavi knjige *Osvoboditev ženske*, leta 1899. To je tudi letnica, ki označuje začetek dobe, v kateri so kolonizatorji in lokalne elite začeli s prizadevanji, da bi z zakoni in drugimi načini, izkoreninili prakso pokrivanja žensk v Kairu, Istanbulu, Teheranu in drugod⁹² (glej Ahmed 2005: 163).

⁸⁷ Zadnji del verza (33:53) muslimanom prepove poroko z Mohamedovimi ženami po njegovi smrti.

⁸⁸ Omar Ibn Al Hatab, drugi kalif (634-644), je znan kot »sveti Pavel islama«, ker je najprej močno nasprotoval islamu, po prestopu vanj pa ga je z izjemno energijo razširjal. V času Mohamedovega življenja je bil njegov svetovalec (glej Šterbenc 2005: 69-70).

⁸⁹ Razodetje hidžab verza je pogosto razumljeno kot pravilo, ki ženski eliti islama omogoča domače udobje in zasebnost. Tako razumevanje hkrati vsebuje prvino »privilegija«. Srednjeveški hadisi poučujejo, da je bil hidžab naložen Mohamedovim ženam kot simbol njihovega elitnega statusa. Nadalje je hidžab razumljen tudi kot zaščitni mehanizem, še posebej v obdobju napetosti, ko so "hinavci" ščuvali k razuzdanosti in podžigali strahove znotraj skupnosti (glej Freyer Stowasser 1993: 91; Mernissi 1991).

⁹⁰ Svojo hčerko Hafso je poročil s prerokom (glej Šterbenc 2005: 69).

⁹¹ Tudi pri vprašanih, ki zadevajo pravice do seksualne zadovoljitve je bila Um Salma odločna in je branila svoje pravice (in drugih žen) brez najmanjšega obojavljanja, ter zavračala kakršnokoli vmešavanja drugih moških v njen odnos s svojim možem. Vztrajala je na zakonskih dolžnostih svojega moža, kljub temu da je bil prerok in voditelj, ki je bil pogosto obremenjen z drugimi (političnimi) obveznostmi. Ko sta se Abu Bakr (kasneje prvi kalif) in Omar želela vmešati, ju je odločno odslovila "*Koga drugega razen Njega [njenega moža Mohameda] lahko prosimo naj zadovolji naše potrebe [seksualne potrebe]. Ali se kdo vmešava med vas in vaše žene? Nismo prosile za vašo pomoč.*" (Um Salma v El Saadawi 1998: 76).

⁹² Pokrivanje v ruralnih okoljih ni bilo nikoli prakticirano v taki meri kot v urbanih okoljih, ker so bile ženske tam primorane delati in bi jih tančica pri njihovih opravilih ovirala. Tako je zakrivanje pravzaprav zadevalo predvsem urbane višje sloje prebivalstva.

Prva razprava o tančici ni bila samo prva, ampak tudi tista, ki je združila vse elemente, ki bodo odslej prisotni kadar koli se bo hidžab pojavil kot osrednja tema razprav: gre za predstave o civiliziranemu nasproti neciviliziranemu, patriarhalnemu nasproti liberalnemu, (bivšemu) kolonizatorju nasproti Drugemu; obenem pa je vedno prisoten kontra-narativ, kjer hidžab pomeni afirmacijo islamske kreposti in božje zapovedanih vrednot nasproti pokvarjenosti zahoda (Ahmed 1992; 2005).

Na grobo lahko izpeljemo tri ločene pomene, ki se jih pripisuje hidžabu:

1. pomen, ki se je razvil znotraj imperialnega narativa o superiornih rasah, religijah, civilizacijah, in dolžnosti belega moškega, da vlada, spreminja in civilizira: hidžab kot simbol inferiornosti;
2. pomen, ki ga je sprejela in reartikulirala vesternizirana elita koloniziranih: znotraj tega diskurza je opuščanje hidžaba označevalo zavezo projektu modernosti in s tem zavezo radikalni spremembi položaja in pravic žensk;
3. pomen, ki predstavlja islamski odziv na prejšnja dva diskurza, kjer je v nasprotju z idejo o opuščanju hidžaba kot nujnemu za napredek in modernost, hidžab afirmiran kot način sprejemanja modernosti in feminizma – a znotraj okvirov in omejitev, ki jih zapoveduje bog (glej Ahmed 2005: 160–161).

Medtem ko je feministkam hidžab v prvi vrsti pomenil vprašanje spolne (ne)enakopravnosti, je bil za nacionalistična gibanja Bližnjega vzhoda predvsem nacionalistično vprašanje. Antikolonialna nacionalistična gibanja v arabskih državah so privzela različne drže glede vprašanja zakrivanja žensk. V Alžiriji, ki je izkusila dolgo francosko kolonialno nadvlado (1830 – 1962), ki je bila kulturno asimilacijska, in kjer se je naselila velika francoska skupnost, je ohranitev zakrivanja postala oblika nacionalističnega upora. Zakrita ženska je postala »avtentična« Alžirka – simbol antikolonialnega upora⁹³. V Egiptu, kjer so bile okoliščine in britanska kolonialna

⁹³ Med alžirsko vojno za neodvisnost (1954 - 1962) so francoski generali, maja 1958, z namenom, da pokažejo svojo odločnost za obdržanje Alžirije, izvlekli Alžirke iz njihovih domov in jim javno in slavnostno sneli tančice ter zraven vzklikali »*Vive l'Algerie francaise!*«. Tančica se je pretvorila v mehanizem upora. Tako odkrivanje kot ponovno zakrivanje je služilo za krinko. Izdajajoč se za Francozinje so nezakrite Alžirke lahko v svojih torbah in nakupovalnih košarah nosile orožje, bombe in novice preko

politika drugačni, domačini niso sprejeli tančice kot sredstva kulturnega boja⁹⁴ (glej Badran 1995:23).

V sodobnem islamskem jeziku v Egiptu⁹⁵ in drugod, hidžab označuje bolj način oblačenja kot način življenja, »prenosno tančico« in ne domestifikacije in sekluzije. Bistven pomen hidžaba se je premaknil od vsesplošne družbene segregacije in nevidnosti žensk do »prenosnega pokrivala«⁹⁶, ki ga danes nosijo izobražene in zaposlene ženske kot znak kreposti⁹⁷ in »kulturne avtentičnosti«, medtem ko prevzemajo nove vloge v javni sferi (glej Freyer Stowasser 1993: 129–131).

Medtem ko je praksa pokrivanja do druge polovice 20. stoletja postopoma izginjala, in bila ponekod celo izrecno prepovedana, pa se je v sedemdesetih letih začela množično vračati. V Egiptu gre zasluga za to »grassroot« gibanju, ki so ga sprožile univerzitetne študentke v večjih urbanih središčih, Kairu in Aleksandriji, od koder se je fenomen kmalu razširil nad širšim segmentom prebivalstva. Pojav je povezan s ponovno oživitvijo islamizacije v regiji. Oblačila tako moških kot žensk naj bi ustrezala islamskim zahtevam po tem, da je oblačilo spodobno, skromno in ne izzivalno. (Islamska) mladina v

francoskih kontrolnih točk. Ko so francoske kolonialne oblasti odkrile prevaro, je bilo zakrivanje ponovno vzpostavljeno, saj so bila pokrivala idealna mesta za skrivanje »paketov za revolucijo« (glej Zayzafoon: 67–68).

⁹⁴ Odkrivanje obraza ni bilo uradno nikoli na dnevnem redu FZE, zakrivanje pa je zadevalo le urbane ženske. Samo ob eni priložnosti so egipčanske feministke javno protestirale proti tančici. To je bilo leta 1928, med državnim obiskom afganistanskega kralja in kraljice, ko je egipčanski dvorski protokol od Soraje – ki je malo pred tem postala prva nezakrita muslimanska kraljica – zahteval, naj si zopet nadene tančico (glej Badran 1995:93).

⁹⁵ V 19. in zgodnjem 20. stoletju v Egiptu je arabska beseda hidžab označevala zakrivanje obraza in bila uporabljana kot splošni termin. Obstajali so različni specifični termini za kose oblačil, kot je burka in turška sposojenka yashmak. V sedemdesetih letih 20. stoletja se v Egiptu, z »vrnitvijo zakrivanja«, beseda hidžab več ne nanaša na zakrivanje obraza, pač pa zgolj na pokrivanje glave, medtem ko je manjša običajna tkanina, ki zakriva obraz, imenovana niqab (glej Badran 1995: 22).

⁹⁶ Mernissi meni, da skrčenje ali izenačitev tega koncepta s kosom blaga, s katerim naj bi se ženske zakrile, ko so v javnosti ali družbi s (tujimi) moškimi, hidžabu odvzame njegov pravi pomen, še posebej ko vemo, da se je hidžab, glede na koranski verz in razlago Al-Tabarija, spustil z nebes, da bi ločil prostor med dvema moškima. (Mernissi 1991: 95)

⁹⁷ Kmalu po razodetju hidžab verza je bila predpisana samozaščita »prerokovih žena, njihovih hčera, in verujočih žensk« (33:59-60) z božjo zapovedjo, naj se muslimanke zunaj doma prekrijejo z »ogrinjali« ali »plašči« (*jalabib*), da bodo prepoznane kot »svobodne ženske in ne sužnje, in jih na ulicah ne bodo nadlegovali«. (glej Freyer Stowasser 1993: 91 - 92) Ta predpis se od 33:53 razlikuje v dveh točkah: prvič, nanaša se na podobo posamezne ženske, ko je zunaj svojega doma, in ne na sekluzijo znotraj doma; drugič, dotika se vseh muslimanskih žensk, ne samo prerokovih žena. Klasična tolmačenja tu ponovno omenjajo Omarja kot glavnega zagovornika teh pravil oblačenja. (ibid.)

sedemdesetih je razvila popolnoma nove stile oblačenja. Čeprav se oblačila imenujejo *al-ziyy al-islami* (islamska obleka), termin pomeni predvsem, da izpolnjujejo islamske zahteve po skromnosti/spodobnosti. Ta oblačila niso ne tradicionalna oblačila Egipta ne katerih drugih delov arabskega sveta ali Zahoda, čeprav pogosto združujejo značilnosti vseh teh stilov (Ahmed 1992; El Guindi 2005).

Dejstvo, da nošenje islamske obleke označuje vdanost islamskim moralnim in seksualnim pravilom ima paradoksalni učinek: ženskam dovoljuje navezovati prijateljstva s »tujimi« moškimi in jim omogoča druženje, brez da bi bile označene za nemoralne ali deležne družbenih sankcij (glej Ahmed 1992: 224). S sprejemanjem islamske obleke ženske predvsem »ustvarjajo javni prostor zase /.../ javni prostor pa je redefiniran tako, da sprejema ženske« (ibid.). Nošenje islamske obleke torej ne sporoča, da je njihovo mesto znotraj doma in družine, ampak nasprotno, legitimira njihovo prisotnost v javni sferi (ibid.).

Mernissi (1991) poskuša preklicati sakralizacijo hidžaba s tem, ko hidžab poveže z zatiralsko družbeno hierarhijo in dominacijo moških. Trdi, da hidžab predstavlja tradicijo »drugorazrednosti in podložnosti« ne pa svete zapovedi, po kateri naj bi se presojala predanost muslimanske ženske bogu⁹⁸.

Zayzafoon (2005: 19-20) kritizira razumevanje hidžaba pri Mernissijevi, ki je sicer predstavljen kot mnogoznačni označevalec, a je v njenem pisanju pogosto povezan z nespremenljivo neenakopravnostjo med spoloma. Po mnenju Zayzafoon, Mernissi tako zgolj obrne logiko sodobnih desno usmerjenih islamskih skupin (in v preteklosti islamskih nacionalistov), ki tančico izenačujejo z islamsko identiteto. Hidžab predstavi kot oviro demokraciji in »resničnemu« pomenu islama. Po mnenju Mernissijeve je bil islamski egalitarni projekt kompromitiran, ko je Mohamed zaradi vojaških težav popustil

⁹⁸ Drugačen pristop k istemu cilju ima Tahar Haddad - tunizijski islamski reformist iz začetka 20. stoletja, katerega delo je v Tuniziji cenjeno predvsem zaradi njegovega poziva k »osvoboditvi žensk«. Haddad je v poskusu, da bi spodkopal trditev o hidžabu kot simbolu islamske identitete trdil, da hidžab vodi k »homoseksualnosti, lezbijstvu in masturbaciji« (Haddad v Zayzafoon 2005: 106). S hidžabom ali brez, »prave« muslimanke torej obstajajo podrejene moškimi in obstajajo samo znotraj (heteroseksualne) družine. Samske ženske ali lezbijke ne obstajajo, pravice imajo samo kot matere in žene (glej Zayzafoon 2005: 106).

željam »hinavcev«⁹⁹ in izključil svoje žene. Tančica je pri Mernissijevi iz simbola islamske identitete predelana v simbol Mohamedove uklonitve sovražnikom in predstavlja umik od načela enakopravnosti (Mernissi 1991). S svojim odgovorom islamski desnici se torej Mernissi ujame v modernistično razumevanje hidžaba, kjer je zakrivanje žensk znak zatiranja, medtem ko je odkrivanje žensk kazalec njihove svobode (glej Zayzafoon 2005: 20). Zayzafoon meni, da razumevanje hidžaba kot univerzalnega simbola zatiranosti žensk razkriva, kako Mernissijeva, njena pripadnost višjemu sloju v Maroku, ločuje od pripadnic nižjega razreda, ki jim zakrivanje omogoča udeležbo v javnih aktivnostih, ki bi jim bila drugače onemogočena (ibid.: 25). Seveda se tu postavlja vprašanje, če ni prav ta vidik pokrivanja tisti, ki je za Mernissijeva problematičen, namreč, da se je ženska primorana zakriti, da bi lahko prosto in varno hodila ter delovala v družbi.

V nasprotju z Mernissijino konstrukcijo hidžaba (1991) kot negativnega označevalca, Ahmed trdi (1992), da mora biti islamska obleka razumljena kot znak izobraževalne in poklicne vertikalne mobilnosti in kot praktična strategija, s katero se ženske (iz ruralnega okolja) soočajo in navajajo na nove vloge v urbanem, spolno mešanem, okolju.

V prvih dneh po 11. septembru 2001 je bil v zahodnih medijih hidžab množično predstavljan kot simbol orientalskega in islamskega barbarstva. En dan po napadih na WTC in Pentagon so CNN, MSNBC in FOX 47 predvajali posnetek, ki je prikazoval palestinske otroke in pokrito muslimanko, kako slavijo izgubo tisočih (ameriških) življenj. Glede na Indymedio (*Independent Media Center*), je bil ta prispevek v resnici posnet leta 1991 med invazijo Kuvajta. Čeprav je CNN zanikal obtožbe manipulacije, tega posnetka niso nikoli več prikazali (glej Ben Zayzafoon 2005: 90). Številne pokrite muslimanke v ZDA so po 11. septembru postale tarče maščevalnega nasilja deloma tudi zato, ker je bil hidžab v množičnih medijih upodobljen kot znak arabskega sovraštva, iracionalnosti in barbarstva. Ko je število fizičnih in verbalnih napadov na muslimanke vse bolj naraščalo, so skupine nemuslimanskih žensk, v različnih mestih ZDA, razglasile

⁹⁹ Z oznako hinavci (*munafikun*) so v Koranu označevani tisti prebivalci Medine, ki so sicer sprejeli islam, vendar pa niso zares verjeli vanj in so želeli Mohamedov neuspeh (glej Šterbenc 2005: 26).

»dneve naglavne rute« (headscarf days) ter si solidarnostno tudi same nadele hidžab (glej Ahmed 2005: 166).

Judith Butler z analizo podob »zmagovalnih« fotografij, ki so se po porazu talibanov znašle na naslovnih različnih medijev, izraža pomisleke glede odkrivanja afganistanskih žensk kot znakov njihove osvoboditve. Na teh fotografijah so bile prikazane ženske, ki so »v znak osvoboditve, kot akt hvaležnosti vojski Združenih držav, odkrile svoje obraze, na katerih je bilo videti izraze zadovoljstva« (Butler v Daulatzai 2006: 294). Fotoaparati in kamere so z odkritim ženskim obrazom ovekovečili ameriško zmago; to je bilo »upravičilo za povzročeno nasilje, kršitev suverenosti, smrt civilistov« (ibid.). Butler se sprašuje, kako je mogoče, da v teh obrazih ni bilo ne videti ne slišati žalosti ali agonije ter občutkov negotovosti življenja. Z Lévinasovim konceptom obličja¹⁰⁰ razmišlja o »bolečini vojne«, ki je izgubljena v vizualnih reprezentacijah »osvobojenih« afganistanskih žensk. Vidni, nezakriti, obraz jih sicer za trenutek humanizira, a jih takoj zatem, zaradi odsotnosti obličja, razčloveči (glej Butler v Daulatzai 2006: 294–295).

Abu-Lughod (2000) opozarja, da moramo biti previdni, da ne reduciramo različnih situacij in vednja milijonov muslimanskih žensk na en kos blaga, kjer je muslimanska ženska lahko predstavljena zgolj kot »nezakrita, in torej osvobojena, ali zakrita, in potem še vedno do neke mere, podrejena« (Hirschkind in Mahmood 2002). Pomembno je prepoznati »da kakršen koli vpliv je že imela na ženske, ki jo nosijo, je tančica zakrila tudi naše vidno polje in našo sposobnost, da bi muslimanskim družbam priznali še kaj drugega kot mizoginijo in patriarhalno nasilje« (ibid.).

Številne muslimanske intelektualke svarijo pred redukcionističnimi interpretacijami zakrivanja kot znakom ženske nesvobode. Ahmed (2005) ugotavlja, da so pomeni hidžaba odvisni od lokalnega in razrednega konteksta. Kaj nošenje hidžaba pomeni v ZDA in Evropi, kjer so muslimani manjšina, do katere večina goji močne predsodke, je neizogibno različno od pomenov, ki jih tvori hidžab v državah, kjer so muslimani večina.

¹⁰⁰ Več o Lévinasovi etiki obličja glej: Emmanuel Lévinas: Etika in neskončno (1998)

Razlogi, zakaj se ženske odločijo¹⁰¹ nositi hidžab, so tako raznoliki, kompleksni in spremenljivi kot ženske same. Vsa človeška oblačila so nabita s simboliko in nosijo različne in včasih protislovne (bodisi namerno ali ne) pomene. Hidžab pa ima »zaradi zgodovinskih pomenov, s katerimi je prežet od vzpona evropskega imperializma, posebno moč - morda edinstveno med oblačili - da provocira, vznemirja, razburja« (Ahmed 2005: 164).

Razlogi za nošenje hidžaba, ki so jih podale intervjuvanke¹⁰² Leile Ahmed so bili »tipično individualistični in postmoderni v njihovi mnogoterosti in inovativnemu sestavljanju in prestavljanju starih pomenov na nove načine« (Ahmed 2005: 165). Dejstvo, da je hidžab obleka manjšine je odprlo popolnoma nove možnosti pomenov. V primerih njenih intervjuvank hidžab označuje predvsem politično držo: večinoma dekleta zavračajo idejo, da naj bi bil hidžab božje zapovedan. Najprej mu odvzamejo patriarhalne pomene in mu določijo svoje lastne. V prvi vrsti gre za to, da dajejo vidnost muslimanstvu v družbah, kjer je osovraženo in kjer se od muslimanov pričakuje, da bodo, povsod kjer je možno, izbrali nevidnost. Že samo nošenje oblačila, ki ima za večino negativne konotacije, je akt pogumnega kljubovanja predsodkom. Ena izmed intervjuvank je takole pojasnila svojo odločitev za nošenje hidžaba:

»Začela sem ga nositi, ko sem se vrnila iz Palestine, kjer sem obiskala svoje sorodnike. Ne verjamem, da ga zapoveduje Koran – nošenje hidžaba je zame način afirmacije skupnosti, ki ji pripadam in način, s katerim sporočam, da tudi medtem, ko uživam v udobju, ki ga imamo tu za samoumevnega /.../ ne bom pozabila boja za pravico [Palestincev]« (glej Ahmed 2005: 153).

V času napada na Afganistan leta 2001, so bežne podobe burk lahko funkcionirale kot zadostna razlaga za to, kaj ZDA počnejo in zakaj so v vojni – v to eno podobo so bile

¹⁰¹ To velja za družbe, v katerih imajo ženske svobodo, da se odločijo, če ga želijo nositi. V družbah kot je Savdska Arabija in Iran, kjer je z zakonom zapovedano oblačilo, ima seveda čisto drugi niz pomenov.

¹⁰² Ahmed je intervjuvala 16 študentk iz Cambridgea, Massachusetts, ZDA, med letoma 2002 in 2003. Poleg tega opažanja Ahmedove temeljijo na neformalnih pogovorih s pokritimi muslimankami v ZDA ter šestih letih rednega udeleževanja sestankov nekaterih ameriških muslimanskih združenj (od *Islamic Society*

zavite vse stare predstave o superiornih/inferiornih, reševanju žensk, in moralni pravičnosti. Kako je bil feminizem ponovno zlorabljen v imperialistične namene, bomo prikazali v naslednjem poglavju.

of North America do *al-Fatiha*, ki je muslimanska organizacija za lezbijke, geje, biseksualce in transseksualce).

6. (ZLO)RABA FEMINIZMA V NAPADU NA AFGANISTAN LETA 2001

Jezik svobode in demokracije je vedno znova zlorabljen za krinko in legitimiziranje izkoriščanja in zatiranja. Podoben vzorec zlorabe in prisvojitve feminizma v imperialistične namene, kot smo ga prikazali na primeru Egipta v začetku 20. stoletja, je prisoten tudi v ameriškem napadu na Afganistan leta 2001, v tako imenovani vojni proti terorizmu. Tudi v tem primeru so tisti, ki doma nasprotujejo feminističnim gibanjem, jezik feminizma uporabili za legitimizacijo napada na Afganistan. Ameriško bombardiranje Afganistana je bilo sistematično opravičevano pod krinko osvobajanja, ali reševanja, afganistanskih žensk.

Politična klima po 11. septembru 2001 in vojna proti terorizmu, ki so jo (nad muslimanskim svetom) začele ZDA, je ponovno priklicala stare vzorce kolonialnega feminizma. Zahteve, naj feministke ukrepajo proti patriarhalnim slabostim islama, so bile zdaj novačene v namene enega najbolj predrznih imperialističnih projektov našega časa. Mednarodna kampanja proti talibanom, ki jo je sprožila feministična organizacija *Feminist Majority*, je bila namreč ključna za poskuse vzpostavljanja legitimnosti napada na Afganistan s strani Busheve administracije. Z burko zakrito telo afganistanskih žensk – in ne uničenje, ki ga je povzročila več kot 20 let trajajoča vojna, ki so jo podpirale ZDA z eno največjih tajnih operacij v ameriški zgodovini¹⁰³ – je služilo kot temelj obsežne mobilizacije proti talibanskemu režimu. Čeprav so bile prepovedi izobraževanja žensk, zaposlitve in omejitve njihovega gibanja pogosto omenjene, je bila podoba burke, bolj

¹⁰³ Direktivo za začetek tajnih operacij v Afganistanu je podpisal tedanji predsednik Jimmy Carter. Po uradni verziji zgodovine se je pomoč CIE (Centralna obveščevalna agencija) mudžahidom začela v letu 1980, torej potem, ko je sovjetska vojska 24. decembra 1979 zasedla Afganistan. V resnici je bilo 3. julija 1979, ko je predsednik Carter podpisal prvi ukaz za tajno pomoč nasprotnikom prosovjetskega režima v Kabulu (glej Brzezinski v Ali 2002: 209). ZDA so mudžahide finančno podpirale, jim dobavljale orožje in jim nudile še druge oblike podpore. Do leta 1986, v času Reagana, je ta projekt zrasel v največjo tajno operacijo ZDA po drugi svetovni vojni. ZDA so v tem obdobju namenile več kot 3 milijarde ameriških dolarjev mudžahidom. Saudska Arabija, ena najbolj zvestih zaveznic ZDA, pa je dodala najmanj toliko. Večina ameriške pomoči je šla k najbolj ekstremnim in konservativnim islamskim skupinam afganistanske opozicije. Poleg tega je bila operacija CIE posredno zaslužna za to, da je pakistansko-afganistansko območje postalo največji proizvajalec heroina ter eden močnejših trgov prepovedane trgovine z orožjem. (Hirschkind in Mahmood 2002) Kljub temu, da so talibani prišli na oblast 1995, torej po tem, ko sta se SZ in ZDA umaknili iz regije, metode talibanov niso bile dosti drugačne od tistih skupin, ki so jih ZDA in

kot kar koli drugega, tista, ki je opredeljevala in organizirala védenje o Afganistanu in njegovih ženskah, kakor da bi samo to lahko omogočilo razumevanje njihovega trpljenja. Nezadostnost tega védenja je do danes postalo že zelo očitno, saj poročila iz Afganistana vse bolj kažejo, da se življenja afganistanskih žensk, po strmoglavljenju talibanskega režima, niso izboljšala, življenje na ulicah pa je zaradi povečane socialno-politične nestabilnosti, postalo celo nevarnejše.

Mahmood meni, da bi bil feminizem manj podvržen imperialističnim projektom, če bi bilo podobam položaja afganistanskih žensk - ki jih je plasirala kampanja *Feminist Majority* - dodano malo več analitične kompleksnosti (glej Mahmood 2005: 138–139). Podobno trdi Lila Abu-Lughod (2002: 783–790), ki analizira poročanja ameriških medijev o Afganistanu ter njihovo osredinjanje na »muslimanske ženske«, kjer se vztrajno ponavljajo vprašanja tipa »Ali muslimanke verjamejo “x”? Ali so muslimanke “y”? Ali islam ženskam dovoljuje “z”« ? Osredinjanje (zgolj) na religijo, je po njenem problematično zato, ker védenje o ženskah v/in islamu ali pomenu religijskih ritualov, ne more pojasniti večine okoliščin: tragičnih napadov na WTC (Svetovno trgovinski center) in Pentagon; talibanskega prevzema oblasti v Afganistanu; ekonomskih in strateških interesov ZDA in ostalih intervencij v regiji v preteklih 30 letih; zgodovino ameriške podpore konservativnim frakcijam; zakaj je jame in bunkerje, v katerih naj bi se skrival Osama Bin Laden, financirala in zgradila CIA. Z drugimi besedami, sprašuje se, zakaj naj bi bilo poznavanje »kulture regije«, še posebej njena religijska verovanja in obravnavanja žensk, pomembnejše od raziskovanja zgodovine razvoja represivnih režimov v regiji in vloga ZDA v tej zgodovini. Namesto političnih in zgodovinskih razlag, se je od strokovnjakov pričakovalo, da podajajo kulturno-religiozne razlage. Namesto vprašanj, ki bi lahko vodila v odkrivanje globljih medsebojnih povezav, so bila ponujena tista, ki so služila umetni razdelitvi sveta: poustvarjanju namišljene geografije »zahoda« proti »vzhodu«, »nas« proti »muslimanom«.

njene zaveznice podpirale. Prav tako niso dosti drugačne prakse Severnega zavezništva, ki ga ZDA podpirajo še danes (glej npr.: www.rawa.org).

Zanikanje oziroma ignoriranje odgovornosti ZDA za vzpon islamskega fundamentalizma v regiji je omogočilo, da je bila krivda prestavljena na afganistansko družbo, ki je konstruirana kot večno mizogina, barbarska in necivilizirana (glej Kumar in Stabile 2005: 771–773).

Anila Daulatzai (2006: 293-311) prevprašuje privilegiranje spola kot prvenstvene kategorije, s katero lahko razumemo izkušnjo »biti ženska« v Afganistanu. S tem, ko omejeni niz analitičnih konceptov in klišejev – spol in islamski fundamentalizem – okupira diskurz, je onemogočeno prepoznanje izkustev Afganistanc, tako moških kot žensk. Trdi, da so bojazni pred »islamskim fundamentalizmom« in »tradicionalno« afganistansko patriarhalnostjo, v veliki meri zasenčile trpljenje, ki ga afganistanskemu ljudstvu zadajajo geopolitika, vojna in okupacija. Življenje Afganistanc – moških in žensk – morajo biti umeščena znotraj širšega socialnega, zgodovinskega in ekonomskega konteksta. Osredinjanje na trpljenje »afganistanske ženske« in kultura kot deterministični pojasnjevalni mehanizem, zamegli kompleksno zgodovino v regiji.

Charles Hirschkind in Saba Mahmood trdita, da poseben fokus na talibane - namesto tudi na Severno zaveznitvo ter zunanjo politiko Združenih držav in njihovo podpiranje afganistanskih ekstremistov - zamegli resnične grožnje, ki so jim podvržene afganistanske ženske. Opozarjata, da vprašanja skrajne revščine, minskih polj, ogromno število beguncev ter militarizacija regije, niso nič manjši problem od vsiljenih pravil oblačenja in vedenja, ki jih vsiljujejo talibani (Hirschkind in Mahmood 2002).

6.1 Kampanja »Ustavite spolni apartheid v Afganistanu«

Najprej se je zdelo, da je *mainstream* feminizem Združenih držav Amerike, ki ga uteleša organizacija *Feminist Majority*, liberalna feministična aktivistična skupina, uspešno priklical svetovno pozornost na grozovito ravnanje talibanov z afganistanskimi ženskami. *Feminist Majority* je preko spleta začela opozarjati na talibanski režim kmalu po tem, ko so talibani leta 1996 prevzeli oblast. Marca 1999 so hollywoodske zvezde množično podprle njihovo kampanjo proti talibanskemu brutalnemu ravnanju z afganistanskimi

ženskami. Kampanja pod imenom "Ustavite spolni apartheid v Afganistanu" je dobila prostor v številnih popularnih ženskih revijah (*Glamour, Jane, Teen,...*), poleg tega pa so feministični časopisi (*Sojourner, off our backs, Ms.*), objavljali članke o položaju afganistanskih žensk pod talibani. *Feminist Majority* trdi, da je po njihovi zaslugi (in hollywoodski kampanji) Bill Clinton obsodil afganistanski režim (Hirschkind in Mahmood 2002).

Kljub dobronamernosti je imela kampanja resne pomanjkljivosti v upodabljanju situacije: ni kritizirala pretekle politike ZDA¹⁰⁴, ki je podpirala talibane v vojni proti Sovjetski zvezi; ignorirala je ženske aktivistke iz Afganistana in izgnanstva, kot tudi širok spekter feminizmov, ki obstajajo znotraj islama in muslimanskega sveta. Čeprav so *Feminist Majority* ter nekateri ženski in feministični časopisi izpostavili afganistansko državljansko vojno kot pomemben dejavnik grozovitega položaja afganistanskih žensk, pa ni bilo poskusov, da bi to situacijo povezali z vojaško in ekonomsko podporo - ki so jo ZDA, v času hladne vojne, nudile najbolj ekstremnim afganistanskim verskim skupinam - kar je ustvarilo ugodne pogoje za talibanski prevzem oblasti (ibid.).

Za Bushevo administracijo je bilo skoraj prelahko prevzeti iniciativo za svoje lastne vojne namene. Iskren namen *Feminist Majority*, da bi pomagale Afganistankam, je bil preoblikovan in preusmerjen na zahodno imperialističen način. Večina feminizmov v islamskih državah pa je anti-kolonialnih in anti-imperialističnih v svojem bistvu (glej Eisenstein 2004: 165–166). Laura Bush¹⁰⁵, ki pred tem, nikoli ni govorila v prid ženskih pravic, je našla svoj »feministični« glas za mobilizacijo žensk v napadu na Afganistan.

¹⁰⁴ Večina muslimanskih feministk, ki oporeka talibanom, je hkrati kritična do zunanje politike ZDA. Fawzia Afzal-Khan izpostavlja, da muslimanske feministke hkrati oporekajo »islamskemu ekstremizmu« in »nepravični zunanji politiki ZDA, ki prispeva k »ugrabljanju« islama v teroristične namene« (Afzal-Khan v Eisenstein 2004: 166). Večina muslimanskih feministk trdi, da morajo ZDA ponovno premisliti svojo zunanjo politiko. Feminizem, ki je oglaševan na zahodu, v veliki meri utiša te prepletene odnose med imperialno politiko, militarizmom, in pravicami žensk (glej Eisenstein 2004: 166).

¹⁰⁵ Ženske pravice nikoli niso bile glavna skrb zunanje politike ZDA, a prve dame pogosto govorijo v imenu žensk iz drugih držav. Hillary Clinton je bila znana po svojih potovanjih v tujino, da bi zagovarjala ženske pravice v nekaterih afriških in indijskih državah. A doma se ni nikoli odločila, da bi govorila kot feministka ali razvila platformo ženskih pravic. Ženske v Bushevi administraciji počnejo isto. Številne gojijo negativno držo do feminizma, nobena ne razvija feministične platforme doma. Niti se ne trudijo, da bi spregovorile o vprašanjih ženskih zapornic, blaginji mater, terorju domačega nasilja, dostopnosti

Prva dama in ostali Bushevi pomočniki¹⁰⁶ so izkoristili vzdušje po 11. septembru in jezik ženskih pravic izrabili za desničarsko in neoliberalno imperialno platformo (ibid.: 148). Dejstvo, da je Jimmy Carter leta 1979 igral pomembno vlogo v destabilizaciji vlade¹⁰⁷ - ki je prinesla pomembne pridobitve za afganistanske ženske: pismenost, zdravstveno oskrbo, prepoved prodaje nevest, itd. - je bilo popolnoma prezrto. Najprej je izboljšanje položaja žensk zatrto s pomočjo politike Združenih držav, potem pa je njihov porazen položaj zlorabljen za legitimiranje še ene vojne v njihovem imenu (ibid.: 157).

6. 2 Kritika kampanje *Feminist Majority* s strani afganistanskih aktivistk

Številne afganistanske aktivistke trdijo, da so utrujene od tega, da jih drugi rešujejo. Navsezadnje so vsi - Rusi, talibani, in zdaj vlada ZDA - navajali »zaščito žensk« kot pomemben del svoje politike in potem hitro pozabili na svoje obljube (glej Eisenstein 2004: 166).

Kritika usmerjena na *Feminist Majority* je, med drugim, prišla tudi s strani RAWA (*Revolutionary Association of the Women of Afghanistan*). Organizacija je bila ustanovljena leta 1977 kot neodvisna politična in socialna organizacija afganistanskih žensk, ki se bori za človekove pravice in socialno pravičnost v Afganistanu¹⁰⁸. Ustanovile

otroških vrtcev ali reproduktivnem zdravju. Nobena ne pokaže ogorčenja nad verskimi fundamentalisti, ki bombardirajo in ubijajo ženske v klinikah, kjer opravljajo splave (glej Eisenstein 2004: 158).

¹⁰⁶ Naj navedemo samo nekaj žensk v Bushevi administraciji, ki so imele ključno vlogo pri promoviranju afganistanske vojne pod pretvezo zagovarjanja pravic afganistanskih žensk: Condoleezza Rice, tedanja svetovalka za nacionalno varnost; Victoria Clarke, tedanja piarovka Pentagona; Charlotte Beers, svetovno znana oglaševalska agentka, ki je bila izbrana, da popravi podobo vlade v tujini; in glavna Busheva pomoč, Karen Hughes, koordinatorica odnosov z javnostmi. Te ženske, skupaj s konservativko Mary Matalin, ki je bila glavna politična svetovalka podpredsednika Dick Cheneyja, so skrbele za oblikovanje besed in podob afganistanske vojne (glej Eisenstein 2004: 156).

¹⁰⁷ Leta 1978 je ob podpori Sovjetske zveze oblast v Afganistanu prevzela komunistična PDPA (People's Democratic Party of Afghanistan). Poleg tega so, ko je bil leta 1979 v Iranski revoluciji s prestola vržen pro-zahodni iranski šah Reza Pahlavi, ZDA izgubile svojega zaveznika v geostrateških interesih. Zaradi vse večjega vpliva SZ v regiji, so ZDA podpirale mudžahide v afganistanski državljanski vojni. Sovjetske čete se iz Afganistana dokončno umaknejo 1989, leta 1992 pade afganistanski komunistični režim. Državljanjska vojna se nadaljuje, tokrat med nasprotujočimi si skupinami mudžahidov.

¹⁰⁸ RAWA se bori proti vsem oblikam fundamentalizmov, ki povzročajo pavperizacijo žensk; fundamentalizem imenuje za »sovražnika vse civilizirane humanosti«. Zahteva: dekriminalizacijo splava; odpravo umorov iz časti, posilstev, domačega nasilja, in prakse sati; odpravo pornografije in preprodaje deklic in žensk v seksualne namene in domača suženjstva; enake plačilne razmere; pravico, da si ženske

so jo afganistanske intelektualke pod vodstvom Meene (1956-1987), ki so jo leta 1987 umorili afganistanski agentje KGB s soglasjem fundamentalistične skupine Gulbuddin Hekmatyarja¹⁰⁹, ki je bila posredno podprta s strani ZDA. Cilji RAWA so vključiti vse večje število žensk in moških v socialne in politične aktivnosti, ki si prizadevajo za človekove pravice žensk in vzpostavitev vlade, ki bi temeljila na demokratičnih in sekularnih vrednotah. Organizacija je kmalu po ustanovitvi postala vključena v širok spekter aktivnosti na različnih družbeno-političnih področjih, vključno z izobraževanjem, zdravstveno oskrbo, pridobivanjem finančnih sredstev in politično agitacijo. Pred državnim udarom leta 1978, so bile dejavnosti RAWA omejene na zahteve po ženskih pravicah in demokraciji. Po državnem udaru in po sovjetski okupaciji Afganistana, decembra 1979, je RAWA postala neposredno vključena v odporniško vojno. Za razliko od večine islamskih fundamentalistov ali »borcev za svobodo«¹¹⁰ v proti-sovjetski vojni, je RAWA od začetka zagovarjala demokracijo in sekularizem. Številne aktivistke so postale dejavne med begunci v Pakistanu, kjer je RAWA ustanovila šole s prenočišči za dečke in deklice, bolnišnico za afganistanske begunce, poleg tega pa je izvajala tečaje bolniške nege, krožke opismenjevanja in poklicno izobraževanje za ženske. Nasprotovanje sovjetskim zavojevalcem in njihovi marionetni vladi, ter kasneje nasprotovanje islamskim fundamentalistom in neuklonljivo razkrinkavanje njihovih grozljivih zločinov, je zaščitni znak političnega delovanja organizacije RAWA. Nekompromisna drža do obeh strani je imela za posledico umore številnih aktivistk (www.rawa.org).

Na kampanjo *Feminist Majority* so se odzvale po njihovi upodobitvi feministične politike v Afganistanu, ki je bila objavljena v reviji *Ms magazine*, kjer organizacija RAWA ni niti omenjena. Obtožujejo jih, da ignorirajo RAWA zato, ker je bila vedno kritična do, s

izberejo oblačila, ki jih želijo nositi; pravice lezbijk; končanje prenatalne izbire spola in prisilne sterilizacije (glej Eisenstein 2004: 167).

¹⁰⁹ Gulbuddin Hekmatyar, nekoč ljubljenec pakistanskih militarističnih krogov, je ustanovil fundamentalistično skupino imenovano Hezb-e-Islami, kar v prevodu pomeni "Stranka Islama". Stranka je danes politično priznana in ima 34 sedežev v afganistanskem parlamentu. Čeprav sedanji voditelji pravijo, da so prekinili z radikalno politiko Hekmatyara – ki se skriva, ker je na seznamu najbolj iskanih teroristov CIE – so številni politični analitiki skeptični do njihovih trditev. Hekmatyar sedanjo vlado obtožuje kolaboracije s tujimi okupatorji, zaradi česar ji je napovedal sveto vojno (glej: <http://www.rawa.org/gulo-parliament.htm>).

¹¹⁰ Tako so različne fundamentalistične frakcije označevale tudi ZDA.

strani ZDA podprtega, Severnega zavezništva in še posebej do njihovega nasilnega obravnavanja žensk med leti 1992 in 1996. RAWA Severnega zavezništva nikoli ni dojemala kot osvobodilnega in je redno opozarjala na njihove mizogine fundamentalistične težnje (glej Eisenstein 2004: 167). Aktivistke so prepričane, da je RAWA preveč neodvisna in preveč spolitizirana za *Feminist Majority*¹¹¹, kar je tudi glavni vzrok, da je bila marginalizirana v povojnih razpravah (ibid.: 168). RAWA še naprej opozarja, da je »vojna proti terorizmu« ZDA sicer odpravila talibanski režim, a ni odpravila verskega fundamentalizma. ZDA so zgolj zamenjale en fundamentalistični režim z drugim. Ameriška vlada in Hamid Karzaj se v veliki meri opirajo na zločinske voditelje Severnega zavezništva, ki so prav tako brutalni in sovražni do žensk kot talibani (www.rawa.org).

Boj Afganistank za človekove pravice in njihovo dolgoletno opozarjanje na pogubne posledice ekstremističnih režimov – tako tistih, ki jih je podpirala Sovjetska zveza, kot tistih, ki so jih (in še vedno jih) podpirale ZDA – je v kampanji *Feminist Majority* popolnoma izpuščen. Kljub nenehnim javnim pozivom *Afghan Women's Mission*¹¹² in RAWA, naj zaustavijo bombardiranje, sta bili obe organizaciji deležne malo, ali nič, medijske pozornosti. Reprezentacija afganistanskih žensk je služila zgolj podpiranju intervencij ZDA (glej Kumar in Stabile 2005: 778; Abu-Lughod 2002: 789–790). Poročanje se je vrtelo okoli dveh glavnih tem: burke in dostopa do izobrazbe. Grozovita begunska situacija, ki jo je prihajajoča vojna lahko le še poslabšala, je bila večinoma zanemarjena (glej npr.: Stabile in Kumar 2005).

Sonali Kolhatkar, podpredsednica *Afghan Women's Mission*, je kritična do medijskih upodobitev »barbarskih afganistanskih moških« in njihovih »nemočnih, pokornih žensk«. Številne afganistanske aktivistke se sprašujejo, zakaj ženske v ZDA (in na Zahodu

¹¹¹ Na spletnih straneh *Feminist Majority* je RAWA še danes ignorirana, kljub temu da je zdaj že več kot očitno, da so se njihova opozorila izkazala za pravilna. Na spletni strani prav tako ne najdemo resnejše kritike politike ZDA in Severnega zavezništva, kljub temu, da so na strani objavljene sveže novice iz Afganistana in da se kampanje za »pomoč Afganistanu« nadaljujejo.

¹¹² The *Afghan Women's Mission* je neprofitna organizacija, s sedežem v Los Angelesu, ki je bila ustanovljena leta 2000 z namenom podpreti projekte RAWA. Glavni cilj je (finančna) podpora programom, ki jih izvaja RAWA. Ti programi vključujejo bolnišnico, šole za ženske, deklice in dečke, nujno begunsko pomoč, sirotišnice, programe ozaveščanja (<http://www.afghanwomensmission.org>).

nasploh) bolj zanima »zakaj afganistanski moški ravnajo z ženskami kot s smetmi« (Kolhatkar v Eisenstein 2004: 166), namesto »zakaj zahodne moško-dominirane vlade podpirajo mizogin verski ekstremizem na račun ženskih pravic« (ibid.). Kolhatkar ugotavlja, da kampanja *Feminist Majority* proti »spolnemu apartheidu«, reprezentira Afganistanke zgolj kot pasivna in pokorna bitja, namesto kot upornice, kar prav tako so (ibid.).

Abu-Lughod je do *Feminist Majority* bolj prizanesljiva in meni, da zahodne feministične kampanje ne smemo enačiti s hipokrizijo novega kolonialnega feminizma republikanskega predsednika. A istočasno opozarja na problematičnost projekta, ki afganistansko žensko konstruira kot tisto, ki jo je potrebno rešiti. Ko nekoga rešuješ, jo rešuješ *pred* nečem. Hkrati pa jo rešuješ *za* nekaj. Pri tem so vedno prisotne predpostavke o superiornosti *tega, za kar* jo rešuješ. Projekti reševanja drugih žensk temeljijo na občutku superiornosti Zahodnjakov, še posebej v primerih, ko so v procesu reševanja utišani glasovi žensk, ki naj bi jih rešili (glej Abu-Lughod 2002: 788–789).

V kontekstu te angažirane skrbi za afganistanske ženske je presenetljivo, kako tiho je bila velika večina Američanov o civilnih žrtvah bombardiranja ZDA. Decembra 2001 – dva meseca po začetku vojaške ofenzive ZDA – je internetna stran *Feminist Majority* ostajala trmasto osredinjena na krutosti talibanskega režima, brez omembe več sto tisočih žrtev več kot triletne suše, ki so bili zdaj v še večji nevarnosti izstradanja, saj je bombardiranje resno omejilo dostavo paketov hrane. *Feminist Majority* ni pokazala interesa, da bi se pridružila številnim organizacijam – vključno z *Afghan's Women mission* – naj se ustavi bombardiranje in s tem omogoči transport hrane 2,2 milijonoma Afganistancem (Hirschkind in Mahmood 2002).

Tako imenovana vojna proti terorizmu je povečala revščino, lakoto in brezdomstvo večine afganistanskih žensk. Prva dama in ostale ženske Bushove administracije sedaj molčijo, kljub vrnitvi krutih ukrepov, ki jih je vsililo Severno zavezništvo. *Feminist*

Majority pa je zvesta zaveznica tistih Afganistank, ki imajo močne vezi v Severnem zavezništvu¹¹³.

Po padcu talibanov so se članice RAWA obrnile na Združene narode. Izjavile so, da ljudstvo Afganistana ne sprejema dominacije Severnega zavezništva, in pozvale ZN naj ukrepajo, preden Severnemu zavezništvu uspe ponoviti nepozabne zločine storjene med leti 1992 – 1996 (www.rawa.org). Zahtevale so, naj ZN umaknejo priznanje islamske vlade Rabannija, ter pomagajo vzpostaviti vlado, ki temelji na demokratičnih in sekularnih vrednotah (glej Eisenstein 2004: 168).

Zlom talibanskega režima je bil sicer dobrodošel, a ni nobena skrivnost, kot vztrajno opozarjajo v RAWA in *Afghan's Women Mission*, da so ZDA pri tem pomagali afganistanski »gospodarji vojne« zainteresirani za prevzem oblasti (Severno zavezništvo). CIA je razdelila 100.000 ameriških dolarjev, v gotovini, vsakemu poveljniku, ki je sodeloval. Zdaj so spet na oblasti. Številni od teh mož so v svoji fundamentalistični ideologiji popolnoma enaki kot talibani. Če beremo izjave in sporočila RAWA, vidimo, da jih obtožujejo v enaki meri kot talibane ter rotijo ZDA, naj jim ne krepijo moči. V nekaterih primerih je edina razlika med poveljniki Severnega zavezništva in talibani ta, da so talibani sovražni do ZDA, medtem ko vojaški poveljniki Severnega zavezništva niso (www.rawa.org). Torej je bila retorika osvoboditve žensk Afganistana tako prikladna laž, kot trditve o orožju za množično uničevanje v Iraku.

¹¹³ Ena najvplivnejših žensk v afganistanski politiki je Sima Samar. Medtem ko so nekatere članice RAWA kritične do njene vloge - ker ima tesne vezi z manjšinsko šiitsko stranko Hezb-e- Wahdat in je znana po svojih konservativnih stališčih glede žensk (Eisenstein 2004: 167) – pa jo je revija *Ms.*, pod okriljem *Feminist Majority*, decembra 2001 proglasila za žensko leta (feminist.org).

7. ZAKLJUČEK

V diplomski nalogi smo ponazorili, kako je britanska okupacija Egipta v osemdesetih letih 19. stoletja, kazala selektivno skrb za položaj egipčanskih žensk. Osredinila se je na tančico kot simbol njihove zatiranosti, obenem pa je s svojimi ekonomskimi in političnimi ukrepi zavirala izobraževanje in zaposlovanje žensk.

Čeprav so si viktorijanski moški izmišljali teorije o biološki inferiornosti žensk, s katerimi so spodbijali zahteve feminizma doma, so si prisvojili jezik feminizma in ga postavili v službo kolonializma proti Drugim moškim in kulturam.

Bodisi v rokah patriarhalnih moških ali feministk, so ideje zahodnega feminizma služile moralnemu opravičevanju napada na kulture koloniziranih ljudstev. Torej se je feminizem na kolonialnih tleh »sprevrnil od kritike sistema bele moške dominacije, v njegovega ubogljivega služabnika« (Ahmed 1992: 154).

Islamski feminizem se razvije v kontekstu nacionalističnih gibanj, gibanj proti kolonialni nadvladi, in ima že zaradi tega drugačna izhodišča od feminističnih (sufražetskih) gibanj, ki se v istem obdobju razvijajo na Zahodu. Pravico do artikuliranja lastnega feminističnega programa so ženskam v koloniziranih deželah kratili tako patriarhalni moški, kot tudi zahodne feministke, ki so v imenu njihovega osvobajanja zagovarjale napad na njihovo kulturo. Niso uvidele, da glavni ali edini vzrok njihovega zatiranja ni islam, ali praksa pokrivanja, pač pa predvsem kolonialna nadvlada.

Ugotovili smo, da so zelo podobni vzorci imperializma prisotni več kot sto let kasneje, v napadu ZDA na Afganistan. Podedovane bojzani pred »tradicionalnim islamskim patriarhatom« in predstave o pokritih muslimankah kot molčečih, nevednih in pokornih žrtvah, ki jih morajo rešiti »razsvetljeni Zahodnjaki« (prav ti, ki nosijo večji del odgovornosti za položaj v katerem so se znašle) so omogočile ponovno uzurpacijo feminizma s strani republikanske vlade ZDA. Nekaterim feministkam pa je burka Afganistank očitno tako zastrla pogled, da niso bile zmožne misliti onkraj nje. Glasove tistih žensk, ki niso padle v njihove ozke predstave o tem, kaj si Afganistanke zares želijo in potrebujejo, so vztrajno ignorirale in s tem prispevale, da se začarani krog trpljenja v Afganistanu nadaljuje.

V teh kontekstih igra islamski feminizem pomembno vlogo, saj omogoča muslimanskim ženskam, da govorijo same zase in odpirajo prostor, kjer lahko artikulirajo svoje lastne želje in zahteve, pri čemer jim ni potrebno iskati legitimnosti niti v islamskih patriarhalnih krogih niti v zahodnem feminističnem diskurzu. Tako se lahko same odločijo, katere prakse bodo obdržale in kakšne pomene jim bodo pripisale. Hkrati pa opozorijo, kdaj njihov degradiran položaj ni posledica islama. Pomembnejši del njihovega dela je namreč izpostavljanje posledic neoliberalnega kapitalizma in ustvarjanja skrajne revščine, ki je najlažja tarča različnih fundamentalističnih mobilizacij.

Morda v zaključku delujemo nekoliko apologetsko. Razlog za to je, da se naši zaključki nanašajo v prvi vrsti na islamski feminizem v odnosu do zahodnega feminističnega diskurza, oziroma na islamski feminizem kot kritiko zahodnih reprezentacij »muslimanske ženske« in paternalističnega odnosa nekaterih zahodnih feminizmov do muslimank. Koliko sam projekt islamskega feminizma esencializira in homogenizira zahodni feminizem je seveda drugo vprašanje, ki ga v pričujoči nalogi puščamo odprtega. Kar zadeva same emancipatorne potenciale oziroma spolno egalitarno naravo svetih tekstov katere koli monoteistične religije, pa se zdi, da pravice, ki naj bi jih ti zagotavljali ženskam, v najboljšem primeru pripadajo heteroseksualnim ženskam, ki so pripravljene igrati vlogo matere in žene.

Naj se na koncu vrnemo k problemu same definicije islamskega feminizma in arbitrarnega uvrščanja nekaterih avtoric v projekt islamskega feminizma, kar smo izpostavili na začetku naloge. Eno bolj zanimivih vprašanj, ki se porajajo ob vse večji popularnosti obravnave islamskega feminizma na Zahodu, je naslednje: ali se muslimanke, ki artikulirajo agendo ženskih pravic znotraj islamskih okvirov, same sploh definirajo kot »islamske feministke«, ali pa so ta termin pravzaprav ustvarili in propagirali zahodni in/ali nemuslimanski akademiki, da bi kategorizirali in etiketirali »muslimanske ženske«. Nekaterim muslimankam namreč tako označevanje povzroča nelagodje in vzbuja strah, da gre pri vsem tem zgolj za hegemonsko poimenovanje »Drugega«, kar »muslimanke« ponovno postavlja v položaj *objektov* raziskav (Abou-Bakr 2001).

8. LITERATURA

Ali, Tariq (2002): *Spopad fundamentalizmov: Križarstvo, džihad in modernost*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Abou-Bakr, Omamia (2001): *Islamic feminism? What's in a name?* Dostopno na <http://www.amews.org/review/reviewarticles/islamicfeminism.htm> (13. januar 2008).

Abugideiri, Hibba (2002): Hagar: A Historical Model for "Gender Jihad". V Yvonne Yazbeck Haddad in John L. Esposito (ur.): *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*, 81–107. Gainesville, FL: University Press of Florida.

Abu-Lughod, Lila (2002): Do Muslim Women Really need Saving?: Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist* 104(3), 783–790.

Ahmed, Leila (1992): *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven & London: Yale University Press.

Ahmed, Leila (2005): The Veil Debate – Again. V Fereshteh Nouraie – Simone (ur.): *On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era*, 153–171. New York: The Feminist Press at The City University of New York.

Aldikaçti Marshall, Gül (2005): Ideology, progress, and dialogue: A Comparison of Feminist and Islamist Women's Approaches to the Issues of Head Covering and Work in Turkey. *Gender & Society* 19(1), 104–120.

Badran, Margot (1995): *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Badran, Margot (2001/2005): Understanding Islam, Islamism, and Islamic feminism. V Haideh Moghissi (ur.): *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology* (Volume III), 258–263. New York: Routledge

Badran, Margot (2005): *Egyptian Feminism in a nationalist century*. Dostopno na http://www.mediterraneas.org/article.php3?id_article=178 (23. november 2007).

Bartkowski, John P. in Jen'nan Ghazal Read (2000): To veil or not to veil?: A Case Study of Identity Negotiation among Muslim Women in Austin, Texas. *Gender&Society* 14(3), 395–417.

Cooke, Miriam (2001): *Multiple Critique: Islamic Feminist Rhetorical Strategies*. Dostopno na <http://www.smi.uib.no/seminars/Pensum/Cooke,%20Miriam.pdf> (23. november 2007).

Cooke, Miriam (2001/2005): Reviewing beginnings. V Haideh Moghissi (ur.): *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology* (Volume III), 375–395. New York: Routledge.

Daulatzai, Anila (2006): Acknowledging Afghanistan: Notes and Queries on an Occupation. *Cultural Dynamics* 18(3): 293–311.

Eisenstein, Zillah (2004): *Against Empire: Feminisms, Racism, and the West*. London, New York: Zed Books.

El-Azhary Sonbol, Amira (2002): Rethinking Women and Islam. V Yvonne Yazbeck Haddad in John L. Esposito (ur.): *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*, 108–146. Gainesville, FL: University Press of Florida.

El Guindi, Fadwa (2005): "Gendered Resistance, Feminist Veiling, Islamic Feminism". *The Ahfad Journal* 22(1), 53–78.

El Saadawi, Nawal (1998): *The Nawal El Saadawi Reader*. London, New York: Zed Books.

Ghoussoub, Mai (1987/2005): Feminism – or the eternal masculine – in the Arab World. V Haideh Moghissi (ur.): *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology* (Volume III), 29–46. New York: Routledge.

Harcet, Marjana (2007): Islamski feminizem med sekularizacijo in etizacijo vere. *Družboslovne razprave* XXIII(54), 25–41.

Hélie-Lucas, Marie-Aimée (1994): What Is Your Tribe?: Women's Struggles and the Construction of Muslimness. V John Stratton Hawley (ur.): *Fundamentalism & Gender*, 21–32. New York: Oxford University Press.

Hirschkind, Charles in Saba Mahmood (2002): *Feminism, the Taliban and the Politics of Counterinsurgency*. Dostopno na <http://fathom.lib.uchicago.edu/1/777777190136/> (7. december 2007).

Kalčič, Špela (2006): *Oblačilne prakse in procesi redefinicije identitete v slovenskih muslimanskih skupnostih po razpadu Jugoslavije*. Doktorska disertacija. Ljubljana.

Kerševan, Marko in Nina Svetlič (2003): *Koran: o Koranu, Bogu, islamu...* Ljubljana: Cankarjeva založba

Killian, Caitlin (2003): The other side of the veil: North African Women in France Respond to the Headscarf Affair. *Gender&Society* 17(4), 567–590.

Kumar, Deepa in Carol A. Stabile (2005): Unveiling imperialism: media, gender, and the war on Afghanistan. *Media, Culture & Society* 27(5), 765–782.

Mahmood, Saba (2005): *Feminist Theory, Agency, and the Liberatory Subject*. V Fereshteh Nouraie – Simone (ur.): *On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era*, 111–152. New York: The Feminist Press at The City University of New York.

Mernissi, Fatima (1991): *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's rights in Islam*. Reading, Massachusetts: Perseus Books.

Mernissi, Fatima (1996): *Women's Rebellion & Islamic Memory*. New Jersey: Zed Books.

Mirza, Qudsiya (2002/2005): *Islamic feminism, possibilities and limitations*. V Haideh Moghissi (ur.): *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology (Volume III)*, 300–319. New York: Routledge.

Mohanty, Chandra Talpade (2007): *Na očeh zahoda: feministična znanost in kolonialni diskurzi*. V Nikolaj Jeffs (ur.): *Zbornik postkolonialnih študij*, 143–174. Ljubljana: Krtina.

Mojab, Shahrzad (2001): *Theorizing the Politics of "Islamic Feminism"*. *Feminist Review* (69), 124–146.

Mojab, Shahrzad (1995/2005): *Islamic feminism: alternative or contradiction?* V Haideh Moghissi (ur.): *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology (Volume III)*, 320–325. New York: Routledge.

Najmabadi, Afsaneh (2000/2005): *(Un)veiling feminism*. V Haideh Moghissi (ur.): *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology (Volume III)*, 216–232. New York: Routledge.

Ouedghiri, Meryem (2002): *Writing Women's Bodies on the Palimpsest of Islamic History*: Fatima Mernissi and Assia Djebar. *Cultural Dynamics* 14(1), 41–64.

Quawas, Rula B. (2006): » *A Sea Captain in Her Own Right*«: *Navigating the Feminist Thought of Huda Sharaawi*. Dostopno na <http://www.bridgew.edu/soas/jiws/Nov06/seacaptain.pdf> (12. januar 2008).

Reagan Willis, Emily (2006): *Islamic Feminism*. V Leslie L. Heywood (ur.): *The Women's Movement Today: An Encyclopedia of Third-Wave Feminism (Volume I)*, 185–187. Greenwood Press.

Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Stowasser, Barbara F. (1994): *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Stowasser, Barbara (1998): Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation. V Yvonne Yazbeck Haddad in John L. Esposito (ur.): *Islam, Gender and Social Change*, 30–45. Oxford: Oxford University Press.

Šterbenc, Primož (2005): Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Zayzafoon, Lamia Ben Youssef (2005): *The production of the Muslim woman: negotiating text, history, and ideology*. Lanham: Lexington Books.

DRUGI SPLETNI VIRI:

Feminist Majority (2008): Dostopno na <http://feministmajority.org/> (23. februar 2008).

Feminist Majority Foundation (2007): Dostopno na <http://feminist.org/> (23. februar 2008).

Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA) (1997-2008): Dostopno na www.rawa.org (23. februar 2008).

The Afghan Women's Mission (2000–2006): Dostopno na www.afghanwomensmission.org (23. februar 2008).