

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Simona Rajšp  
Mentor: izr. prof. dr. Aleš Črnič

**Kritika orientalistične paradigme: primer islamske prakse zakrivanja  
žensk**

Doktorska disertacija

Ljubljana, 2012

*Sandiju*

*Zahvala gre*

*v prvi vrsti staršema za brezpogojno podporo, številne oblike pomoči ter nesebično razdajanje;*

*prijateljem za večere sprostitve in umiritve ter mentorju in kritičnemu bralcu Alešu Črničju.*

*Posebna zahvala je namenjena najdražjemu bratu Sandiju, ki je bil vedno blizu in je delal vsak trenutek lepši.*

## POVZETEK DOKTORSKE DISERTACIJE

### **Kritika orientalistične paradigme: primer islamske prakse zakrivanja žensk**

Dva ključna cilja disertacije sta opredelitev polja, koncepta in teorije orientalizma ter predstavitev konsistentnega in široko uporabnega konceptualnega orodja, ki raziskovalcem v družboslovju in humanistiki predstavlja nekakšen analitičen inštrumentarij oziroma primeren teoretski okvir za preučevanje in analiziranje različnih ideoloških praks, odnosov moči, dominacij in gospostva. Ko podamo teoretski okvir, se lotimo sistematičnega razkrivanja orientalističnih dogem/paradigem, pogledov in diskurzov ter konceptualiziranja in problematiziranja vzrokov tovrstnega orientalističnega razmišljanja in delovanja. V tem okviru se naloga ukvarja predvsem s koncepti družbene konstrukcije, družbene reprezentacije, (orientalističnimi) diskurzivnimi procesi, vzpostavljanjem in reproduciranjem despotskih družbenih odnosov ipd.

V sklopu analitične obravnave odnosov med despotskim Zahodom in inferiornim Vzhodom smo pozorni predvsem na dvoje, in sicer na sovplivanje diskurzivnega (ideološkega) in političnega (realnih oblik zavojevanja) ter procese ideološke konstrukcije Drugega. V disertaciji nas tako zanima orientalističen diskurz, predvsem v kontekstu njegovega formiranja in poznejšega (vzratnega) učinka na polje realnega družbenega in političnega. Kot je pokazal Said (1996), je orientalistični diskurz del imperialnega (neo)kolonialnega projekta oblasti, zato je poudarek na vzpostavljanju in delovanju binarne dvojice diskurz – oblast. Skozi celoten tekst opozarjamo na točke, kjer Zahod vzpostavlja svojega Drugega in poskušamo analizirati in razgraditi orientalistične konstrukte. Poudarek je na doktrinah in praksah islamske religijske tradicije, pri čemer smo izpostavili in posebej obravnavali kulturno prakso zakrivanja žensk, ki velja za nevralglično točko orientalistične misli.

V prvem delu naloga kaže teoretsko naravo, saj opredeljuje uporabljen diskurzivni okvir in predstavi teoretsko podlago naloge. Glede na to, da teoretsko podstat predstavlja postkolonialna teorija, se opiramo na ključnega predstavnika le-te, torej Edwarda Saida. V skladu s tem predstavimo Saidov teoretski in konceptualni okvir, s posebnim poudarkom na orientalizmu. Tako pokažemo, kako delujejo orientalistični diskurzivni procesi in na kakšen način jih je mogoče preseči. Hkrati v disertaciji opozorimo na nekatere pomanjkljivosti Saidovega pristopa in teorije ter le-te poskušamo odpraviti z idejami drugih relevantnih (postkolonialnih) teoretikov (A. Ahmad, G. Spivak, H. K. Bhabha, R. J. C. Young, R. Lewis idr.).

Ker so postkolonialne študije v svojem diskurzu zanemarile oziroma skorajda popolnoma spregledale tisti segment družbe, ki nam predstavlja ključno mesto analize – ženske, smo vpeljali nov teoretski kontekst, ki je soroden s postkolonialno perspektivo, hkrati pa je sposoben zapolniti njen manko. Rešitev najdemo v feminizmu oziroma njegovi posebni obliki – postkolonialnem feminizmu (G. Spivak, C. T. Mohanty, N. El Saadawi idr.). Združitev obeh teoretskih perspektiv je možna predvsem zaradi njunih elementarnih značilnosti – obe namreč zaznamuje ukvarjanje z dominantno, zahodno imperialno in patriarhalno kulturo z marginalne pozicije.

V drugem delu naloge poskušamo zastavljen teoretski okvir konkretizirati ter ga uporabiti za analizo sodobnih orientalističnih diskurzov v evropskih družbah. Pri razgradnji

ideoloških konstruktov izhajamo iz temeljnih postavk drugačenja (Said 1996; Jeffs 2007), ki jih Zahod uporablja pri konstruiranju Drugega. Izpostavimo predvsem dve obliki ideološke konstrukcije, in sicer: (1) hierarhizirano razvrščanje (skupin), ki poteka na osnovi dihotomnih mentalnih vzorcev in torej temelji na ideologiji ontološke in epistemološke distinkcije (Vzhod–Zahod; moški–ženska) ter (2) homogenizacijo skupine, ki je opredeljena kot Drugi (Vzhod, ženske). V analitičnem smislu se osredotočimo na tiste točke, na katerih Zahod gradi orientalistično idejo o (ontološko) različnem in enotnem Drugem, hkrati pa poskušamo na istem polju pokazati ravno nasprotno – namreč, da se družbe Vzhoda in Zahoda v nekaterih segmentih ne razlikujejo, tako kot to želi prikazati Zahod, ter da je islamska religijska tradicija skupek heterogenih praks, doktrin in pogledov.

Tako osrednji del naloge vsebuje krajšo zgodovinsko analizo političnega dogajanja v islamskem svetu (in širše), opredelitev ključnih dogem, praks in smeri oziroma vej islamske religijske tradicije in končno – umestitev le-teh v širši družbeni kontekst. Na ta način poskušamo prikazati heterogenost, dinamičnost ter kompleksnost islamske religije in kulture. Islam namreč ni monolitna tradicija, temveč je družbeno, kulturno, zgodovinsko in geografsko izjemno pluralen. Posledično so takšne tudi njegove prakse, doktrine, institucije, teološke dogme idr. Navedenega dejstva nam ne potrjujejo zgolj številne smeri in šole, temveč tudi mnogobrojna alternativna islamska gibanja (karmatiansko gibanje, sufizem ipd.), ki predstavljajo radikalno drugačno interpretacijo teoloških besedil in prav takšno razumevanje družbenih ter etičnih aspektov islama.

V zaključnem delu naloge smo na primeru islamske prakse zakrivanja žensk poskušali pokazati, kako deluje orientalističen diskurz in na kakšen način ustvarja Drugega. Interpretacije/reprezentacije fenomena zakrivanja na Zahodu torej delujejo kot priročno politično orodje. Posplošene razlage, ki pokrivalo in prakso zakrivanja predstavijo izjemno stereotipno in enoznačno, se prek dominantnega diskurza, orientalističnih reprezentacij, rasističnih znanstvenih teorij in mitologij prenašajo v splošno kulturo, kjer postajajo naravna in samoumevna dejstva. Problem zakrivanja je torej v tem, da dovoljuje številne obravnave in interpretacije, zaradi česar je praksa pogosto izkoriščena v politične namene. V nalogi nismo želeli odvzeti vrednosti dejstvu, da je zakrivanje pogosto represivna praksa in vidni znak spolne segregacije in diskriminacije, a ta vidik v naši analizi pustimo nekoliko ob strani in se osredotočimo na politično rabo ideje zakrivanja muslimank, ki je v funkciji opravičevanja in legitimizacije kolonialnega osvajanja.

V nalogi tako poskušamo – s pomočjo socio-historičnega pregleda ter kritične analize relevantnih teoloških besedil – razbiti mit in (orientalističen) ideološki konstrukt o zakrivanju kot zgolj enoznačnem in nespremenljivem fenomenu (zatiralski praksi). V zaključni fazi raziskovanja to idejo še podkrepimo, zato oblikujemo shemo ključnih motivov zakrivanja. S tem še enkrat poudarimo, da nikakor ne moremo govoriti o enotnih in statičnih oblikah ter pomenih prakse, saj se le-ti nenehno spreminjajo in redefinirajo. Ugotovimo, da je iz tega razloga fenomen vedno potrebno preučevati v družbenem kontekstu. Da zakrivanje ni zgolj represivna praksa in izraz religijske pripadnosti, kot nam to poskuša predstaviti Zahod, nam pričajo številni primeri. V petdesetih letih v Alžiriji med drugim ruta označuje anti-kolonialistično držo; v sedemdesetih v Iranu antišahovsko; v osemdesetih in devetdesetih v Egiptu je lahko izraz simbolne umiritve boja med spolno in ekonomsko ideologijo; v devetdesetih v Iranu se lahko nanaša na zakonsko prisilo; v Evropi pa je na prehodu stoletja v določeni meri povezana z izkazovanjem posebne

kulturne identitete. Zdi se torej, da je zakrivanje lahko izraz/odraz opozicijskega in revolucionarnega delovanja, hkrati pa je lahko tudi znamenje popolnega nadzora nad ženskami. S pomočjo sheme, ki prikaže različne motive za privzemanje prakse zakrivanja, pokažemo, da je ruta inherentno povezana z različnimi polji (odvisno od konteksta): tradicijo in religijsko identiteto, političnimi cilji (odnosi moči), prisilo, družbeno stratifikacijo in patriarhalnimi težnjami. Na ta način smo orientalističnim konstruktom odvzeli tisto sestavino, s katero se vzpostavljajo in ohranjajo.

Ključne besede: orientalizem, Zahod, Vzhod, identiteta, družbena konstrukcija, družbena reprezentacija, Drugi, islamska religijska tradicija, zakrivanje žensk, (postkolonialni) feminizem, postkolonializem.

## SUMMARY OF DOCTORAL DISSERTATION

### **Criticism of the Orientalist paradigm: an example of the Islamic practice of veiling women**

Two key objectives of the dissertation are definition of the field, concept and theory of Orientalism and presentation of the consistent and widely useful conceptual tool, which, for researchers in social sciences and humanities, represents some kind of an analytical instrument or a suitable theoretical framework for studying and analysing different ideological practices, power relations and dominations. Once the theoretical framework is established, systematic disclosure of Orientalist dogmas/paradigms, perspectives and discourses, as well as conceptualisation and problematisation of causes of such Orientalist thinking and acting are tackled. In this context, the thesis mainly deals with concepts of social construction, social representation, (Orientalist) discursive processes, establishment and reproduction of despotic social relationships, ect.

Within analytical discussion about relationships between the despotic West and the inferior East, focus is mostly placed on two things, namely on co-influence of the discursive (ideological) and political (real forms of conquest) and the processes of ideological construction of the Other. In this thesis, we are also interested in the Orientalist discourse, especially in the context of its formation and subsequent (reverse) impact on the field of the real social and political. As pointed out by Said (1996), the Orientalist discourse is part of the imperial (neo)colonial project of power, thus the emphasis is placed on the establishment and operation of the binary pair discourse – power. Throughout the entire text, we warn of the points where West establishes its Other, and we try to analyse and deconstruct Orientalist constructs. The emphasis is on doctrines and practices of the Islamic religious tradition, where we focused on and specifically addressed the cultural practice of veiling women which is considered the neuralgic point of the Orientalist thought.

In the first part, the thesis shows its theoretical nature, since it defines the applied discursive framework and presents the theoretical basis of the thesis. Given the fact that theoretical foundation is represented by postcolonial theory, the thesis is based upon its key representative, Edward Said. Accordingly, we present Said's theoretical and conceptual framework with special emphasis on Orientalism. Thus, we show how Orientalist discursive processes function and in what way they can be exceeded. At the same time, attention is drawn to some shortcomings in Said's approach and theory and we try to overcome them with ideas of other relevant (postcolonial) theoreticians (A. Ahmad, G. Spivak, H. K. Bhabha, R. J. C. Young, R. Lewis etc.).

As postcolonial studies in their discourse neglected or almost completely ignored that segment of society which represents the key point of analysis to us – women, we introduced a new theoretical context which is similar to the postcolonial perspective, and concurrently, it is able to fulfil its deficit. The solution is found in feminism or in its specific form – postcolonial feminism (G. Spivak, C. T. Mohanty, N. El Saadawi etc.). Merging of both theoretical perspectives is possible mainly due to their elementary characteristics – both are characterized by their engagement in the dominant, western imperial and patriarchal culture from a marginal position.

In the second part of the thesis, we try to actualize the set theoretical framework and use it for the analysis of contemporary Orientalist discourses in European societies. In the deconstruction of ideological constructs, we stem from basic platforms of othering (Said 1996; Jeffs 2007) which are used by the West when constructing the Other. In particular, we highlight two types of ideological construction, namely: (1) hierarchical classification (of groups), which is made on the basis of dichotomous mental patterns and is therefore based on the ideology of ontological and epistemological distinction (East – West; man – woman) and (2) homogenization of a group which is defined as the Other (East, women). In analytical sense, we focus on those points on which the West builds the Orientalist idea about (ontologically) different and unified Other, and at the same time, we try to show just the opposite in the same field – namely, that societies of East and West are not as different in some segments as the West tries to portray them and that the Islamic religious tradition is a set of heterogeneous practices, doctrines and perspectives.

Thus, the central part of the thesis contains a brief historical analysis of political developments in the Islamic world (and beyond), the definition of key dogmas, practices and directions or branches of Islamic religious tradition and finally – incorporation of afore mentioned into the wider social context. In this way, we try to portray the heterogeneity, dynamism and complexity of the Islamic religion and culture. Islam is actually not a monolith tradition, but is socially, culturally, historically and geographically extremely plural. Consequently, the same applies to its practices, doctrines, institutions, theological dogmas etc. The above mentioned fact is not confirmed only by numerous branches and Islamic schools of law but also by various alternative Islamic movements (Qarmatian movement, Sufism etc.), which present a radically different interpretation of theological texts, as well as the same understanding of social and ethical aspects of Islam.

In the final part of the thesis, on the example of Islamic practice of veiling women, we attempted to show how the Orientalist discourse functions and in what way it creates the Other. Thus, interpretations/representations of the phenomenon of veiling act as a convenient political tool in the West. Generalized interpretations, which present the head veil and the practice of veiling as very stereotypical and unambiguous, are through dominant discourse, Orientalist representations, racist scientific theories and mythologies, transmitted to the general culture where they are becoming natural and obvious facts. Therefore, the problem of veiling lies in the fact that it allows numerous discussions and interpretations and that is why the practice is very often exploited for political reasons. In the thesis, we did not want to diminish the value of the fact that veiling is often a repressive practice and a visible sign of sexual segregation and discrimination, but this aspect is in our analysis put somewhat aside, and we focus on the political use of the idea of veiling Muslim women, which performs the function of apologizing and legitimizing the colonial conquest.

In the thesis we attempt – with the help of the socio-historical overview and critical analysis of relevant theological texts – to dismantle the myth and the (Orientalist) ideological construct of veiling as being only an unambiguous and fixed phenomenon (oppressing practice). In the final stage of our research, we only reinforce this idea, and that is why we design a scheme of key motives of veiling. By doing so, we once again emphasize that there is no such thing as unified and static forms and meanings of this practice because they are constantly changing and redefining. Due to this reason we establish that it is necessary to always study a phenomenon in a social context. Numerous

examples illustrate that veiling is not just a repressive practice and an expression of religious affiliation, as opposed to how the West tries to portray it to us. In the 1950s in Algeria, a headscarf denotes, among other, anti-colonialist stance; in the 1970s in Iran, it denotes anti-Shah stance; in the 1980s and 1990s in Egypt, it can be an expression of the symbolic ceasefire between the sexual and economic ideology; in the 1990s in Iran, it may relate to legal coercion; at the turn of the century in Europe, it is to a certain extent related to expressing special cultural identity. It therefore seems that veiling can be an expression/reflection of defiant and revolutionary activities, but at the same time it can be a sign of complete control over women. On the basis of the scheme which displays different motives for adopting the practice of veiling, we show that the headscarf is inherently connected to various fields (depending on the context): tradition and religious identity, political goals (power relations), coercion, social stratification and patriarchal tendencies. In this way, we deprived Orientalist constructs of that component on the basis of which they are established and maintained.

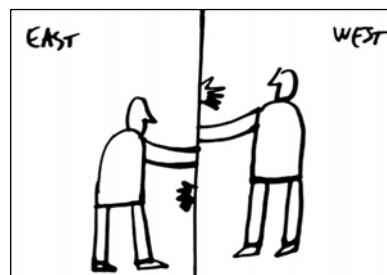
Key words: Orientalism, West, East, identity, social construction, social representation, the Other, Islamic religious tradition, veiling women, (postcolonial) feminism, post-colonialism.



KAZALO	
POVZETEK DOKTORSKE DISERTACIJE .....	12
SUMMARY OF DOCTORAL DISSERTATION .....	15
1 UVOD.....	12
2 TEORETSKI IN DISKURZIVNI OKVIR TER NJEGOVA UPORABNOST .....	22
2.1 O orientalizmu (in nanj vezanih konceptih) znotraj okvira postkolonialnega in feminističnega diskurza .....	22
2.1.1 Opredelitev področja/teorije/koncepta orientalizma .....	22
2.1.2 Islamski orientalizem.....	29
2.1.3 Eklektika pogledov: problematičnost Saidove teorije in ponovni razmislek o orientalizmu .....	36
2.1.4 Vznik postkolonialnega feminizma .....	59
2.1.5 Feministična kritika Saida .....	67
2.1.6 Elementi orientalizma v zahodni feministični misli .....	73
2.2 Povezava teoretskega okvira z ideološko konstrukcijo Drugega .....	78
3 ISLAM KOT HETEROGEN SKUPEK VEROVANJ, DOKTRIN, POLITIČNE ZGODOVINE .....	81
3.1 O islamu, preroku Mohamedu, shizmah .....	93
3.2. Pravne šole.....	102
3.3 Trije temelji islama – subalterni znotraj subalterne sfere.....	107
3.3.1 Koran ( <i>Qur'an</i> ) kot primarni vir islamske tradicije.....	107
3.3.1.1 Koran kot vzvod depatriarhalizacije? .....	112
3.3.2 Hadisi (izročila) kot prenosnik prerokove sune.....	115
3.3.2.1 Hadisi kot ogledalo mizoginije.....	117
3.3.3 Šarija (šeria, šeriat) – doktrina o dolžnostih, kjer so pravice sekundarnega pomena .....	118
3.3.3.1 Šarija in ženske.....	120
3.4 Zaključna misel in dodatna pojasnila .....	122
4 ISLAMSKA PRAKSA ZAKRIVANJA ŽENSK.....	130
4.1. Kratek socio-historični pregled instituta zakrivanja: ruta kot sporočevalec seksualnih aktivnosti žensk .....	134
4.2 Zakrivanje v virih islamske tradicije .....	139
4.2.1 Koran – oblačenje v smislu ne-poudarjanja seksualnosti.....	139
4.2.2 Hadisi – zakrivanje obvezno za matere vernikov?.....	145
4.2.3 Zadrega interpretacij teoloških besedil.....	149
4.3 Ideološka razhajanja znotraj feministične misli (primer Egipta).....	150
4.4 Heterogenost motivov za izvajanje prakse zakrivanja .....	152
4.4.1 Izkazovanje družbenega statusa v povezavi z urbanim/ruralnim poreklom in patriarhalnimi težnjami.....	154
4.4.2 Manifestacija religijske identitete.....	156
4.4.3 Ruta v kontekstu političnega .....	157
4.4.3.1 Vzpon nacionalističnih in islamističnih gibanj ter zavrnitev zahodnega kulturnega imperializma – primer Egipta.....	158
4.4.3.2 Ruta kot element upora in znak neodvisnosti – primer Irana.....	161
4.4.3.3 Ruta kot upor proti kolonialni nadvladi in simbol nacionalne identitete – primer Alžirije .....	169
4.4.4 Ruta kot odziv na spremembe – umiritev boja med spolno in ekonomsko ideologijo – primer Egipta.....	172
4.4.5 Zakonska prisila.....	173

4.4.6 Zakrivanje kot manifestacija kulturne identitete in subverzivna praksa – primer Evrope .....	176
4.5 Orientalizem kot politična praksa v Evropi .....	181
4.6 Sklepna razmišljanja .....	183
5 SKLEP .....	186
6 LITERATURA .....	195
STVARNO IN IMENSKO KAZALO .....	208

## 1 UVOD



Dan Perjovschi; o zgrešenem srečanju  
(Muzej sodobne umetnosti)

V okviru družboslovnih znanosti malodane vse znanstvene discipline že desetletja usmerjajo pozornost v iskanje primernih metod in modelov za prepoznavanje, analizo in razgradnjo (dekonstrukcijo) različnih družbenih konstrukcij. Delo zahteva izjemne intelektualne napore (v teoretskem in empiričnem smislu), posebej če predmet raziskave še ni našel svojega mesta v kateri od afirmiranih disciplinarnih perspektiv in/ali pa je le-ta razpet med več disciplinarnih polj. Tako so pionirji kritičnih pogledov na fenomen kulturne hegemonije (v kontekstu (post)kolonializma) in kolonialnih reprezentacij naleteli na precejšnje težave. Ni bilo potrebno zgolj vzpostaviti novega raziskovalnega polja, temveč je bilo treba tudi razviti konceptualni aparat ter primerno teoretsko orodje, ki bi predstavljalo model za razumevanje različnih ideoloških praks, hkrati pa bi pomenilo osnovo za novonastale študije, imenovane postkolonialne študije. To je uspelo utemeljitelju, kontroverzni figuri sodobnega intelektualnega življenja, Edwardu W. Saidu (1993, 1996), ki je pokazal, da so izraz (despotskih) družbenih odnosov med dvema umetno in arbitrarno definiranima entitetama – Vzhodom in Zahodom –<sup>1</sup> kulturne

---

<sup>1</sup> Nemara je smiselno takoj na začetku opozoriti in osvetliti problem opredelitve 'Vzhoda' in 'Zahoda' ter predstaviti izhodišča, na katerih temelji pričujoče delo. V družboslovju se vse pogosteje pojavljajo pomisleki in kritike, ki zadevajo primernost uporabe terminov Vzhod in Zahod. Kritika se osredotoča na problem ideološke obteženosti pojmov in redukcionizem (binarne delitve), kot posebej problematično pa izpostavlja tezo, da sta pojma družbena konstrukta, ki ju je ustvaril Zahod, da bi lahko opredelil sam sebe, definiral lastno identiteto (kot superiorno) in vzpostavil hierarhične odnose moči (Vzhod kot Drugi). To tezo potrjuje tudi dejstvo, da je terminologija v uporabi predvsem na Zahodu. Zahodnjaki se namreč identificirajo s pojmom 'Zahod' in za samoopisovanje uporabljajo različne izpeljanke tega termina (zahodnjak, zahodnjaško ipd.), medtem ko je tovrstno samopoimenovanje na Vzhodu redko (sebe opisujejo v okviru nacionalnih kategorij – Kitajci, Iračani, Japonci itd.) (glej Campbell 2007, 44). Kljub nespornim in očitnim zagatam v zvezi z uporabo omenjenih terminov ugotovavljamo, da raziskovanje vendarle zahteva nekakšne sidrne pojme, s pomočjo katerih bi lahko obravnavali izbrano tematiko. Ob pomanjkanju alternative se odločimo za uporabo pojmov Vzhod in Zahod, pri čemer je v mislih nenehno prosotna ideja problematičnosti tovrstne opredelitve. Ključnega pomena je, da pri definiciji zavzamemo neesencialistično pozicijo ter Vzhod in Zahod obravnavamo kot spremenljivi in heterogeni kulturni entiteti. To izhodišče nam pomaga, da ne zapademo v

konstrukcije, hkrati pa le-te predstavljajo sredstva, s pomočjo katerih se vzpostavljajo in reproducirajo kulturne hegemonije. Said je velik del analitične pozornosti namenil (orientalističnim) diskurzivnim procesom, na osnovi katerih se izgrajujeta dve kategoriji, ki ne ustrezata nikakršni trdni realnosti, ne obstajata 'po sebi' in nimata nekega naravno pripisanega 'bistva', temveč sta konstruirani, da vzpostavljata in reproducirata oblast ter dominantne odnose moči. Binarni pojmovni opoziciji (Zahod in Vzhod) je seveda konstruiral evropski um, ker je ta koncept obstoja drugega, drugačnega, ega in *alter ega* potreboval za izgradnjo lastne (dominantne) identitete.

Dolga zgodovina anti-imperialistične misli (kot kulturne in intelektualne sile) ter poglobljeno delo enega od utemeljiteljev sodobnih kulturnih študij Edwarda Saida povzročita paradigmatike spremembe v razmišljanju o odnosih med Vzhodom in Zahodom. Teoretski prelom se prične s Saidovim preučevanjem vpliva (kolonialnih) reprezentacij in (znanstvenih) diskurzov na politično prakso in geopolitična razmerja oblasti. Javnosti predstavi šokantna spoznanja o odprtosti, tesnem sovplivanju in plodnem sodelovanju družbenih sfer/sistemov, iz tega pa izpelje idejo, da je orientalistična teorija predhodnica imperialne okupacije oziroma le-to celo omogoča. Celota spoznanj odpre nove vidike orientalizma. Le-ti se nekoliko oddaljijo od prvotnih pomenov (filološka disciplina, območne študije) in vse bolj označujejo mentalne strukture, s pomočjo katerih se reproducira kulturna in politična hegemonija. Za nemoteno delovanje procesov izgrajevanja orientalizma poskrbi diskurzivna praksa, ki spretno povezuje kulturo, politiko in moč/oblast. Said (1996) daje poudarek združitvi (in sovplivanju) diskurzivnega

---

posploševanje (čeprav je v celoti to neizogibno), ko poskušamo prepoznati določen kulturni prostor. Kljub zavedanju, da pojma ne moreta zajeti kompleksnosti in raznolikosti kulturne realnosti, smo poskušali podati grobo definicijo Vzhoda in Zahoda. Tako smo v nalogi Zahod opredelili kot geografsko-zgodovinsko področje zahodnih (evropskih) kultur, ki je zaznamovano (ne pa izključno določeno) z judovsko-krščansko tradicijo, sekularizmom ter kapitalistično družbeno in proizvodno ureditvijo, medtem ko smo Vzhod (brez Daljnega vzhoda) definirali kot področje kultur, ki ga določa predvsem (in prav tako ne izključno) islamska religija in je zaznamovano z zahodnim kolonializmom ter vsesvetno religiozno idejo, ki se mestoma umakne sekularistični (pogosto nacionalistični) (glej Šabec 2004, 285–286). Seveda gre za posplošeno opredelitev, še posebej v ideji o poudarjenem zahodnem sekularizmu in vseobsegajočem religijskem na Vzhodu. Ker tako praksa kakor tudi nekatere sodobne teorije (Campbell (2007, 51) na primer navaja, da tradicionalna delitev sfer na Zahodu vedno bolj izginja in posvetne aktivnosti postajajo vse bolj spiritualizirane) kažejo na problematičnost zgoraj povedanega, bo v nalogi na številnih mestih izkazan dvom o tem. Ravno tako bomo nenehno opozarjali, da Zahoda ne zaznamuje zgolj judovsko-krščanska religijska tradicija, temveč tudi islamska. Islam je namreč v zgodovinskem (eden od dedičev Rimskega cesarstva in pozne antike), kulturnem in verskem (Bosna, Kosovo, Albanija, Turčija idr.) smislu vedno bil del Zahoda. Po Webbru (glej Campbell 2007, 58) pa je islam tudi bolj soroden krščanstvu in judaizmu kot ostalim vzhodnim religijam (budizmu, hinduizmu idr.), zato v okvir zahodne civilizacije uvršča vse tri abrahamske religije. To idejo, da sta muslimanski in zahodni svet (v religijskem smislu) dva dela iste celote izpostavljajo tudi drugi; na primer Runzo (2003, 15), ki navaja, da je islam ena od velikih zahodnih tradicij.

(ideološkega) in političnega (realnih oblik zavojevanja), na podlagi česar orientalizem definira kot zahodni slog imaginarnega ali dejanskega (miselnega in emocionalnega) obvladovanja Orienta, pri čemer je tekstualna praksa ključnega pomena. Orientalizem potemtakem ni zgolj naduta zahodna fantazija o Orientu, temveč ustvarjeni korpus teorije in prakse, ki se kaže tako v sistemu orientalističnih reprezentacij, načinu nastajanja diskurzivne identitete Orienta kakor tudi v politični doktrini – imperialistični tradiciji. Kot takšen torej predstavlja tvorno sodelovanje vseh družbenih sfer, kar je jasno zaznati v preobrazbi in neproblematičnem prehodu iz tekstualnega spoznavanja v imperialno mašinerijo. Spoj ideologije in njenega analogona v svetu politike je celosten, saj je orientalistično delovanje nemogoče ločiti od splošnega imperialnega konteksta.

Saidov največji doprinos niso zgolj teoretski premisleki in konceptualni premiki, ki so nastali na podlagi analiziranja in reflektiranja orientalizma, temveč je pomemben tudi prispevek o vlogi intelektualcev in akademske srenje v orientalističnem početju. Said (1983, 1994, 1996) jim pripiše veliko odgovornost, saj niso bili zgolj indiferentni do obstoječega stanja in nesposobni podati konstruktivno kritiko, temveč so manifestno in zelo intenzivno sodelovali pri oblikovanju ideološkega (orodja) in mitskega diskurza ter tako utemeljili in utrdili polje modernega orientalizma. V tem smislu je znanost (zavestno ali nezavedno) postala orodje politike, po drugi strani pa kod, skozi katerega je Evropa lahko sproducirala in interpretirala tako sebe kot tudi Orient. Ideološko delovanje akademske sfere je jasno izraženo, v svojih posledicah pa tudi izjemno konkretno, saj je Orient mogoče razumeti kot produkt akademskih tradicij. Njena vloga tako še zdaleč ni bila neznatna oziroma zanemarljiva; prej ravno nasprotno. Z ozirom na dejstvo, da se pomeni določajo tako na simbolno-diskurzivnem kakor tudi institucionalnem nivoju (kar je znano od razvoja poststrukturalistične misli naprej), ji je mogoče celo naprtiti krivdo utemeljitelja in vzdrževalca (modernih) orientalističnih idej, ki so na akademski ravni še danes izjemno žive in predstavljajo pomembno razsežnost sodobne (intelektualne) kulture. Številne akademske discipline so namreč oblikovale teoretski okvir, skozi katerega so postopoma vpeljale imaginativno geografijo oziroma razlikovanje med Vzhodom in Zahodom (Orientom in Okcidentom) ter pojasnjevale in opravičevale hegemonistične težnje Zahoda.

Teoretski prelom v načinu mišljenja ter konceptualni premiki, ki jih povzroči Saidovo delo, so tako radikalni, da že sami po sebi napovedujejo ostro kritiko. Poplava kritik in komentarjev se razteza od izjemno natančnih, pronicljivih in konstruktivnih (Aijaz Ahmad 1992; Gayatri Spivak 1985; Homi K. Bhabha 1983; Robert J. C. Young 2004, Reina Lewis 1996 in 2004 idr.) pa vse tja do neprepričljivih, nekonsistentnih in teoretsko šibkih (Bernard Lewis 2000, Megan Vaughan 1994 idr.). Velik del kritikov mu očita, da njegova izhodišča niso problematična zgolj v metodološkem smislu, temveč tudi v teoretskem in konceptualnem, saj v sebi združujejo dve ali celo več nasprotujočih si perspektiv. Nenehno nekritično prenašanje teoretskih konceptov in misli ter nihanje med izključujočimi pozicijami (Foucaultov diskurz/Gramscijev koncept hegemonije; čista vednost/politična vednost; pravilna reprezentacija/diskurzivna teorija; foucaultovska drža/auerbachovska drža idr.) mu preprečuje, da bi postavil oziroma razvil neko konsistentno teorijo. Kritiki so pri Saidu zaznali tudi problem homogenizacije. Niso mu očitali zgolj tega, da je zanemaril subjektno in žanrsko mnogovrstnost orientalističnih besedil, temveč tudi, da je pretirano poudarjal statičnost in homogenost Zahoda in zahodnih diskurzov (ahistoričnost oziroma omniprezentnost dominantnega diskurza), ki temeljijo na ostri binarni distinkciji med Vzhodom in Zahodom. V tem smislu očitki ne zadevajo samo izključitve alternativnih glasov ter možnosti družbenih sprememb (Rassam 1980; Bhabha 1983; Vaughan 1994), temveč tudi neupoštevanje družbene heterogenosti ter uporabo binarnih kategorij, s čimer se zakriva kompleksnost odnosov ter reproducira manihejska in esencializirana binarna logika, lastna sami kolonialni misli. Širše vzeto gre za kritiko, nastalo po predlogi Ajijaza Ahmada (1992), Roberta J. C. Younga (1990) in Jamesa Clifforda (1988), ki pri Saidu opozarjajo na nezmožnost mišljenja razlike znotraj samega kolonizatorja/Zahoda in nevarnost, da sproducira svojevrsten okcidentalizem, saj je nadčasovno in nadprostorsko bit Zahoda določil prek negativnega pogleda na Orient. Predvsem prva dva svarita torej pred inverzno zasnovano kritiko oziroma obrnjenim orientalizmom in rabo identičnih mehanizmov, kot jih uporabljajo orientalisti.

Kljub številnim kritikam je tako Saidova vloga v sodobni humanistiki in družboslovju (kakor tudi vrednost njegovih študij in premislekov) izjemna. Ne zgolj zato, ker je njegovo delo odkrilo še nepoznane vire ter izdelalo novo vednost in konceptualna orodja za spoprijemanje z različnimi vrstami dominacij, temveč tudi zato ker je povzročilo konceptualne premike, vključno z dejanskimi premiki v družbah. Njegova dela, ki so

ponudila novo razumevanje povezav med tekstom in materialnim kontekstom, se zdijo kot priročniki za delovanje, ki imajo realne učinke.

Saidovo teorijo, prav tako kot postkolonialne študije, odlikuje izjemna odprtost, razgibanost in eklektičnost, zaradi česar sta široko uporabni in se uspešno infiltrirata v malodane vse humanistične in družboslovne vede. Še posebej zaznamujeta teoretska polja oziroma znanstvene discipline, kot so: poststrukturalizem, feminizem, kulturne študije, sociologija ipd. Raziskovalni fokus in analitična usmerjenost pa kar kličeta po posebni navezavi na feministično misel. Prepletanje feminizma in postkolonializma je zaradi heterogenosti in odprtosti obeh disciplin razmeroma neproblematično. Tudi v konceptualnem in metodološkem smislu je tako, saj ju družijo podobna izhodišča in pristopi. Obe teoretski perspektivi namreč zaznamuje ukvarjanje z dominantno, zahodno imperialno in patriarhalno kulturo z marginalne pozicije. Vendar pa bo na tem mestu potreben premislek. Zdi se, da to ne velja za celotno feministično misel, saj posamezni feministični diskurzi kažejo podobnosti s kolonialnimi oziroma imperialnimi (Saadawi 1997; Mernissi 1991; Mohanty v Jeffs 2007; Amos in Parmar 1984). Iz tega razloga bo raziskovalni tok potrebno usmeriti v specifično vejo feminizma – postkolonialni feminizem.

Nagla asimilacija spoznanj in konceptov drugih disciplin ter teoretska pestrost sta torej imanentni tako postkolonializmu kakor tudi Saidovemu pristopu. Ta značilnost pripomore k temu, da je pri preučevanju različnih družbenih fenomenov moč uporabiti zgolj posamezne koncepte, ki jih potem vežemo na specifičen kulturni pojav. V nalogi nas bo tako zanimala zgolj analiza orientalističnega diskurza, predvsem v kontekstu njegovega formiranja in poznejšega (vzratnega) učinka. Kot je pokazal Said, je orientalistični diskurz del imperialnega neokolonialnega projekta oblasti, zato bo poudarek na vzpostavljanju in delovanju binarne dvojice diskurz – oblast. Skozi celoten tekst bomo opozarjali na točke, kjer Zahod vzpostavlja svojega Drugega, in poskušali razgraditi orientalistične konstrukte. Poudarek bo na doktrinah in praksah islamske religijske tradicije, pri čemer bo izpostavljena in posebej obravnavana kulturna praksa zakrivanja žensk, ki velja za nevralgično točko orientalistične misli.

Številne teorije nam govorijo (Said 1996; Jeffs 2007; Spivak 1985 idr.), da je napajališče orientalističnih pogledov v huntingtonskem prepričanju o homogenem oziroma monolitnem islamu. Potlačitev in zanikanje notranjih razlik določene družbene skupine je, tako Jeffs (v Said 2005, 306), ena od temeljnih operacij ideološke konstrukcije Drugega, ki jo poimenuje drugačenje. Drugi je tako definiran kot enoten pasivni objekt, ki ga opredeli heterogeni in spremenljivi aktivni subjekt. Ta proces 'izgradnje' Drugega je večdimenzionalen in vključuje različne operacije, kot so: molk o drugem oziroma njegova marginalizacija; hierarhično razvrščanje skupin na biološki, kulturni in/ali zgodovinski vrednostni lestvici; predmetenje in instrumentaliziranje; povezovanje različnih ravni v dolgo pomensko, prostorsko in zgodovinsko verigo, v kateri so člani med seboj zamenljivi; tipiziranje, metonomiziranje in hologramiziranje (en član skupine ponazarja celoto). Končni produkt drugačenja pa je reprodukcija, normaliziranje in populariziranje neorasističnih konstruktov, predsodkov in stereotipov o islamu, ki tako zlahka prehajajo v splošno kulturo, kjer dobivajo status naravnih, obče veljavnih dejstev. Naša naloga bo dvojna. Po eni strani nenehno opozarjati na tovrstne procese in ideološke konstrukcije, po drugi pa problematizirati in aktivno iskati mehanizme za dekonstrukcijo le-teh. To bomo storili z razgradnjo orientalističnih diskurzov ter dopolnili s kontekstualizacijo in kritičnim pregledom pestrega zgodovinskega dogajanja, lokalnih posebnosti, raznolikih praks in identitet, številnih interpretacij teoloških besedil idr. Pokazali bomo, na kakšen način lahko orientalizmi izgubijo moč oziroma ostanejo brez nujno potrebne substance, s katero se hranijo.

Ključnega pomena bo torej spoznati same temelje islamske religijske tradicije ter posamezne politične dogodke in zgodovinske procese, ki so oblikovali (sodobni) večplastni in raznoliki islam z notranjimi delitvami, protislovji in nasprotji. Če bomo torej poznali družbenozgodovinsko ozadje, bomo dobili tudi dober uvid v pestro zgodovino islamskega sveta in na ta način presegle idejo o univerzalnem, kulturno in družbeno 'breztelesnem' islamu. Pokazati torej želimo, da, tako kot pri drugih verskih/ideoloških tradicijah, tudi pri islamu ne obstaja nekakšno bistvo le-tega onstran kulturnega vpliva, in torej religije ne moremo misliti brez upoštevanja socialno in politično-zgodovinskega dogajanja. Raznoliki družbeni/kulturni konteksti vplivajo na oblikovanje različnih teoloških in družbenih pojavnih oblik, kar pomeni, da prihaja do nenehnega prepletanja vrednostnih sfer oziroma družbenih sistemov (kulture in religije). S tem



kulturalističnim diskurzom lahko pojasnimo, zakaj ne moremo govoriti o enotnem islamu in enotni islamski družbi. Islam je namreč v slabih štirinajstih stoletjih obstoja postal izjemno heterogen, saj se je razpršil v mnoge ločine in skupine. Na raznolikost vpliva dogmatska in interpretacijska odprtost ter (dinamično) kulturno-zgodovinsko in politično dogajanje, ki oblikuje različne izrazne oblike religijske tradicije. Tako bomo ugotovili, da islam ne zgolj lahko mirno biva v liberalnih in demokratičnih okoljih, temveč v svoje doktrine vključi vrednote modernizma. Hkrati pa zlahka najdemo usmeritve znotraj islamske tradicije, ki ostro zavračajo vse kar je povezano z modernizmom. Islamska religijska tradicija (in družbe prežete z njo) je torej kompleksna, diferencirana in ni hermetično zaprta, temveč jo sooblikujeta okolje in družbene razmere, zaradi česar se pojavljajo različne izrazne oblike s pisano paletto raznolikih pogledov in praks.

V zadnjem delu naloge se bomo poglobljeno posvetili specifični praksi, ki jasno kaže na večplastnost, raznolikost kulturne tradicije in vpliv kulturnega okolja. Analitični fokus bo usmerjen na prakso zakrivanja žensk,<sup>2</sup> ki v zahodnem imaginariju predstavlja najvidnejši znak represije nad ženskami. Vendar pa je tovrstno razumevanje skrajno enodimenzionalno, poenostavljeno in redukcionistično. Orientalistične reprezentacije zakrivanja – kot znaka podrejenosti, represije in zatiranja žensk – imajo (tako kot vse reprezentacije) svoje smotre, ki ustrezajo kulturnim, političnim in ekonomskim zahtevam Zahoda, da se islamske družbe opredeli kot inferiorne, barbarske in nazadnjaške. S tega vidika je moč govoriti o novem kolonialnem diskurzu oziroma sodobnem orientalizmu, saj so reprezentacije radikalno spremenile svojo pojavno obliko v obdobju dekolonizacije. Preden se namreč Orient upre zahodnemu 'razsvetljevanju', tako Macmaster in Lewis (2005, 147–161), je v zahodni kolektivni fantaziji prevladovala podoba zakritih žensk kot erotičnih, skrivnostnih in zapeljivih. Subverzija v reprezentaciji (zakrivanja), spremenjena retorika ter zaskrbljenost nad položajem žensk v islamskih družbah se pojavijo šele takrat, ko gospostvo nad Orientom postane nesprejemljivo in je treba hegemonijo zahodnih družb narediti za pravično, legitimno in naravno. S povedanim ne zanikamo, da praksa zakrivanja ni tudi praksa zatiranja in vidni znak spolne segregacije, temveč poskušamo opozoriti in posebej izpostaviti politično rabo ideje zakrivanja muslimank, ki je v funkciji opravičevanja in legitimizacije kolonialnega osvajanja. Hkrati pa naš raziskovalni interes

---

<sup>2</sup> S tem pojmom navadno označujemo skupek izjemno raznolikih praks pokrivanja ženskega telesa. V nalogi bo, če ne bo drugače opredeljeno, pojem uporabljen v generičnem smislu zakrivanja telesa in glave.

ne bo osredotočen zgolj na eno dimenzijo zakrivanja, temveč bo poskušal pokriti in opredeliti raznolike vidike. Zaradi tovrstnega 'širokega' pristopa se bo na trenutke mogoče zdelo, da je kakšen vidik marginaliziran oziroma preveč skopo obravnavan ali celo zanikan. Tukaj imam v mislih predvsem diskriminatorni aspekt, ki je pri fenomenu zakrivanja izjemno pomemben in prisoten, vendar smo mu zaradi preobsežnosti tematike namenili nekoliko manj prostora kot bi si ga nemara zaslužil. Na tem mestu lahko zgolj rečemo, da se zavedamo njegove pomembnosti in si bo prislužil celovito obravnavo v nekem drugem delu.

Interpretacije/reprezentacije fenomena zakrivanja na Zahodu torej delujejo kot priročno politično orodje. Posplošene razlage, ki pokrivalo in prakso zakrivanja predstavijo izjemno stereotipno in enoznačno, se prek dominantnega diskurza, orientalističnih reprezentacij, rasističnih znanstvenih teorij in mitov prenašajo v splošno kulturo, kjer postajajo naravna in samoumevna dejstva. Problem zakrivanja je torej v tem, da dovoljuje številne obravnave in interpretacije oziroma kot je dejala Nancy Lindisfarne: »Moč podobe pokrivanja je ravno v njeni izpraznjenosti: vse je odvisno od tega, kdo pokrivanje opisuje, za koga in s kakšnim namenom.« (Lindisfarne v Kalčič 2007, 41). Zaradi tako imenovane semantične fleksibilnosti, kot je to poimenovala Faegheh Shirazi (2001), in prilagodljivosti zakrivanja je fenomen pogosto izkoriščen v politične namene.

Mnogovrstnost ter spremenljivost oblik, motivov in pomenov zakrivanja oziroma semantična fleksibilnost je ključna značilnost fenomena, zato nam bo kontekstualizacija predstavljala najpomembnejšo metodo analize. Z vključitvijo političnega, družbenega, religijskega in spolnega dejavnika bomo poskušali oblikovati shemo, ki bo sistematično prikazala različne motive za privzemanje prakse zakrivanja. Tako bomo pokazali, da je ruta inherentno povezana s tradicijo in religijsko identiteto, političnimi cilji (odnosi moči), družbeno stratifikacijo in patriarhalnimi težnjami.

Skozi historičen pregled, analizo virov islamske tradicije ter s pomočjo konkretnih primerov bomo poskušali razkriti eno temeljnih orientalističnih dogem ter pokazati, da instituta zakrivanja ne moremo obravnavati kot enoznačen, homogen in nespremenljiv fenomen, saj se umešča v različne kulturne kontekste ter privzema raznolike oblike in pomene. Pomeni pokrivanja in pokrival torej niso fiksni in statični, temveč se nenehno

spreminjajo in redefinirajo, kar zahteva posamično obravnavo in interpretacijo, temelječo na spreminjajočem se družbenem kontekstu.

Zdi se torej, da je kontekstualno specifična in diferencirana analiza nujna, če želimo celovito zapopasti fenomen zakrivanja, saj v nasprotnem primeru zapademo v univerzalizem in redukcionizem. Tovrstni pristop nam pokaže, da je zakrivanje lahko znamenje popolnega nadzora nad ženskami, hkrati – v drugačnih družbenih okoliščinah – pa ne moremo v celoti izključiti potencialnih subverzivnih vidikov. Kot je dejala ameriško-vietnamska kulturna kritičarka Trinh T. Minh-ha (v Grace 2004, 157), ima zakrivanje, tako kot molk, več obrazov. Lahko je subverzivno ali opresivno, odvisno od konteksta. Tako se zdi, da ne moremo potegniti posplošenih sklepov, saj vsak primer zahteva posamično obravnavo in kontekstualizacijo.

Aktualizacija (obravnavane) teme, ki ima zametke že v prvi polovici dvajsetega stoletja, teoretsko podlago pa dobi v sedemdesetih letih s postkolonialnimi študijami in še posebej Saidovo teorijo, se nam zdi v vseh smislih na mestu. V prvi vrsti, ker samo družbeno dogajanje kliče po kritični družbeni refleksiji, problematizaciji in teoretizaciji odnosov med Vzhodom in Zahodom. Potem pa tudi zato, ker je v času, ko je orientalizem kot diskurzivna praksa bolj živ kot kadarkoli prej, kritična analiza konstrukcije Drugega in produkcije dominantnega diskurza o Orientu prednostna naloga moderne humanistične in družboslovne znanosti. Preučevanja dinamične in kompleksne človeške ter družbene realnosti se je treba lotiti s kritično neesencialistične pozicije, pri tem pa poskušati vsaj problematizirati, če že ne odpravljati rasne, ideološke in imperialistične stereotipe ter mite, ki jih je razvil (in jih še vedno razvija) orientalizem med svojo zgodovinsko vladavino. Said je prvi sistematično problematiziral koncept hegemonije in dominacije ter poskušal nakazati možnosti oblikovanja drugačnih diskurzov. Refragmentiranje preteklosti, onstran zakoreninjenih predsodkov, zgodovinsko specifičnih konstruktov ter mitov je sicer tvegano in mukotržno početje, vendar plodno. Ne zgolj zato, ker odkriva (namene) mitske predstave o molčečem Drugem, prispeva k odčaranju razmerja med vednostjo in verovanjem, temveč tudi zato, ker kaže na prepletanje in sodelovanje družbenih sfer pri hegemonističnem delovanju; predvsem znanosti in politike. Vloga intelektualcev je torej nenehno opozarjanje na orientalistični diskurz oziroma ideološke konstrukcije ter iskanje

načinov in metod za razgradnjo le-teh. Če želimo družbene spremembe, je potreben učinkovit poseg v družbene konstrukcije. Namen naloge je narediti korak v to smer.

## 2 TEORETSKI IN DISKURZIVNI OKVIR TER NJEGOVA UPORABNOST

### 2.1 O orientalizmu (in nanj vezanih konceptih) znotraj okvira postkolonialnega in feminističnega diskurza

#### 2.1.1 Opredelitev področja/teorije/koncepta orientalizma

Raziskovalno področje, ki ga je dokončno zamejil Edward W. Said s svojo lucidno analizo orientalistične misli,<sup>3</sup> ni monolitno, temveč je ravno zaradi svoje mnogoplastnosti izjemno kompleksno in težko opredeljivo. Vednost, ki nastane v okviru novonastalega polja, lahko obravnavamo kot konsistentno teorijo, ki svoji samostojnosti navkljub nekako spada v okvir mlajše, a vendarle že afirmirane disciplinarne perspektive – postkolonialnih študij,<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Said le-to razvije predvsem v dveh monumentalnih delih, ki se prepletata in dopolnjujeta, in sicer v: *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient* (1978) ter *Kultura in imperializem* (1993). Slovenci dobimo prevod prve monografije presenetljivo hitro, in sicer že leto po izidu knjige, medtem ko na prevod slednjega dela še čakamo.

<sup>4</sup> Že na samem začetku si bomo dovolili krajši ekskurz, v okviru katerega bomo poskušali predstaviti tako terminološke zagate kakor tudi razsežnosti samega pojma in področja postkolonializma. Preden se osredotočimo na problematiko postkolonialne terminologije, bomo pojasnili dileme v zvezi s pojmom postkolonialno. V opredelitvi le-tega namreč prihaja do razhajanj, saj so nekateri teoretiki prepričani, tako Hrastnik (2003, 115), da se pojem nanaša na zbir diskurzivnih praks, medtem ko ga drugi razumejo kot poseben in historično lociran skupek kulturnih strategij (pa naj se nanaša zgolj na obdobje po politični osamosvojitvi kolonij ali zajema vsa obdobja od pojava fenomena do danes). Tudi če to dilemo rešimo tako, da nanj gledamo skozi obe prizmi, se pred nami pojavi nova zagata, in sicer terminološki dvom. Termin postkolonialne študije se je kljub številnim vsebinskim pomislekom in kritikam glede terminološke primernosti vendarle uveljavil. Temu po našem mnenju ne botruje dovolj visoka stopnja soglasja v intelektualnem miljeju, temveč se zdi, da je za to zaslužno pomanjkanje alternativnih, torej manj spornih predlogov za poimenovanje porajajočega se polja interdisciplinarnih študij, ki pod svojim okriljem združuje pisano paletu različnih (mestoma kontradiktornih) teorij, pristopov in usmeritev. Na tem mestu ne bomo naštevati vseh kritik, temveč bomo poskušali na kratko povzeti zgolj najbolj odmevne: (1) termin 'postkolonialne' spremlja imperialna ideja linearnega časa, razvoja in napredka, zaradi česar ni primeren za poimenovanje disciplinarnega področja, ki se teoretsko zoperstavlja tem razsvetljenkim idejam; (2) disciplina, ki kritizira velik pohod zahodnega historicizma s spremljajočimi dvojnostmi (jaz-drugi, metropola-kolonija ipd.), ne more v svojem imenu izražati le-te binarne opozicije (kolonialen/postkolonialen), kakor tudi ne more prestaviti pozornosti na binarno os časa in centralizirati globalno zgodovino okrog edine rubrike evropskega časa (McClintock 2007, 416-417); (3) termin homogenizira tako samo raziskovalno polje kot tudi izkušnje koloniziranih in kolonialnih dežel, kar kritiki vidijo kot izjemno problematično, saj nikakor ne moremo postaviti na isto linijo raznolikih dediščin kolonializma oziroma kolonialnih kontekstov (kot so npr.: palestinske dežele, Egipt, Tibet, Mozambik, Severna Irska ipd.); (4) zgodovinski prelom, ki ga sugerira predpona 'post', aludira na odsotnost/preseženost zahodnega kolonializma, dominacije in izkoriščanja (Kennedy 2001, McClintock 2007, Loomba 2009), kar hkrati pomeni zanikanje obstoja neokolonializma/neoimperializma, ki se kljub navidezni (formalni) suverenosti držav kaže v poseganju v ekonomski sistem in politiko, posledično pa pomeni uporabo tujega kapitala za izkoriščanje in ne za razvoj manj razvitih držav. V novem globalnem redu, ki ni odvisen od neposredne oblasti, je recimo lahko določena država hkrati postkolonialna (v smislu formalne neodvisnosti) in neokolonialna/neoimperialna (ekonomska in kulturna odvisnost). Če se zavedamo, da je kapitalizem »prav s kolonializmom kot vidno obeležbo evropskega imperializma prerasel v svetovni sistem«, kot je dejal Južnič (1980, 11), nam je popolnoma jasno, da je čas konca kolonializma in imperializma še precej oddaljen. Kar zadeva terminološko ustreznost, priznavam, da je treba imeti nenehno v mislih vse navedene pomisleke in ločnice ter dejstvo, da je termin (tako kot ideja) postkolonializem ideološko/politično obtežen in ne pomeni zgolj tehničnega termina; vendar pa kljub temu sama ne zaznam tako visoke stopnje problematičnosti termina, da bi bilo nujno potrebno iskati substitut, saj bi tovrstno početje sprožilo niz vprašanj in dilem, tudi

spet drugim pa predstavlja zgolj enega izmed številnih široko uporabnih (paradigmatičnih) konceptov v okviru omenjene discipline. Zaradi večdimenzionalnosti jo nemara lahko umestimo v obe kategoriji, čeprav se nam zdi slednja v določenem smislu nekoliko preozka in da celota spoznanj presega njene okvire. Nedvomno je ključnega pomena, da predstavljenega pristopa ne obravnavamo redukcionistično in ga torej ne opredelimo zgolj kot zbir konceptov ter pozabimo na njegov široki teoretski doprinos ter navezavo (teorije) tako na pomembne teoretske koncepte, kot so npr. ideologija, hegemonija, diskurz, identiteta, kakor tudi na teoretska polja oziroma znanstvene discipline, kot so: poststrukturalizem, feminizem, kulturne študije, sociologija ipd.<sup>5</sup> Na dejstvo, da spada teorija v okvir discipline postkolonialnih študij, kateri sta pluralnost pristopov in analitičnih usmeritev imanentni, nas ne opozarja zgolj ravnokar omenjena karakteristika heterogenosti in odprtosti teorije, temveč tudi ugotovitev, da je bilo primarno polje, v katerem so vzniknile postkolonialne študije, prav literarna veda<sup>6</sup> (glej Jeffs 2007, 495), ki Saidu predstavlja primarno raziskovalno področje.

Področja orientalizma in pristopov k preučevanju Bližnjega/Daljnega vzhoda so se lotevali številni teoretiki,<sup>7</sup> vendar je le redko komu uspelo izdelati konsistentno in široko uporabno

---

o terminološki ustreznosti ostalih primerljivih družboslovnih disciplin, kot so 'ženske študije', 'evropske študije', 'kulturne študije' ipd. Hkrati pa to početje presega okvire nastajajočega dela, zato v našem okolju uporabljamo že afirmirano terminološko rešitev, torej postkolonialne študije, ki s svojo množinsko obliko nakazujejo pluralnost pristopov in analitičnih usmeritev, združenih v eni disciplini, predpono 'post' pa razumem – kot izraelska aktivistka in profesorica kulturnih ter ženskih študij na Univerzi v New Yorku Ella Habiba Shohat (1992, 106) – v smislu kontinuitete in diskontinuitete. Takšno izhodišče nam ne dopušča teleološkega razumevanja predpone 'post' (torej kot nekaj, kar je nastalo 'po' in presega prejšnje), temveč nanjo gledamo nekoliko širše in termin 'postkolonialno' razumemo v okvirih novih načinov in oblik starih kolonialističnih praks.

<sup>5</sup> Kljub izrazitejši navezavi na omenjena teoretska polja oziroma discipline lahko mirno rečemo, da danes s težavo najdemo humanistično in družboslovno področje, ki ga študija orientalizma ne bi tako ali drugače zaznamovala.

<sup>6</sup> Znano je, da utemeljitelji postkolonialnih študij prihajajo iz literarnih ved, saj so imela literarna besedila osrednji pomen pri oblikovanju kolonialnih diskurzov. Tako sta se Gayatri Chakravorty Spivak in Homi K. Bhabha specializirala prav na področju literarnih ved, Said je literarni komparativist, pregled teorije in prakse postkolonialnih literatur *Imperij piše nazaj* (*The empire writes back*, 1998) avtorjev Billa Ashcrofta, Garretha Griffithsa in Helen Tiffin pa je poetika postkolonialnih literatur, kot se je izrazil Jeffs (2007, 473). Vendar pa ima proces oblikovanja postkolonialne teorije daljšo zgodovino, saj lahko njene začetke iščemo v misli in praksi številnih intelektualcev iz prve polovice 20. stoletja. Pri tem velja izpostaviti predvsem francoskega psihiatra, filozofa, revolucionarja in pisatelja Frantza Fanona. V svojih delih – predvsem *Črne kože, bele maske* (1952) ter *Upor prekletih* (1961) – se ukvarja s številnimi relevantnimi temami, ki predstavljajo samo jedro postkolonialne teorije; in sicer: produkcija rasnega Drugega, postulacija kolonialnega subjekta kot razcepljenega, vprašanje uporabe nasilja v procesih dekolonizacije ipd. (Jeffs 2003, 80).

<sup>7</sup> Naj na tem mestu poleg Saida omenim zgolj tri vodilne: Anouar Abdel – Malek, Abdul Latif Tibawi in Bryan Stanley Turner, ki so pomembno prispevali k spremembi pomena in razumevanja orientalizma. V tem smislu orientalizem pridobi negativno konotacijo, saj je njihova kritika usmerjena na orientalizem kot: (1) orodje imperializma, ustvarjeno za zaslužjevanje določenih predelov tretjega sveta in posledično za zaščito

konceptualno orodje, ki bi raziskovalcem v družboslovju in humanistiki predstavljalo nekakšen analitičen inštrumentarij oziroma primeren teoretski okvir. Zdi se, da je z opredelitvijo in konceptualizacijo orientalizma/orientalističnega diskurza to uspelo kontroverzni figuri sodobnega intelektualnega življenja, palestinsko-ameriškega literarnemu kritiku Edwardu W. Saidu. Njegov lucidni prerez družbenih odnosov med Vzhodom in Zahodom<sup>8</sup> v kolonialnem in postkolonialnem kontekstu in poglobljena historična analiza proizvodnje/nastajanja (različnih oblik) orientalističnega diskurza ter struktur družbenih reprezentacij (kot kulturnih konstrukcij, s pomočjo katerih se vzpostavljajo in reproducirajo kulturne hegemonije) pripelje do sistematične preobrazbe pomena termina orientalizem. Le-tega namreč formira oziroma zastavi kot koncept, s katerim poskuša pojasniti ozadje nastajanja in ohranjanja razmerij moči, dominacij in gospostva. Na presečišču številnih znanstvenih disciplin mu s konstruktivnim in lucidnim pristopom ne uspe zgolj odpreti popolnoma novega raziskovalnega polja, temveč mu istočasno uspe razviti široko uporaben konceptualni aparat ter primerno teoretsko orodje, ki predstavlja pomemben model za razumevanje različnih ideoloških praks, hkrati pa pomeni osnovo za postkolonialne študije. Gre torej za relativno novo raziskovalno polje, ki sprva (v teoretskem smislu) konvergira s prijemi in pristopi Michela Foucaulta in Jacquesa Derridaja, pozneje pa je mogoče zaznati izrazito divergenco do njih. Polje je šele v fazi razvoja, saj navkljub dejstvu, da ima postavljene temelje in razvite teoretske koncepte, nima nekega konsistentnega analitičnega modela oziroma metodološkega orodja. Kljub širokemu izposojanju metod pri uveljavljenih akademskih disciplinah oziroma t. i. metodološkemu eklekticizmu, je Saidu blizu metodološki (ravno tako kot teoretski) inštrumentarij poststrukturalizma, predvsem (Foucaultov) diskurzivni pristop, ki temelji na jezikovni analizi teksta in je nadgrajen z interpretacijo. Pristop je nedvomno znanstveno relevanten, saj z uspešnim povezovanjem (orientalističnih) družbenih reprezentacij z diskurzivno in semiološko metodo/analizo v družboslovju in humanistiki odpira povsem

---

kolonializma (Abdel-Malek 2000, 47–56), (2) način razumevanja ter interpretacije islama in arabskega nacionalizma (Tibawi 2000, 57–76), (3) hegemonistični sistem, ki ima kumulativno in korporativno identiteto (Said 1996; 2000), (4) skupek prepričanj, odnosov in teorij, ki ne vplivajo zgolj na islamske študije, temveč tudi na ostala področja, kot so: geografija, sociologija in ekonomija (Turner 2000, 117–119).

<sup>8</sup> Said je pokazal, kako (orientalistični) diskurzivni procesi ustvarjajo in izgrajujejo dve kategoriji (Orient in Okcident), ki ne ustrezata nikakršni trdni realnosti, ne obstajata 'po sebi' in nimata nekega naravno pripisanega 'bistva', temveč sta konstituirani, da vzpostavljata in reproducirata oblast ter dominantne odnose moči. Binarni pojmovni opoziciji je seveda konstruiral evropski um, ker je ta koncept obstoja drugega, drugačnega, ega in *alter ega* potreboval za izgradnjo lastne (superiorne) identitete ter želje po obvladovanju. Ker bo o tem veliko govora malodane skozi vso delo, sem tukaj izpostavila zgolj ključne poudarke, medtem ko bo celotna ideja dopolnjena in razvita v sledečih poglavjih.

novo teoretsko in analitično dimenzijo. Uporabnost metode z nobenega vidika ni vprašljiva, a ima omejen domet in je za našo analizo le delno primerna. Vendar pa nam omenjena odprtost teoretskega polja dopušča, da izpustimo metodološki segment in se posvetimo zgolj teoretskemu razumevanju koncepta orientalizma ter aplikaciji le-tega na specifična, ozka raziskovalna področja (kot je recimo institut zakrivanja žensk).

Če želimo razumeti kompleksno Saidovo dediščino, moramo pojasniti njegovo koncepcijo orientalizma kot mentalne strukture, s pomočjo katere se reproducira kulturna in politična hegemonija.<sup>9</sup> Saidovo pojmovanje orientalizma je izjemno široko in mnogoplastno, zato je k njemu potrebno pristopati previdno in upošteva je kronološki razvoj koncepta. Kljub dejstvu, da za nas niso tako bistveni ustaljeni pomeni, marveč nas nekoliko bolj zanima moment transformacije termina, ne moremo zanemariti t. i. tradicionalnih oziroma prvotnih pomenov, saj so ontološko vezani na vse ostale. V tem smislu bi naredili veliko napako, če bi spregledali pomen orientalizma kot znanstvene discipline (orientalistika, *area studies*), ki ne predstavlja zgolj predhodnice imperialne okupacije Vzhoda, temveč to okupacijo tudi omogoča. Tako ne gre zanemariti dejstva, da tako vednost o Orientu kakor tudi zahodna reprezentacija le-tega implicirata njegovo osvajanje. Ravno ta združitev in sovplivanje diskurzivnega in političnega pa je tista točka, katero številni kritiki orientalistične misli nenehno izpostavljajo kot ključni Saidov znanstveni prispevek, hkrati pa jih ideja navdihuje in jim predstavlja osnovo za lastne teorije in raziskave. Na tej točki je jasno vidno prepletanje in vplivanje pomenov, kar je za našo analizo bistvenega pomena, saj si percepcijo orientalizma kot evropskega (zahodnega) sloga imaginarnega ali dejanskega miselnega in emocionalnega obvladovanja Orienta težko predstavljamo brez orientalizma kot tekstualne prakse. Raziskovalni interes tako ni osredotočen zgolj na temeljni doprinos Saidove teorije, na orientalizem kot kulturni pojav in politični fenomen, temveč (delno) tudi na tekstualno prakso, ki je močno povezana z njima in ju odločilno zaznamuje.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Tukaj koncept hegemonije nima tiste pozitivne konotacije, kot je značilna za gramscijevsko in post-gramscijevsko rabo, kjer si intelektualno in moralno vodstvo prizadeva vgraditi v svoje politično polje interese vseh družbenih skupin (Althusser 2000). V našem primeru vladajoča družbena skupina/kultura (kultura kot hegemonova tvorba) spregleda kompleksnost hegemonovega vodstva in postavi svoje interese nad interese drugih oziroma jih poskuša vsiliti kot normativno platformo.

<sup>10</sup> Nikolai Jeffs je z zbornikom *Oblasti povedati resnico* (2005) poskrbel, da je del ključnih Saidovih idej dostopen tudi slovenskemu bralcu. Zbirka tekstov je izjemno premišljena, saj na nek način deluje reprezentativno in predstavlja koncizen vpogled v Saidov opus.



Na tem mestu bom poskušala zamejiti predvsem dve opredelitvi, ki sta soodvisni, posegata druga v drugo in se dopolnjujeta. Nekoliko ohlapnejšo teoretsko definicijo orientalizma kot ideologije oziroma sistema ideoloških fikcij, ki temelji na ontološki in epistemološki distinkciji med 'Orientom' in 'Okcidentom' nadgradi konkretnjša, ki orientalizem opredeli kot »slog Zahoda pri gospodovanju nad Orientom, restrukturiranju in izvajanju oblasti nad njim« (Said 1996, 14). Prva nekako ne premore natančne historične umestitve, medtem ko lahko drugo mirno postavimo v osemnajsto stoletje. Orientalizem potemtakem ni zgolj naduta zahodna fantazija o Orientu, temveč ustvarjeni korpus teorije in prakse, ki se kaže tako v sistemu orientalističnih reprezentacij, načinu nastajanja diskurzivne identitete Orienta kakor tudi v politični doktrini – imperialistični tradiciji.<sup>11</sup> Kot takšen torej predstavlja tvorno sodelovanje vseh družbenih sfer, kar je jasno zaznati v preobrazbi in neproblematičnem prehodu iz tekstualnega spoznavanja v imperialno mašinerijo. Spoj ideologije in njenega analogona v svetu politike je celosten, saj je orientalistično delovanje nemogoče ločiti od splošnega imperialnega konteksta, ki začne moderno globalno fazo z Napoleonovim vdorom v Egipt leta 1798. Pritrjevanje imperialnemu načrtu gospodstva nad Orientom ter prilagajanje vodilnih orientalističnih paradigem novemu imperializmu pa prinaša neslutene posledice. Saidu je bilo omenjeno prepletanje in medsebojno vplivanje jasno že pred nastankom *Orientalizma*, saj je v osnovi marksistično idejo o povezavi literature, zgodovine in politike uporabil za analizo struktur družbene ter politične moči in dominacije že v svojem zgodnjem delu *Shattered myths* (1975) in razmišljanjih v ugledni reviji *Diacritics* (1976). Po Saidu sta uporaba literarnih materialov v razpravah o

---

<sup>11</sup> Morda je smiselno pojasniti razliko med pojmom kolonializem in imperializem, ki se pogosto nekoliko površno uporabljata kot sinonima. Jasno ločnico med obema oblikama osvajanja in nadzorovanja vnese marksistična teorija, po kateri je kapitalistični sistem tisti razločevalni kriterij, ki ju razmejuje. Tako zgodnje faze kolonializma niso bile vpete v kapitalistični sistem in jih marksistični besednjak označi za (predkapitalistični) kolonializem, medtem ko vse poznejše oblike zaznamuje kapitalistični družbeni sistem in ga zato poimenujejo kapitalistični kolonializem oziroma imperializem. Ključna razlika je torej, da je slednji prestrukturiral gospodarstva koloniziranih dežel tako, da jih je spravil v kompleksno razmerje s svojo matično državo. Na ta način se je vzpostavilo ekonomsko neravnovesje, kar pa je pomembno prispevalo k vzniku evropskega kapitalizma. Ania Loomba (2009, 10) v svoji študiji kolonializma meni, da družbena tranzicija, ki je v Evropi privedla do kapitalizma, brez kolonialne širitve sploh ne bi bila mogoča. Marksistično teorijo nadgradi Lenin, ki v svoji analizi kapitalizma razvije idejo o imperializmu kot najvišjem stadiju kapitalizma (tako naslovi tudi svojo monografijo – *Imperializem kot najvišji stadij kapitalizma* 1946). Njegova teorija stoji na podmeni, da se je presežek kapitala zahodnih držav preselil v kolonizirane dežele in na ta način ohranil rast matičnega gospodarstva. Ta ideja na neki način predstavlja t. i. 'točko prešitja', saj sedaj postane jasno, da neposredna fizična prisotnost oziroma oblast ni več potrebna, ampak zadostujejo ekonomska razmerja odvisnosti in nadzora. Loomba (2009, 7–26) meni, da imperializma ne smemo razumeti kot politični sistem, temveč predvsem kot ekonomski sistem (osvajanja in nadzora trgov), ki ga politične spremembe v kolonizirani državi (npr. osamosvojitve) ne ogrožajo. Najbolj nazoren primer predstavlja seveda ameriški sodobni imperializem, ki ga določajo ekonomska in vojaška oblast ter odsotnost neposrednega političnega nadzora. Jasno je, da smo s tem zaključkom podali tudi definicijo neoimperializma.

zgodovinskih in epistemoloških procesih ter ideja delovanja oblasti prek jezika, književnosti, kulture in institucij (v povezavi z diskurzivno analizo) postali široko sprejeti v družboslovju in humanistiki. Ania Loomba (2009, 54) meni, da so od *Orientalizma* naprej kolonialne diskurzivne študije analizirale širok spekter kulturnih besedil in praks, ki pa niso bile osredotočene zgolj na relevantne politične teme in področja, temveč so pod drobnogled vzele tudi povsem banalne kulturne fenomene (vzorci oblačenja, estetske ideje, reklame ipd.), izključena pa ni ostala niti popularna kultura (filmi, umetnost, literatura, glasba ipd.).<sup>12</sup>

Saidov namen ni bil zgolj analiziranje in reflektiranje orientalizma (kot izvajanje kulturne in politične moči/oblasti), temveč je želel tudi predstaviti temeljne razloge in motive za umanjkanje intelektualne, ideološke in politične kritike tovrstnega delovanja. Said v dveh kontroverznih študijah – *Svet, besedilo in kritik (The world, the text and the critic, 1983)* ter *Reprezentacije intelektualcev (Representations of the intellectuals, 1994)* pripiše odgovornost predvsem intelektualcem in znanstvenikom, ki niso bili zgolj indiferentni do obstoječega stanja in nesposobni podati konstruktivno kritiko, temveč so manifestno in intenzivno sodelovali pri oblikovanju ideološkega (orodja) in mitskega diskurza ter tako utemeljili in utrdili polje modernega orientalizma.<sup>13</sup> V tem smislu je znanost (zavestno ali

---

<sup>12</sup> Popularna kultura je za tovrstne analize izjemno primerna, saj predstavlja idealen prostor za produkcijo orientalizmov. Nekatera dela načrtno in premišljeno reproducirajo popačene predstave o Vzhodu, medtem ko se druga nevede ujamejo v to. Zanimiva so predvsem slednja, ki kažejo, kako predsodki in stereotipi postajajo samoumevna, naravna dejstva, zato producenti popularne kulture tako zlahka in nevede zapadejo v (re)produkcijo le-teh. Podajmo zgolj dva primera, katerih analizo še čakamo. Prvi je kulturna fantazijska trilogija angleškega pisatelja in jezikoslovca J. R. R. Tolkiena *Gospodar prstanov* (po kateri je režiser Peter Jackson sproduciral tri vrhunska umetniška dela). Kljub izjemno izdelani zgodbi, Tolkien na določenih mestih nevede podleže orientalizmom. Nemara je to najbolj opazno na samem začetku, ko Tolkien izdela geografsko podobo fantazijskega Srednjega sveta. Mordor, kraj zla, kjer je bil skovan prstan (in kateremu vlada Sauron – drugi Temni gospodar), geografsko postavi na Vzhod. Podobnih orientalizmov je v popularni kulturi izjemno veliko. Proti temu niso odporne niti risanke in animirani filmi. Kot primer podajmo izjemno dobro animirano pustolovščino *Povest o Despereauxu*. Režiserja (Sam Fell in Robert Stevenhagen) sta se ravno tako kot Tolkien ujela v past družbenih konstruktov. Zgodba govori o treh svetovih – mišjem, človeškem in podganjem. V slednjem živijo podgane, ki so posebljene zla, hudobije, spletkarstva in zanemarjenosti. Tukaj nastopi ključni moment. Dogajanje v podganjem podzemnem svetu je namreč pospremljeno z arabsko-orientalsko glasbo. Tako gledalec vsakič dobi občutek, da bi ta podzemni svet lahko postavili tudi na Vzhod. Primerov tovrstnih orientalizmov v filmski in literarni produkciji je seveda veliko, tukaj smo izpostavili zgolj dva, ki smo jih zasledili ravno v času nastajanja pričujoče naloge.

<sup>13</sup> Po Saidu (1996, 146–249) intelektualne in institucionalne strukture modernega orientalizma temeljijo na: ekspanziji na Vzhod, razvoju zgodovinopisja in njenih pristopov, empatični identifikaciji ter klasifikaciji narave in človeka po tipih (tovrstno radikalno tipiziranje krepi predvsem znanost). Meni, da moderni orientalizem izvira iz sekularizacijskih elementov v evropski kulturi 18. stoletja in temelji na tradiciji kontinuitete. Področje, skupina idej in diskurz so postavljeni na znanstveno in racionalno podlago, za kar so zaslužni predvsem zgodnji islamski orientalisti, kot so: Silvestre de Sacy, Ernest Renan in Edward William Lane. Razvijajoče se polje že nakazuje kumulativno in korporativno identiteto, ki je lastna orientalizmu in se kaže tako v rekonstrukciji in ponavljanju starega kakor tudi v nastanku znanstvene terminologije, novih

nezavedno) postala orodje politike, po drugi strani pa kod, skozi katerega je Evropa lahko sproducirala in interpretirala tako sebe kot tudi Orient. Ideološko delovanje akademske sfere je jasno izraženo, v posledicah pa tudi izjemno konkretno, saj je Orient mogoče razumeti kot produkt akademskih tradicij.<sup>14</sup> Njena vloga tako še zdaleč ni bila neznatna oziroma zanemarljiva; prej ravno nasprotno. Z ozirom na dejstvo, da se pomeni določajo tako na simbolno-diskurzivnem kakor tudi institucionalnem nivoju (kar je znano od razvoja poststrukturalistične misli naprej), ji je mogoče celo naprtiti krivdo utemeljitelja in vzdrževalca (modernih) orientalističnih idej, ki so na akademski ravni izjemno žive še danes in predstavljajo pomembno razsežnost sodobne (intelektualne) kulture. Številne akademske discipline so namreč oblikovale teoretski okvir, skozi katerega so postopoma vpeljale imaginativno geografijo<sup>15</sup> oziroma razlikovanje med Vzhodom in Zahodom (Orientom in Okcidentom) ter pojasnjevale in opravičevale hegemonistične težnje Zahoda.<sup>16</sup> Tukaj nimam v mislih zgolj biološko determinističnih in rasnih teorij ter darvinističnih premis, ki so tudi v sodobnosti le delno kompromitirane, temveč predvsem nekritično esencialističnih pristopov, ideoloških fikcij, stereotipnih predstav ter koherentnih diskurzivnih formacij, ki so jih znanstvene discipline oblikovale z namenom prehajanja konstruiranih idej in podob v naravna/objektivna dejstva, s čimer so omogočale ohranjanje sugestibilnosti orientalističnih dogem. Zgodovinska koeksistenca mitskega in znanstvenega mišljenja, dejstev in interesov je realnost, razkrivanje razsežnosti njihovega subtilnega in pragmatičnega prepletanja pa se nahaja v polju znanosti. Zato je kritična

---

oblikah pojasnjevanja Orienta, vzpostavitvi lika orientalista, študijskega polja, idej in institucij. Said je prepričan, da je moderni orientalizem vidik imperializma in kolonializma, saj utre pot tistemu, kar so pozneje na Orientu naredile vojska, politika in birokracija.

<sup>14</sup> Krajši ekskurz, kateremu smo priča, je nujen, saj bomo z njegovo pomočjo dobili jasnejši uvid v fenomen, o katerem je govora. Na tem mestu bom zgolj bežno in necelovito predstavila temeljno idejo ter podala nekaj primerov, na podlagi katerih bo jasno vidna vloga znanstvene sfere pri določanju pomenov in oblikovanju dominantnih diskurzov. Nemara je najustreznejši primer nastajanja in oblikovanja modernih narodov. Ameriški zgodovinar Patrick J. Geary v svoji kontroverzni študiji *Mit narodov* izhaja iz perspektive, da so narodi iznajdba intelektualnih elit osemnajstega in devetnajstega stoletja, ki so s kombinacijo politične filozofije in indoevropskega jezikoslovja proizvedli etnični nacionalizem. V tem smislu ne govori o nastanku narodov, temveč o mitu o narodu, ideološkem vračanju k domnevemu nastanku naroda kot homogenega in enotnega subjekta z začetkom v srednjem veku (Geary 2005). Podoben primer prepletanja mita in ideologije je tudi ideja o Grčiji kot avtonomni kulturni formaciji ter o zibelki Evrope oziroma viru evropske kulture, katero so po francoski revoluciji ustvarili nemški intelektuali (Bernal, 1987).

<sup>15</sup> To, kar je Said poimenoval imaginativna geografija (1996, 75), so drugi označevali s pojmi, kot sta simbolna geografija (Šabec 2006, Debeljak 2004) in metageografija (Vodopivec 2001). Bistvo tovrstnega označevanja je ideja, da podobe Vzhoda in Zahoda niso določene na podlagi naravne fizične oziroma geografske razcepitve, temveč je pri tem ključna predvsem ideologija/mitologija, ki vsako kategorijo obteži z arbitrarnimi (diametralno nasprotnimi) lastnostmi.

<sup>16</sup> V tistem času bi izjemno težko našli disciplino, ki bi nekako že v temeljnih postavkah izražala odpor do orientalističnih idej, medtem ko po drugi strani brez večjih naporov najdemo takšne, ki so ponudile zavetje najradikalnejšim izrazom orientalizma, kot so npr.: zgodovinopisje, antropologija, književnost, filozofija, arheologija in filologija.

analiza produkcije/konstrukcije dominantnega diskurza o Orientu nedvomno na mestu. Naloga moderne humanistične in družboslovne znanosti je namreč, da se preučevanja dinamične in kompleksne človeške ter družbene realnosti loteva s kritično neesencialistične pozicije, pri tem pa poskuša vsaj problematizirati, če že ne odpravljati rasne, ideološke in imperialistične stereotipe ter mite, ki jih je razvil orientalizem med svojo zgodovinsko vladavino.<sup>17</sup> Kljub takšnemu izhodišču se bo brez nenehnega samopreiskovanja lastne metodologije in prakse, kritične zavesti ter dvoma v obstoječe doktrinarne koncepcije izjemno težko znebiti ideološki okov. Said pravilno ugotavlja, da je tovrstno delovanje mogoče zaznati le pri redkih teoretskih pristopih in šolah. Znanstvenikov, ki pa bi temu dodali še občutljivost za dojemanje različnosti in heterogenosti, zavedanje lastne družbenopolitične vloge (intelektualca/znanstvenika) ter pripadajoče odgovornosti, pa je zgolj peščica.

### 2.1.2 Islamski orientalizem

Teoretska smer, ki jo definira Said, se nedvomno na inovativen način loti analiziranja in spremljanja razvoja izjemno koherentnega polja, ki ga označi s pojmom orientalizem. Said jasno opredeli in nakaže miselno in dejavnostno območje, hkrati pa oriše značilne strukture (modernega) orientalizma, ki sestavljajo polje. Za mojo analizo je nemara najbolj pomembna specifična oblika tovrstnega načina mišljenja, ki se uveljavi pod pojmom

---

<sup>17</sup> Said ni odkrito kritičen zgolj do velikih in uglednih univerz, raziskovalnih centrov ter inštitutov (Middle East Institute, Harvard Center for Middle East Studies ipd.), ki s svojim teoretskim delom in empiričnimi pristopi (npr. *The Cambridge History of Islam*) kanonizirajo orientalistične paradigme, temveč njegova kritika doseže tudi številne priznane znanstvenike, ki se odkrito ali nekoliko latentno spogledujejo z orientalističnim diskurzom. Nemara je na tem mestu smiselno izpostaviti zgodovinarja, političnega komentatorja in uglednega profesorja bližnjevzhodnih študij na Univerzi v Princetonu – Bernarda Lewisa, ki ga Said (upravičeno) razglasi za vodilnega sodobnega islamskega orientalista, ki slabo prikriva jasno izoblikovane predsodke in ideološke težnje. Meni, da je tovrstni orientalizem najbolj trdovraten, saj se politično motivirano gorečnost da skriti za masko nepristranskosti, ki pritiče akademskemu nazivu. Jedro Lewisove ideologije o islamu je, da se ta nikoli ne spreminja oziroma razvija, da je islam »čreden ali množičen pojav, ki muslimane obvladuje s strastmi, nagoni in nereflektiranimi sovraštvi« (Said 1996, 391), same muslimane pa označi za nezmožne povedati ali vsaj videti resnico. Njegova razmišljanja dosežejo kritično točko, ko v okviru etimološkega pojasnjevanja besede *thawra* (revolucija) vpelje primerjavo med moderno arabsko revolucijo in aktom vstajanja kamele, hkrati pa celotno idejo nadgradi s seksualnim elementom. S tem ne namiguje zgolj na to, da so Arabci komaj kaj več kot nevrotična seksualna bitja, temveč dokaj eksplicitno nakazuje, da je doktrina o pravici do upora tuja islamski misli in da Arabci niso zares sposobni resnih revolucionarnih prevratov (Lewis v Vatikiotis 1972, 33–39). Kakšne manjše (seveda neorganizirane) poskuse vstaje pa označi za obskurne in nič pomembnejše od vstajanja kakšne kamele s tal. Tako je Lewisovo početje posvečeno legitimiziranju in ohranjanju evropskega (zahodnega) gospostva nad Orientom, kar v isti sapi pomeni, da s svojimi agresivno ideološkimi deli reproducira, normalizira in popularizira predsodke in stereotipe o islamu, ki iz akademske sfere tako zlahka prehajajo v splošno kulturo, kjer dobivajo status naravnih, obče veljavnih dejstev. Na osnovi pričujočega primera je jasno viden tako potek nastajanja mitologije iz teoretskih premislekov kakor tudi delovanje vladajoče ideologije.

islamski orientalizem.<sup>18</sup> Kot že samo ime nakazuje, je temeljno binarno dialektiko moč zaslediti na podlagi religijske/kulturne identitete/opredelitve. Izhodišče torej predstavlja ideja o obstoju in ireduktibilnem nasprotju dveh homogenih entitet, in sicer islamski in krščanski civilizaciji.

Če želimo razumeti dihotomni mentalni vzorec (na katerem je utemeljena vsa zahodna paradigma) v povezavi z nastankom kulturnih identitet, je treba vpeljati koncept drugosti (*otherness*). Eden glavnih predstavnikov birminghamske šole Stuart Hall (1997) je prepričan, da s pomočjo koncepta drugosti ljudje ne le osmišljamo svet ter mu pripisujemo pomene, temveč tudi oblikujemo subjektivno in socialno (skupinsko) identiteto. Ljudje smo nenehno vpeti v procese kategoriziranja, klasificiranja ter podeljevanja pomenov, ki temeljijo na razliki in drugačnosti. Ključnega pomena sta torej procesa razlikovanja in izključevanja (mi/vi, inkluzivnost/ekskluzivnost), ki delujeta na podlagi vrednotno določenih in redukcionističnih binarnih vzorcev. Tako se kulturna identiteta vzpostavi na osnovi razlikovanja in v razmerju do drugega ter je odvisna od trenutnih političnih, zgodovinskih, kulturnih ter gospodarskih odnosov med njima. Ti procesi so seveda nujno potrebni za konstrukcijo identitete, po drugi strani pa prinašajo sovražnost, razkol in negativne emocije do drugega. Slednje je še posebej izrazito tam, kjer so odnosi moči neenaki. Tovrstne konstelacije pa kar kličejo po uporabi stereotipnih predstav o drugem, saj so razlikovanje, reprezentacija in moč 'sveta trojica' stereotipiziranja.

Poskušajmo se z idejo drugosti v mislih vrniti nazaj k orientalizmu. Genealoško gledano je pojav islamskega orientalizma mogoče zaznati, ko so zahodni kristjani pričeli doživljati notranja trenja, eskalira v obdobju konstituiranja Evrope kot kolektivne politične skupnosti in se v nekoliko subtilnejši obliki ohrani vse do danes. Mastnak (1998) v svoji lucidni študiji zagovarja tezo, da je formiranje Evrope kot politične entitete oziroma kot ene od oblik zahodne enotnosti<sup>19</sup> pomembno prepleteno s sovraštvom do ljudstev, ki so jih najprej konstruirali in nato prepoznali kot zunanje, ne-naše. Konstrukcija muslimanskega sveta kot antiteze zahodnega kristjanstva je bila konstitutivna za poenotenje krščanske družbe

---

<sup>18</sup> Na tem mestu je smiselno izpostaviti, da se bo malodane celotna naloga nanašala na tovrstni orientalizem, čeprav smo v nadaljevanju besedni zvezi odvzeli pridevnik in uporabljamo zgolj samostojno samostalniško formo, torej orientalizem. Razloge za takšno odločitev gre iskati v dejstvu, da je iz konteksta mogoče razbrati za kakšen orientalizem gre, in torej dodatne opredelitve niso potrebne.

<sup>19</sup> O nastanku/izvoru in konstituiranju Evrope, evropske identitete ter zgodovine evropskih narodov glej tudi: Geary 2005, Balibar 2007, Anderson 1998, Hobsbawm 2007.

oziroma drugače – na podlagi ideje o večni in nespremenljivi diametralni nasprotnosti dveh družbenih sistemov se je utemeljevala evropska civilizacija od srednjega veka naprej.<sup>20</sup> Tako je latinsko-kristjanski imaginarni svet s konstitutivno izločitvijo muslimanskega proizvedel sovražen odnos do njega, kar je (bilo) nujno potrebno za (re)produkcijo nove oblike zahodne (kulturne in verske) enotnosti.<sup>21</sup>

Tovrstno razmišljanje izhaja iz Hallovega koncepta drugosti (1997), predvsem pa iz Derridajeve (1994) ideje o identiteti in razliki, po kateri je konstrukcija Drugega potrebna, da bi konstituiral samega sebe in svoj subjektni položaj. Evropa je torej ime za renesančno-raszvetljenski konstrukt, ki je lastno identiteto določil kot racionalno, kritično, liberalno in moderno. Ker pa identiteta vključuje razmerje do drugačnega in vzpostavitev meja, sam proces oblikovanja zahteva predstavo o Drugem – despotizmu, Arabcu, Turku (Saracenu), Orientu, islamu.<sup>22</sup> Potemtakem samozavedanje vznikne na arijskem, imperialnem in krščanskem sovraštvu do Drugega, sam teritorij 'zamišljene skupnosti' (Anderson 1998) pa se oblikuje na podlagi opozicije do njega.

Saidova demistifikacija Orienta kot Drugega izpostavi skupno zgodovinsko tradicijo, saj so bili muslimani ravno tako integralni del poznoantičnega sveta.

---

<sup>20</sup> Na dejstvo, da sta Zahod in muslimanski svet bolj povezana kot je danes to prisotno v kolektivni zavesti Zahoda (in Vzhoda), nas poskušajo opozoriti številni avtorji. Nekateri govorijo o preteklosti in poudarjajo, da je islam ena od velikih zahodnih tradicij (Runzo 2003, 15) oziroma da v okvir zahodne civilizacije spadajo vse tri abrahamske religije (Weber v Campbell 2010, 58), medtem ko drugi intenzivno povezanost zaznajo tudi v sodobnosti (Campbell (2010) na primer govori o povzhođenju Zahoda, ki se kaže v prenašanju številnih tipično vzhodnih (religijskih) praks, navad in produktov na Zahod).

<sup>21</sup> Ker fundamentalistična sovražnost do muslimanov ni obstajala že od pojava same religijske skupnosti, temveč se pojavi v obdobju križarskih vojn, je morda smiselno na kratko predstaviti zgodovinski potek konstrukcije Sovražnika. Pred križarsko ihto je bila sovražnost do nekrstjanov na splošno brez fokusa in razpršena. Muslimani so sicer že v času arabske ekspanzije veljali za pogane in sovražnike latinsko krščanskega sveta, vendar so v tem svetu sovražnikov zasedali tako rekoč privilegiran položaj, saj so bili pripoznani kot Abrahamovi potomci in jim je bila v tem smislu odrejena 'niša v krščanski zgodovini', kot se je izrazil Mastnak (1998, 32). Simbolni status Saracenov (kot so muslimane poimenovali latinski kristjani v tistem obdobju), se spremeni, ko le-ti začnejo nizati vojaške uspehe v Italiji in ogrožati Rim. Zaostrene družbene razmere pripeljejo do ideje čiščenja krščanskega ozemlja, v kateri je vsebovana konceptualna kal razdelitve sveta na dve nasprotujoči si entiteti. Vendar ideja takrat zgolj tli in ne zaživi v celoti, saj so kristjani v Španiji in Italiji še naprej sklepali pogodbe in zaveznitva z muslimani. Kombinacija globoke družbene transformacije (velika shizma) ter milenarističnih, eshatoloških in apokaliptičnih strahov in pričakovanj pa rodi potrebo po ustvarjanju enotnosti in miru med kristjani, kar se je lahko udejanjilo zgolj z diaboliziranjem nekrstjanov oziroma z jasno izdelano podobo sovražnika (Mastnak 1996a, 1996b, 1998). Tako so muslimani na določeni točki zgodovine postali kvintesenčni sovražnik krščanstva in kristjanstva, muslimanski svet pa antitetični sistem oziroma družbeni antikrist (glej tudi Cardini 2003).

<sup>22</sup> Said 1996; Mastnak 1998; Anderson 1993; Balibar 2007.

*Ne le, da Orient meji na Evropo, temveč je tudi kraj, kjer je imela Evropa svoje najstarejše in najbogatejše kolonije, je izvir njenih civilizacij in jezikov, njen kulturni tekmeč in ena najglobljih in najpogosteje nastopajočih podob Drugega. Poleg tega je Orient pomagal opredeliti Evropo (oziroma Zahod) kot od njega očitno razločljivo podobo, idejo, osebnost, izkušnjo. [...] Orient je sestavni del evropske materialne civilizacije in kulture (Said 1996, 12).*

Prav slednje spoznanje je botrovalo dejstvu, da je simultano s procesom nastajanja nove kolektivnosti, izjemno sistematično, načrtno in dosledno potekal kompleksen proces konstruiranja zgodovinskega spomina, ki še traja. Dejstvo je, da tradicije niso zgolj preprost prenos preteklih kulturnih vsebin in historičnih dejstev v sedanost, temveč so konstrukti, ki nastajajo v dialektičnem odnosu nenehnega spreminjanja in pozabljanja. Zato je bila za oblikovanje 'zamišljene skupnosti' oziroma posebne evropske identitete kolektivna amnezija nedvomno nujna, saj je bilo treba izbrisati skupno zgodovinsko izkušnjo ter zanikati dejstvo, da je (bil) islam del istega kulturnega in političnega sveta kot krščanstvo.<sup>23</sup> V kolažnem polju konstruiranja tradicije ne delujejo zgolj ideologije, temveč tudi miti, ki prve učinkovito dopolnjujejo in pomensko zaokrožajo.<sup>24</sup> Referenčni okvir/baza

---

<sup>23</sup> O tem v svoji študiji govori tudi Mastnak, ki izpostavlja dejstvo, da islamski svet ni bil »zgolj eden od dedičev rimskega cesarstva, marveč je bil tudi del dediščine pozne antike. To velja tako na politični kot na verski in kulturni ravni« (Mastnak 1998, 21). Če si drznemo nekoliko prirediti in aplicirati klasifikacijo nacionalnih tvorb Milana Matića (1984, 188–289), na podlagi katerih izdelava shemo skupine mitov, lahko rečemo, da se Evropa oblikuje tako na podlagi mita o skupnem poreklu (fizični mit), pri čemer predhodno izloči vse družbene tvorbe, ki bi kakorkoli utegnile 'umazati' teorijo edinstvenosti in svojskosti izvora, kakor tudi na podlagi kulturnega mita, s katerim se utemeljuje kulturna izjemnost in večvrednost (Grčija kot zibelka Evrope). Tovrstne primere najdemo tudi na mikroravni, torej znotraj Evrope. Špela Kalčič (2007, 157) in Božidar Jezernik (1998, 272) navajata, da so se konec devetnajstega stoletja z oblikovanjem nacionalnih držav in nacij na Balkanu začeli odvijati intenzivni procesi konstruiranja nacionalnih identitet, v katerih je bilo mogoče zaslediti izrazito prisotnost dveh teženj – izražanje pripadnosti Evropi in hkratna identifikacija s slovanskim svetom. Istočasno se je v ozadju odvijal proces zanikanja preteklosti, povezane s turško prisotnostjo na Balkanu (ki je trajala petsto let). Sestavni del tega procesa je predstavljalo tudi intenzivno brisanje sledov prežitkov kulture osmanskega imperija. Načrtno pozabljanje osmanske prisotnosti na Balkanu in intenzivna evropeizacija sta vidni na številnih področjih. Za bežnega opazovalca so verjetno najočitnejše arhitekturne spremembe, ki se kažejo v uničevanju turške arhitekture, izginjanju javnih kopališč, džamij, preoblikovanju ulic in trgov ipd. Zanimarjive pa niso niti spremembe oblačilne kulture, kjer turško modo zamenja evropska. Naglavne rute, pokrivala, ogrinjala in fese tako nadomestijo sekularna oblačila in povsem zahodni slog oblačenja. Jezernik ugotavlja, da si je Balkan »... močno prizadeval, da bi bil videti Zahoden in moderen in to podoba so njegovi prebivalci kazali svetu. Ker je Evropo pojmoval kot kontrast Turčiji in kot obdarjeno z vsemi možnimi pozitivnimi atributi, je Vzhod ocenjeval glede na njegovo podobnost oziroma različnost od Zahoda. Manj kot je bil podoben Zahodu, bolj je bil inferioren; in če je postal bolj podoben Evropi, je to pomenilo napredek.« (1998, 271).

<sup>24</sup> Velikonja v svoji monografiji *Masade duha* (1996) natančno razdela razmerje med mitom in ideologijo. Meni, da je njuno dinamično povezovanje in sobivanje nujno potrebno za oblikovanje celovite mitologije, koherentnega bajeslovnega sistema določene družbe. Mit, ki zahteva brezpogojno verovanje, tako Frye 1991, 191, ideologiji ponuja nevprašljivo izhodišče in matrico, medtem ko se ideologija čuti poklicana, da ju

(mit) in razlaga, konkretizacija le-tega oziroma nadstavba (ideologija), kot se je z marksističnim besednjakom poigral in slikovito izrazil Velikonja (1996), skupaj tvorita celoto razmerij oziroma mitologijo, ki z razsvetljenstvom ni doživela zatona, temveč je poskrbela za ponovno začaranje, tokrat v sferi profanega. Če razumemo, da silovit povratak mitologij (če so sploh kdaj bile odsotne) v areno družbenih in političnih predstav v obdobju konstituiranja narodov ni naključen, temveč načrten in nujen impulz za začetek samega procesa, razumemo tudi vzroke ekspanzije mitskih predstav v času nastajanja Evrope in njihov kontinuiran obstoj/razvoj. Zaostrene družbene razmere – pojav notranjih trenj zahodnega kristjanstva – kar kličejo po dinamičnem prepletanju mitskih izročil in taktičnih ideoloških intervencij. Obstoj partikularnih interesov je nedvoumen in jasno izražen skozi protislovno in mimikretično delovanje – vdor kaosa pri snovanju kozmosa –, umetno povzročen nered se preko intervencije spremeni v zeleno (družbeno) ureditev oziroma stanje, ki se vedno prikazuje kot boljše, lepše in pravičnejše. Pri tem seveda implicitni subjektivni scenarij deluje povsem neopazno in skrito ter govori, če parafraziramo Barthesa (1977), z glasom narave.<sup>25</sup> Dokaj očitno je, da je ob združitvi zainteresirane zdajšnjosti ter pretehtanih ciljev vladajoče družbene skupine pot 'izumljanju tradicij' (Hobsbawm 2003) na široko odprta.

Islamski orientalizem ima svoje posebnosti, vendar je po drugi strani tudi v marsičem podoben ostalim orientalizmom. Tako recimo islamski orientalisti niso nikoli pojmovali svoje potujitve od islama kot nekaj koristnega ali kot odnos, ki bi imel posledice za boljše razumevanje lastne kulture, temveč je potujenost krepila čustva večvrednosti krščanske civilizacije (Said 1996, 322). Ker je to idejo bilo treba ohranjati, opazimo relativno konstantnost in konsistentnost diskurza od pojava fenomena do danes. Skorajda lahko govorimo o identičnih pojavnih oblikah in ponavljajočih se kanonskih tezah skozi celotno zgodovino islamskega orientalizma, saj moderni orientalizem ne le ohranja, temveč tudi

---

razvija v 'pravi' smeri; torej tisti, ki ustreza vladajočim družbenim skupinam. Prvi torej stanje nasnuje, druga pa ga narekuje oziroma celo brutalno vsiljuje. Gre za »... srečanje tradicije, mitskega izročila preteklosti in inovacije sodobnosti, ideološkega naboja tistega tu-in-zdaj.« (Velikonja 1996, 26). V tem smislu je treba razumeti tako idejo, da je ideologija sedanost mita, kakor tudi nujnost njenega koeksistiranja, saj je mit zgolj latentni potencial, odprta možnost, ki šele z intervencijo (aktualne) ideologije dobi prepričevalno, razlagalno in mobilizacijsko moč.

<sup>25</sup> Tako mitska naracija kakor tudi ideološka prisila sta najmočnejši tedaj, ko ju ni zaznati oziroma ko se zdi, da ne obstajata.



(znanstveno) legitimizira atavistične oznake ('islamska duševnost', 'arabski značaj' ipd.).<sup>26</sup> Z ozirom na dejstvo, da je celoten družbeni prostor, ki je zaznamovan z islamsko religijsko tradicijo, označen za nespremenljiv, večer in monoliten, navedeno niti ne preseneča.<sup>27</sup> Tako je spremembe mogoče zaznati bolj kot ne zgolj v intenziviteti orientalističnih družbenih reprezentacij in podob, ki so izrazitejše po drugi svetovni vojni, še očitnejše pa po arabsko-izraelskih vojnah in terorističnem napadu na ZDA 11. septembra 2001. Razloge je moč iskati v vzponu arabskega nacionalizma, ki si prizadeva za vzpostavitev samostojne nacionalne identitete. V okviru tega pa eksplicitno izraža sovražnost do zahodnega imperializma ter zavrača težnje neposrednega in nekritičnega prenosa razsvetljenskih idej. Kot posledico upiranja orientalizaciji Orienta gre razumeti množično ustanavljanje raziskovalnih inštitutov, centrov in oddelkov po Evropi in v ZDA, ki se ukvarjajo z znanstvenim preučevanjem islamske zgodovine, religije in družbe ter služijo legitimiziranju in ohranjanju jedra orientalističnih idej in dogem o islamu, Orientu in Arabcih.

Reprezentativen primer povedanega predstavlja sodoben orientalističen tekst *The Cambridge History of Islam*.<sup>28</sup> Zbornik, ki je izšel leta 1970 na tako ugledni univerzi, kot je Cambridge, ni zgolj vsota orientalističnega pravoverja, kot se je izrazil Said, temveč je tudi teoretsko, analitično in metodološko nejasen, pomanjkljiv, slabo zastavljen ter poln protislovij. V prvem zvezku je islam geografska oznaka, uporabljen kronološko in selektivno, medtem ko umanjka predstavitev islama kot sistema prepričanj, njegovih teoloških dogem, praks ipd. Zdi se, kot da je zgodovina islamske družbe zgodovina bitk,

---

<sup>26</sup> V orientalističnem diskurzu veljajo Arabci oziroma muslimani za diametralno nasprotno Evropejcem; prikazani so kot nezmožni racionalnega mišljenja oziroma mišljenja na sploh (Manfred Halpern meni, da so muslimani od osmih miselnih procesov zmožni le štirih (v Said 2000, 94)), nagnjeni k spletkarjenju in prevarantstvu, težijo h krvavemu maščevanju, so psihološko nesposobni za mir ipd. (M. Berger, G. Baer, A. Bonne v Said 2000, 89–103). Takšna podoba muslimana ostaja v temelju, celo ontološko, nespremenjena, stabilna, torej nadzgodovinska. Te redukcionistične in esencialistične konstrukte so ustvarili popotniki pred nekaj stoletji. Do njih so prišli na podlagi sklepanja, da če je vse 'zunanje', torej barva kože, jezik, kultura ipd. tako drugačno od našega, potem je tako tudi 'notranje', torej značaj, duševnost ipd. Potemtakem naj bi fizične značilnosti posamezne skupine določale tudi psihološke in socialne lastnosti pripadnikov. V tem smislu gre za primer klasičnega rasizma, kjer je rasa zunanji izraz notranjega bistva. Sodobne znanstvene diskusije niso kritično presojale tovrstnih konstruktov, temveč so le-te še krepile. Tako so dobili znanstveno podlago (znanstveni rasizem) in morda nekoliko subtilnejšo, evfemistično obliko. Na osnovi znanstvene utemeljitve pa miti, kot bi lahko poimenovali navedene družbene predstave, še toliko bolj prepričljivo odražajo, legitimirajo in naturalizirajo razmerja moči.

<sup>27</sup> Islamski orientalizem temelji na podmeni nespremenljive, monolitne in homogene islamske družbe. Potemtakem obstaja ena islamska družba, en 'arabski duh', ena 'orientalska psiha' ipd.

<sup>28</sup> Holt, P. Malcom in Ann K. S, Lambton in Bernard Lewis. ur. 1970. *The Cambridge History of Islam*. London: Cambridge University Press.

smrti, dinastij, minevanj, ne pa tudi razvoja in razcveta (npr. abasidsko obdobje). Ideološki naboj in orientalizem (kot obliko mišljenja in analitično metodo) je zaznati skozi celoten zbornik, eksplicitno pa se kažeta npr. v redko omenjenem (in slabo razumljenem) revolucionarnem delovanju islamskih družb, prikrivanju in neproblematiziranju močnih sionističnih tokov pri pojasnjevanju dogodkov okrog druge svetovne vojne, verjetno namernem izpuščanju antikolonialističnih in antiimperialističnih teženj, izenačevanju sprememb z modernizacijo, islamskem vojskovanju (ki aludira na poseben način vojskovanja, drugačen od zahodnega, nemara krščanskega) ipd. (Said 1996, 372–376).

Ideja posredniške, predstavniške in interpretativne vloge Zahoda je bolj živa kot kadarkoli prej, saj sta se odnos moči med subjektom in objektom preučevanja ter binarna dialektika le še utrdili. Pod liberalno povrhnjico in pretvezo posredovanja demokratičnih načel, modernizacije, pomoči pri lastnem razumevanju in reprezentiranju<sup>29</sup> se še vedno skriva globoka želja po ohranjanju moči, nadzorovanju in discipliniranju. Ravno zaradi tega je tako pomembna natančna dekonstrukcija (post)kolonialističnega diskurzivnega sistema ter spoprijem z esencialističnimi etničnimi in rasnimi konstrukti. Prav tega se je (v navezavi na analitični inštrumentarij poststrukturalizma in teoretske perspektive postkolonialnih študij) lotil Said. Namen študije<sup>30</sup> ni bil zgolj premislek in reformulacija zgodovinskih izkušenj, temveč poskus analiziranja in hkrati osvobajanja izpod dušečega prijema obstoječih miselnih sistemov, diskurzov in hegemonij. Na izjemno sistematičen način in s številnimi primeri je dokazoval, da je možno preseganje miselnega okvira v smeri negospodujočega in neesencialističnega pogleda/pristopa. Izhajajoč iz idej poststrukturalizma in neesencialističnega kategorialnega aparata, se je lotil kritične razgradnje fenomena orientalizma ter z njim povezanih družbenih identitet, problematiziral je koncept hegemonije in dominacije ter poskušal nakazati možnosti oblikovanja drugačnih diskurzov.

Refragmentiranje preteklosti, onstran zakoreninjenih predsodkov, zgodovinsko specifičnih konstruktov ter mitov je sicer tvegano in mukotrno početje, vendar plodno. Ne zgolj zato, ker odkriva (namene) mitske predstave o molčečem Drugem, prispeva k odčaranju razmerja med vednostjo in verovanjem, temveč tudi zato, ker kaže na prepletanje in

---

<sup>29</sup> Ideja izhaja iz mita o nezmožnosti lastnega predstavljanja in ima temelje že v Marxovi misli »Ne morejo se zastopati, ampak morajo biti zastopani« (Marx 1967, 563).

<sup>30</sup> Govorim o *Orientalizmu*, kjer se je Said celovito lotil obravnavane problematike.

sodelovanje družbenih sfer pri hegemonističnem delovanju; predvsem znanosti in politike (pri čemer se slednja nenehno trudi, da bi prvo spremenila v svoj legitimacijski servis ali da bi ta status ohranila). Poglobljena sociološka analiza, ki se spoprime z odprtim poljem dveh nivojev, sfere dejstev in njihovih pragmatičnih prisvajanj – interesnih implikacij, hkrati pa poskuša predstaviti vzroke in učinke njunega prepletanja, je nedvomno več kot dobrodošla. Poskus definiranja nenehno spreminjajočega se razmerja in ločitve objektivnih dejstev od njegovih prezentističnih interpretacij, mitskega, partikularnih interesov ter subjektivnosti, se zdi toliko bolj kompleksen ob zavedanju, da se prva (dejstva) pogosto oblikujejo v okviru diskurza oblasti in jih je kot take treba tudi prepoznati ter ustrezno pristopati k njim.

### 2.1.3 Eklektika pogledov: problematičnost Saidove teorije in ponovni razmislek o orientalizmu

Pričujoče poglavje zaznamujeta izjemna pestrost in eklektičnost, ki nakazujeta, kako razgibano, heterogeno in široko je raziskovalno polje, v katerega vstopamo. Z ozirom na naše razmeroma ozko zastavljene cilje in dejstvo, da bomo v analitične namene uporabili zgolj nekaj predstavljenih konceptov in idej, se bo morda zdelo, da smo poglavje zastavili preširoko. Vendar pa treba opozoriti, da je širina obravnavane tematike tukaj na mestu: prvič, ker če želimo iz teoretske produkcije izluščiti (za lastno analizo) uporabne elemente, moramo predelati celotno teorijo in odzive nanjo; drugič pa, ker Saidovo delo in kritika v slovenskem raziskovalnem prostoru še nista bili sistematično obravnavani in predstavljeni.

Kot že zapisano, je konec sedemdesetih let (predvsem) evropsko intelektualno javnost dodobra vznemirila Saidova monografija *Orientalizem*. Ne zgolj zato, ker se je zdel Saidov eklektični teoretski in metodološki pristop problematičen, njegova umestitev pa je uhajala z vseh etabliranih disciplinarnih področij,<sup>31</sup> temveč tudi zato, ker je raziskoval soudeležbo intelektualcev v prevladujoči ideologiji in eksplicitno kazal na sokrivdo evropske kulturne produkcije pri zahodnih kolonialnih osvajanjih. Tovrstna kritika sicer ni *novum* na

---

<sup>31</sup> Nemara ni odveč poudarek, da so bile v tistem obdobju postolonialne študije šele v nastajanju in so svoj teoretski očrt področja oziroma resno akademsko formo dobile z deli Gayatri Chakravorty Spivak in Homi K. Bhabhe.

področju družboslovja in humanistike, saj jo je mogoče zaslediti pri številnih teoretikih,<sup>32</sup> med katerimi je verjetno najbolj odmeven Noam Chomsky s svojimi brezkompromisno ostrimi in neposrednimi deli o sokrivdi ameriške intelektualne srenje (oziroma družbenih ved na splošno) pri vietnamski vojni. Kljub temu je Said s sistematično analizo zahodnih kanonskih tekstov v polju književnosti oral ledino, hkrati pa lahko brez večjih zadržkov rečemo, da velja za enega najbolj prodornih in lucidnih pripovedovalcev o zgodovini krivde literature pri inferiorizaciji Orienta, oziroma še več – o zgodovini krivde evropskega humanizma v projektu kolonializma in imperializma.

Njegova odločna in jasna (antiimperialistična/antikolonialistična) pozicija je napovedovala številne kritike in komentarje, ki so se raztezali od izjemno natančnih, pronicljivih in konstruktivnih (Aijaz Ahmad, Gayatri Spivak, Homi K. Bhabha, Robert J. C. Young, Reina Lewis idr.) pa vse tja do neprepričljivih, nekonsistentnih in teoretsko šibkih (Bernard Lewis, Edward Alexander, Daniel Pipes, Megan Vaughan idr.). Nekatere izmed njih so bile razmeroma sovražne in žaljive ter so v javnost zavestno plasirale napačne interpretacije; razloge gre iskati v ideoloških razlikah ter politični motiviranosti (povezanost z oblastjo) (Lewis, Pipes). Tako starosta sionističnega zgodovinopisja in splošno priznan zagovornik protiislamskih oziroma protiarabskih idej Bernard Lewis<sup>33</sup> ni premogel resne akademske kritike orientalističnih praks ali Saidove teoretske perspektive, temveč ga je zgolj obtožil amaterstva, njegove teze pa je v recenziji *Orientalizma*<sup>34</sup> označil za absurdne, lažne in nepremišljene (Lewis 2000).

V poplavi komentarjev so se pojavljali tudi takšni, ki so se osredotočali na vdor osebnega glasu v Saidovo teorijo, s katerim naj bi prestopil meje resne akademske discipline in izvirne intelektualne formacije. Politični komentator Aijaz Ahmad (v Jeffs 2007) meni, da Said ni zgolj kulturni kritik, temveč tudi Palestinec, zato njegovo delo opravlja dvojno

---

<sup>32</sup> Če izpostavimo zgolj najvidnejše: Frantz Fanon (*Črna koža, bele maske*), Kate Millett (*Seksualne politike*), Paul Nizan (*Psi čuvaji*), Christopher Caudwell (*Študije o izumirajoči kulturi*), Aime Cesaire (*Diskurz o kolonializmu*) idr.

<sup>33</sup> Sredi devetdesetih let so organizacije za človekove pravice in armenske organizacije v Franciji sprožile kazenski in civilni postopek proti Bernardu Lewisu, ker je zanikal genocid nad Armenci. Lewis je bil obtožen po istih zakonskih določilih, kot če bi zanikal obstoj holokavsta (Finkelstein 2000). S tem primerom smo želeli ponazoriti njegovo močno politično indoktrinacijo, ki se, kot smo že videli, lepo veže s kolonialističnim orientalizmom.

<sup>34</sup> Lewis napiše recenzijo *Orientalizma* šele štiri leta po izidu knjige, torej leta 1982. Nemara je zanimivo in pomenljivo, da je to že druga recenzija, objavljena v priznani reviji *The New York review of books*. Prvo je namreč takoj po izidu monografije, objavil angleški zgodovinar, specializiran za Bližnji vzhod, Albert Hourani (*The road to Morocco*).

funkcijo, ki je predvsem osebne narave: je poskus pomiritve dveh na videz težko združljivih identitet (Palestinec, ki živi in poučuje v ZDA), hkrati pa je povezano s prizadevanji, da bi izkazal čast svojemu narodu.<sup>35</sup> Podobne pomisleke ima tudi James Clifford (1988, 276), ki kot problem izpostavi protislovnost Saidovega položaja in napetost v njegovi lastni kulturni identiteti. Said (1996, 40) na neki način sicer priznava, da je pisanje diseminacija osebne izkušnje oziroma ne zanika osebne vpletenosti, vendar pa hkrati poudarja, da le-ta v raziskovalnem projektu ni zavzela osrednjega mesta in da je z uporabo instrumentov zgodovinskega, humanističnega in kulturnega raziskovanja ter razvito kritično zavestjo zadostil kriterijem znanstvene objektivnosti. Tako kot je pri družboslovnem preučevanju religije mogoče izbrati metodološki pristop, ki je osvobojen osebnih prepričanj in verovanj – metodološki ateizem,<sup>36</sup> tako je možno pri drugih vrstah znanstvenega raziskovanja dati v 'oklepaj' katero od svojih identitet in k problemu pristopiti povsem znanstveno. Ne nazadnje pa je izjemno nemoralna in problematična obravnava/analiza/kritika posameznikovega dela na osnovi pestre osebne biografije oziroma prepletajočih in prekrivajočih se identitet in zgodovin. Said (2005, 90) je prepričan, da tovrstna osebna pisanost lahko le pozitivno vpliva na raziskovanje; kajti ravno ta pluralnost pogleda oziroma posameznikova izkušnja več kultur, okolij in domov ustvarja zavest o simultanih razsežnostih. Ta t. i. kontrapunktična<sup>37</sup> zavest omogoča polifonično delovanje posameznikovega mikrosveta in zunanjega sveta, ki je po svoji naravi nadvse heterogen.

---

<sup>35</sup> Ahmad meni, da je osebno noto v *Orientalizmu* moč zaslediti na številnih mestih; recimo: »Gramsci v svojih pismih iz ječe pravi: 'Izhodišče kritične obravnave je zavedanje kaj človek v resnici je, in je 'poznavanje samega sebe' kot proizvod zgodovinskega procesa do sedanjega trenutka, ki je v vas pustil neskončno sledi, ne da bi pustil inventarno knjigo.' ... 'Torej je na začetku nujno treba narediti inventarizacijo.' ... V marsičem je moje preučevanje orientalizma poskus narediti inventar sledov, ki jih je na meni, orientalskemu podložniku, pustila kultura, katere dominacija je tako močan dejavnik v življenju vseh Orientalcev. Zaradi tega je v središču moje pozornosti moral biti islamski Orient.« (Said 1996, 40). In na drugem mestu: »Življenje arabskega palestinca na Zahodu, še zlasti v Ameriki, spravlja človeka v obup ... Mreža rasizma, kulturnih stereotipov, političnega imperializma, razčlovečujoče ideologije, v katero je ujet Arabec ali musliman, je zares zelo močna, in to mrežo vsak Palestinec občuti kot enkratno usodo.« (1996, 42).

<sup>36</sup> M. Hamilton (*The sociology of religion: theoretical and comparative perspectives*, 1995) izpostavlja, da s tem terminom (ki ga je razvil A. Zijderveld, po njem pa ga je povzel in dopolnil Peter Berger (1967/1969)) označujemo metodološki pristop, ki utemeljuje sociološko analizo religije na domnevi, da je ta človeški proizvod in da je podvržena enakim vrstam razlag kot druge oblike družbenega in individualnega vedenja (1995, 4).

<sup>37</sup> Said (2005, 176) si je idejo kontrapunkta sposodil iz glasbenega sveta in jo prenesel v literarnega. Razvil je metodo kontrapunktne branja in interpretiranja tako literarnih tekstov kot tudi kulturnih pojavov. V samem temelju je zamisel, da je oboje vedno treba dojemati v razmerju do drugih tekstov in pojavov; kar v končni fazi prinese nove naracije in alternative. Meni, da ni pomembna zgolj vpetost teksta (kulturnega pojava) v medbesedilnost, »temveč širši sistem naddoločujočih odvisnosti, ki omogočajo posamezno delo (*ali kulturni pojav*, opomba avtorja) in niso omejene samo na tekstualnost in diskurzivnost« (Jeffs v Said 2005, 313).

Če želimo imeti dober vpogled v Saidovo teoretsko produkcijo, moramo izpostaviti tudi njene šibke točke. Le na ta način smo namreč lahko uspešni pri uporabi in prenašanju konceptov ter idej. Zato bomo v pričujočem razdelku izpostavili vse relevantne in najodmevnejše (mestoma upravičene) kritike Saidovega dela, njegovega pristopa in metodologije. Treba pa je opozoriti, da se bomo kritike ter odzivov nanjo dotikali nekoliko razpršeno in na prvi pogled konfuzno. Vendar je takšen pristop nujen in predvsem ploden, saj nam le ta metoda omogoča globlji vpogled v meandrasto prepleteno Saidovo teorijo in ravno takšno kritiko.

Aijaz Ahmad, ugleden marksistični literarni teoretik in vplivni politični komentator, velja za enega najostrejših kritikov Saidovega dela. V svojih razpravah poudarja, da je največji doprinos Saidovega dela prispevek k palestinskemu vprašanju (*Vprašanje Palestine; The question of Palestine*, 1979), medtem ko je *Orientalizem* (ravno tako kot ostali literarni eseji, ki so mu sledili) izjemno pomanjkljiv in na neki način predstavlja(jo) zgolj šibko uverturo v esej o sionizmu in njegovih žrtvah.<sup>38</sup> Priznava mu sicer neverjetno širino pripovedi in imaginacijo pri oblikovanju novih načinov kombiniranja besedil, vendar izpostavlja, da delo presega okvire kulturnih študij, je mestoma slabo zastavljeno in še slabše izpeljano, ne nazadnje pa v metodološkem smislu ne predstavlja nobene novosti, saj naj bi bilo v tistem obdobju besedilno obravnavanje zgodovine kolonializma in imperializma razmeroma pogosto (S. H. Alatas, B. S. Turner, J. Raskin idr.). V širšem teoretskem smislu pa je, tako Ahmad (v Jeffs 2007, 40-42), kritičen prikaz evropskega humanizma in razsvetljenskega projekta, katerega je zoperstavil Auerbachovemu pregledu evropske literarne zgodovine (*Mimesis*, 1946), ne zgolj problematičen, temveč tudi kontradiktoren projekt. Said na enem mestu humanizem prepozna kot soudeleženca pri povzročitvi krivic,<sup>39</sup> hkrati pa v njegovih postulatih vidi rešitelja. Po eni strani torej humanizmu naloži krivdo kolonializma, imperializma in tudi orientalizma, medtem ko po drugi za reševanje nastale situacije predlaga uporabo njegovih mehanizmov ter vrednot humanističnega liberalizma (strpnost, prilagoditev, kulturni pluralizem, relativizem ipd.).

---

<sup>38</sup> Esaj *Sionizem s stališča njegovih žrtev* je bil v slovenščino preveden leta 2005, ko je bil izdan zbornik Saidovih esejev *Oblasti podedati resnico*. Sicer pa je prvič izšel leta 1979 v znani monografiji *Palestinsko vprašanje (The Question of Palestine, Times Book)*.

<sup>39</sup> Pritrjuje namreč tezam, ki sta jih v *Uporu prekletih* in predgovoru (1961) razvila psihiater in revolucionar Frantz Fanon ter francoski eksistencialistični filozof, dramatik in literarni kritik Jean-Paul Sartre, da v Evropi ni nič doslednejšega od rasističnega humanizma, ki Evropejcu ni omogočil zgolj reševanja lastnih problemov in notranjih trenj (skozi konstrukcijo tretjega sveta), temveč mu je omogočil tudi, da je postal človek skozi ustvarjanje sužnje in pošasti.

Ahmadova analiza Saidovih pogledov na razsvetljenstvo in humanizem je nekoliko nenatančna in zavajajoča, saj je v Saidovem opusu mogoče zaznati, da omenjenim projektom ne pripisuje zgolj negativnih atributov oziroma jih ne zavrača v celoti. Na referenčne ideje ima namreč celo pozitiven pogled, seveda pa je, tako kot številni drugi (Sartre, Spivak, Bhabha, Mohanty, Fabian), kritičen do humanističnih idealov, ki temeljijo na rasistični gesti (izključevanja drugega). Če Zahod želi oblikovati lastno identiteto, mora ustvariti razliko oziroma z drugimi besedami – če sebe želi določiti kot normo, potrebuje odmik od norme, negativen pol, svojega Drugega. Tako skozi kategorije napredka, razvoja, modernizacije in univerzalizma kronološko uredi zgodovino, sebe spozna za univerzalen subjekt zgodovine in z univerzalno uporabnimi normami razvoja ter napredka stabilizira lastno dominacijo in superiornost (Yegenoglu 1998, 95-97). Na teleološko in kronološko postavljeni premici historičnega poteka zahodna kultura zavzame mesto norme (centra), vsem ostalim kulturam pa dodeli bolj ali manj oddaljen prostor od nje; glede na to, kakšno stopnjo napredka dosegajo. Pri tem je seveda napredek ideološko določen, tako da ustreza rasistični shemi družbenega razvoja. Cilji tega projekta so jasni, zablode in kontradiktornosti pa vidne na vseh nivojih. Na absurdnost tovrstnega početja nas opozori že najbolj preprost primer koloniziranih dežel. Po zahodnih standardih se namreč napredek kaže v stopnji svobode in avtonomije v družbi, vendar koloniziranim deželam doseganje obeh kriterijev onemogoča sam Zahod.

Pri tovrstnem rasističnem početju hierarhiziranja in ustvarjanja ideoloških konstrukcij tvorno sodelujejo malodane vse znanstvene discipline; izjemno vidno vlogo pa imajo literarne vede, zgodovina in še posebej antropologija. Slednja je zaradi olajšanega dostopa do predmeta raziskovanja doživela razcvet ravno z vzponom kolonializma in imperializma. Na to dejstvo nas opozorijo številni teoretiki,<sup>40</sup> tudi eminentni antropologi kot je Claude Levi-Strauss, ki je v *Divji misli* (1962/prevod 2004) pojasnjeval, kako je antropologija ponotranjila evolucionistični besednjak (primitivna družba, primitivna mentaliteta) ter te ideološke konstrukcije nekritično sprejela za svoj interpretativni princip. Natančno nam te

---

<sup>40</sup> Morda velja na tem mestu izpostaviti ključen koncept, ki kaže na tesno povezavo antropološke znanosti ter kolonializma. Govorimo o rasi, ki se je od osemnajstega stoletja naprej pojasnjevala z biologistično terminologijo, le-ta pa je bila nadgrajena z ideološko konstruirano hierarhizacijo, na podlagi katere se določajo in razvrščajo različne kulturne značilnosti. Tako je bila temna polt povezana z majhnimi možgani in zaostalostjo, neciviliziranostjo in divjaštvom. Zastrahujoč je podatek, da se rasistični diskurz v znanstveni sferi pojavlja še danes. Nedavno sta namreč priznana ameriška znanstvenika Charles Murray in Richard J. Herrnstein v svoji knjigi *Bellova krivulja* (1994) ponovno predpostavila tezo o povezavi med inteligenčnim kvocientom ter barvo kože (glej Loomba 1998, 69).

povezave predstavi kulturni antropolog Johannes Fabian (2002), ki pojasni, kako je antropološka znanost pomagala določiti shemo premične časovnice, katero opredeljujejo napredek, razvoj in modernost ter njihov negativ (stagnacija, nerazvitost in tradicija).

Kot vidimo, je razsvetljenski projekt zastavljen na časovni kategorizaciji kot sredstvu distanciranja (primitiven, nazadnjaški, tradicionalen nasproti napreden, civiliziran, razvit, moderen), kar je ključno za vzpostavljanje kulturnih razlik (Yegenoglu 1998, C. T. Mohanty 1989, Fabian 2002). Zahod v drugih kulturah išče znake, ki kažejo na določen manko oziroma odsotnost. Tako recimo zasledi pomanjkanje svobode in racionalnosti v islamskih družbah, ki se (po njegovem) kažejo v azijskem despotskem načinu produkcije ter različnih kulturnih praksah. Zasluge za to kajpak pripiše islamski religijski tradiciji (Yegenoglu 1998, 97). Za ilustracijo naj podam primer prakse (obširneje bo obravnavan v zadnjem delu naloge), ki na Zahodu predstavlja notranjo in avtentično bistvo islamske kulture, in sicer zakrivanje muslimank. Prepoznana je kot nazadnjaška, zaostala in celo barbarska, kar predstavlja trdno osnovo za legitimiziranje procesov 'civiliziranja'.<sup>41</sup> Le-ti, ki temeljijo na ideji izkoreninjanja nemodernih družbenih struktur, vrednot in praks, v precejšnji meri potekajo prek zahodnega liberalnega feminizma, katerega razsvetljenska misel opremi s celo baterijo diskurzivnih strategij razumevanja/vzpostavljanja svojega Drugega in oblikovanja lastne identitete. V tem smislu je, kot je dejala Gayatri Spivak (1985), imperialistični subjekt identičen subjektu humanizma, saj sta si oba določila status vrhovne avtoritete, ki postavlja (univerzalne) družbene normative. Ravno te ideje (z elementi rasizma), ki se mešajo s potrebami imperialnih politik, Saidu (popolnoma upravičeno) predstavljajo največjo zablodo razsvetljenstva in humanizma.

Poskušajmo se ponovno vrniti na že omenjeno Saidovo dvojnost – raba orodij in metod zahodne teoretske tradicije za kritiko le-te. Ideja se zdi sporna tudi nekaterim drugim kritikom. Postkolonialni teoretik Robert Young (2004) in zgodovinar James Clifford (1988) se sprašujeta, ali je moč govoriti o alternativnem, opozicijskem delovanju, če se izhodišča in postopki takšnega delovanja nahajajo znotraj dominantne teoretske tradicije. Clifford je prepričan, da se tovrstni pristopi, ki so lastni postkolonialni teoriji, ne razlikujejo bistveno od orientalističnih praks (zastopanja/reprezentiranja drugih) ter so

---

<sup>41</sup> Na tem mestu smo zgolj nakazali, da imajo ideološke reprezentacije zakrivanja (kot politično orodje za prikazovanje nazadnjaštva islamskih družb) dolgo zgodovino. Podrobneje tematiko obravnavamo v zadnjem tematskem sklopu.



hkrati dokaj nejasni in ne prinašajo zelenih rešitev. Tovrstno stališče se zdi nekoliko problematično, saj mora kritično razmišljanje potemtakem nujno izhajati iz katere druge tradicije, sicer sploh nima pogojev za nastanek. Mnogovrstnost pristopov in teorij v družboslovju ter humanistiki, ki izhajajo iz istega jedra, vendar so uporabljeni na različne načine in z različnimi cilji (tudi subverzivnimi), pričajo o zmotnosti Cliffordovega razmišljanja.

V nadaljevanju bomo videli, da se velik del kritik osredotoča na problematično rabo Saidovega najvplivnejšega teoretskega vira in konceptualnega mentorja Michaela Foucaulta. V tem okviru gre sicer za skupek izjemno raznolikih in mestoma nasprotujočih si kritik, med katerimi je le redko zaslediti konsistentne in prepričljive. Večjemu delu kritikov ni sporno črpanje in izposojanje teoretskih konceptov in misli, temveč nekritično prenašanje le-teh ter mešanje z drugimi teoretskimi perspektivami, zaradi česar v Saidovih teorijah mestoma prihaja do kontradiktornosti. Očitajo mu (Ahmad 1992; Porter 1994; Bhabha 1994; Kennedy 2000), da ne zazna številnih prelomov v Foucaultovi misli ter njegovih sprememb izhodišč in pozicij, kar je lahko problematično tako za samo analizo kakor tudi interpretacijo. Said v številnih intervjujih izpostavlja (glej Ali 2006, Jeffs 2007, Bayoumi in Rubin 2000), da se izjemno dobro zaveda Foucaultovih epistemoloških prelomov in da prav zaradi tega priznava zgolj njegovo teoretsko pozicijo do sredine sedemdesetih let, ki mu kot takšna omogoča alternativno lotevanje literarnih objektov in jo uporabi za plodno povezovanje med teksti in njihovimi konteksti, branji in praksami. Naj poudarim, da bomo na tem mestu le nakazali osnovno idejo in smer kritike, h kateri se bomo (v različnih kontekstih) vračali in jo problematizirali na različnih točkah razprave.

Goreči kritiki, ki s filigransko natančnostjo analizirajo Saidovo teorijo, opozarjajo na njeno nedoslednost. Sporna naj bi bila že sama izhodišča, torej definicije in opredelitve orientalizma, saj se Said, tako Ahmad (v Jeffs 2007, 37–97), referira na dve nekompatibilni definiciji ter simultano uporablja tako foucaultovsko kakor tudi auerbachovsko držo, ki nista zgolj konceptualno nezdružljivi, temveč tudi metodološko in politično. Po Foucaultu lahko o orientalističnem diskurzu govorimo šele od 18. stoletja naprej,<sup>42</sup> medtem ko ga Auerbach sili k iskanju istega diskurza vse od antične Grčije dalje (njegovo prisotnost naj

---

<sup>42</sup> »Če vzamemo pozno 18. stoletje za zelo grobo opredeljen začetek, je orientalizem mogoče obravnavati in analizirati kot korporativno ustanovo za obravnavanje Orienta ... skratka, kot slog Zahoda pri gospodovanju nad Orientom, restrukturiranju in izvajanju oblasti nad njim.« (Said 1996, 14).

bi bilo mogoče zaslediti že v zgodnjih atenskih tragedijah).<sup>43</sup> Na ta način je, po Ahmadu, Saidova ideja, da je »... ideologija sodobnega imperialističnega evrocentrizma že vpisana v obrednem gledališču grške tragedije« (Ahmad v Jeffs 2007, 45) ter da je moderni orientalist navzoč že v Evripidu, popolnoma antifoucaultovska in se spaja z Auerbachovo mislijo, da obstaja linija kontinuitete med Ajshilom in moderno Evropo. V tem smislu je orientalizem transhistorični, konstitutivni element evropske zgodovine. Z natančnim branjem Saida ugotovimo, da je prav to njegova temeljna poanta, ki kot takšna ni v kontradikciji z rabo Foucaultovih konceptov, saj je le-te namerno izluščil iz njegove teorije (sprejme konceptualizacijo diskurza, ne pa njegove historične umestitve), jih postavil v nekoliko drugačen kontekst ter jih s tem naredil širše uporabne. Ta teoretski kolaž ali konceptualno premikanje in ponovno sestavljanje je z znanstvenega vidika povsem legitimno in predvsem plodno početje, saj pogosto prinese nova spoznanja in poglede. Kot je dejal v *Potujoči teoriji* (2005, 293), se teorija, tako kot tekst, premika skozi prostor in čas, se spreminja glede na okoliščine, neodvisno od prvotnih motivacij in želja samega avtorja. Nekoliko barthesovsko meni, da je tekst (teorija) namreč vedno svetovljanski, saj ima svojo zgodovino onkraj izvirnega subjekta in situacije. Vendar pa bralec vseeno prevzame del avtorjeve drže. A na koncu avtorjeva determinacija ni dokončna, kajti v naravi teksta (teorije) je potovanje in spreminjanje, tudi v smislu kombiniranja z drugimi teksti (teorijami).

Sedaj, ko smo pojasnili nekatera Saidova stališča, se znova vrnimo k vprašanju kompleksnega in ambivalentnega odnosa do humanistične tradicije, katero ostro kritizira in se ji upira (ne zgolj zato, ker ji je spodletelo upreti se imeperializmu, temveč je le-tega tudi omogočila), hkrati pa z njo kaže določeno povezanost, saj je blizu ideji, da obstaja poenotena zgodovina evropske identitete in misli, ki v eni pripovedni liniji poteka od antične Grčije naprej, ter da je ta zgodovina zajeta v kanonu velikih knjig. Ta postulat, tako

---

<sup>43</sup> »Pomislite najprej na ločnico med Orientom in Zahodom. Že v času *Iliade* se je zdela ostro začrtana. Dve od najvplivnejših kvalitet, ki se povezujeta z Vzhodom, se pojavljata v Ajshilovih *Peržanih*, najstarejši ohranjeni atenski drami, in v Euripidovih *Bakhah*, zadnji ohranjeni. [...] Na tem mestu je pomembno, da Azija govori skozi imaginacijo Evrope in z njeno pomočjo; Evropa je opisana kot zmagovalka nad Azijo, tistim sovražnim 'drugim' svetom onkraj morja. Aziji so dodeljeni občutki praznine, izgube in razdejanja, za katere se zdi, da so odtlej plačilo za orientalsko izzivanje Zahoda ... [...] Ta vidika ločevanja Orienta in Zahoda, ki se pojavljata v obeh omenjenih dramah, sta odtlej bistvena motiva evropske imaginativne geografije. Med dvema celinama je zarisana ločnica. Evropa je močna in artikulirana; Azija poražena in oddaljena ... [...] Evropa je tista, ki govori za Azijo; to artikuliranje je posebna pravica – a ne lutkarja, temveč pravega stvarnika, čigar moč podeljevati življenje reprezentira, animira, konstituira sicer tihi in nevarni prostor onstran znanih meja.« (Said 1996, 77–78).

Ahmad (v Jeffs 2007), odpira še eno problematično stališče, katerega je moč razbrati iz sklepov in same dikcije monografije (*Orientalizem*), namreč da je vsa evropska vednost o Neevropi slaba vednost in da torej »Evropejci ontološko niso zmožni proizvesti nobene resnične vednosti o Neevropi« (Ahmad v Jeffs 2007, 57). Na tem mestu se pojavljata vsaj dve dilemi.

(1) Do izraza prihaja problem homogenizacije (katerega izpostavljajo malodane vsi vidnejši kritiki: Young, Ahmad, Porter, Mani, Frankenberg, Clifford, R. Lewis, V. Kennedy, Rassam idr.), ki se kaže v Saidovi združitvi izjemno različnih tokov v eno poenoteno smer oziroma enotno diskurzivno formacijo.<sup>44</sup> Young (2004, 130) se sprašuje kam potemtakem umestiti Saidove tekste, njegovo kritično analizo, reprezentacije in opise. Če zares obstaja zgolj en diskurz in ena vednost, potem ni prostora za alternativne poglede in je tudi njegovo lastno početje nesmiselno. Tako kot je jasno, da Orienta ne konstituirata zgolj izkušnji kolonializma in imperializma, je očitno tudi, da Zahoda ne konstituira zgolj vladajoča ideologija. Ahmad (2007, 53) zato Saidu očita tako zavračanje priznanja širše tradicije v koloniziranih državah kakor tudi levičarske tradicije v dominantnih. Vendar je na tej točki treba stopiti Saidu v bran, tako kot sta to storila Peter Childs in Patrick Williams (Childs in Williams v Kennedy 2000, 30). Menita, da je potrebno pogledati nekoliko širše, saj je Said govoril o notranji konsistentnosti zgodovine orientalizma,<sup>45</sup> česar ne moremo enačiti z absolutno homogenostjo, o kateri govorijo kritiki.

(2) Druga dilema pa zadeva vprašanje družbene reprezentacije, na katero ima Said ambivalentne poglede. Po eni strani se namreč približuje foucaultovski in nietzschejanski filozofski tradiciji, po kateri resnična reprezentacija ne obstaja. Nietzsche poudarja, da so resnice iluzije, o katerih smo pozabili, da so iluzije (Nietzsche v Kaufmann 1954, 47), in je torej človeška komunikacija ukana iluzorne subjektivnosti, ki »onemogoča resnično trditev, saj dokaz kot kriterij za resnično trditev v pisanju zgodovine vedno že prejudicira sama narava jezika« (Ahmad v Jeffs 2007, 73). Medtem pa se po drugi strani na trenutke

---

<sup>44</sup> Številni očitki, o katerih bomo govorili tudi v sledečih odstavkih in poglavjih, se nanašajo na Saidovo drzno enačenje vseh virov, ki jih je analiziral. Za kritike je moteče, da se v istem arhivu, skoraj z istimi motivi in postopki izgrajevanja orientalističnega konstrukta znajdejo izjemno raznoliki posamezniki, kot so: Byron, Camus, Voltaire, kolonialni uradniki (Cromer), Lane, Kissinger, Marx idr. Menijo, da so novi načini kombiniranja in primerjanja raznolikih tekstov sicer zelo dobrodošli, vendar sta pri sami analizi potrebni precejšnja natančnost in doslednost, ki preprečujeta zapadanje v posploševanje.

<sup>45</sup> Razloge za tovrstno konsistentnost gre iskati v dejstvu, da se je orientalizem bolj odzival na potrebe lastne kulture (ki potrebuje točno določenega D drugega) kakor na svoj predmet raziskovanja (Said 1996, 36).

nagiba k možnosti obstoja pravilne reprezentacije. Ali so torej reprezentacije, zato ker so zaobjete v jezik, kulturo, institucije in politično okolje tistega, ki predstavlja, deformacije oziroma napačne reprezentacije (*misrepresentations*) ali pa je možna t. i. pravilna, realna reprezentacija? Valerie Kennedy (2000, 29), docentka na oddelku za angleški jezik in književnost na vodilni turški Univerzi Bilkent, poda kritičen prikaz Saidovega opusa in meni, da v *Orientalizmu* ne da jasnega in nedvoumnega odgovora. Razloge za to najde v naslanjanju na več (mestoma nezdružljivih) konceptualnih virov. Teoretsko zavzema pozicijo, da so vse reprezentacije napačne reprezentacije, medtem ko s posameznimi primeri in s poznejšim priznavanjem možnosti upora zunaj kolonialnega diskurza (predvsem v monografiji *Kultura in imperializem*) negira lastno teoretsko izhodišče. V določeni meri lahko pomisleke sprejmemo kot utemeljene, saj se je Said zares soočal s (konceptualno) razvojenostjo. Vendar je nenehno iskal vezne člene in rešitve, katere je v poznejših delih tudi uspešno predstavil in uporabil. Saidu v bran je treba reči še to, da se znanstvenik skozi svoje raziskovalno delo pač razvija in prihaja do novih spoznanj, kar pomeni, da se njegova teoretska pozicija nekoliko spreminja, ravno tako kot se spreminja njegovo vrednotenje in odnos do različnih konceptualnih mentorjev (Foucaulta, Gramscija), ki so zaznamovali njegovo misel. Teoretikov, ki bi bili skozi svoj (teoretski/raziskovalni) razvoj popolnoma konsistentni, je izjemno malo.

Tovrstne kritike, ki izpostavljajo, da so Saidova izhodišča problematična v teoretskem in konceptualnem smislu, predvsem, ker v sebi združujejo dve ali celo več nasprotujočih si perspektiv, niso tako redke. Dennis Porter v tekstu *Orientalizem in njegove težave* (*Orientalism and its problems*, 1994) opozarja na Saidovo nerazrešeno dilemo – razmejitev resničnega od ideološkega. Nenehno nihanje med izključujočimi se pozicijami, kot je na primer obstoj resnične, čiste vednosti na eni strani ter vednosti, ki ne obstaja brez političnega, na drugi, mu preprečuje, da bi postavil oziroma razvil neko konsistentno teorijo. Kako torej hkrati misliti obstoj resničnega Orienta (ki ga je po Saidu mogoče spoznati) in vseobsegajoče neprave vednosti o njem, katero Said nenehno izpostavlja (Orient je navsezadnje konstruiran)? Ali pa kako sprejeti idejo pravilne reprezentacije in istočasno graditi radikalno diskurzivno teorijo, ki predpostavlja nezmožnost stopanja izven obstoječe diskurzivne formacije? Said, tako Porter (1994, 150–151), ni nikoli razrešil tega ambivalentnega odnosa med vednostjo in oblastjo/močjo, kulturo in politiko, kar dela njegovo teorijo nekoliko pomanjkljivo, šibko in mestoma nekonsistentno. Prepričan je, da

do omenjenih neskladij prihaja zaradi problematičnega poskusa združevanja dveh izjemno kontradiktornih konceptov, in sicer Foucaultovega diskurza in Gramscijeve hegemonije. Po prvem nič ne obstaja zunaj dominantnega diskurza in tako alternativa orientalizmu ni mogoča, medtem ko Gramsci s pomočjo koncepta hegemonije (po katerem je dominacija dosežena s strinjanjem in ne s prisilo) definira kulturo kot prostor ideoloških bojev, poln različnih silnic, razpok, spopadov in tenzij, kjer se odpira prostor tudi različnim proti-ideologijam in proti-hegemonističnim gibanjem (Gramsci v Turner 1998, 196). Said se ne želi povsem odreči diskurzivni teoriji in po Porterjevem mnenju (1994, 152–153) nadaljuje z napačnim razumevanjem Foucaulta, saj ne zazna njegovih epistemoloških prelomov in zato govori o enotnem in nespremenljivem diskurzu o Orientu. To pa posledično onemogoča razumevanje hegemonije kot procesa, s čimer zapre prostor vsakršni manifestaciji alternativnih diskurzov znotraj dominantne hegemonije oziroma izključi emancipatorne potenciale vseh tistih akterjev (posameznikov, skupin, razredov ipd.), ki se nahajajo na robu ali zunaj hegemonije. Rezultati konceptualnega eklekticizma, po mnenju Porterja, niso produktivni in se kažejo v precejšnji konfuznosti in nedovršenosti teorije.

\*\*\*

Kot vidimo, so Saidove ideje in premisleki izzvali mnogo komentarjev in kritik. Nekatere smo že obravnavali in pojasnili na samem mestu kritike, druge bomo po fragmentih. V prvi vrsti je treba poudariti, da je razumevanje Saidovega dela pogosto izjemno poenostavljeno, površno in nekoliko neresno, saj je smiselno delati zaključke po pregledu avtorjevega celotnega opusa, zato dosleden raziskovalec poskuša poiskati odgovore v njegovih poznejših delih. V vsaj treh razmeroma odmevnih študijah, *Svet, besedilo in kritik* (*The world, the text and the critic*, 1983), *Reprezentacije intelektualcev* (*Representations of the intellectuals*, 1994) in *Kultura in imperializem* (*Culture and imperialism*, 1993), je čutiti odmik od nietzschejanskih pogledov, hkrati pa je moč zaslediti tudi jasne ideje o možnostih upora zunaj kolonialnega diskurza. Rešitev vidi v (1) odgovorni vednosti, katere naloga je odpor proti pritiskom dominantne kulture oziroma spodnesti dominantni, prisilni sistem vednosti, ter (2) sekularnem intelektualcu, ki je zmožen najti prostor oblikovanja alternativnih diskurzov, je inherentno kritičen, nasprotniški ter zavezan razgradnji sistemov gospodstva. Said zavrača idejo o kolektivnih nosilcih upora, saj mu je tuja misel t. i. 'velikih

pripovedi' o razredu, družbenem spolu, naciji ipd. Meni, da je odpor vedno mogoč le na mikroravni, skozi intelektualca, ki z nagnjenostjo do alternativ ter zagotavljanjem le-teh (alternativnih virov, interpretacij, načinov podajanja dokazov), ponovnim premislekom in 'pripovedovanjem resnice oblasti'<sup>46</sup> zavzema opozicijsko vlogo ter tako odpira drugačno diskurzivno polje oziroma alternativni diskurz, ki je zmožen nasprotovati takšnim kulturnim fenomenom, kot je imperializem. Ker se Said zaveda problematičnosti uresničevanja tega v praksi, nenehno osvetljuje problem diskurzivne neenakosti in hegemonističnega diskurza, ki lahko nemoteno deluje kljub obstoju protihegemonističnega gibanja/diskurza. A kljub temu poudarja, da so uporniški diskurzi možni in učinkoviti. S tako dopolnjeno teorijo je na neki način želel utišati kritike, ki so namigovali, da je po Saidu orientalizem postal določujoč in vseobsegajoč način odnosa med Orientom in Okcidentom.

Said je komentiral tudi kritiko, ki zadeva spornega združevanje dveh nasprotujočih si teoretskih perspektiv. Meni, da ne Gramscijeva ne Foucaultova teorija nista konsistentni in da ju je zaradi tega nekoliko težje v celoti uporabiti. Iz tega razloga enega bere taktično, drugega delno zavrača. Hkrati pa poudarja, da se preveč obremenjujemo s tem, da bi morali izhajati iz zgolj ene teoretske podstat.<sup>47</sup> Šibkost ali manko določene teorije je torej smiselno zapolniti z drugim pristopom in pogledom.

\*\*\*

Sedaj je že jasno, da so bili kritiki izjemno plodni in da so s filigransko natančnostjo analizirali predvsem Saidovo najbolj odmevno delo (*Orientalizem*). Izsledki analize so takorekoč identični, saj praktično vsi izpostavljajo isto pomanjkljivost. Gre za že omenjen problem homogenosti, ki naj bi se po mnenju kritikov pri Saidu pojavljal v številnih oblikah. Niso mu očitali zgolj tega, da je zanemaril subjektno in žanrsko mnogovrstnost orientalističnih besedil,<sup>48</sup> temveč tudi, da je pretirano poudarjal statičnost in homogenost

---

<sup>46</sup> Said v znanem eseju *Oblasti povedati resnico* (*Speaking truth to power*), ki je bil objavljen leta 1994 (preveden 2005) v *Representations of the intellectual*, izpostavlja vlogo in naloge intelektualcev, ki so identične naslovu eseja, torej 'oblasti povedati resnico'. Pravi, da »oblasti povedati resnico ni panglossovski idealizem: je skrben premislek o možnostih, je izbira prave alternative in potem razumna predstavitev te alternative tam, kjer lahko naredi največ dobrega in povzroči resnične spremembe« (2005, 252).

<sup>47</sup> Glej intervju v Jeffs 2007, 15–18.

<sup>48</sup> Dober primer tega kako so se teksti »...pomembno razlikovali v načinih, kako sta se subjekt in njegov diskurz pozicionirala glede na vladajoče družbene skupine in njihove ideologije«, je podal Nikolai Jeffs

Zahoda in zahodnih diskurzov. Očitki zadevajo predvsem neupoštevanje družbene heterogenosti ter uporabo binarnih kategorij, s čimer se zakriva kompleksnost odnosov ter reproducira manihejska in esencionalizirana binarna logika, temeljna sami kolonialni orientalistični misli. Širše vzeto gre za kritiko, nastalo po predlogi Aijaza Ahmada (1992), Roberta J. C. Younga (1990) in Jamesa Clifforda (1988), ki pri Saidu opozarjajo na nezmožnost mišljenja razlike znotraj samega kolonizatorja/Zahoda in nevarnost, da sproducira svojevrsten okcidentalizem, saj je nadčasovno in nadprostorsko bit Zahoda določil prek negativnega pogleda na Orient. Predvsem prva dva svarita pred inverzno zasnovano kritiko oziroma obrnjenim orientalizmom<sup>49</sup> in rabo identičnih mehanizmov kot jih uporabljajo orientalisti. Ahmad (v Jeffs 2007, 60) meni, da Said z lastno definicijo orientalizma, po kateri sta določeni stabilni identiteti subjekta in objekta ter poudarjeno epistemološko in ontološko distinkcijo med obema, opiše lastno orientalistično početje. Poudarja, da govoriti o poenoteni, fiksni in transhistorični Evropi ter Orientu kot njenem objektu (tekstualnem, vojaškem ipd.) ni nič drugega kot orientalizem.

Delno se je te problematike, v spremni besedi zbornika, ki vsebuje prevode nekaterih Saidovih referenčnih tekstov (*Oblasti povedati resnico*, 2005), dotaknil tudi Jeffs. Pri tem je zanimivo, da je na istem polju podal kritiko Saida, hkrati pa je domiselno sistematiziral in dopolnil njegovo teorijo orientalizma. Razvil je nov in uporaben koncept, ki ga izvirno poimenuje drugačenje, z njim pa želi pojasniti ideološko konstrukcijo Drugega in opredeliti skupne značilnosti vseh oblik orientalizmov. V ta namen poda nadvse zanimiv prikaz temeljnih operacij drugačenja, katerim je, po njegovem mnenju, na določenih mestih nehote podlegel tudi sam utemeljitelj postkolonialnih študij. Jeffs (v Said 2005, 306–308) kot ključno operacijo drugačenja prepozna (1) molk o Drugem oziroma njegovo marginalizacijo. Drugi družbeno ne obstaja (ker ga ni v družbenem tekstu) ali pa se pojavlja na njegovem obrobju. Če pa se slučajno prične dvigati iz margine in se kazati, potem je deležen dvojne esencionalizacije, ki se odraža v enotnosti in nadzgodovinskosti Drugega. Jeffs je prepričan, da je elemente tovrstnega drugačenja mogoče zaslediti tudi pri

---

(2003); in sicer je problem osvetlil prek na novo odkritega romana Vladimirja Bartola *Alamut* (1983). Jeffs meni, da dela, ki je sicer zaradi tematike same in precejšnjega mednarodnega uspeha del evropskega orientalizma, ne moremo neproblematično identificirati z mainstreamom tega diskurza. Razloge vidi predvsem v dejstvu, da je Bartol sam (kot primorski Slovenec) zaznamovan z marginalnostjo, da je njegov orientalizem prevzet ter da roman vsebuje elemente notranje distance oziroma upora proti orientalistični ideologiji (2003, 96).

<sup>49</sup> Sintagma, ki se je pojavila razmeroma hitro po izidu *Orientalizma*, prvič zasledimo v delu S. J. al-Azma *Orientalism and orientalism in reverse* (1981).

Saidu, saj v teoriji sproducira lastne Druge, ki so marginalizirani – ženske, delavski razred, tisti, ki niso vpeti v kanon ipd. (2) Drugačenje poteka tudi prek homogenizacije skupine, kar pomeni, da le-ta temelji na potlačitvi vseh notranjih razlik. Drugega torej definiramo kot enoten pasivni objekt, ki ga opredeli heterogeni in spremenljivi aktivni subjekt. Kot smo že izpostavili na drugih mestih, se je, po mnenju kritikov (Ahmad, Young, Clifford), na določen način v to ideološko konstrukcijo ujel tudi Said, saj je zanemaril tako heterogenost Vzhoda kakor tudi Zahoda. (3) Naslednji korak v ideološki konstrukciji Drugega je hierarhično razvrščanje skupin na biološki, kulturni in/ali zgodovinski vrednostni lestvici. Najbolj izpostavljen element tovrstne klasifikacije je nedvomno rasa, na podlagi katere se določi mesto v naravni in družbeni shemi evolucije. (4) Kot četrto operacijo Jeffs navaja predmetenje in instrumentaliziranje, kar pomeni, da so Drugi prepoznani kot govoreča orodja subjektivitete, volje in moči jaza. S te perspektive je na primer glavni smisel obstoja Vzhoda zgolj to, da pomaga opredeliti Zahod. (5) Sledeča značilnost drugačenja je povezovanje »različnih ravni v dolgo pomensko, prostorsko in zgodovinsko verigo, v kateri so člani med seboj zamenljivi« (v Said 2005, 307). Tako so muslimani definirani kot infantilni, uživaški in zaostali. Hkrati pa različne kulturne prakse (zakrivanje žensk, harem ipd.) posebljajo njihovo zaostalost. Po Jeffsu del te prostorsko–zgodovinske dimenzije najdemo tudi pri Saidu, saj izhaja iz pozicije, da orientalizem predstavlja nadčasovno in nadprostorsko bit Zahoda. (6) Drugačenje pa seveda ne more potekati brez tipiziranja, metonomiziranja in hologramiziranja. Na ta način en član skupine ponazarja celoto, s čimer skupina ne izgubi zgolj možnosti kulturne, politične in znanstvene samoreprezentacije, temveč tudi možnosti dostopa do produkcije znanja. Jeffs še izpostavi, da drugačenje deluje s partikularizacijo drugega v nasprotju z univerzalizacijo jaza. V tem smislu primerjalne ravni analize niso primerljive in tako se Vzhod definira z religioznim in neznanstvenim, Zahod pa s sekularnim, znanstvenim in racionalnim.

V to smer naravnana, vendar nekoliko razširjena kritika se je pozneje usmerila proti postkolonialni literaturi in tudi teoriji na sploh, katerih poslanstvo naj bi bilo razgrajevanje družbenih konstruktov in mitologij, ne pa reprodukcija le-teh.<sup>50</sup> Kritiki opozarjajo, da je ključnega pomena upoštevanje specifičnega historičnega in kulturnega konteksta, ki je bil izrazito mnogovrsten in spreminjajoč. Said bi naj to dinamičnost zanemaril, saj diskurz

---

<sup>50</sup> V to zanko se je ujelo tudi gibanje *negritude*, ki je poskušalo razkrivati družbene konstrukte s pomočjo obrnjene logike binarne esencializacije in izključevanja, vendar je na ta način le še poganjalo idejo o dualnosti in torej ohranjalo zakoreninjene binarne mentalne strukture.



razume kot enosmeren (od močnih k šibkemu), kar posledično pomeni, da zanika dolgo zgodovino kulturnih izmenjav (Abaza in Stauth 1990, 210), hkrati pa, tako Porter (1994, 160) in Behdad (1994), daje njegovo delo slutiti, da je skozi celotno kolonialno zgodovino obstajal zgolj en dominanten orientalističen diskurz, ki se v izhodiščih ni niti malo spreminjal. Tovrstna ahistoričnost oziroma omniprezentnost dominantnega diskurza v njegovi teoriji pa naj bi imela več posledic, in sicer naj bi na osnovi izključitve alternativnih glasov (in zanemarjanja samoreprezentacije kolonizirancev) onemogočala kakršnekoli spremembe, po drugi strani pa naj bi celo reproducirala predsodke in (inverzni) orientalističen diskurz. Homi K. Bhabha (1983, 200) meni, da če bi bila kolonialna oblast in kolonialni diskurz izključno v rokah kolonizatorjev, le-ti pa bi s poudarjanjem enega pogleda dušili vse alternativne in opozicijske ideologije, skozi zgodovino nikoli ne bi nastal prostor za družbene spremembe. Kolonialni diskurzi namreč ne delujejo gladko, temveč skozi svoje posredovanje in širjenje oslabijo in hibridizirajo. Te spremembe, ki nastajajo v dominantnem diskurzu, kolonialni subjekti izkoristijo za (pre)oblikovanje le-teh, hkrati pa poskušajo ustvariti lastne, manjšinske diskurze in z njimi vplivati na spremembo družbenih razmerij. Če se opremo na poststrukturalistično teorijo, kot se je Bhabha (1983), kolonialne subjekte razumemo kot diskurzivno utemeljene in ne kot neke trdne esence. Na tej osnovi trdne in statične identitete pravzaprav ne obstajajo, temveč so le-te izjemno nestabilne in spreminjajoče se. Posledično ne moremo govoriti o jasnem binarnem nasprotju med kolonizatorjem in koloniziranim, saj se v kompleksnem vzajemnem odnosu razmerja nenehno spreminjajo (Bhabha 1983 in Loomba 2009). Na ta način je Bhabha, ravno tako kot Porter (1994), želel korigirati Saidovo teorijo prevlade dominantnega diskurza<sup>51</sup> in pokazati, da je formiranje kolonialnih subjektivitet nenehno trajajoč proces, hkrati pa je želel opozoriti na zmožnost delovanja samih koloniziranih subjektov.<sup>52</sup>

Kritiko še zaostri Megan Vaughan, ugledna profesorica zgodovine na Kings' College v Cambridgeu, ki Saidu očita fokusiranje na kolonialno oblast in diskurz. Hkrati pa mu, na

---

<sup>51</sup> Mimogrede, Said je lastno teorijo dopolnil v poznejših delih. V izogib ponavljanju bralca napotujem nekaj odstavkov nazaj.

<sup>52</sup> Kritika vključuje tudi Saidovo privilegiranje tekstualnosti kot načina družbenega boja. Toda zdi se, da tudi Bhabha ne presega tekstualnosti oziroma privilegira teorijo in jo vidi kot edino polje, kjer se ti procesi lahko dogajajo. Potemtakem preobrat (kolonialnega) diskurza torej vedno obstaja znotraj njega, druge diskurzivne ravni pa so potisnjene na rob (Jeffs 2003, 92). To je izjemno blizu Foucaultovemu obratu, kjer začne priznavati nestabilnost in protislovnost diskurzov, vendar v končni analizi ugotovimo, da so opozicijske ideologije tudi same del strukture oblasti.

podlagi foucaultovsko postavljenih trditev, da Zahod ni ustvarjal zgolj vednosti o Orientu, temveč tudi samo realnost, pripiše odgovornost za odsotnost samoreprezentacije. Meni, da potemtakem

*... zgodovinske izkušnje kolonizirancev niso imele nikakršne samostojne eksistence, temveč so obstajale samo v okviru orientalističnih besedil... Na teoretski ravni se zato dozdeva, kot da Said ne bi dopuščal nikakršnih možnosti za kakršnekoli zgodovinske opise 'Orienta', niti za kakršnakoli alternativna znanja, posledično pa naj bi zanikal tudi vsakršno možnost, da bi koloniziranci tudi sami spregovorili o sebi. Dejstvo je, da je taka teoretska pozicija v nasprotju s Saidovim jasno izraženim prizadevanjem za premaganje 'orientalizma'. V njej bi lahko videli nekakšno ironično razvrednotenje njegove lastne teorije, kajti prav tukaj se izkaže, da je bil tudi Said sam ujet v zanko orientalizma in da se ni bil sposoben osvoboditi iz nje (Vaughan v Loomba 2009, 56).*

Zdi se, da je ostrina kritike vendarle nekoliko pretirana in nekako ni na mestu, saj se je Said dobro zavedal, da zgodovinski tokovi niso enoznačni. Zmotno je prepričanje, da če v *Orientalizmu* ni analiziral alternativnih glasov in diskurzov koloniziranih dežel, je na neki način zanikal njihov obstoj. Said je namreč nenehno poudarjal, da se je namenoma posvetil konstruiranju Orienta (predvsem ideološkim učinkom literarnega dela), kulturnim vidikom oblik dominacije, in v ta namen izbral analizo dominantnega kolonialnega diskurza ter izpustil vse ostalo, saj je tematika enostavno preobsežna, da bi jo bilo mogoče sistematično in konsistentno zaobjeti v eno delo. Tako avtorju le težka očitamo (ne)izbor teme/področja zanimanja oziroma raziskovanja. V tem smislu lahko izpustitev določenih pogledov obravnavamo kvečjemu kot pomanjkljivost monografije, nikakor pa mu na podlagi tega ne moremo pripisati specifične teoretske pozicije, kot so to storili nekateri kritiki. Avtorjevo analitično usmeritev in pristope je treba gledati skozi njegov celotni opus, kajti šele takrat dobimo pravi vpogled v njegovo pozicijo. V tem smislu je kritika Megan Vaughan vsekakor pomanjkljiva, sklepi o Saidovi teoretski poziciji pa preuranjeni in zavajajoči, saj izražajo slabo poznavanje avtorjevega celotnega opusa. Said je namreč v drugih razpravah in monografijah precej obširno pisal o dekolonizaciji, številnih plateh imperializma, alternativnih in proti-hegemonističnih gibanjih, uporih ipd. (npr. *Kultura in imperializem, Reprezentacija koloniziranih*). Popolnoma jasno mu je bilo, da prevladujoči

diskurz ni edini, da je samoreprezentacija kolonizirancev ne le možna, temveč tudi obstoječa ter da se »... zgodovina ne ustvarja brez dela, namena, upora, prizadevanja ali konflikta ...« (2005, 141) in so v tem smislu upori proti vzpostavljanju oziroma ohranjanju kolonialne oblasti še kako živi.<sup>53</sup>

Said zavzema stališče, da obstaja prostor, od koder subaltern<sup>54</sup> lahko nastopa – o čemer zgovorno priča zgodovina osvobodilnih gibanj v dvajsetem stoletju –, vendar je problematična ozkost in zamejenost tega prostora. To zakrivi zahodni subjekt, ki na številne načine poskuša skrčiti mesto nastopanja in ga zapolniti z metodo zastopanja ter reprezentacije (diskurzivna neenakost in nadzor nad reprezentacijo). Tako je treba poiskati rešitve problema prenesenega govora, zato Said (2005, 7–71) poskuša zamisel nekoliko razširiti. Poudarja, da so izjemnega pomena konkretne izkušnje konkretnih ljudi, ki jih je potrebno prenesti v javno sfero in z njimi dopolnjevati samo teoretsko misel. Ideja je, da se intelektualec svobodno povezuje z ljudmi, da razbere njihove težnje in si povezano prizadevajo za skupne ideale. Vse to je treba vpeti v določen teoretski okvir, razmisliti o možnostih alternative obstoječemu sistemu ter to alternativo predstaviti oblasti. Said (2005, 239–252; 1983, 182) zaključí nekoliko gramscijevisko, saj izpostavlja, da imata kritična intervencija intelektualca ter zavračanje imperialnega diskurza konkretne posledice – družbene spremembe (denimo mir in pravičnost).

Takšna ideja je bila deležna precejšnje kritike, saj se je, tako Jeffs (v Said 2005), težko znebiti občutka, »da se posamezniki in skupine ne morejo organizirati neodvisno od oblasti in da je nekako neizbežna delitev na tiste, ki imajo zmožnost, čas, prostor, specializacijo in mandat za intelektualno-politični nagovor, in na tiste, ki so samo objekt tega nagovora« (prav tam, 302). Tovrstne rešitve še naprej ohranjajo prepad med subalterni ter intelektualci in se 'zgodovine od spodaj' še naprej 'pišejo od zgoraj', kot se je izrazil Ran Greenstein (v Loomba 2009, 253), hkrati pa nam onemogočajo dosego zelenega, torej ukinitve subalterne pozicije, saj se podrejenost konča, ko posameznik postane polni subjekt

---

<sup>53</sup> Ne nazadnje v monografiji *Kultura in imperializem* dokaj natančno opiše afriške, arabske in azijske antiimperialistične boje ter poda historični pregled odporiških gibanj, osamosvajanj in dekolonizacije.

<sup>54</sup> Termin uvede in prvi uporabi Antonio Gramsci, z njim pa označi družbene skupine, podrejene hegemoniji vladajočih razredov. Nekoliko pozneje ga zaradi njegove uporabne vrednosti v kontekst postkolonialnih študij vpelje skupina zgodovinarjev, zbranih okrog Ranajit Guhe. Raziskovalci so želeli izvesti nekakšno revolucijo v zgodovinopisju na način podeljevanja pomembne vloge podeželskim množicam in mestnim revežem pri pisanju (indijske) zgodovine in posledično odvzemanjem le-te nacionalističnim elitam.

lastnega govora, dejanj in želja (Jeffs 2007, 477). V tem smislu je Saidu torej spodletel poskus preseganja prenesenega govora. Kar bi na neki način lahko preprečil, če ne bi spregledal vloge postkolonialne literature,<sup>55</sup> ki daje piscem legitimen glas, hkrati pa izzove evropsko kulturno dominantnost (Hrastnik 2003, 119).

Delno je na to tematiko navezana tudi naslednja kritika. Saidov raziskovalni interes je usmerjen k iskanju možnosti neoblastniške kulture in vednosti, vendar pa njegov opus tega ne kaže, saj, tako Jeffs (v Said 2005, 315–316), proizvaja klasično oblast, kar je vidno iz fascinacije z visoko kulturo in kanonom ter (posledičnim) zanemarjanjem analize drugih vidikov kulture, recimo popularne kulture in ne nazadnje spregledanjem dejstva, da tudi slednja proizvaja ideološke učinke. Nedvomno je res, da je dajal Said v naslanjanju na Gramscijevo neortodoksno, večplastno in kritično usmerjeno analizo kulture premalo poudarka (oziroma je to celo prezrl) dvojemu; in sicer: prvič, da polje kulture nikoli ni ideološko povsem homogen prostor in s tega vidika ni smiselno zanemarjati katerokoli od njenih vsebin; drugič pa je spregledal nekatere avtorjeve temeljne nastavke, ki opozarjajo na pomen analize popularne kulture kot izredno pomembnega prostora delovanja ideologije (Gramsci v Turner 1998, 196). Popularna kultura namreč predstavlja nadvse plodno polje oblikovanja oziroma nastajanja protiideologij, hkrati pa ima, predvsem zaradi svoje inherentne lastnosti – množične razširjenosti, precejšen domet, kar lahko pomeni spremembo razmerij neenakosti. Ali obstajajo kakšni potenciali za ideološki prevrat, je treba seveda vsakič znova preveriti, saj je kultura polje bojev, kjer si razmerja neenakosti šele skušajo zagotoviti legitimnost in je hegemonija vladajočih razredov nenehno latentno ogrožena.

Said je torej prezrl nekatere Gramscijeve ključne nastavke, kar je sprožilo val kritičnih odzivov. Jeffs (v Said 2005) mu očita orientalizem na točki samega izbora besedil (analizira zgolj 'visokokulturne' oziroma kanonske tekste – Zahoda in Vzhoda –, na osnovi

---

<sup>55</sup> Izraz 'postkolonialne literature' se je uveljavil kot najprimernejši za poimenovanje literatur, ki izhajajo iz izkušnje kolonizacije. Sprva sta bila v splošni rabi dva termina, ki sta pozneje spoznana za politično in teoretsko manj ustrezna, in sicer 'literature Commonwealtha' (*Commonwealth literatures*) ter 'literature tretjega sveta' (*Third world literatures*). Prvi pokriva nacionalne literature, ki jim je skupna pripadnost britanskemu Commonwealthu, medtem ko se slednji uporablja tudi za poimenovanje študijskega predmeta, ki obravnava vse nezahodne literature. Nataša Hrastnik (2003, 119–220) zapiše, da je obstajalo tudi manj poznano poimenovanje – 'nove literature v angleščini' (*New literatures in english*), ki pa je problematično predvsem zaradi pridevnika 'nove', saj so nove le z zahodnega vidika. Vsi trije omenjeni izrazi, ki so predstavljali alternativo uveljavljenemu, pa so izhajali iz enake ideje – poskušali so se izogniti besedi kolonialen ali predponi 'post'.

katerih dela univerzalne sklepe in posplošuje)<sup>56</sup> ter dopuščanja možnosti upora zgolj v okvirih elitnih in akademskih oblik kulture, nikakor pa ne v nekanonskih oziroma opozicijskih oblikah.<sup>57</sup> Kritika je v določenem smislu gotovo na mestu, saj je osredotočanje zgolj na literarni kanon ter moško, belo in visokokulturno tradicijo skorajda nedopustno in je krivo, da je Said orientalistični diskurz mestoma prepoznal kot homogen. Said počne natančno to, tako Jeffs (v Said 2005, 286), kar je sam očital Foucaultu, zanemarija pomembne dele družbe (in vidike kulture) ter na ta način zanika dejstvo, da so nosilci upora namesto klasičnega subjekta lahko tudi novi subjekti družbenih premen: kmetje tretjega sveta, ženske, študentje, lumpenproletariat ipd. V Saidov zagovor je treba dodati, da so bila kljub privilegiranju elitne kulture njegova stališča in delovanje marsikdaj tudi v nasprotju z očitanim elitizmom, kar je v poznejših delih uvidel in priznal tudi Jeffs (glej 2007, 499). Njegov politični angažma v boju za pravice Palestincev je bil namreč pogosto povezana z ostro kritiko arabskih režimov, hkrati pa je zagovarjal intifado (ki poteka neodvisno od političnih vodstev) ter nujnost sekularne dvonacionalne države.

Če poskušamo nekoliko strniti doslej povedano, lahko rečemo, da pravkar predstavljene kritike vendarle imajo nek smisel, čeprav posamezni avtorji niso znali dobro prepoznati ključnih zagat in je bila kritika posledično tudi slabo predstavljena ter argumentirana. Očitek Megan Vaughan (v Loomba 2009) v določenem smislu zadeva zgolj eno dilemo, ki je bila pri kritičnem ovrednotenju Saidovega dela morda največkrat izpostavljena in prepoznana kot problematična. Gre namreč za razumevanje oblasti in delovanja diskurzov v povezavi z možnostjo družbenih sprememb. Precejšen del akademske javnosti je namreč prepričan, da Said nekritično prevzema Foucaultove koncepte, s katerimi se loteva analiziranja oblik in delovanja kolonializma. Problematična se zdi raba foucaultovskega razpršenega, kapilarnega sistema delovanja oblasti, ki zanika možnost obstoja specifičnega vira moči (in s tem tudi upora, saj le-tega ni moč nikamor usmeriti),<sup>58</sup> hkrati pa je skozi Saidov celotni opus mogoče definirati in natančno določiti mesto le-tega – Zahod (Kennedy 2000, 26). Za razumevanje te dileme je treba optiko nekoliko razširiti, predvsem

---

<sup>56</sup> Podobno početje Said v *Potujoči teoriji* (2005, 137–144) očita Foucaultu. Meni, da je izjemno spreten v analiziranju mikrooblasti (*Nadzorovanja in kaznovanje*), medtem ko je premik njegove analize k družbi kot celoti skrajno problematičen. Takšno posploševanje in nekritično prenašanje teorije je škodljivo in neresno. O tem več v nadaljevanju.

<sup>57</sup> Said namreč vidi rešitev v vseh oblikah visoke kulture, tudi v orientalističnih. V enem od številnih intervjujev (*Pogovor o orientalizmu*, 2005) prizna, da kontrapunktično branje omogoča preobrazbo določenega teksta ali kulturnega pojava tako, da je možna dekolonizacijska kritika.

<sup>58</sup> Glej Foucault Michel: *Zgodovina seksualnosti 1* (2000).

v smislu celostnega gledanja avtorjeve teoretske produkcije. Said je namreč na številnih mestih, ravno zaradi neprimerne konceptualizacije moči oziroma problematičnega razumevanja le-te, odločno zavrnil foucaultovsko pozicijo in sprejel Gramscijevo konceptualizacijo politične in kulturne hegemonije. Po Gramsciju so strukture moči jasno definirane (dominacija ene države nad drugo), medtem ko je za Foucaulta moč vseobsegajoča oziroma poteka skozi vse družbene sisteme, kar pomeni, da se ne ozira na kompleksno naddoločenost družbenih pojavov in skupin kakor tudi ne na možnost upora (Said 2005, 137–144). V delu *Svet, besedilo in kritik* (1983) razmišlja o problematičnem dojetju oblasti brez 'temelja', hkrati pa izpostavlja, da Foucaultovo tovrstno razumevanje, kot ga opredeli in konceptualizira v *Zgodovini seksualnosti 1* (1976), otežuje oziroma celo onemogoča vsakršno politično angažirano kritiko (1983, 245), briše spremembe, vlogo razredov, ekonomije, upora in vstaje. Pravi, da je v človeški zgodovini » ...vedno nekaj, kar ni v dosegu vladajočih sistemov, ne glede na to, kako globoko prežemajo družbo, in prav to omogoča spremembe, ovira oblast v Foucaultovem pomenu besede in omejuje teorijo o tej oblasti« (2005, 143). S tega vidika težko razume stališča, ki ne dopuščajo niti nominalnih možnosti za vznik raznih (manj radikalnih) alternativnih gibanj in sploh nobenih za pojav revolucionarnih, proti-hegemonističnih. Na tej točki je torej očitna jasna distanca do nekaterih poststrukturalističnih premis oziroma Foucaultove teoretske pozicije, kar je ekspliciral v enem od številnih intervjujev.

*Ne bom rekel, da sem Foucaulta opustil, rekel bi, da sem od njega dobil tisto, kar je povedal do izida Nadzorovanja in kaznovanja sredi sedemdesetih let 20. stoletja. O Foucaultu mislim, da je v resnici pisar oblasti, čeprav očitno velja za teoretika le-tega in se je nenehno skliceval na upor. V resnici pa je pisal o zmagi oblasti. Predvsem drugi del Nadzorovanja in kaznovanja zelo malo pripomore k uporu proti tisti vrsti administrativnih in disciplinirajočih pritiskov, ki jih tako dobro opisuje v prvem delu. Zato me njegovo delo ne zanima več. Njegova poznejša dela o tej temi se mi zdijo šibka in nezanimiva (Said v Jeffs 2007, 15).<sup>59</sup>*

Kritika Foucaulta in distanca od njegove pozne teoretske pozicije je torej očitna. Said (1983, 221) svojo kritiko še nekoliko zaostri, saj meni, da Foucault zavzame izjemno

---

<sup>59</sup> Intervju z naslovom *Orientalizem in po njem (Orientalism and after)* je bil prvič objavljen v reviji *Radical Philosophy*, leta 1993. Moj citat pa je iztrgan iz slovenskega prevoda, ki je vsebovan v Zborniku postkolonialnih študij (2007).

pasivno, sterilno in politično brezupno pozicijo, ki se odraža v nepripravljenosti iskanja možnosti spreminjanja odnosov moči v družbi. Meni, da je fascinacija nad načini delovanja moči premalo, zato mu očita zamejenost in togost teorije ter nezmožnost prepoznanja bistva; torej definirati možnosti upora oziroma narediti prostor za upor. Širše gledano gre za problem odnosa med teorijo in prakso. Said zagovarja gramscijevski pristop povezanega delovanja obeh sfer, medtem ko je pri Foucaultu zaznati odpor do takšnega razmišljanja. Kot meni Kennedy (2000, 25), Foucaultovi teksti namreč zavračajo vsakršno možnost neposrednega prehoda med analizo in delovanjem, kar je v nasprotju s Saidovimi pogledi, ki predpostavljajo intelektualca kot povezovalca teorije in prakse. Said je sicer upal, da bo Foucault v svojem poznejšem obdobju nekoliko korigiral teoretsko pozicijo, vendar se to ni zgodilo na takšen način kot si je želel. Je pa vendarle opaziti, da je Foucault v poznih delih in komentarjih mestoma izpostavil nestabilnost in protislovnost diskurzov ter v okviru tega namignil na možnost kritike in družbenih sprememb. Tukaj imamo v mislih predvsem televizijsko soočenje s Chomskim, kjer Foucault prvič javno govori o možnostih upora proti oblasti, represiji.<sup>60</sup> Vendar pa je v poznejših komentarjih znova mogoče zaznati določeno skepso v zvezi s povedanim, saj meni, da je prostor upora strogo nadzorovan, kar v končni instanci spet ne prinaša nezaželenih družbenih sprememb (z stališča vladajočih). V tem smislu so tudi opozicijske ideologije videne kot del strukture oblasti.

Na tej točki bomo še zadnjič spremenili smer razprave in se osredotočili še na nekaj (ne nepomembnih) očitkov. Said naj bi v svoji analizi pretirano poudarjal pomembnost literarnih, diskurzivnih in ideoloških vidikov in premalo upošteval vpliv razmer materialne stvarnosti, kar naj bi pomenilo, da je kolonializem zgolj ideološki konstrukt. Fetišizacija tekstualnosti in pretirano poudarjanje pomena ideologije lahko, po Jeffsu (2007), zanemari »protislovja znotraj koloniziranih skupnosti in ustvari občutek nepomembnosti primarnega upora proti kolonializmu«, hkrati pa »proizvaja videz benignosti imperija in marginalizira neposredne mehanizme oblasti v postkolonijah, ki se raztezajo od fizičnega kaznovanja do neposredne rasne organizacije javne sfere in navzočnosti okupacijskih vojaških sil« (prav tam, 498). Tovrstna kritika je sicer tudi kritika postkolonialnih teorij na sploh, saj le-ta privilegira tekstualnost ter jo dojema kot način neposrednega družbenega boja. Jeffs poudarja, da se postkolonialna teorija, Said pa še posebej, nekoliko pretirano osredotočata

---

<sup>60</sup> Transkript pogovora, ki je objavljena v: *Reflexive water: The basic concerns of mankind* (1974), najdemo tudi na: <http://criminyjacket.tripod.com/chomfouc.html>.

zgolj na eno definicijo orientalizma, in sicer na orientalizem kot tekstualno prakso, ki omogoči zavojevanje Vzhoda. Ideja, da »prav igra teksta in ideologije veliko odločneje reproducira obstoječo oblast kakor realna sila in represivni aparati kolonialne države« (v Said 2005, 317), je sicer v specifičnem, kolonialnem kontekstu razumljiva in smiselna. Kot je izpostavil že Frantz Fanon v *Uporu prekletih* (1961), je namreč le v okviru tega polja možno misliti uspeh, saj je dekolonizacija zgolj na polju 'fizičnega, materialnega', zaradi izjemne prednosti kolonizatorja (tehnološke, vojaške ipd.), že vnaprej obsojena na propad. Jeffs (v Said 2005, 317–318) je prepričan, da je potreben realen vpogled v dinamiko osvobajanja, ki zahteva dialektično obravnavo obeh mehanizmov, ideologije in represije. To je seveda idealnotipski pogled, saj se je treba ob tem zavedati, da je žal družbena realnost včasih takšna, da ne pušča odprtega prostora za 'igro teksta in ideologije', temveč dopušča zgolj neposredno fizično intervencijo. Tovrstno mišljenje je bilo kljub pomislekom številnih kritikov lastno tudi Saidu, saj njegov politični angažma razkriva, da vidi rešitev palestinskega vprašanja v intifadi, ki poteka neodvisno od želja političnih voditeljev.

Tovrstnim kritičnim pogledom sta blizu tudi ugledna profesorja angleških univerz, Abdul JanMohamed (1985) in Benita Parry (1987, 2004), ki zavzemata stališče, da se postkolonialne teorije pretirano osredotočajo na kulturne učinke kolonialne oblasti in pozabljajo na vlogo ekonomskih in političnih institucij. Na ta način naj bi prišlo do izničenja ločnice med materialnim in ideološkim. V svojih razpravah poudarjata, da se je treba nekoliko distancirati od reprezentacij in se osredotočiti na družbeno-materialne pogoje in posledice kolonializma.<sup>61</sup> Kritika, ki je uperjena predvsem proti trem najprepoznavnejšim akterjem postkolonialnih teorij, E. Saidu, H. Bhabhi in G. Spivak, je neutemeljena in kaže na temeljno nerazumevanje ključnih konceptov, s katerimi operirajo teoretiki postkolonialnih študij – diskurz, diskurzivna analiza, reprezentacija ipd. Le-ti namreč služijo kot orodje za razkrivanje povezave med materialnim in ideološkim, kar predstavlja temeljno idejo Saidove teorije.

Prav na koncu velja komentirati še očitke, ki so bili razmeroma pogosti in zadevajo uporabo virov. *Orientalizem* naj bi imel zelo omejen radij, saj Said uporablja večinoma

---

<sup>61</sup> Glej B. Parry: *Problems in current theories of colonial discourse* (1987), *Postcolonial studies: a materialist critique* (2004) in Abdul JanMohamed: *The economy of manichean allegory: the function of racial difference in colonialist literature* (1985).



zgolj francoske in angleške vire, deloma tudi ameriške. Sam Said (2005; 1996, 30-33) izpostavlja, da delo ni popolna zgodovina ali splošen prikaz orientalizma ter se nenehno opravičuje zaradi te pomanjkljivosti. Zaveda se namreč, da so k širitvi orientalističnih idej pomembno prispevale tudi Nemčija, Italija, Rusija, Španija idr., vendar pa hkrati poudarja, da se je za redukcijo – osredotočenje zgolj na pionirke na Orientu in v orientalskih študijah (Francijo in Anglijo) – odločil, (1) ker se v drugih deželah nikoli ni razvilo tako tesno sodelovanje med orientalisti in nepretrganim nacionalnim interesom na Orientu; pa tudi (2) ker v enem delu ni možno natančno in sistematično obravnavati obsežnega arhiva oziroma celotnega korpusa orientalističnih besedil. Ob teh očitkih in kritikah se zastavlja vprašanje – ki se poraja tudi samemu Saidu v tekstu *Ponovni razmislek o orientalizmu* (2005, 93–113) –, iz katerega razloga pa bi moral vključiti tudi druge orientalizme, recimo nemškega; kot so predlagali nekateri.<sup>62</sup> Zakaj se torej ni legitimno ukvarjati z določenim delom Evrope; in to tistim, katerega so (nekoliko pretirano) častili po vseh ameriških oddelkih za humanistiko, oziroma tistim, ki je od začetka devetnajstega stoletja pa do konca druge svetovne vojne dominiral na Orientu in v orientalizmu. Izjemno pronicljivo misel v zagovor Saidu je zapisal Timothy Brennan, profesor na oddelku za angleško in primerjalno književnost na State University of New York ter pisec spremne besede k *Orientalizmu*. Prepričan je, da ravno uporaba izbranih virov krepi vpliv monografije. »Ne samo da ta fokus s stališča raziskovanja upravičuje prevlada francoskih in angleških kolonialnih posegov na Bližnjem vzhodu in v Sredozemlju; Anglija in Francija tudi v glavnem uživata ugled držav, kjer se je demokratična tradicija prva zasedrila – ugled, ki ga komajda zaslužita« (Brennan v Said 1996, 445). S tem je utišal vse tiste, ki jim je selekcija vključenih virov predstavljala tisto nevraltično točko, ki vpliva na kvaliteto monografije.

Kljub številnim bolj ali manj konstruktivnim kritikam pa na koncu vendarle lahko sklenemo, da je vrednost Saidovih študij izjemna. Ne zgolj zato, ker so odkrile še nepoznane vire ali izdelale novo vednost in konceptualna orodja za spoprijemanje z različnimi vrstami dominacij, temveč tudi zato ker so povzročile konceptualne premike, vključno z dejanskimi premiki v družbah. Njegova dela, ki so ponudila novo razumevanje

---

<sup>62</sup> Zgolj informativno dodajamo, da Said na več mestih tudi pojasni, zakaj obširneje ne obravnava nemškega orientalizma oziroma zakaj se je tej analizi brez večjih zadržkov odrekel. Razlogi tičijo v dejstvu, da so pred njim to storili že drugi – E. S Shaffer (»*Kubla Khan*« and the fall of Jerusalem, 1975) Raymond Schwab (*La renaissance orientale*, 1950).

povezav med tekstem in materialnim kontekstom, se zdijo kot priročniki za delovanje, ki imajo realne učinke. Družba po izidu *Orientalizma* namreč nikoli več ni bila enaka.

#### 2.1.4 Vznik postkolonialnega feminizma

Nemara se bo sprva zdelo, da pričujoč razdelek predstavlja nekakšen ekskurz, vendar bo razmeroma hitro jasno, da je tematika neločljivo povezana z vsebino celotnega teksta. Gre namreč za krajši historičen pregled nastanka in oblikovanja postkolonialnega feminizma, brez katerega razumevanje naloge ni možno. Predstavitev je potrebna tudi s povsem epistemološkega vidika, saj je naloga napisana znotraj okvira postkolonialnega in feminističnega diskurza.

V času, ko je bilo Saidovo temeljno delo – *Orientalizem* – podvrženo najostrejši kritični obravnavi, je tako strokovna javnost kakor tudi tista z nekoliko širšimi obzorji pogrešala poglede in pristope, ki bi v okviru postkolonializma obravnavali in analizirali vprašanje spola. Potrebe po odpiranju feministične optike ni težko pojasniti, saj so postkolonialne študije v svojem diskurzu zanemarile oziroma skorajda popolnoma spregledale ženske. Prepletanje feminizma in postkolonializma je bilo v konceptualnem in metodološkem smislu razmeroma neproblematično, kajti družila so jih podobna izhodišča in pristopi. Vendar pa ta združitev ne bi bila tako celostna, če ne bi bilo zadoščeno dvema pogojema, in sicer (1) če ne bi obeh teoretskih perspektiv zaznamovalo ukvarjanje z dominantno, zahodno imperialno in patriarhalno kulturo iz marginalne pozicije. Tako kot postkolonializmu je tudi feminizmu ta pozicija nekako imanentna, saj ženske v lastnih družbah predstavljajo Drugega, so marginalizirane in, kot se je izrazila Gayatri Spivak (1985), v metaforičnem smislu kolonizirane. (2) Drugi razlog zaradi katerega je bila spojitev uspešna, pa gre iskati v dejstvu, da je bil feminizem že razmeroma dobro usidran, hkrati pa je v obdobju poznih sedemdesetih let dosegel tisto stopnjo razvoja oziroma dodal tiste elemente, ki so bili pomembni za nastanek postkolonialne feministične misli.<sup>63</sup> Tukaj mislim predvsem na prvo prelomnico znotraj feminizma drugega vala, ki prinese kritične poglede na idejo o enotni ženski izkušnji zatiranja oziroma podrejenosti. Zgodi se

---

<sup>63</sup> V nalogi bo edninska oblika termina postkolonialni feminizem uporabljena izključno iz enega razloga – ker je že razmeroma dobro uveljavljen in je v splošni rabi. Kljub temu je treba imeti nenehno v mislih dejstvo, da termin v sebi združuje mnogo različnih teoretskih in kritičnih pristopov, zaradi česar bi v prihodnje morda veljalo razmisliti o rabi množinske oblike.

dekonstrukcija enotnega ženskega subjekta oziroma obrat od koncepta enakosti žensk h konceptu razlik, ki ni zgolj opozoril na izjemno heterogenost znotraj specifične družbene skupine, temveč je dal glas tudi ženskam iz družbenih margin. Preusmeritev analitičnega fokusa k prepoznavanju raznolikosti žensk, ženskih izkušenj in ženskosti feminizmu (kot družbenemu gibanju) ni zgolj pomagalo preživeti, tako Švab (2002, 201), temveč ga tudi transformirati v posamezne politične projekte, ki so ustrezali različnim ženskim interesom in izkušnjam. Na ta način je torej feministična teorija s pomočjo sprememb, ki so jo usmerile v preučevanje procesov reprezentacije, simbolizacije, nastajanja identitet ipd. – skratka v kulturo<sup>64</sup> –, vstopila v razprave z mnogimi znanstvenimi disciplinami in teoretskimi polji,<sup>65</sup> tudi s postkolonializmom.

Kljub omenjenim spremembam pa je znotraj discipline mogoče zaznati neenak odnos do mnogih drugih miselnih tokov ter različne poglede na temeljne epistemološke in ontološke dileme 'enakosti in razlik'; kar v polje feminizma vnese notranjo diferenciacijo. Tako smo priča razcepu na različne perspektive in smeri, v okviru katerih nastane prostor tudi za postkolonialni feminizem oziroma feminizem tretjega sveta. Na tem področju vlada precejšnja terminološka zmeda, saj se izraza pogosto pojavljata kot sinonima, medtem ko so nekateri prepričani, da gre za dve različni struji. Tako naj bi bil prvi (postkolonialni feminizem) v domeni teoretičark neevropskega rodu, ki so se uveljavile (in v posameznih primerih tudi izobraževale) znotraj zahodnega aparata (Hrastnik 2003, 124), medtem ko slednjega (feminizem tretjega sveta) oblikujejo feministke, ki živijo in delujejo v tretjem svetu. Ker meje feminizmov niso jasno določene in ker ne obstaja terminološki konsenz, sem se – z ozirom na dejstvo, da med njimi ni pomembnejših vsebinskih razlik in poglobljen teoretski premislek ni nujen - vendarle odločila za pogostejše rabljen izraz, torej postkolonialni feminizem, ki ga uporabljam kot generično ime za vse nezahodne/neeurovske feminizme.

Nastanek teoretskega polja je močno povezan z idejo o (ne)prisotnosti opozicijskih ideologij, uporniških glasov ali glasov kolonizirancev znotraj feministične misli. Nemara tukaj najglasneje izraža kritiko deklarirana feministka in marksistka Gayatri Spivak, ki

---

<sup>64</sup> Profesorica sodobne literarne in kulturne teorije ter znana angleška feministična teoretičarka Michele Barrett te spremembe in drugačen analitični fokus poimenuje feministični 'obrat h kulturi' (Švab 2002, 201). Izraz se v feminističnih krogih in tudi širše nekako ohrani vse do danes.

<sup>65</sup> Izpostaviti gre predvsem tesne navezave na psihoanalizo, poststrukturalizem, postmodernizem, teorijo diskurza idr.

odpre temeljni metodološko-politični problem sodobne teorije. V svojem odmevnem, lahko bi dejali kanoničnem delu postkolonialnih študij – *Ali subaltern lahko govori?* – (1985) se podrobno ukvarja s subalternno sfero (ki je ravno tako določena s svojimi odnosi oblasti) ter s tem povezanimi vprašanji in dilemami postkolonialnih študij, ki zadevajo vprašanja delovanja kolonialnega subjekta. G. Spivak, ki v postkolonialno teorijo pripelje feministično različico subalterna, zavzame stališče, da le-ta ne more govoriti oziroma da subalterni subjekt (skoraj nikoli) nima prostora, od koder bi bila možna (samo)reprezentacija. Tovrsten epistemološki dvom o ne(z)možnosti za lastno narativno, medijsko in politično samoreprezentacijo izhaja iz ideje (identitetne) heterogenosti subalternega subjekta. Kolonialna identiteta namreč nikoli ne deluje izolirano, temveč skupaj z drugimi identitetami (spolnimi, rasnimi, etničnimi, razrednimi ipd.). Ta t. i. identitetna večplastnost oziroma fragmentiranost pa večini koloniziranim subjektom otežuje delovanje. Tako recimo marginalizirani in zatirani subjekti v družbah na sploh (ženske, pripadniki nižjih družbenih razredov, etničnih ali verskih manjšin ipd.) ne najdejo prostora ali medija, skozi katerega bi postali vidni/slišani. Poda primer indijske prakse (samo)zažiganja vdov ob moževi smrti (sati), kjer pokaže na spolno stratificiranost subalternega prostora in izpostavi dvojno represijo/marginalizacijo ženskega subalterna. Prepričana je, da ženske v tretjem svetu zasedajo mesto med imperializmom in patriarhatom, kar pomeni, da kolonializem in patriarhat ženske dokončno marginalizirata, utišata in naredita nevidne (1985, 120–130). Ženska tako ni subjekt lastnega glasu, temveč objekt reprezentacije subalternega moškega. G. Spivak torej meni, da glasu vseh zatiranih subjektov ne moremo (ponovno) odkriti in oživiti, medtem ko dopušča možnost, da se ta prostor delno odpre družbenim elitam v koloniziranih deželah; kjer izpostavlja predvsem komponento spola. Pri tem pa se zastavlja vprašanje, v kolikšni meri v tem primeru sploh lahko govorimo o subalternih oziroma katere skupine v določenem kontekstu lahko prepoznamo za subalterne? Ker je dilema precej kompleksna in nekoliko oddaljena od zastavljene in pričakovane vsebine tega poglavja, jo namerno puščam odprto (tako kot so odprte tudi rešitve zanjo) in se k njej posredno ali neposredno vračam na številnih drugih mestih.

Pogledi Gayatri Spivak so bili deležni precejšnjega neodobravanja in kritik. Od takšnih, ki zavzamejo pozicijo, da (ravno tako kot Said) pripisuje preveliko moč dominantnemu diskurzu in na tej osnovi presliši glasove zatiranih (Parry 1987, 39), do nekoliko drugačnih,

ki trdijo, da umestitev subalternih v različne hierarhije ne zadostuje in je potrebno preučiti vsak glas posebej (O'Hanlon in Washbrook 1992). Kljub temu Spivak od lastnih stališč ne odstopa oziroma gre še dlje, saj kritizira posredovalno vlogo progresivnih, večinoma levičarskih intelektualcev in opozarja na premalo reflektirano ali celo zanemarjeno idejo reprezentacije. Ker subalterni ne morejo govoriti, jih reprezentirajo in zastopajo postkolonialni intelektualci. Resda na ta način artikulirajo politiko subalternih, vendar pa to lahko pomeni tudi zanikanje njihove avtonomne politike in samorepresentacije. S tem pokažejo na tisto, kar želijo preseči, namreč na asimetričnost razmerja družbene moči, ki v prvi vrsti proizvaja subalterne. Po eni strani se še naprej dogaja (predvsem tekstualna) mediacija, vendar pa po drugi strani to početje na neki način vsaj odkriva tiste subalterne subjekte, ki že obstajajo. Seveda, kot je za postkolonialno literarno teorijo značilno, to poteka skozi raznolike tekstualne prakse.

\*\*\*

Kot smo že omenili, je nastanek postkolonialnega feminizma povezan z rasističnim izrinjanjem glasu neevropskih žensk iz polja (zahodnega) feminizma. Tako so si bile nezahodne ženske primorane izboriti in zakoličiti svoj prostor delovanja ter se hkrati lotiti kritike evro-ameriške feministične teorije in gibanja zaradi neupoštevanja rasne in kolonialistične politike. Če bi natančno sledili Saidu (1996), bi lahko dejali, da je šele v okviru postkolonialnega feminizma presežena temeljna premisa orientalizma, ki jo poimenuje eksteriornost. S tem pojmom namreč pojasnjuje dejstvo, da orientalist Orient opisuje na Zahodu in za Zahod. »Orient ga vedno zanima samo kot prvotni vzrok za to kar govori. Kar govori in piše, skozi to, da je rečeno oziroma zapisano, kaže, da je orientalist zunaj Orienta – in to je tako eksistencialno kot moralno dejstvo. Najpomembnejši produkt te eksteriornosti je seveda reprezentacija ...« (1996, 34–35). Brez večjih zadržkov lahko sklenemo, da je prav področje postkolonialnega feminizma tisto, ki na neki način reši problem umanjkanja samorepresentacije.

Če sledimo genealogiji nastanka postkolonialnega feminizma, ugotovimo, da so tako motivi postkolonialnih žensk kakor tudi področja raziskovanja specifični, saj je njihov raziskovalni in analitični fokus usmerjen v polje, ki ga je zahodna feministična kritika izpustila. Nataša Hrastnik (2003, 125) meni, da tako želijo zagotoviti ustrezno

samoprezentacijo, hkrati pa poskušajo dekonstruirati evrocentričnost v pisanju o nezahodnih ženskah. Istočasno opozarjajo še na nekaj drugega, in sicer na notranjo heterogenost skupine nezahodnih žensk. To, kar se je zdelo, da so feministke z idejo dekonstrukcije enotnega ženskega subjekta že dosegle, se je sedaj pokazalo kot omejen dosežek. Izkaže se namreč, da je koncept zastavljen izjemno evrocentrično, saj so bile ženske, ki niso spadale v okvire zahodne kulture, še vedno definirane kot enotna kategorija.<sup>66</sup> Chandra Talpade Mohanty (1988), prominentna postkolonialna teoretičarka, profesorica ženskih študij in feministka, trdi, da feministična zahodna kritika zanemari predvsem kulturne in zgodovinske razlike (pa tudi številne ostale: razredne, verske, etnične, rasne idr.) ter tako ustvarja monolitne ženske tretjega sveta, ki jih povrh še definira kot žrtve. Skozi takšen diskurzivni konstrukt, ki je v osnovi blizu imperialnemu, zahodne ženske ustvarjajo svojega Drugega, konkurenčni *alter ego*. Zdi se, kot da skušajo skozi ustvarjeno razliko in procese drugačenja, ki so povezani z razporeditvijo (ne)moči, oblikovati in konsolidirati lastno identiteto oziroma se prepoznati kot subjekt. Ker jim znotraj matične kulture ni omogočeno postati polni individuuum, to storijo zunaj nje, torej v odnosu s kulturno drugim in spolno enakim. S tega vidika je zahodna feministična misel predvsem imperialistična oziroma – kot je v svojem kontroverznem tekstu dejala Gayatri Spivak – reproducira aksiome imperializma (1985), kajti skozi postopke drugačenja omogoča nastanek artikuliranega zahodnega ženskega subjekta, hkrati pa postkolonialnim ženskam prilepi status objekta.

Na tem mestu bomo naredili kratek ekskurz in v okviru procesa konstituiranja lastne identitete pokazali, kako se je zahodni feministični subjekt ujel v orientalistično zanko. Če je zahodna ženska želela v polnosti konstituirati lastno identiteto, je morala to storiti na tistem mestu, ki ga Zahod definira kot samo 'bistvo' Orienta. Vstopila je torej tja, kamor je moškemu spolu vstop omejen – v harem. To je polje, ki po orientalističnem prepričanju določa Orient in predstavlja sam izvor (Orient kot 'maternica sveta'). V tem smislu je Orient razumljen (in reprezentiran) kot ženska. Ta ideja pa s sabo prinaša željo po

---

<sup>66</sup> Iz teh razlogov so bile postkolonialne ženske tudi kritične do koncepta identitetnih politik, ki ignorira intraskupinske razlike (oziroma unificira skupino) in poudarja zgolj eno identiteto ali dimenzijo identitete pred ostalimi (oziroma posameznika razume skozi eno samo kategorijo). Namesto tega so podprle idejo intersekcije, ki je bila sposobna preseči omenjene pomanjkljivosti identitetnih politik na ta način, da je hkrati naslavljala vse družbene kategorije/identitete posameznika. Intersekcija torej temelji na križanju cele serije identitet/kategorij, ki jih ne obravnava ločeno temveč povezano, skozi optiko nove 'realnosti', ki jo vzpostavlja (glej Crenshaw 1991).

penetraciji, po vračanju k izvoru (v maternico). Po Luce Irigaray (1985) se moški lahko vrne k izvoru prek matere (ženske) ter na ta način ohranja kontinuiteto, medtem ko je ženskam ta možnost odvzeta.<sup>67</sup> Ker pa je stik z izvorom bistven za oblikovanje zavesti o sebi in reprodukcijo lastne identitete, ženske prestopijo falocentrično bariero in se vračajo k drugim simbolnim izvorom. Zatorej, ker nima primerne spolnega organa, s pomočjo katerega bi lahko prišla k izvoru in oblikovala lastno identiteto, tako Meyda Yegenoglu (1998, 92–94), prične zahodna ženska iskati alternative in se obračati drugam, kjer bi ji bilo to omogočeno. Ker torej v zahodnih družbah v odnosu z moškim tega ne more storiti, vidi rešitev na Vzhodu v odnosu z 'drugo' žensko. Kar ji je bilo odvzeto v okvirih zahodne falocentrične ekonomije, najde na Orientu v haremu. Le-ta ji predstavlja polje, prek katerega se lahko spet vrača k izvoru, kjer ni več dojeta kot manko in kjer lahko (v odnosu z 'orientalko') konstituira in zasidra lastno identiteto. Nepremagljiva želja po vstopu v harem in po odstiranju rut z ženskega telesa je torej, kot je ugotovila Yegenoglu (1998, 73–74), (v svojem bistvu) vedno orientalistična in falocentrična ne glede na to, kakšna bi rada bila oziroma za kakšno se predstavlja. Potemtakem tudi najbolj liberalne želje v svoji globini skrivajo nekaj elementarno orientalističnega; in sicer ne zgolj voajerističnih in penetrabilnih želja zahodnega ženskega subjekta (ki sta sicer večna motiva v orientalizmu), temveč tudi prepričanje, da Orient lahko spoznajo in razumejo zgolj prek nečesa, kar definirajo kot 'bistvo' Orienta, torej prek njegovih žensk. Z odstiranjem tančic in penetracijo v globine drugega gre torej za zavzemanje falične pozicije, hkrati pa, s tem ko se postavi v pozicijo gledajočega (in drugega naredi za vidnega), producira in zasidra lastno identiteto. Sedaj smo že nakazali, da se zahodna feministična misel in orientalizem apriori ne izključujeta oziroma da nista popolnoma različni politični artikulaciji, temveč lahko mirno koeksistirata. Več o tovrstnem sobivanju bomo govorili v nadaljevanju, v naslednjem odstavku pa bomo na primeru pokazali, kako se lahko ena ideološka pozicija prepleta z drugo, ki ji je po definiciji nasprotna.

Zahodni feministični diskurzi, ki so uspešno producirali univerzalno podobo žensk tretjega sveta, kažejo inherentno politično naravo, ki se dobro vklaplja v humanizem kot zahodni ideološki in politični projekt. Podobnosti med obema so očitne: izhajata iz sorodnih predpostavk, potrebujeta Drugega (periferijo) za konstituiranje lastne identitete (center) in oba aktivno delata na samoprezentaciji. Chandra Talpade Mohanty (v Jeffs 2007, 160) je

---

<sup>67</sup> Glej *Speculum of the other woman*, 1985.

trdila, da je poanta stereotipne in poenostavljene reprezentacije vzhodnih žensk izključno lastna prezentacija in poskus vzpostavitve sebe kot subjekta (ter posledično žensk tretjega sveta kot objekta). V feminističnem diskurzu je bila torej, kljub dejstvu, da je objekt analize predstavljala ženska tretjega sveta, pozornost usmerjena na subjekt, ki producira ta diskurz. S tem ko je pisala in govorila o drugih, je oblikovala želeno podobo sebe. Morala je vzpostaviti diametralno nasprotnost med obema ženskama, zato je prikazovala žensko tretjega sveta kot subjekt, katerega determinirata spol in pripadnost nerazvitemu svetu (kar pomeni, da ga določajo religija, (patriarhalna) tradicija in odvisnost), da je sebe lahko prikazala kot sekularno, izobraženo, moderno in osvobojeno bitje, ki lahko samostojno upravlja z lastnim telesom in življenjem (2007, 174). Ob tem je seveda pozabila, da če bi to bilo zares družbeno in politično dejstvo, bi njeno lastno početje obveljalo za nesmiselno, saj ne bi bilo potrebe po aktivnem feminističnem in političnem boju.

Številne teoretičarke opozarjajo na dejstvo, da posamezni feministični diskurzi na nek način kažejo podobnosti s kolonialnimi oziroma imperialnimi (Saadawi 1997, Mernissi 1991, Mohanty v Jeffs 2007, Amos in Parmar<sup>68</sup>), ravno tako pa tudi seksističnimi, saj jasno izražajo odnose dominacije, hkrati pa zanikajo kakršnokoli obliko heterogenosti raziskovanega subjekta. Družbena skupina, ki ji je bil podeljen status Drugega, je bila predstavljena kot že konstituirana in koherentna skupina z identičnimi interesi, željami in značilnostmi. Tako je v okviru zahodnega feminizma ženska tretjega sveta postala monoliten subjekt ne glede na razredno, kulturno, etnično, rasno idr. pripadnost. K tej izgrajeni enotnosti pa je bistveno prispevala ideja o 'identičnosti' zatiranja. Del zahodnega feminističnega diskurza tako poskuša nadomestiti neko raznoliko historično realnost z diskurzivno konstruirano homogeno skupino.

Povedano bom poskušala še ponazoriti s primerom, ki ga je podala Chandra Talpade Mohanty (v Jeffs 2007, 143-174). Pod drobnogled je vzela številne tekste zahodnih feministk, ki so izšli pri priznani založbi *Zed Press*, njena analiza pa je pokazala, da je ideja homogenizacije specifične družbene skupine jasno izražena in ima politične implikacije. Pri tem poudari, da tako zahodni feministični diskurzi kakor tudi politične prakse niso homogene v svojih ciljih, interesih in analizah, vendar pa svoji kompleksnosti in raznolikosti navkljub uporabljajo podobne strategije vzpostavljanja odnosa do drugega,

---

<sup>68</sup> Glej <http://www.workersliberty.org/system/files/amos+and+parmar.pdf>.



ki posledično (skozi reprezentacijo) proizvajajo podobne (politične) učinke. Gre torej za diskurzivno, politično prakso, ki je ideološka in vzpostavlja hegemonne odnose moči. Ženska tretjega sveta ni predstavljena kot specifičen historičen subjekt, temveč je njena podoba konstruirana skozi raznolike reprezentacijske diskurze (znanstvenega, literarnega, žurnalističnega, lingvističnega ipd.), ki so obteženi z ideološkimi idejami kulturne nadvlade. Ženske tretjega sveta so konstruirane kot homogena nemočna skupina žrtev (nasilja, arabskega družinskega sistema, islamskih norm in zakonov idr.), ki jih zahodni feminizem opredeli kot politično še ne dovolj zrele, da bi vodile osvobodilni boj ali da bi se reprezentirale same. Tako so podvržene reprezentaciji zahodnih feministk, ki jim obljublajo rešitev položaja skozi univerzalno uporabne ideje zahodnega feminizma. Na žensko tretjega sveta se torej gleda kot na pasivno receptorko emancipacije (Jeffs v Said 2005, 289). Če poskušamo povzeti, lahko rečemo, da je problematična uporaba ženske tretjega sveta kot homogene in stabilne analitične kategorije predvsem zato, ker je ahistorična in posplošujoča. Posledice tovrstnega pristopa so, da pride do nadomeščanja raznolike historične materialne realnosti z enotno diskurzivno konstrukcijo. Potemtakem imajo vse ženske tretjega sveta koherentno skupno identiteto, opredeljuje jih izključno podrejenost oziroma zatiranje, ki je povezano z družbenim spolom. Zahodni feministični diskurz iz tega popolnoma izključi dejstvo, da ženske konstituira »... kompleksna interakcija med razredom, kulturo, religijo in drugimi ideološkimi institucijami in okviri« (Mohanty v Jeffs 2007, 160). Ženske se torej ne nahajajo zunaj družbenih razmerij, temveč so vključene vanje in jih hkrati soustvarjajo.

Postkolonialni feminizem torej ni imel lahkega dela. Sprva si je s težavo priboril prostor delovanja, pozneje pa je bil podvržen nenehnim pritiskom upravičevanja smotnosti lastnega obstoja in početja. Vsem težavam navkljub se je razmeroma hitro pokazala kot nujno potrebna in izjemno plodna disciplinarna perspektiva. Kot njen veliki doprinos lahko štejemo idejo povezovanja kolonializma in družbenega spola, s katero prične odpirati konceptualni prostor za razumevanje novih povezav, in sicer povezav med rasističnimi (orientalističnimi) in seksističnimi diskurzi. Kot sta dejali Loomba (2009, 175) in Carr (1985, 50), v kolonialni areni rasa in spol delujeta skupaj oziroma zasedata enak simbolni prostor. Na to nas opozorita tudi Sander Gilman (1985, 248) in Nancy Leys Stepan (1990, 40), ki pokažeta, kako je v devetnajstem stoletju medicinski in splošni diskurz okrepil permutacije pojmov in povezave med temno poltjo, spolnostjo ter ženskostjo. Predvsem

podobnost med raso in družbenim spolom je bila tako bistvena, da so značilnosti obeh pojasnjevali z enakimi argumenti. Kaže, da rasni in spolni Drugi izhajata iz iste strukture, kar pomeni, da patriarhalni odnosi na neki način predstavljajo model za kolonialno prevlado. Vendar pa, kot opozarja Loomba, pri tem »... postavljanju analogij med podrejenostjo žensk in kolonialnimi subjekti obstaja nevarnost, da se poleg težnje po homogeniziranju 'žensk' in 'Nevropejcev' zabriše tudi specifičnost kolonialnih in patriarhalnih ideologij« (2009, 167). Ponovno se vračamo k isti problematiki, in sicer vprašanju temnopoltih žensk in žensk tretjega sveta, ki bi zaradi dvojnega zatiranja, marginaliziranja oziroma koloniziranja morale imeti prednost v analizah, so pa v njih skoraj v celoti spregledane. Zdi se, da je to najbolj analitično zanemarjena kategorija. Smiselno je dodati, da v okviru tega obstaja še ena komponenta, ki se dobro veže na kategoriji rase in spola, in to je družbeni razred, na podlagi katerega so ženske še dodatno marginalizirane. Tako so se postkolonialne ženske morale lotiti številnih vprašanj – družbenega spola, rase, družbenega razreda –, ki jih je zahodna feministična teorija pustila ob strani.

#### 2.1.5 Feministična kritika Saida

Temo, katere se lotevam, smo na neki način že nakazali in delno predstavili v predhodnih poglavjih, saj se organsko nekako veže nanje in bi jo morda brez večjih pomislekov lahko vključili in razvili v istem polju kritike. Ker pa je v svojih poudarkih vendarle specifična, dopolnjena z novimi koncepti in idejami, hkrati pa za našo analizo razmeroma pomembna, smo se odločili narediti manjšo distinkcijo ter jo vsebinsko nekoliko razširiti in ločit od splošne kritike.

Ne glede na smer in raziskovalni fokus različnih feminističnih perspektiv vse zavzamejo poseben odnos do postkolonializma in Saidove teorije. Feministična razgradnja Saidovega opusa, s poudarkom na *Orientalizmu*, v končni instanci prinese razmeroma malo novih spoznanj, saj prihaja do podobnih zaključkov kot splošna kritika. Skupni očitek malodane vseh feministično obarvanih teorij zadeva homogenizacijo različnih vrst. Ponovno se zdita problematična predvsem dva poudarka, in sicer opredelitev Orienta in Okcidenta kot dveh monolitnih entitet ter homogen orientalističen diskurz, ki ga producira enotni kolonialni subjekt. Neupoštevanje notranjih razhajanj in delitev v kolonializmu ter neprepoznanje

raznolikosti (orientalističnega) diskurzivnega okvira predstavlja temeljno pomanjkljivost Saidove teorije (Mills 1993, Lowe 1991, R. Lewis 1996 in 2004, Kennedy 2000).

Očitki so osredotočeni predvsem na točko umanjkanja ženskega diskurza, ki je po svoji naravi izjemno heterogen in kot tak ustvarja pestrost in pisanost v diskurzivnem polju. Do tega sklepa nas pripelje že bežen pregled tekstualnega gradiva, ki zadeva vprašanja odnosa do Orienta, kolonializma in imperializma ter s tem povezanega družbenega spola. Teksti zavzemajo različne pozicije; nekateri popolnoma orientalistične, spet drugi učinkovito spodkopavajo dominanten diskurz.<sup>69</sup> Tako je v nekatere vpisana imperialistična ideologija, ki se plodno prepleta s patriarhalno (Freya Stark, Gertrude Bell), medtem ko so drugi te ideologije osvobojeni (F. Mernissi, N. el Saadawi, C. T. Mohanty, G. C. Spivak) in na ta način delujejo kot kritika rasističnih pogledov, hkrati pa bistveno pripomorejo k razgradnji orientalističnega diskurza ter odpirajo vrata novim, alternativnim načinom razumevanja Drugega. Kot poudarja Valerie Kennedy (2000), vmes med tema skrajnima poloma lahko zasledimo še celo paleto raznolikih nazorov, prepričanj, diskurzov. Eden takih, ki je bil razmeroma pogost in o katerem bomo razpravljali v naslednjem poglavju, je izjemno shizofren, saj po eni strani v kolonialnih deželah ohranja in razvija imperialistično perspektivo, medtem ko se po drugi strani v lastni kulturi poslužuje feministične kritike.

Čeprav so dominantni diskurz oblikovali predvsem moški, je pestrost ženskih diskurzov očitna in ne moremo zanikati ali spregledati njihovega obstoja oziroma vpliva. Kot taki imajo dvojno vlogo, in sicer (1) delujejo kot kritika obstoja enotnega (moškega) kolonialnega subjekta, (2) po drugi strani pa je njihova funkcija izjemno konkretna – iz njih se namreč pogosto razvijejo alternativni pogledi, osvobojeni ideoloških okov, ki pomembno vplivajo na razvoj novih diskurzivnih sistemov ter spremembo orientalističnih praks in načinov mišljenja.

Polje orientalizma torej ni zgolj 'moška provinca', kot se je slikovito izrazila Valerie Kennedy (2000), temveč vanj množično posegajo in ga oblikujejo tudi ženske. Zdi se, tako R. Lewis (1995), V. Kennedy (2000) in J. Miller (1990), da se Saidu v analizi to vprašanje nenehno izmika, saj je v njegovih študijah očitna odsotnost žensk kot producentk

---

<sup>69</sup> Tukaj se opiramo predvsem na razpoložljivo tekstualno gradivo relativno prepoznavnih in vplivnih popotnic (na Orient), pisateljic in znanstvenic, ki so s svojim pisanjem in družbenim delovanjem vplivale na oblikovanje različnih ženskih diskurzov.

orientalističnega diskurza oziroma pomembnih subjektov znotraj kolonialne moči. Sam v poznejšem intervjuju prizna (Said v Jeffs 2007, 18–21), da je to področje v njegovih tekstih sicer resda ostalo neobdelano, vendar nikakor spregledano. Izpostavlja, da je imel o tej temi popolnoma izdelano mnenje, katerega je na več mestih tudi eksplicitno predstavil. Meni, da so bile ženske aktivne v dveh sferah, ki sta predstavljali gonilno silo družbenih sprememb; to sta področji politike ter književnosti. Učinkovita povezanost ženskih političnih gibanj in literarne produkcije je neprecenljiva v boju proti hegemonemu in imperialističnemu načinu mišljenja in delovanja. Trdi, da ga žensko gibanje zanima predvsem zaradi njegove opozicijske narave, vendar dodaja, da bi bilo zmotno posploševanje, saj nam zgodovina prinaša primere tesne povezanosti imperializma z ženskim gibanjem, ravno tako pa je zaslediti vezi med nacionalizmom in omenjenim gibanjem.<sup>70</sup> Prva gibanja so bila namreč izjemno nacionalistično usmerjena, kar je mogoče razumeti kot odgovor oziroma odziv na imperializem. Takšen odziv je seveda izjemno problematičen, saj, kot je opozoril Jeffs (2007, 476), pogosto le preobrne podmene imperializma ter prične graditi na podobnih esencializiranih in izključevalnih domnevah. Vendar pa je pomembno dejstvo, da se je znotraj istega prostora porodilo spoznanje, da nacionalizem predstavlja splošno mesto za zatiranje novega razreda manjšin (žensk, verskih in etničnih manjšin idr.). Ta spoznanja pa so pozneje predstavljala temelj drugačnih perspektiv, ki so zavračale nacionalizem.

Said torej potrjuje obstoj (raznolikega) ženskega diskurza, razkrije tudi, da mu je razmeroma blizu, vendar izpostavlja, da polje njegovega zanimanja ni vključevalo specifične obravnave le-tega. Poudarja, da se je njegov raziskovalni interes osredotočal na dominanten diskurz, katerega pa so zaradi narave družbe, ki je (bila) patriarhalna, definirali moški. Vendar pa Said na številnih mestih eksplicitno izkazuje podporo različnim obravnavam in analizam drugih obstoječih opozicijskih ter alternativnih diskurzov.<sup>71</sup> Nenehno pripisuje izjemno pomembno vlogo delu feministk, ki s kazanjem na raznovrstnost in kompleksnost izkušenj znotraj orientalističnega diskurza spodkopavajo ta hegemoni in mačistični odnos. Lahko bi sklenili, da ta izrečena pozicija na neki način

---

<sup>70</sup> Na tej točki se njegova spoznanja prekrivajo s prepričanji številnih feministk, ki so pisale in predavale o produkciji imperialističnih pogledov in nazorov v okviru ženskih gibanj (Sara Mills, Reina Lewis, Meyda Yegenoglu idr.).

<sup>71</sup> *Culture and Imperialism* (1993), *Ponovni razmislek o orientalizmu* (v Said 2005), *Pogovor o orientalizmu* (v Jeffs 2007).

zapolni manko oziroma korigira pomanjkljivosti temeljnega Saidovega dela – *Orientalizma*.

Vendar pa Saidova pojasnitev oziroma dopolnitev teorije v poznejših študijah nekako ni zadovoljila vseh teoretičark, saj Said kljub dopuščanju možnosti obstoja raznolikega orientalističnega subjekta ni jasno revidiral ideje enotne orientalistične strukture. To je tudi vplivalo na nadaljnji razvoj njegove misli, saj posledično ni zaznal ključnega problema v lastni teoriji; in sicer kako preseči orientalizem oziroma kako najti pot iz njega. Tako je po mnenju znane postkolonialne in feministične teoretičarke ter univerzitetne profesorice na University of California in Middle East Technical University (Ankara) Meyde Yegenoglu (1998, 70–72) še naprej zanemarjal opozicijske pobude in ostal ujet v prepričanju, da dobi (moderni) orientalizem trajnost in moč predvsem skozi (gramscijevsko razumljeno) delovanje kulturne hegemonije ter hegemonije evropskih idej o Orientu, ki se ohranjajo prek citatorskega načina prenašanja izvorne ideje, črpanja iz prvotnih tekstov (Silvestre de Sacy, Edward William Lane, Ernest Renan)<sup>72</sup> in nenehnega referiranja enega avtorja na drugega (glej Said 1996, 37, 224).<sup>73</sup> Njegova teorija potemtakem v temelju ostaja pomanjkljiva in ozkogleda, saj ni uvidela možnosti odmikov od prvotnih idej in podob, odklonilnih pobud in alternativ ter pogledov iz libertarne ali nemanipulativne perspektive. Zaradi odsotnosti vsega naštetega se zdi, tako Yegenoglu (1998), da je orientalizem ostal določujoč in prevladujoč modus odnosa med Zahodom in Vzhodom.

\*\*\*

Kot smo že izpostavili v predhodnem poglavju, se proces orientalizacije Orienta prepleta s feminizacijo le-tega. Zahod namreč Orient razume skozi žensko, ga pojasnjuje in opisuje s termini, ki jih v svoji kulturi stereotipno in seksistično uporablja za opisovanje ženskega subjekta. Tako Orient določajo emocionalnost, čutnost, misterioznost ipd.; kar pa v zahodnem diskurzu predstavlja lastnosti, ki ne morejo obstajati same zase, temveč za 'bivanje' (in nastanek na sploh) potrebujejo svojo binarno opozicijo, ki jo uteleša Okcident (zahodna ženska). Prepletanje reprezentacij kulturnih in spolnih razlik povzroči, da

---

<sup>72</sup> Če navedemo zgolj najbolj referenčna dela utemeljiteljev orientalistične misli: Silvestre de Sacy: *Chrestomathie arabe* (1806), Edward William Lane: *Account of the manners and customs of the modern Egyptians* (1836), Ernest Renan: *L'Avenir de la science* (1848, 1890).

<sup>73</sup> Said je idejo tako radikaliziral, da je na enem mestu dejal, da je orientalizem v končni instanci sistem navajanja del in avtorjev (1996, 37).

orientalističen diskurz postaja podoben falocentričnemu diskurzu. Razumevanje Orienta skozi žensko ikonografijo ter metonimično zamenjevanje Orienta in ženske napeljuje na misel, da je orientalizem podobna praksa kot patriarhalnost in torej kolonialni odnosi ter odnosi med spoloma izhajajo iz istega jedra. Tako številne feministke in teoretičarke (Loomba, Yegenoglu, Kennedy, McLintock) opozarjajo na podobnost dveh vrst odnosov, in sicer med Zahodom in Vzhodom ter med moškim in žensko. Za Zahod je Drugi utelešen v Vzhodu, medtem ko se za moškega to utelešenje nahaja v ženski. Kolonialna literatura je bila prežeta z mačistično obarvanim orientalističnim diskurzom, z metaforami in opisi Orienta kot ženske, kar v imaginariju zahodnega moškega subjekta predstavlja odprt prostor za obvladovanje, odkrivanje in osvajanje. Tako zakrita 'orientalka' postane kolonialna fantazija, njena ruta pa legitimira imperialno vladavino in vsiljevanje kolonialne politike, saj je posredovanje Zahoda prikazano kot 'civiliziranje' oziroma reševanje žensk izpod zatiralske patriarhalne dominacije domačih moških.

Ker feminizacija Orienta torej predstavlja izjemno priročno diskurzivno sredstvo za realno podjarmljanje le-tega, so se sodobne feministične raziskave (Yegenoglu 1998; Kennedy 2000) osredotočile na razgradnjo tovrstnih povezav in so v ta namen odkrivale (namerno) prezrt diskurz zahodnih in postkolonialnih žensk, hkrati pa so skrbno analizirale vsa dela, ki so kazala kakršnokoli obliko feminizacije Orienta. Pod drobnogled so vzele tudi Saidov *Orientalizem* in v njem odkrile sledove tistih terminov (Lewis 1995; Kennedy 2000), ki asociirajo na žensko. Said, ki le mimobežno in posredno odgovarja na tovrstne kritike, meni, da je tudi sam zaznal visoko stopnjo feminizacije Orienta, vendar je prepričan, da v njegovih lastnih delih tega ni mogoče zaslediti.

Za postkolonialne študije sicer velja, da je njihov vodilni motiv dosledna kritika evrocentrizma in patriarhalnosti, vendar pa se je v resnih znanstvenih razpravah neredko pojavljal očitek, da so njihovi najvidnejši predstavniki in teoretiki, kot sta recimo Homi Bhabha in Edward Said, nekako puščali ob strani predvsem vprašanje odnosov med spoloma. Tako se je v okviru feministično obarvanih teorij uveljavilo prepričanje, da se Said ni zgolj slabo in (pre)pozno zavedal pomena družbenega spola v okviru razprav o orientalizmu, temveč, da je v svojih delih ženske povsem prezrl. Njegove študije, tako Lewis (1995) in Kennedy (2000), enostavno ne vključujejo družbenega spola kot enega pomembnejših parametrov znotraj analize orientalizma. Čeravno se je na trenutke zdelo,

predvsem, ko je podal slavni primer odnosa med Flaubertom in znamenito egiptovsko plesalko in kurtizano Kuchuk Hanem kot prototip odnosa med zahodno kolonialno močjo in vzhodnim koloniziranim ljudstvom (1996, 17, 236–237),<sup>74</sup> da se zaveda pomembnosti spola, se pozneje izkaže, da je to zgolj bežna ideja, ki je ne razvije ali tematizira. Profesorica angleške literature Valerie Kennedy opozarja (2000, 40), da Said le redko navaja kakršnekoli izkušnje žensk z Orientom. Mimogrede sicer omeni, da so obstajale tudi ženske popotnice na Orient, vendar še takrat to izkušnjo definira kot enotno in trdi, da je bilo njihovo vedenje skoraj identično. Prepričana je, da je takšen sklep dokaj neresen in poln posplošitev, saj je nemogoče, da bi imeli ljudje različnih ras, spolov, razredov, socialnih ozadij, ideoloških prepričanj in biografij popolnoma enako izkušnjo in odnos do doživetega.<sup>75</sup> Zdi se, da Said vključi spol v svojo misel o orientalizmu zgolj takrat, ko razmišlja o feminizaciji Orienta ter tekstualni in realni eksploataciji žensk z Orienta, nikoli pa ne razpravlja o tem, kakšen odnos ženske zavzamejo do kolonializma in imperializma. Kennedy (2000, 43–44) kritiko še zaostri, saj meni, da ženske dehumanizira skozi izbrisanje. Tako opozarja, da niti zahodna niti vzhodna ženska ne najdeta mesta v njegovih analizah.<sup>76</sup> Če spregleda življenje in delo žensk, se nemara ne gre čuditi homogenemu diskurzu o Orientu kot nam ga, po Kennedy, predstavi Said.

---

<sup>74</sup> Brez težav bi lahko dejali, da Kuchuk Hanem pri Flaubertu ni zgolj model orientalske ženske oziroma generično ime za vse orientalko, temveč za Orient na sploh. V orientalistovem imaginariju ju namreč določa čutnost, občutljivost, tudi surovost, predvsem pa neutrudljiva poltenost in stalna pripravljenost na seksualna doživetja. Njegovi romani tkejo tesne povezave med Orientom in nebrzdano spolnostjo, kar se odraža skozi like, ki Orient povezujejo z eskapizmom spolnih fantazij (Emma Bovary v *Gospa Bovary*, 1857, Frederic Moreau v *Vzgoja srca*, 1869 idr.). Te enoznačne povezave v splošnem predstavljajo na orientalističnih predpostavkah osnovani odnos oziroma vzorec razmerja moči med Vzhodom in Zahodom. Tako je zaradi 'narave' Drugega (ženske, Orienta) njun odnos vzpostavljen na dominaciji in reprezentaciji. Kot Flaubert dominira nad Kuchuk Hanem in govori za njo, jo predstavlja (ker se predpostavlja, da se sama ne more) in zastopa, tako Zahod vzpostavi identičen odnos do Vzhoda. Tako za ženske kot za Orient se predvideva, da nimata neodvisne identitete, temveč se identificirata v odnosu do moškega oziroma Okcidenta.

<sup>75</sup> Kot je v disertaciji že bilo zapisano, je v različnih literarnih žanrih moč zaslediti zelo širok spekter ideologij in odnosov zahodnih žensk do imperializma ter koloniziranih dežel na sploh. Nekatere odkrito paktirajo z imperializmom in vidijo rešitev v grobem kolonializmu, ki pod pretvezo 'civiliziranja' in reševanja domačink izpod zatiralske patriarhalne dominacije legitimira lastno početje (Katherine Mayo, *Mother India* (1927)), druge se temu upirajo, striktno zagovarjajo kulturno avtonomijo, sodelujejo v nacionalnih osvobodilnih bojih in pogosto nekritično branijo nekatere (patriarhalne) navade in prakse (kot je recimo obrezovanje deklic) (Margaret E. Noble, *The web of Indian life* (1904)), spet tretje zavzamejo vlogo reprezentatork svojih nemih sester, katerih pristop je zasnovan na rasistični ideologiji (Josephine Butler).

<sup>76</sup> Kot izpostavlja R. Lewis, obstaja ena izjema. Said obravnava zgolj eno žensko pisateljico, in sicer Gertrude Bell, pri čemer je treba poudariti, da tudi tukaj spolu ne posveča posebne pozornosti (1995, 3).

## 2.1.6 Elementi orientalizma v zahodni feministični misli

Kot smo že izpostavili, je zahodna feministična misel (vse od svojih začetkov) izjemno heterogena oziroma notranje diferencirana. Različne perspektive in smeri niso zgolj posledica vpliva številnih miselnih tokov (psihoanaliza, poststrukturalizem ipd.), temveč tudi raznolikih pogledov na temeljne ontološke in epistemološke dileme (kot je dilema *'enakosti in razlik'*). Danes kljub prepričanju, da so nekatere dileme predstavljale zgolj fazo v razvoju – tako družbenega gibanja kakor tudi v kompleksu raznolikih teorij –, ugotovimo, da temu ni ravno tako. Feministični esencializem, ki temelji na konceptu modernega monolitnega ženskega subjekta in je bil značilen za sedemdeseta leta, je v določeni obliki še vedno zaslediti v enem delu sodobne feministične misli. V mislih imam feminizme, ki so na osnovi dihotomnega vzorca potegnili kulturno ločnico (natančneje ločnico Vzhod/Zahod, tretji/prvi svet), medtem ko znotraj teh dveh konstruktov še vedno operirajo z enotnim subjektom in razmišljajo izrazito monokromatično. V tem smislu se ne motim preveč, če rečem, da znotraj vseh tokov feminizma nekako ni uspel proces dekonstrukcije enotnega ženskega subjekta. Kar pomeni, da je prezrta historična in materialna heterogenost žensk, s čimer se proizvaja/reprezentira singularno žensko tretjega sveta.

Idejo, ki smo jo nakazali že v predhodnih poglavjih, bomo tukaj le še nekoliko poglobljeno razdelali. Spoznali smo torej, da se je del feministične misli skozi celotno zgodovino naslanjal na bolj ali manj radikalne orientalistične ideje in mehanizme delovanja ter v okviru tega uporabljal metode objektivacije, esencializacije ter kolonizacije ne-zahodnih žensk. Nekatere feministke te navezave odkrito kažejo, medtem ko so druge, ker niso znale prepoznati kompleksnosti orientalizma, bile prepričane v lastno neoporečnost in pripadnost zgolj čisti feministični ideji. Eden prvih tovrstnih primerov je angleška pisateljica in popotnica iz osemnajstega stoletja Lady Mary Montagu, ki nekaterim predstavlja stoičen feminističen lik, ki se je uprl orientalizmu (Lisa Lowe, 1991), medtem ko jo drugi prepoznajo kot eno prvih ženskih orientalistk oziroma osebo, ki je intenzivno reproducirala orientalističen diskurz (Meyda Yegenoglu, 1998).

Na prvi pogled se zdi, da Mary Montagu res zavzame nekoliko drugačno diskurzivno pozicijo in da njen reprezentacijski okvir ne vsebuje elementov orientalizma. Vendar nam



sklepi poglobljene analize njenega najbolj odmevnega dela *Pisma iz Turčije*,<sup>77</sup> ki jih je podala Meyda Yegenoglu (1998, 79–90), nekoliko obrnejo optiko ter nas pripeljejo do tega, da revidiramo mnenje, ki ga je oblikoval prvoten vtis. Delo, ki je nastalo v začetku osemnajstega stoletja (1716–1718), vsebuje osebne ekspresije ter opise turške družbe, s posebnim poudarkom na položaju in vlogi žensk. Iz pisem je jasno vidna izrazita želja po ustvarjanju 'pozitivne' podobe Orienta. Ne zgolj, da Mary Montagu ostro kritizira deklarirane orientaliste, ki Orient reprezentirajo kot barbarski, neciviliziran in zaostal, temveč zavzame radikalno drugačno stališče na tisti točki, ki predstavlja ključno mesto orientalističnih pogledov. Gre seveda za ovrednotenje položaja in statusa žensk v (islamski) družbi. In M. Montagu v primerjalni optiki z Angležinjami le-tega predstavi kot boljšega; kar pomeni, da Turkinje prepozna kot bolj svobodne in napredne. Po njenem mnenju k temu doprinese obleka, katere pomemben element je ruta, saj v simbolnem smislu predstavlja poseben socialni korektiv, ki nevtralizira zunanje znake razredne pripadnosti. Nagel in površen sklep bi bil torej, da je njena pozicija anti-orientalistična, vendar je M. Yegenoglu prepričana, da M. Montagu ne izpodbija orientalističnega diskurza, temveč nasprotno – njen diskurz ponavlja že obstoječe reprezentacije in jih poveže s feminističnimi željami osvobojenega ženskega subjekta. Za boljše razumevanje si je treba v spomin ponovno priklicati definicijo orientalizma, ki je izjemno jasna v ideji, da orientalizem ni zgolj preprosto vprašanje razširjanja negativnih podob, temveč je veliko več; »... je ekonomija signifikacije, kjer je konstituirana razlika, ki vpisuje neenake odnose med subjektom in objektom« (Yegenoglu 1998, 86). Moč orientalizma torej ne izhaja (zgolj) iz izkrivljanja realnosti ne iz širjenja predsodkov in negativnih podob o drugih kulturah in ljudeh, temveč iz njegove moči, da konstruira objekt, o katerem govori, in iz njegove moči, da proizvede režim resnice o drugem, s čimer ustvari identiteto in moč subjekta, ki govori (o tem) (prav tam, 90). Zatorej je enačenje orientalizma zgolj s produkcijo negativnih podob o Orientu poenostavljeno; kar posledično pomeni, da ideja plasiranja pozitivnih podob v sebi ne nosi nič subverzivnega. Iz tega razloga M. Yegenoglu angleško popotnico lady Montagu kljub drugačnim poskusom predstavitve vzhodne (predvsem islamske) družbe ter kritiki tradicionalnih orientalističnih pogledov, opredeli kot producentko sodobnega orientalističnega diskurza.

---

<sup>77</sup> Turkish Embassy Letters – *The complete letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 3 vols, edited by Robert Halsband, Oxford: Clarendon Press, 1965–67.

Kljub vsemu je treba priznati, da angleške popotnice vendarle ne moremo povsem enačiti s klasičnimi orientalisti. Njeni največji problemi so naivnost, nevednost in nezavedanje kompleksnosti problematike, o kateri piše.<sup>78</sup> To jo pripelje do paradoksalnega položaja, saj (kot rečeno) njeni teksti po eni strani vključujejo elemente orientalizma (Orient kot eksotičen in skrivnosten), po drugi strani pa spodkopavajo klasične orientalistične reprezentacije in podmene. Pristop torej vseeno kaže na odmik od klasičnih orientalističnih (pretežno moških) predpostavk, vendar pa kljub temu ne moremo reči, da ne sodeluje v orientalistični konstrukciji. Za njen diskurz je značilna kombinacija dveh retorik, in sicer retorike identifikacije (enakosti) ter retorike diferenciacije (razlike). Po eni strani torej vzpostavlja določeno podobnost s Turkinjami, se tudi intimno identificira z njimi (saj prisvoji turški tip oblačenja), medtem ko po drugi strani še vedno govori o Orientu in Okcidentu kot o dveh nasprotnih si entitetah. Zdi se, da so njene reprezentacije izven tradicionalnih diskurzivnih strategij orientalizma (z identifikacijo), hkrati pa so z njimi močno povezane (diferenciacija). Vendar pa M. Yegenoglu (1998, 84–85) opozarja, da je tudi retorika enakosti del orientalistične diskurzivne strategije oziroma del orientalistične sheme reprezentiranja drugega. Retoriki podobnosti in razlike torej nista dva različna načina poznavanja in reprezentiranja drugega, kjer je druga dojeta kot diskurzivna strategija orientalizma, medtem ko prva omogoča upor proti njej. Gre za isto strategijo, kar vemo od poststrukturalistov naprej – razlika (znotraj označevalne ekonomije, kot je orientalizem) ni nič drugega kot samoizključitev negativnega drugega. Razlika je vedno razumljena skozi logiko enakega, je zrcalna podoba. Si različen od drugega s tem, da se referiraš na njega (1998, 84–85). Imperialistična gesta konstitucije subjekta vedno temelji na prepoznanju drugega skozi asimilacijo oziroma skozi logiko enakosti (Spivak, 1985). Potemtakem ni razlike med retoriko identifikacije in diferenciacije, saj je znotraj aparata kolonialne moči razlika razumljena skozi logiko sebe in tako predstavlja obrnjeno zrcalno podobo. Ključna je torej logika enakosti – sam vedno reprezentira drugega skozi sebe. Tako kot reprezentacija spolne razlike v falocentričnem redu (logika enakosti), tako reprezentacija kulturne razlike v simbolnem univerzumu orientalizma/kolonialnega diskurza temelji na logiki *of the same*. Razumevanje razlike skozi ekonomijo enakosti zagotavlja, da drugi postane razumljiv s tem, da postane objekt raziskovanja. Ali kot je

---

<sup>78</sup> V družbi, kjer je žensko pokrivalo zakonsko določeno, govoriti o zastiranju kot o praksi, ki osvobaja (Montagu v Yegenoglu 1998, 88), je blago rečeno neodgovorno.

rekel Said (1989) o kulturno drugem – pretvoriti ga v temo diskusije ali raziskovalno polje nujno pomeni spremeniti ga v fundamentalno in konstitutivno drugačnega.

Če poskušamo povzeti, lahko rečemo, da se lady Montagu v želji preseganja orientalističnega delovanja ujame v zanko le-tega in nevede postane producentka modernega orientalističnega diskurza. S tem ko odkriva Drugega, poskuša konsolidirati sebe (Evropo) kot suveren subjekt. Da lahko konstruira lastno identiteto (kar počne skozi drugega), vstopi v harem. Ob tem pa ne gre pozabiti tudi dejstva, da je M. Montagu v določenem smislu vendarle tudi klasična orientalistka, saj jo vodita močna vojaristična želja (zahodnega subjekta) videti 'bistvo' oziroma skrito in želja penetrirati v to 'neznano' cono. M. Yegenoglu (1998, 90–91) meni, da ravno to, kar najbolj fascinira Mary Montagu, predstavlja večni motiv v orientalizmu – torej harem in zakrivanje žensk.

V tem in tudi v predhodnih poglavjih smo želeli pokazati, kako se v del (zahodnega) feminizma vtihotapijo ideje, ki so v nasprotju z njihovimi elementarnimi izhodišči. Feminizem v osnovi namreč razumemo, tako Chandra Talpade Mohanty (v Jeffs 2007, 145), kot način intervencije v nekatere hegemonistične diskurze oziroma politično prakso, ki zavrača totalizirajoče imperitive. Vendar pa se zdi, da del zahodnega feminizma kaže izjemno ideološko usmerjenost (diskurz in politična praksa) in ni v sozvočju s to definicijo. Neredko namreč v delih in diskurzih zahodnega feminizma zasledimo operacije objektivizacije, esencializacije ter kolonizacije nezahodnih žensk. Seveda ne gre posploševati in govoriti o zahodnem feminizmu kot o monolitu oziroma njegovih diskurzih in političnih praksah kot homogenih, lahko pa brez večjih zadržkov trdimo, da del feministične misli nastopa z izjemno problematične pozicije, saj sebe (Zahod) dojema kot normo, medtem ko kodificira (ter reprezentira) zgodovino in kulturo Vzhoda kot drugega.<sup>79</sup> Tovrstne strategije in pristope, ki jih spremlja produkcija rasističnega in hegemonističnega kulturnega diskurza o Vzhodu, lahko razglasimo za kolonialistične, saj je po Talpade Mohanty pojem kolonizacija izjemno raztegljiv in označuje vse »... od najbolj očitnih ekonomskih in političnih hierarhij do produkcije posameznega kulturnega

---

<sup>79</sup> Te strategije so relativno razširjene in niso omejene zgolj na zahodno feministično prakso, temveč jih zasledimo tudi pri drugih raziskovalkah. Chandra Talpade Mohanty (v Jeffs 2007, 144) poda primer raziskovalk v Afriki in Aziji, ki pripadajo srednjemu sloju in izhajajo iz urbanih okolij. Le-te omenjeni kategoriji razglasijo za normo, vsak odklon od tega pa dobi status drugega.

diskurza o tako imenovanem 'tretjem svetu'. Ne glede na sofisticirano in problematično rabo pa pojem kolonizacija kot pojasnjevalni konstrukt skoraj vedno vsebuje razmerje strukturalne prevlade in podrejanja (pogostokrat nasilne narave), ki izniči heterogenost subjekta/-ov raziskave« (v Jeffs 2007, 144). Del zahodnega feminističnega/humanističnega diskurza torej kolonizira konstitutivne kompleksnosti in heterogenosti ter proizvaja singularno 'žensko tretjega sveta', hkrati pa s predpostavkami o etnocentrični univerzalnosti in produkcijo vednosti ustvarja prostor za podrejanje drugega. Če je torej feminističen diskurz kolonialen (oziroma orientalističen/imperialističen), le-ta pa predstavlja, kot se je izrazil Homi Bhabha (1994), orodje oblasti, potem so jasne politične implikacije delovanja enega dela feminističnega polja. Tovrstno ustvarjanje imperialističnih in rasističnih učinkov ni v skladu s primarnimi feminističnimi idejami. V naslednjem razdelku bomo na kratko predstavili, na kakšen način je to potekalo in s katerimi argumenti so to opravičevale.

Razsvetljenska retorika modernizacije in pozahodnjenja Orienta je bila v enem delu zahodnega feminističnega kroga že v začetku precej razširjena. Na osnovi univerzalno (časovno) določene premice napredka in razvoja del feministične misli prepozna nekatere islamske kulturne prakse in navade kot zaostale in opresivne do žensk ter si zada nalogo civiliziranja Vzhoda. Aktivne članice tako težijo k porušenju kulturnega, ekonomskega in političnega sistema družb (ki jih prepoznajo kot zatiralske) ter posledično k vzpostavitvi novega, na zahodnih standardih temelječega reda. Zanimivo je, da se pogledi dela feministk na islamske družbe ne spreminjajo. Tako je feministka Ruth Frances Woodsmall (*Woman in the changing islamic system*, 1936/1983) v tridesetih letih prejšnjega stoletja pisala o družbenem sistemu islamskih družb, ki praktično že stoletja ostaja enak. To isto retoriko najdemo nekaj desetletij pozneje, na primer pri Juliet Mincez (*The house of obedience*, 1980), ki govori o slabem položaju žensk, ki kljub nekaterim družbenim spremembam ostaja nespremenjen. Podoben reprezentacijski okvir je moč najti tudi pri sodobnih feministkah (Oriana Fallaci, Ayaan Hirsi Ali). Vse te predlagajo eno rešitev – opresivno islamsko tradicijo, ki se kaže v slabem položaju žensk, je treba preseči z radikalnim posegom, torej modernizacijo po vzoru Zahoda. Začeti je potrebno z odstranjevanjem rut, saj je praksa zakrivanja dojeta kot najbolj prepoznaven znak zatiranja žensk. Ker je na Zahodu odsotnost oziroma prisotnost rut dojeta kot barometer družbenih sprememb, kot se je izrazila R. F. Woodsmall (1983, 48–49), bi torej odkrivanje pomenilo

viden znak napredka in modernizacije islamskih družb. V takšnem početju je prepoznati kolonialno/imperialno potezo, saj tovrsten feminističen diskurz generira dve ločeni in hierarhizirani topografiji – tradicija nasproti modernosti, hkrati pa določa zahodno feministično idejo (in subjekt) kot normativno referenco, njene dosežke pa kot univerzalen ideal. Da je Zahod standard so trdile tudi nekatere eminentne feministke in profesorice uglednih univerz, kot sta Nikkie Keddi in Lois Beck (1978). S tem seveda ustvarjajo, kot je dejal Said (1996, 14), epistemološko in ontološko distinkcijo, kjer je en (Zahod) definiran kot norma, drugi (Orient) pa kot njegovo negativno nasprotje, odmik, manko. Kljub sklicevanju na feministične interese tovrstna dualistična logika kaže na orientalistično naravo feminističnega diskurza, katerega lahko dojamemo kot del zahodnega kolonialnega sistema, kjer pojem 'kolonialen' označuje tako ekonomske in politične hierarhije kakor tudi produkcijo posebnega kulturnega diskurza o t. i. tretjem svetu.

## 2.2 Povezava teoretskega okvira z ideološko konstrukcijo Drugega

Pričujoči razdelek ima značilnost veznosti med pravkar predstavljenim teoretskim okvirom in prikazom ter analitično obravnavo orientalističnega diskurza v sodobnih (evropskih) družbah, ki bo sledil. Naslednja tema bo temeljila na posameznih konceptih, idejah in izhodiščih iz predhodnega poglavja, hkrati pa bo dopolnjena z novo vsebino. Do sedaj smo namreč poskušali pokazati, da so referenčne teorije in perspektive (postkolonialna teorija, feminizem, Saidovi koncepti) izjemno uporabne, vendar pa bomo, ker naš pristop ni teoretsko homogen, vpeljali nove poudarke in aspekte, ki jih bomo med seboj kombinirali ter jih povezali v smiselno celoto. Poslužili se bomo metod kulturnih študij in izbrani družbeni fenomen preučevali z različnih perspektiv ter z različnimi strategijami, metodami in pristopi, hkrati pa bomo ostali zvesti temeljnemu izhodiščem postkolonialne in feministične teorije.

Teoretska baza, s pomočjo katere smo problematizirali in opredelili koncept orientalizma, nam bo tudi sedaj služila kot osnova za analizo sodobnih orientalističnih diskurzov v evropskih družbah. Pri razgradnji ideoloških konstruktov bomo izhajali iz temeljnih postavk drugačenja (Said 1996; Jeffs 2007), ki jih Zahod uporablja pri konstruiranju Drugega. Izpostavili bomo predvsem dve obliki ideološke konstrukcije, in sicer: (1) hierarhizirano razvrščanje (skupin), ki poteka na osnovi dihotomnih mentalnih vzorcev in

torej temelji na ideologiji ontološke in epistemološke distinkcije (Vzhod–Zahod; moški–ženska) ter (2) homogenizacijo skupine, ki je opredeljena kot Drugi (Vzhod, ženske). Tako bomo poskušali pokazati, kako (orientalistični) diskurzivni procesi ustvarjajo in izgrajujejo (ter podeljujejo pomen) dve diametralno nasprotni kategoriji ter kakšno funkcijo ima proces homogenizacije Drugega. Izpostavili bomo tiste točke, na katerih Zahod gradi orientalistično idejo o enotnem Drugem, hkrati pa bomo na istem polju pokazali ravno nasprotno – namreč, kako je islamska religijska tradicija skupek heterogenih praks, doktrin in pogledov. Na ta način bomo dobili dober uvid v metode in cilje ustvarjanja Drugega ter ideološke mehanizme orientalizacije, to pa bo predstavljalo primerno osnovo za analizo in razgradnjo ideoloških (orientalističnih) konstruktov.

Naš raziskovalni fokus torej predstavlja koncept konstrukcije Drugega, ki pa je v nenehni navezavi na (družbeni) spol. V tem smislu je za analizo pomemben proces konstruiranja Drugega, ki poteka skozi idejo o homogeni (zatiralski in zaostali) islamski tradiciji (in njenih praksah) ter se poganja z mislijo o ženski kot splošnem (in enotnem) subjektu zatiranja. Ker torej Zahod želi ustvariti sliko, da je islam zatiralski, zaostal in rigid, samo religijsko tradicijo in njene prakse (npr. zakrivanje žensk kot simbol zatiranja) reprezentira izjemno enoznačno in redukcionistično. To početje je povezano s konstituiranjem sebe kot subjekta ter legitimiziranjem imperialističnega poseganja na Vzhod. V nadaljevanju bomo pokazali, da obstaja heterogen islam in znotraj njega raznolik položaj žensk ter prav takšne kulturne prakse. Izpostavili bomo prakso zakrivanja žensk, ki zaradi svoje visoko interpretativne narave predstavlja izjemno primerno orodje manipulacije. Na tem mestu je treba opozoriti na ključne poudarke v nalogi. Ne zanikamo, da je del islamske populacije močno marginaliziran in deprivilegiran ter da je praksa zakrivanja pogosto izjemno opresivna in zatiralska ter vidni znak spolne segregacije in diskriminacije, vendar bomo pustili te vidike nekoliko ob strani (čeprav bi si zaslužili celovito obravnavo). Namesto tega bo naš analitični fokus predstavljal ideološko ozadje in politično rabo ideje zakrivanja muslimank, ki sta v funkciji opravičevanja in legitimizacije kolonialnega osvajanja.

Kljub tovrstni zastavitvi naloge bomo dosledno opozarjali na dejstvo, da tudi subalternna sfera deluje v okviru odnosov oblasti in na ta način producira svoje Druge. Ženske namreč v lastnih družbah predstavljajo Drugega, so marginalizirane, in kot se je izrazila Gayatri Spivak (1985), v metaforičnem smislu kolonizirane. Tako muslimanke zasedajo mesto med

imperializmom in patriarhatom, kar pomeni, da kolonializem in patriarhat ženske dokončno marginalizirata, utišata in naredita nevidne (1985, 120–130). Zdi se, da sta si oba procesa konstrukcije Drugega sorodna in delujeta v okviru enakih mehanizmov. Če kulturni in spolni Drugi izhajata iz iste strukture, pomeni, da patriarhalni odnosi na neki način predstavljajo model za kolonialno prevlado. Prepletanje reprezentacij kulturnih in spolnih razlik povzroči, da orientalističen diskurz postaja podoben falocentričnemu diskurzu. Zdi se, da je orientalizem podoben patriarhatu in torej kolonialni odnosi ter odnosi med spoloma izhajajo iz istega jedra.

Še preden pa se lotimo zgoraj predstavljene tematike, bomo pogledali širšo sliko in se osredotočili na pogled Zahoda na islamsko religijsko tradicijo ter poskušali analizirati in problematizirati temeljne ideje, iz katerih izhaja orientalističen diskurz. Da bi to lahko storili, moramo najprej analizirati in opredeliti sam islam. Pri tem bomo izpostavili notranjo različnost in raznovrstnost kulturno Drugega, pri čemer bomo dali poseben poudarek že omenjenemu 'notranjemu kolonializmu' in ustvarjanju subalterna znotraj subalterne sfere. To nam bo pomagalo dekonstruirati orientalistične ideje. Na koncu bomo področje zanimanja nekoliko zožili in se osredotočili na prakso, ki najbolj poganja orientalističen diskurz, in sicer islamsko prakso zakrivanja žensk.

### 3 ISLAM KOT HETEROGEN SKUPEK VEROVANJ, DOKTRIN, POLITIČNE ZGODOVINE ...

Pričujoče delo je bilo sprva zastavljeno brez splošnega pregleda islamskega verovanja, teoloških besedil, doktrin, zgodovinskega dogajanja ipd., saj se je zdelo, da je tovrsten prikaz nepotreben. Pri tem smo izhajali iz dveh predpostavk, in sicer: (1) povečano zanimanje za islam po terorističnem napadu na ZDA 11. septembra 2001 je to versko tradicijo populariziralo do te mere, da bralec že poseduje elementarno znanje. In drugič (2), da takšen pregled ne prinaša pomembnejšega prispevka k pojasnjevanju tematike. Skozi proces nastajanja in izgrajevanja naloge smo ugotovili, da je tovrstno razmišljanje zmotno, saj popularizacija s sabo prinaša specifično obliko vednosti, zaznamovano s predsodki in specifičnimi ideološkimi odtenki, zato je znanstveni in kritičen pristop k tematiki še kako potreben. Revidirali smo tudi drugo predpostavko, kajti poglavja, ki sledijo, niso zgolj potrebna, temveč celo ključnega pomena za razumevanje kompleksnih odnosov med Vzhodom in Zahodom, istočasno pa prav pričujoča tematika predstavlja tisto polje, kjer je možno razgraditi številne najbolj trdovratne orientalizme. Teorija nam namreč pravi, da je napajališče orientalističnih pogledov prav v huntingtonskem prepričanju o homogenem oziroma monolitnem islamu.<sup>80</sup> S kritičnim pregledom pestrega zgodovinskega dogajanja, lokalnih posebnosti, raznolikih praks in identitet, številnih interpretacij teoloških besedil idr. bomo pokazali, na kakšen način lahko orientalizmi izgubijo svojo moč oziroma ostanejo brez nujno potrebne substance, s katero se hranijo.

---

<sup>80</sup> V povezavi s tem lahko navedem še več paralogizmov, ki jih je mogoče zaslediti v odmevnem in kontroverznem delu harvardskega profesorja Samuela Phillipa Huntingtona *Trk civilizacij* (1996). Načelna zмотa njegove teorije je, da razmišlja o civilizaciji kot o jasno definirani, zaprti in homogeni entiteti, kar je seveda izjemno problematično. Kot je dejal Aleš Debeljak, meje med civilizacijami niso nikoli ostre in razločne; »Prej gre za premakljive in prepustne ločnice, med katerimi potekajo procesi medsebojnega oplojevanja in vzpodbude, sprejemanja in zavrnitve. Zato tudi ni civilizacije, ki bi bila 'pristna' ali 'čista'. Vse civilizacije so 'nečiste' in 'mešane'. Z eno besedo: hibridne so« (Debeljak 2009). Debeljak poda več nazornih preizkusov 'pristnosti', kot se je izrazil. Na primer arabske številke, ki skupaj z decimalnim sistemom predstavljajo nepogrešljivi del moderne zahodne pismenosti; ali pa priročne naprave za merjenje časa, torej ure, ki so jo v srednjem veku izumili muslimanski inženirji, za javno rabo pa usposobili zahodni krščanski menihi. Dejstvo je, da so ideje in spoznavni okviri, ki določajo civilizacijo, prenosljivi v času in prostoru ter niso vezani zgolj na eno skupino. To je še posebej značilno za dobo, kjer ima globalizacija ključno vlogo in menjava idej, informacij, ljudi, kapitala, storitev idr. pomeni samoumevno dejstvo. Druga Huntingtonova zmotna ideja, ki na neki način izhaja iz prve, pa je, da civilizacijo določa religija, kar je problematično predvsem z vidika poudarjanja in izpostavljanja zgolj enega družbenega sistema, medtem ko vse ostale pusti ob strani in jim pri pojasnjevanju družbenega dogajanja ne pripisuje kakšnega posebnega pomena. Še zadnje, morda celo temeljno zmoto Huntingtonove teorije pa najdemo v pristopu, ki je strogo esencialističen. Civilizaciji opisuje kot bistveno in trajno drugačni oziroma diametralno nasprotni.



Ključnega pomena je torej spoznati same temelje islamske religijske tradicije ter posamezne politične dogodke in zgodovinske procese, ki so oblikovali (sodobni) večplastni in raznoliki islam z notranjimi delitvami, protislovji in nasprotji. Če bomo torej poznali družbenozgodovinsko ozadje, bomo dobili dober uvid v pestro zgodovino islamskega sveta in na ta način presegle idejo o univerzalnem, kulturno in družbeno 'breztelesnem' islamu. Pokazati torej želimo, da (tako kot pri drugih verskih/ideoloških tradicijah) tudi pri islamu ne obstaja nekakšno bistvo le-tega onstran kulturnega vpliva in torej religije ne moremo misliti brez upoštevanja socialno in politično-zgodovinskega dogajanja. Raznoliki družbeni/kulturni konteksti torej vplivajo na oblikovanje različnih teoloških in družbenih pojavnih oblik, kar pomeni, da prihaja do nenehnega prepletanja vrednostnih sfer oziroma družbenih sistemov (kulture in religije). S tem kulturalističnim diskurzom lahko torej pojasnimo, zakaj ne moremo govoriti o enotnem islamu in enotni islamski družbi. Islam je namreč v slabih štirinajstih stoletjih obstoja postal izjemno heterogen, saj se je razpršil v mnoge ločine in skupine – nekatere liberalne in dojemljive za spremembe, spet druge radikalne in nagnjene k tradiciji –, ki se borijo za prvenstvo v razlagi resnice oziroma pravo interpretacijo.

Če poskušamo primerjati države z večinskim muslimanskim prebivalstvom, ugotovimo, da razmeroma težko govorimo o številnih skupnih značilnostih. Zgolj za splošen vtis poskusimo primerjati recimo Turčijo in Savdsko Arabijo. Ne le da naletimo na dve različni perspektivi islamske tradicije<sup>81</sup> – ki podajata različne 'prave resnice' in razvijata drugačne

---

<sup>81</sup> V Savdski Arabiji je uradni nauk vahabizem, medtem ko je Turčija pretežno pravoverno sunitska. Sicer je res, da je vahabizem sunitsko versko gibanje, vendar se od krovne skupine precej razlikuje (na to kaže tudi dejstvo, da nekatere sunitske skupine razglasi za heretične). V svojem vračanju k temeljem islama oziroma prvotnemu islamu in posnemanju načina življenja preroka Mohameda je precej radikalen. Oliver Potežica (2008), diplomat in strokovnjak za Bližnji vzhod, tako govori o ultraortodoksnem, puritanskem in konservativnem gibanju, ki se želi oddaljiti od vsakršnih novosti, praznoverja, idolatrij, politeizma ipd. Pojavi se v 18. stoletju, v obdobju imperializma in notranjih težav osmanskega imperija. To krizo strogi pridigar in verski reformist Mohamed Ibn Abd Al Vahab izkoristi za širjenje ideje očiščenja islama, vračanja v preteklost k prvotnemu islamu in doslednega izpolnjevanja zapovedi monoteizma (*tavdih*). Istočasno pa je moč zaslediti določene politične težnje, ki se manifestirajo v gibanju Arabcev za osvoboditev izpod jarma osmanskih Turkov. Iz tega razloga Mohamed Ibn Abd Al Vahab sklene zavezništvo z ustanoviteljem savdske dinastije Mohamedom Ibn Savdom, ki je s tem trajno sprejela vahabitsko doktrino in vahabizem uveljavila kot državno vero (Šterbenc 2005, 376, 504; Ali 2002, 73–78; Roy 2007, 124).

Zaradi svoje fundamentalistične narave, ki temelji na konfesionalni strogosti in političnem oportunističnem, se vahabizma pogosto oprijemajo različne militantne skupine. Tako je recimo ideologija Al Kaide nastala iz sinkrezijske ideje Muslimanske bratovščine ter vahabitskih nauk.

interpretacijske okvire, poglede na teološka besedila, verske dogme idr. –, temveč zasledimo tudi dva različna odnosa do religije, saj je ena država izrecno sekularna (Turčija),<sup>82</sup> medtem ko druga razglašuje islam za državno religijo in šarijo za pravo, kar pomeni, da so skoraj vsi družbeni subsistemi v Savdski Arabiji popolnoma prežeti z religijo.<sup>83</sup> Posledično imata tudi neenake državne sisteme – Savdska Arabija je namreč (islamska) absolutistična monarhija, Turčija pa parlamentarna republika. Skratka, ne glede na to, da obe državi na neki način določa in zaznamuje islam, lahko govorimo o precejšnjih razlikah (tako v okviru same verske tradicije kakor tudi v okviru splošnih družbenih ureditev), ki so posledica različnih kulturnih okolij. John Renard (1994, 34–35) je dejal, da obstaja široka paleta načinov medsebojnega vpliva kulture in religije, pri čemer izpostavi dve temeljni smeri. Po prvi religijska tradicija odločilno zaznamuje kulturo (islamizacija), medtem ko po drugi kultura vtisne pomemben pečat religiji ('udomačenje'). Tako recimo specifično kulturno okolje religiozne raznolikosti (Indonezija) ali pa dolga tradicija sekularizma (Turčija) vplivata na oblikovanje posebne pojavne oblike islama in odnosov med religijo in državo.

Tovrstna pestrost, povezana predvsem z različnim odnosom do vprašanja sekularizma, je značilnost vseh družb. Tako recimo ne moremo posplošeno reči, da nobene od muslimanskih družb ni zajel proces sekularizacije<sup>84</sup> oziroma da vse nasprotujejo sekularni demokraciji ter da so po drugi strani vse evropske družbe osvobodjene religijskih vplivov na

---

<sup>82</sup> Anja Zalta (2009) navaja, da je zametke procesa sekularizacije mogoče zaznati že v času islamskih dinastij in se nadaljuje v Otomanskem cesarstvu, kjer je bila verska hierarhija politično podrejena otomanski upravi. Sultana Mahmud II. in Abdülmecid I. sta vpeljala številne reforme: »Prvič so razglasili človekove in državljanske pravice, opustili fevdalni sistem in izvedli administrativne reforme, skupaj z reorganizacijo državne birokracije, ter osnovali vojsko po pruskem vzoru. Da bi olajšali uresničevanje reform in jih vpeljali v ustavo (leta 1876), ki bi preoblikovala večletno cesarstvo v ustavno demokracijo z dvodomnim parlamentom, temelječim na belgijskem sistemu, sta sultana prevzela evropski zakonik in predstavila reforme, ki sta jih legitimizirala z verzi iz Korana. Te reforme, poimenovane tudi *tanzimat*, so pomenile tudi konec stoletij stare dogme, da je 'islam religija in država'.« (prav tam, 449). Do načrtne sekularizacije in ločevanja družbenih sfer pa pride z ustanovitvijo turške republike (1923), ko Mustafa Kemal Atatürk prične z modernizacijo države in družbe, si prizadeva za osvoboditev religije od politizacije ter začne uvajati evropski sekularni način življenja. O problematičnosti turškega modela sekularizacije bo govora nekoliko pozneje.

<sup>83</sup> Podatki nam govorijo, da je od 36 držav z večinskim islamskim prebivalstvom 23 takih, ki uradno razglašajo islam za državno religijo, šarijo pa za pravo (Savdska Arabija, Maroko, Kuvajt, Pakistan, Afganistan, Iran, Irak idr.), medtem ko so izrecno sekularne 3 države: Turčija, Gambija in Senegal (Smrke 2000, 263).

<sup>84</sup> Sekularizacija je kompleksen pojav, ki se kaže skozi tri procese – diferenciacijo, privatizacijo religije ter upadanje religijskih verovanj in praks. Na podlagi analiz in študij (glej Šterbenc 2011, 117–118), ugotovimo, da je v muslimanskem svetu mogoče govoriti predvsem o sekularizaciji v obliki diferenciacije, medtem ko sta druga dva vidika razmeroma neopazna. Kljub t. i. delni sekularizaciji je zanimivo, da je osamosvajanje sekularnih področij od religijskih institucij in norm značilno tudi za najbolj islamizirane države. Več govora o sekularizaciji bo v nadaljevanju.

ta način, da različna področja družbenega življenja niso več pod religijsko/cerkvenim nadzorom oziroma je laična oblast ločena od religijskih institucij in norm. Evropska zgodovina nam namreč ponudi različne tipe odnosov med državo in cerkvijo, pri čemer popoln spoj obeh ideologij/entitet ni bil tako redek pojav. Še nedolgo nazaj je bilo moč govoriti o katoliškem vzorcu ujemanja verske in politične skupnosti (v nekaterih primerih – Poljska, Irska – je religija celo postala glavni element nacionalne identifikacije); značilnost skandinavskih dežel pa je, da se je luteranska cerkev uveljavila kot državna cerkev in še danes ni zaznati (z izjemo Švedske) prav močnih protestov zoper institut državne cerkve.<sup>85</sup>

To problematiko je nazorno prikazal raziskovalec in prevajalec, ki se zavzeto ukvarja z religiološkimi raziskavami, Christian Moe. Podal je primer kraljevine, obogatele z nafto, »... kjer je določena verska ločina uzakonjena kot državna vera in kjer ustava določa, da mora tej verski ločini pripadati kralj in večina njegovih ministrov. Predsednik vlade je bil do lanskih volitev (*leta 2005, op. a.*) duhovnik in vodja verske stranke. Predmet, ki naj bi osnovnošolce vzgajal v državni veri, je obvezen tudi za tiste, ki ji ne pripadajo, kar so Združeni narodi razglasili za kršitev človekovih pravic« (Moe 2006, 80). S težavo bi ugotovili, da ima Moe v mislih Norveško. S tem opisom je želel pokazati, da tudi zahodne države zelo različno razumejo enega od vidikov sekularizacije in osnovno razsvetljensko načelo ločenosti cerkve in države. V okviru tega morda tudi ni odveč primerjalni podatek, da imajo številne evropske države razmerje med državo in cerkvijo urejeno s konkordatom (Italija, Avstrija, Nemčija, Portugalska, Španija idr.), nekatere pa še vedno poznajo uradno državno cerkev/religijo (Monako, Malta, Vatikan, Liechtenstein, Danska, Islandija, Grčija, Anglija idr.), kar pomeni, da se obe sferi intenzivno prepletata. Tako ima recimo v Veliki Britaniji 25 škofov anglikanske cerkve stalne sedeže v parlamentu; danska luteranska cerkev ima monopol nad upravljanjem z grobišči; na Irskem pa ima rimskokatoliška cerkev precejšen vpliv na šolstvo in zdravstvo, čeprav nima več ustavno priznanega 'posebnega položaja'. Moe (2006, 80) dodaja, da je ta sekularizacijski vidik (ločitev cerkve in države) v zahodnih družbah zelo razširjen politični ideal, ki pa je v realnosti le redko dosežen. Danes je v veliki večini evropskih držav ločenost sicer ustavno-pravno določena, tako

---

<sup>85</sup> To problematiko izjemno natančno in pregledno obravnava Marjan Smrke v knjigi *Religija in politika: spremenbe v deželah prehoda* (1996). V delu opredeli (po D. Martinu) religijsko-kulturne vzorce zahodne civilizacije, hkrati pa poda tipologijo in pregled odnosov med cerkvijo/religijo in državo od časa pred nastopom komunističnega sistema pa vse do zatona le-tega.

Smrke (1996, 181–183), vendar je že znotraj ustave zelo različno interpretirana. Praksa pa ustavno določeno ločenost tako ali tako razume po svoje in v nekaterih primerih ohranja/obnavlja elemente neločenosti ter podeljuje prednostni položaj dominantni cerkvi. Tovrstnih primerov privilegiranja je mnogo, in to ne zgolj v državah, v katerih bi to pričakovali (recimo Anglija, Poljska),<sup>86</sup> temveč tudi tam, kjer ima država deklarirano najstrožjo obliko ločitve in se predstavlja kot strogo laična. Tako recimo država, ki laicism pojmuje »kot nujni pogoj za ohranjanje religijske svobode in vesti ter edini način, po katerem lahko zagotovijo enakovreden status vsem religijskim, filozofskim in političnim pogledom« (Zalta Bratuž 2009, 450), neenakopravno obravnava različne verske skupnosti. Govorimo o Franciji (eni od dveh ustavno laicističnih držav v Evropi; druga je Portugalska), ki ima deklariran svoboden in laičen šolski sistem, vendar država daje precejšnjo finančno podporo zasebnim katoliškim šolam, medtem ko imajo verske manjšine (predvsem muslimanska) relativno velike probleme že z ustanavljanjem verskih šol, s subvencioniranjem le-teh pa še toliko večje (Davie 2005, 123–125). Videti je, da prav na tako pomembnem področju, kot je izobraževanje oziroma šolski sistem, ustavno določena ločitev nekoliko šepa. S težavo bi namreč našli evropsko državo, ki ima to področje v celoti urejeno tako, da praksa upošteva določila zapisana v uradnih dokumentih, hkrati pa je dovolj odprta, da v javni šolski sistem vpelje in dosledno izvaja predmet, ki temelji na znanstvenem, sekularnem, profesionalnem in nekonfesionalnem poučevanju religije.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Številne primere prepletanja obeh entitet nam v referenčni monografiji *Religija v sodobni Evropi: mutacija spomina* (2005) ponuja eminentna sociologinja religije Grace Davie. Tako navaja primer Anglije, ki pozna dva tipa finančnega podpiranja verskega izobraževanja, in sicer subvencionirane in kontrolirane šole. Razlikujeta se zgolj po deležu finančne podpore, sicer pa obe varianti pomenita določeno povezanost cerkvene in državne sfere. Zanimiv je morda še podatek, da anglikanske in rimskokatoliške šole predstavljajo več kot 25 % javnega šolskega sistema (2005, 120). Na Poljskem je situacija še nekoliko bolj radikalna, saj se država nikakor ne more otresti vpliva katolicizma, ki predstavlja pomemben del poljske identitete. Ločenost cerkve in države je sicer zapisana v ustavi iz leta 1991, vendar je le-ta tako krhka, da jo je komaj zaznati. O tem nam v prvi vrsti priča konkordat, ki ga je država (leta 1998) sklenila z RKC. Načela ločitve očitno nobena stran ne razume v strogem smislu, saj RKC uspešno posega v izobraževalno sfero, bolj ali manj uspešno nadzoruje množične medije, vsiljuje krščanske moralne vrednote ipd. (2005, 46). Na tem mestu lahko navedemo tudi primer dveh evropskih držav, v katerih je v javni šoli moč zaslediti konfesionalni pouk v pravem pomenu besede, in sicer v Italiji in Grčiji. Sicer pouk ni obvezen, vendar je pomenljiv podatek, da imata ta privilegij predvsem dominantni cerkvi, torej katoliška in pravoslavna (v Grčiji je nekaj prostora namenjenega tudi muslimanski manjšini) (127–128).

<sup>87</sup> Kljub dejstvu, da ima veliko evropskih držav pouk religije urejen tako, da vanj posega katera od dominantnih cerkva, je treba priznati, da v zadnjih letih razmeroma veliko evropskih držav razmišlja o nekonfesionalnem pouku religije. Vendar pa se velika večina nagiba k ideji, da elementarno znanje o religijah vključi v okvir drugih premetov (Nizozemska) ali pa ga kombinira s konfesionalnim poukom (Norveška). Tako je držav, ki bi ta predmet določile kot samostojen in bi ga tudi izvajale, le peščica (Velika Britanija, Francija, Danska, Švedska, Slovenija – predmet Verstva in etika idr.). Vendar je tukaj treba opozoriti na nedoslednosti. Podajmo primer Velike Britanije, ki ima sicer že dolgo nereligiozno

Evropska zgodovina torej pozna raznovrstne ureditve odnosov med državo in cerkvijo, ki jih narekujejo posebne zgodovinske okoliščine; v sodobnosti pa kljub ustavno-pravnim določilom ločenosti obeh entitet najdemo številne primere sodelovanja pri političnem odločanju ter podpiranja in privilegiranja zgolj ene verske skupnosti.<sup>88</sup> Lahko bi dejali, da je ločenost religije in države v zahodnem svetu univerzalna težnja, njeno izvajanje v praksi pa je razmeroma problematično.

Postavlja se smiselno vprašanje, ki je z vidika analize (in dekonstrukcije) sodobnih orientalističnih diskurzov ključno – ali torej obstaja (ontološka) razlika z muslimanskimi družbami? Na prvi pogled se zdi, da ne, saj je islam ravno tako razvil več oblik razmerij med državo in religijo, pri čemer prevladujeta predvsem dve. (1) Politično je združil z religijskim, kar prihaja do izraza tako v državah, v katerih so močne radikalne islamistične skupine (Muslimanski bratje,<sup>89</sup> alžirska Fronta islamske rešitve, palestinski Hamas,

---

konfesionalno izobraževanje, vendar pri sestavi učnega kurikulumu sodelujejo, poleg lokalne šolske oblasti in staršev, tudi predstavniki cerkev. Pri tem ne gre zanemariti neuravnotežene sestave odbora, saj je predstavnikov anglikanske cerkve več kot predstavnikov ostalih verskih skupnosti (Robbers 2005).

<sup>88</sup> Zgolj za splošen vtis naj navedem, kako je v Sloveniji z razsvetljenskimi dosežki, sekularizacijskimi procesi in demokratičnimi načeli; torej s striktnim ločevanjem družbenih sfer (religije in države), enakopravnim obravnavanjem vseh verskih skupnosti ter zagotavljanjem religijske svobode. Zdi se, da imamo probleme z vsem naštetim, saj smo že nekaj časa priča trendom, ki v določenem smislu posegajo v sama ustavna načela urejanja religijskega področja. Skrajno drugačno pojmovanje in izvrševanje ustavnih načel je mogoče zaznati od leta 2000 dalje, manifestno pa so izražena v novem *Zakonu o verski svobodi*. Zakon tako jasno preči ustavna določila, kar se kaže v diskriminatornem odnosu do manjših verskih skupnosti in problematičnem razumevanju koncepta ločitve ter posledičnem nedoslednem ločevanju družbenih sfer (kar potrdi tudi Ustavno sodišče). V tem smislu država ne ustvarja pogojev za uresničevanje ustavno zagotovljenih pravic, manjše religijske skupnosti izključuje iz državnega reguliranja in jih potiska na družbeno margino, hkrati pa ne zagotavlja religijske svobode za vse, s čimer vzpostavlja neenakost. Država s favoriziranjem velikih, tradicionalnih verskih skupnosti, posebej RKC, ni zgolj ustvarila izjemno občutljivega stanja, ki nedvomno negativno vpliva na (med)religijsko sodelovanje, temveč je celo pokazala, da ne razume delovanja tako pomembnega in kompleksnega družbenega področja, kot je religijsko. Previden in dialoški pristop ni zgolj nujen in edini primeren, marveč je z njim moč dajati vzgled za delovanje znotraj samega področja. Z njim bi država pokazala razumevanje koncepta dialoga in dala jasne signale, da tovrstno razumevanje pričakuje tudi od samih verskih skupnosti. Ravno nasprotno delovanje pa daje legitimiteto za ozko in izključujoče pojmovanje tudi religijskim skupnostim.

<sup>89</sup> Tako kot je pluralen radikalni islam, je takšno tudi eno od združenj, ki ga umeščamo pod to oznako – Muslimanski bratje. Gre za skupnega prednika in referenco vseh islamističnih gibanj. Kontroverzna muslimansko organizacijo ustanovi Hasan Al Banna leta 1927 in kot temelj postavi islamsko pravoverje ter ponovno islamizacijo družbe (prek islamizacije modernih institucij). Združenje se je razmahnilo in ustanovilo svoje organizacije skoraj v vseh islamskih državah, kjer je bilo ponekod preganjano (Tunizija), v določenih zgodovinskih obdobjih tolerirano (Sirija, Egipt, Jordanija, Maroko) in v redkih primerih zastopano v parlamentu (Sirija) (Etienne 2000, 254–261). Različic Muslimanskih bratov je precej; nekatere lahko označimo za militantne (Sirska islamska fronta ter Bojevniška avantgarda, ki je bila sicer leta 1982 izključena iz organizacije Muslimanskih bratov), medtem ko so druge skozi zgodovino doživele spremembe ter si postavile nekoliko drugačne cilje. Takšni so recimo Muslimanski bratje v Egiptu, ki so se »... spremenili iz avtokratične, napol tajne revolucionarne organizacije v sodobno profesionalno politično opozicijo« in se »vsaj retorično približujejo demokratičnim idejam in konceptu enakopravnega državljanstva za nemuslimane« (Moe 2006, 82). Moe kot spodbuden podatek navaja tudi dejstvo, da se nekatere organizacije in vidni posamezniki otesajo avtoritarne ideološke dediščine islamizma. Takšen primer je vnuk ustanovitelja

libanonski Hezbolah idr.),<sup>90</sup> pa tudi tam, kjer je vzpostavljen sistem državne religije (ki se drži slogana 'islam je vera in država'). (2) Po drugi strani pa nam zgodovinski viri in aktualno dogajanje pričajo, da (je) islam pozna(l) ločitev med politično oblastjo in verskimi učenjaki. Stereotipno je namreč prepričanje, da islamske družbe niso prestale podobnih procesov kot Zahod, torej t. i. razsvetljenskih procesov, ki bi ločili družbene sfere, zato naj bi si bilo tudi danes v islamskem pojmovanju težko predstavljati oblast, ki bi bila ločena od boga. O tem, da v islamu ne obstaja inherentna povezanost med islamom in politiko obstajajo resne študije (glej Casanova 2001, 1050–1076) in primeri. Moe (2006, 80) navaja, da je od zgodnjega kalifata naprej sunitski islam poznal in občasno izvajal ločitev med vladarjevo oblastjo in verskimi učenjaki, ki so neodvisno formulirali sveto pravo. Primer ločitve najdemo tudi v šiitskem islamu, katerega so politične oblasti nekaj stoletij uspešno preganjale. Posvetnemu vladarju tako recimo niso priznavali legitimnosti, vzpostavili so samostojno hierarhijo versko-pravnih vodij, hkrati pa so razvili doktrino o skritelem imamatu, ki privede do depolitizacije instituta imamata.<sup>91</sup> Po tej doktrini je zapadla imamova funkcija političnega vodenja in imam je bil percipiran zgolj kot verska figura. Posledično se dvanajstniška duhovščina (načeloma) ni opredeljevala do politike in ni legitimizirala oblasti. Ločenost svete skupnosti (ki so jo sestavljali dvanajstniški verniki z duhovščino na čelu) in posvetne (ki jo je predstavljala oblast, ki je urejala politične, upravne in ekonomske zadeve) je v Iranu trajala vse do prihoda Homeinija na oblast, ki je z revolucionarnimi metodami ponovno vzpostavil klerikalno državo. Dvanajstniška duhovščina je po islamski revoluciji v Iranu (1979) storila to, česar od desetega stoletja dalje ni hotela – prevzela je namreč (posvetno) oblast (Šterbenc 2005, 142–152).

Tovrstnih primerov ločevanja verske in politične oblasti je v islamski zgodovini razmeroma veliko. Oliver Roy (2007), ki spremlja razvoj islamističnih gibanj, razvije zanimivo teorijo. Ugotovi namreč, da islamistična gibanja postajajo vse bolj nacionalistična.<sup>92</sup> »Ta nacionalizacija pa potegne za seboj odpoved nekemu ključnemu

---

Muslimanskih bratov – akademik Tariq Ramadan, ki skozi idejo skladnosti evropskega in islamskega promovira koncept 'etike državljanstva', ki temelji na spoštovanju družbenih zakonov in integraciji (2006, 83).

<sup>90</sup> Več v zvezi z islamističnimi gibanji glej: Roy 2007, Etienne 2000, Kepel 2002.

<sup>91</sup> *Imam* je 'tisti, ki stoji pred' oziroma vodič/vodja. Po šiitskem prepričanju so *imami* čuvaji skrivnih znanj in vedenj, so človeška manifestacija božjega in edini pravi razlagalci islama, zato predstavljajo duhovnega in posvetnega naslednika Mohameda, ki ima edini pravico voditi skupnost (Šterbenc 2005, 486).

<sup>92</sup> Najvidnejši primer tega je iransko gibanje, v katerem je opazna identifikacija z državo – nacijo. Pomembni postanejo predvsem nacionalni interesi, zato je Iran prenehal podpirati svoje zaveznike (iraške šiite – 1991,

elementu: zahtevi po monopolu nad zastopništvom religije v politiki, ki jo nadomesti sprejetje političnega prostora, neodvisnega od religijskega prostora» (Roy 2007, 33). Islamistična gibanja torej vse bolj zanima sfera političnega, zato religijo puščajo ob strani. Roy teorijo podkrepi s številnimi primeri. Tako navaja, da je Homeini (leta 1988) v pismu Hameneiju (danes vrhovnemu iranskemu verskemu voditelju) izrecno poudaril prevlado političnega nad verskim zakonom. Izjavil je, »... da je dopustno začasno odpraviti kakšno versko dolžnost (v tem primeru romanje), če to zahteva razlog države (seveda islamske)« (Roy 2007, 35). Roy teorijo še nekoliko zaostri, saj pravi, da v islamizmu ideja zlitja političnega in religijskega postaja zastarela in nefunkcionalna, zato se ponekod že pojavljajo znaki, ki nakazujejo ločitev. Takšen primer je Libanon, kjer razmišljajo o koncu tovrstnega združevanja oblasti in dopuščajo možnost sodelovanja in povezovanja z drugimi silami. O tem priča tudi izjava duhovnega vodje Hezbolaha, ki je dejal, tako Roy (2007, 36), da je del identitete libanonske države tudi krščanstvo in da zato ne more obstajati islamska država. To razvrednotenje religije torej povzroči vedno večje politično odpiranje, hkrati pa sproži reakcijo na drugi strani, saj tako liberalni kakor tudi nekateri konservativni teologi začnejo odkrito zagovarjati sekularizacijo.<sup>93</sup>

Royeva teorija je nadvse zanimiva in bo v tej nalogi še izpostavljena (predvsem opredelitev islamizma kot odziva na zahodni kulturni imperializem),<sup>94</sup> vendar pa je na tej točki za nas bistveno predvsem to, da smo nakazali nekatere premike (sekularizacija/laicizacija prostora)<sup>95</sup> znotraj islamskih družb, ki so izjemno pomembni za razumevanje sodobnega družbenega dogajanja. Na žalost to temo odpirajo zgolj posamezne znanstvene razprave, medtem ko jo poskuša zahodna politika potlačiti in skriti, saj bi tako padli številni orientalizmi in stereotipi, hkrati pa bi obstajala nevarnost razkritja njenih lastnih političnih ciljev.

---

bahrajnske šiite – 1996 ter Afganistance – 1998 in 2001) in ni nasprotoval prihodu ameriških sil oziroma je z njimi celo sodeloval (Roy 2007, 28–29).

<sup>93</sup> Slednji imajo sicer drugačne razloge, saj se želijo izogniti državnemu nadzoru, hkrati pa pričakujejo, da bodo imeli prek vzgoje in izobraževanja v novih okoliščinah vendarle precejšen vpliv. Pri tem se zgledujejo po Zahodu.

<sup>94</sup> Tipičen primer tovrstnega vznika islamizma je Alžirija.

<sup>95</sup> Seveda ne gre trditi, da nekatere islamske družbe niso še naprej podvržene islamizaciji. Želeli smo nakazati nekatere spremembe, na katere je opozoril že Roy (2007), ki so se zgodile – reislamizacija kot posledica individualnih pobud (verskih dostojanstvenikov), ki pa ni več v domeni islamistov (saj so se le-ti politizirali) in se celo pojavi kot protiutež islamizmu.

Da zavrtnemo mit o demokratičnem in sekulariziranem Zahodu ter diametralno nasprotnem Vzhodu, še enkrat izpostavljam primer sodobne Turčije, sekularne ustavne demokracije.<sup>96</sup> Država ima torej demokratično vlado in močno tradicijo sekularizma, ki je tudi zapisana v ustavi, po mednarodnih podatkih pa demokracijo podpirajo ravno tako kot zahodnjaki (European Values Study).<sup>97</sup> Res je, da se je koncept demokracije razvil na Zahodu in bil prinešen na Vzhod, vendar je Zahod razvil tudi druge pojmovne okvire in protidemokratske ideologije (nacizem, fašizem, leninizem, kolonializem), po katerih so se zgledovale tako moderna islamska politična gibanja kakor tudi popolnoma sekularna gibanja. Skratka, Vzhod je v svoje družbe prinesel oboje, tako demokracijo (Turčija, Iran pod Hatamijem)<sup>98</sup> kakor tudi protidemokratske modele in ideje, ki se sedaj izražajo v (sekularnih) avtoritarnih režimih (Egipt, Tunizija, Irak (do 1991), celotna Srednja Azija idr.)<sup>99</sup> pa tudi v islamskih političnih gibanjih.

---

<sup>96</sup> Znan Dnevnikov kolumnist in popotnik po Bližnjem vzhodu Ervin Hladnik Milharčič je v eni od svojih kolumn zapisal: »Duhovniki in mule (v *Turčiji, op. a.*) so zaprti v svoje religiozne objekte in vsakič, ko hočejo svoje tipalke potisniti predaleč skozi obrambni zid sekularnosti, vojska v Istanbulu požene tanke in naperi pištole.« (2009). Z nekaj pretiravanja je želel poudariti, kako cenjena je sekularnost v turški družbi ter da jo na vsak način želijo ohraniti. Onstran tovrstnega razmišljanja pa pogosto naletimo na pomisleke in dvome o sekularni Turčiji. Cemal Karakas (v Zalta Bratuž 2009) meni, da je turški način sekularizacije edinstven, je amalgam – zlitje religije, nacije in laicizma ('kemalistični tripod'). »Da bi zagotovili versko podporo in hkrati prenašali republikanske ideje, so kemalisti zagotovili ter zagovarjali sodobni, prolaični državni islam, drugačen od tako imenovanega popularnega islama 'verskih redov in bratovščin'. Kemalistična država je na tak način pridobila monopol nad interpretacijo – postala je edina razlagalna avtoriteta za sunijski islam in ga na tak način podpirala« (Zalta Bratuž 2009, 451). Zdi se torej, da so en vidik sekularizacije in laicizma dosegli, medtem ko so drugi ostali nerealizirani (npr. država še vedno nadzoruje in organizira vero, nevtralnost je problematična – Diyanet (Predsedstvo za religijske zadeve) se financira z davki, ki jih plačujejo tudi pripadniki drugih verskih skupnosti (kristjani, aleviji), repolitizacija religije z namenom homogenizacije družbe). Vendar pa se na tem mestu upravičeno postavlja vprašanje, katera evropska družba/država je sekularizacijo v celoti uspešno prestala ter kje sekularizem in laicizem ne predstavlja zgolj normativnega modela, temveč tudi družbeno realnost?

<sup>97</sup> Raziskava EVS iz leta 2008 kaže, da 92,9 % Turkov soglaša s trditvijo, da ima demokracija sicer res svoje slabe strani, vendar je boljša kot druge oblike vladanja. Pri tem naj navedemo še podatek, da je evropsko povprečje soglašanja z navedeno trditvijo 90,2 % (EVS).

<sup>98</sup> Casanova (2001, 1050–1076) navaja, da ima islam konceptualne nastavke za razvoj demokracije. Izpostavlja, da zaradi fragmentacije in pluralizacije religijske avtoritete obstaja možnost islamskega *aggiornamenta* oziroma razvoja javnega civilnega islama. Le-to pa bi lahko omogočilo demokratizacijo (primeri: Turčije, Irana pod Hatamijem ter Indonezije).

<sup>99</sup> Na tem mestu velja omeniti, da je v času nastajanja pričujoče naloge arabski svet doživel precejšnje družbene premike in spremembe. Zgodile so se ljudske vstaje oziroma t. i. arabska pomlad, ki je v začetku leta 2011 zajela nekatere arabske dežele. Revolucionarno vrenje, ki so ga sprožili mladi (in pozneje mobilizirali tudi ostali del prebivalstva), se je sprva pojavilo v Tuniziji, nato pa se je širilo v Egipt, Libijo, Jemen, Jordanijo, Alžirijo, Oman idr. Gre za upor širokih ljudskih množic proti diktaturam in represiji režimov. Vendar pa analitiki opozarjajo (Šterbenc 2011; Videmšek 2011), da ne gre zgolj za to, temveč tudi za upor proti neoliberalnim ekonomskim reformam, ki prinašajo socialno razslojenost in revščino. Zdi se, da lahko govorimo o demokratičnem prevratu, saj so upori ponekod že privedli do sprememb režima. V Tuniziji je bil tako strmoglavljen diktator Zin el Abidin Ben Ali, v Egiptu pa Hosni Mubarak. V Libiji so bili izbruhi najbolj krvavi in so se prevesili v državljansko vojno, v kateri je bil, po posredovanju Nata, ubit Moamer Gadafi. Vendar pa je v zadnjem času vse bolj govora o arabski jeseni, saj se zdi, da stari režimski privilegiranci ohranjajo moč in vpliv, države pa prevzemajo islamisti. Elemente t. i. arabske jeseni je bilo



Ta krajši ekskurz nas je pripeljal do spoznanja, da muslimanske družbe niso statične in homogene, temveč nenehno doživljajo spremembe (tako kot družbe Zahoda). Vendar pa kljub številnim družbeno-kulturnim spremembam elementi religioznega še vedno ostajajo prisotni v javnem, sekularnem prostoru oziroma da religija (tako na Vzhodu kot Zahodu) na različnih ravneh družbene realnosti ohranja bolj ali manj pomembno vlogo. Naš poudarek je, da ne posplošujemo, kajti družbene entitete ne poznajo enotnega in nespremenljivega kulturnega vzorca, temveč so le-ti dinamični in raznoliki ter dojemljivi za preoblikovanje in prelome. To torej pomeni, da demokratični in sekularni elementi v družbah niso fiksni, njihova zgodovina pa je ponavadi precej hibridna. Kljub temu pa nekateri teoretiki ostajajo prepričani, da je evropska družba doživela večje družbeno-kulturne spremembe kot islamska, da je bolj demokratična in da teh dveh religijskih vzorcev ne gre popolnoma enačiti. Kot je dejal Rene Remond, avtor knjige *Religija in družba v Evropi* (2005), si vse evropske države res niso izbrale laičnosti za temelj, vendar pa vse »... priznavajo kakovostni razloček med osebnim verskim prepričanjem in državljanstvom in so ju zato docela ločile. Država ne more biti več konfesionalna. Ker je stvar vseh, mora biti nevtralna in mora z vsemi veroizpovedmi dosledno enako ravnati« (Remond 2005, 246–247). Tako poudarja, da je kljub obstoju državne religije v nekaterih državah evropski model razmerij med religijo in družbo na neki način izviren in ga je vendarle treba nekoliko drugače razumeti kot druge. Delno lahko temu pritrdimo. Zahodna sekularna demokracija je po večini (ustavno-pravno) dominantni cerkvi res dodelila primerno mesto (ločeno od države),<sup>100</sup> s težavo pa podpremo trditev, da z vsemi ravna povsem enako oziroma da imajo vse verske tradicije enak status. O tovrstni enakopravnosti

---

najprej zaznati v Tuniziji, kjer so se konec oktobra 2011 odvile prve svobodne in demokratične volitve. Na volitvah je zmagala zmerna islamska stranka *En Nahda* (Preporod). Ker pa je ta šla v koalicijo z levo usmerjenim Kongresom za republiko (ki ga vodi dolgoletni aktivist za človekove pravice in najresnejši kandidat za predsednika države Moncef Marzouki) ter socialdemokratsko stranko *Et Takatol*, ni bilo večjih razlogov za skrb. Situacija je nekoliko drugačna v drugih dveh državah, v katerih je bilo revolucionarno vrenje najbolj izrazito, Libiji in Egiptu. Prva se kakšnega pol leta pred volitvami pogreza v državljansko vojno, medtem ko drugo vodijo ostareli generali in slamisti, ki so zmagali na nedavnih parlamentarnih volitvah. Egipt je sedaj razpet med dva diktatorska stolpa - Vrhovni vojaški svet (SCAF), ki ga vodi feldmaršal Husein Tantavi ter koalicijo dveh strank, ki sta dobili skoraj 70 % vseh glasov na volitvah, torej Muslimansko bratovščino (oziroma njeno politično krilo *Stranka svobode in pravičnosti*) in skrajno salafistično stranko *al Nur*. Zdi se, da so se protestniki, ki so konec novembra 2011 vnovič zasedli ulice Kaira, znašli v brezizhodni situaciji. Sprva so se borili zgolj proti vojski, ki si je nezakonito prisvojila oblast (zahtevali so takojšnje parlamentarne volitve ter prenos oblasti z vojske na začasni civilni predsedniški svet in kasneje civilno vlado), sedaj pa se večtisočglava množica, ki jo po večini sestavljajo bolj levo in liberalno usmerjeni posamezniki in skupine, bori še proti nedemokratičnim silam, ki so svojo vladavino utrdile z demokratičnimi sredstvi (Videmšek 2012). Kljub črnemu scenariju se zdi, da protestniki še vedno niso izgubili upanja in nadaljujejo z bojem za svobodo, demokracijo in splošne družbene spremembe.

<sup>100</sup> Tako kot so to storile nekatere islamske družbe. Praksa pa pri obeh nekoliko šepa.

enostavno ne moremo govoriti v niti eni evropski državi. Ravno tako kot o njej ne moremo govoriti na polju političnega, kjer bi bilo povsem legitimno in demokratično, da bi v ta prostor spustili del muslimanskega političnega spektra – muslimanske liberalce (kot so vanj vključeni krščanski demokrati), ki temeljijo na usklajenosti norm modernega Zahoda in islamskega življenja, sprejemajo moderni demokratični politični red ter delitev posvetnih in verskih pristojnosti.

Na tej točki se torej ne odpira zgolj prostor za poglobljeno razpravo o razlikah med konceptom konfesionalno vezane države in idejo združitve verske in politične avtoritete, temveč tudi o demokratičnih načelih, konstruiranju zgodovinskega spomina ipd. Vendar pa, ker tema ne predstavlja primarnega središča zanimanja, se je ne bomo lotili sistematično in poglobljeno, temveč se je bomo zgolj dotaknili na več mestih in v različnih kontekstih. S tem želimo nenehno opozarjati na stereotipne in poenostavljene predstave o islamu ter kompleksen odnos med religijo in razsvetljenskimi ideali, hkrati pa hočemo pokazati tudi na zmotnost manihejskega načina razmišljanja in dualističnih predstav o diametralno nasprotnih tradicijah oziroma civilizacijah.

Izhajamo iz prepričanja, da nas bo analiza islamske tradicije in kultur, povezanih z njo, pripeljala do dveh spoznanj, in sicer da ne gre delati posplošenih sodb in hitrih sklepov o islamu<sup>101</sup> ter da so primerjave med Zahodom in Vzhodom mestoma nesmiselne in problematične. Ne zgolj zato, tako Moe (2006, 73), ker je znotraj obeh kategorij toliko raznolikosti, da je posploševanje skorajda nemogoče, temveč tudi zato, ker med njima vlada neenako razmerje moči. Hkrati bomo poskušali pokazati, da ne obstaja nekakšno enotno bistvo islama. Na to je, sicer predvsem v političnem kontekstu, opozoril že Primož Šterbenc v svojem obsežnem knjižnem prvencu *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti* (2005). Avtor je nanizal številne zgodovinske primere sporov med posameznimi islamskimi skupinami oziroma ločinami ter posledične naklonjenosti do tujih, neislamskih skupin. Meni, da se je ta naklonjenost manifestirala kot tolerantnost (odnos do Mongolov)<sup>102</sup> ali pa celo kot aktivna kooperativnost (šiitski odnos do

---

<sup>101</sup> Kot je recimo ta, da je islam kriv za ekonomsko zaostalost. O tem je govoril Daniel Cohen (Cohen v Roy, 2007, 13–14), ko je pokazal, da če muslimanske države primerjamo z njihovimi nemuslimanskimi sosedi (in ne z Zahodom), izgubimo argument o ekonomski zaostalosti kot posledici vpliva islamske tradicije. Cohen kot primer navede islamsko Malezijo, kjer je dohodek na prebivalca celo višji kot pri tajski sosedu.

<sup>102</sup> Za razvoj islama so razmeroma pomembni mongolski vdori v 13. stoletju. Z njihovim uničenjem bagdadskega abasidskega kalifata (1258), ki je predstavljal pravno središče in simbol enotnosti, se je namreč

križarjev)<sup>103</sup> in je v celotni islamski zgodovini doživela večkratno ponovitev (2005, 331). Zadnji primer sega nedaleč nazaj, ko so se ZDA (v sodelovanju s koalicijskimi silami) odločile za napad na Afganistan (2001) in pozneje še Irak (2003). Tariq Ali (2011, 18) v zvezi s tem navaja zanimive podatke. Ko so se Američani posvetovali z Iranom pred napadom na Irak in Afganistan, je iransko vodstvo zaradi sebičnih nacionalnih interesov dalo zeleno luč za napad. Primerov tovrstnega sodelovanja z neislamskimi skupinami je veliko. Najbolj znan primer je verjetno iz obdobja basističnega režima v Iraku, posebej vladavine Sadama Huseina, ko je sunitško nasilje nad šiiti dosegalo celo meje genocida, zaradi česar so se šiiti leta 1991 še enkrat postavili na stran zunanjega neislamskega napadalca (ZDA). Nedvomno gre za dokaj značilen odziv zatiranih in deprivilegiranih manjšin in so torej razlogi predvsem pragmatične narave, a vendarle lahko brez zadržkov sklenemo, da v tem smislu ne obstaja nikakršna znotrajislamska solidarnost. To nam potrjujejo tudi primeri, ko ena islamska skupina drugo razglasi za shizmatike s heretičnimi verovanji in laže navezuje stike z neislamskimi verskimi skupinami. Takšen primer je Libanon v drugi polovici 20. stoletja, ko so imeli suniti (tudi v obdobju relativnega miru) razmeroma dobre odnose s kristjani maroniti in grško pravoslavno cerkvijo, medtem ko so bili v nenehnih sporih (tudi nasilnih) s šiiti dvanajstniki (2005, 415–431). Zdi se torej, da pravoverni (sunitski) islam skozi celotno zgodovino kaže poseben odnos do vsega, kar je odstopalo od glavnega toka. Druge veje islama (predvsem šiizem v vsej svoji pestrosti in raznolikosti) so bile obravnavane z nezaupanjem, čemur je pogosto sledila obsodba in izobčenje vseh heretičnih<sup>104</sup> in shizmatičnih verovanj ter sekt. Vsakršen doktrinarni odkik

---

končalo klasično arabsko obdobje islama. Za sunitško teologijo in ustavno teorijo je to predstavljalo precejšen udarec, medtem ko so šiiti Mongole sprejeli z navdušenjem, saj so pod njihovo vladavino uživali boljši položaj. Po nekaterih interpretacijah suniti gojijo prepričanje, da so šiiti sami pozvali Mongole k uničenju kalifata (saj so se v tistem obdobju okrepili nasilni sunitški napadi na šiite) in zaradi te kolaboracije šiitom očitajo izdajo islama.

<sup>103</sup> Šterbenc navaja številne primere šiitskega sodelovanja oziroma postavljanja na stran krščanskih zavojevalcev (od konca 11. stoletja do konca 13. stoletja). Meni, da se je antagonizem med šiiti in suniti, ki je bil v precejšnji meri ideološko generiran, izražal že ob prvem križarskem pohodu, pozneje pa se je samo še stopnjeval. S križarji so sodelovale skoraj vse šiitske ločine, posebej pa ismailiti in nusajriti. Tako je recimo revolucionarna šiitska ismailitska podločina, imenovana nizariti oziroma asasini, sveto vojno uperila proti sunitskim muslimanom in s tem prispevala k uspešnosti križarskih pohodov. Suniti so bili posledično prepričani, da so križarske vojne rezultat šiitskih spletk, in boju proti šiitom pripisovali prav takšen pomen kot boju proti križarjem (2005, 303–309).

<sup>104</sup> Islamski svet sicer ne pozna pojma herezija, vendar pa Šterbenc navaja nekaj pojmov, ki bi v vsebinskem smislu lahko predstavljali primerno ustreznico. S pojmom *zandaka* (manihejstvo) v islamu označujejo vse tiste muslimane, ki sledijo verovanju in praksam, ki so v nasprotju s temeljnimi islamskimi dogmami; pojem *ilhad* pomeni deviacijo od poti oziroma privrženost napačni doktrini ali zavračanje vere kot take; s pojmom *kufir* pa označujejo neverništvo oziroma apostazijo. Obstajajo sicer še drugi pojmi, ki bi na neki način lahko predstavljali ekvivalentni hereziji, kot je recimo *bida* ('novotarija'), ki zajema tiste prakse, za katere ne obstaja precedens iz časa Mohameda in tako pomeni nasprotje sune (2005, 331–340).

so torej prepoznali kot anomalijo oziroma deviacijo, ki islam poskuša spodkopati od znotraj.

Po tem kratkem pregledu postaja jasno, da o monolitnem islamu izjemno težko govorimo in da s tovrstnim dojetjem in razumevanjem islama ne moremo pojasniti zgodovinskih dogodkov, tako tudi ne sodobnih političnih procesov in družbenega dogajanja v islamskih družbah (ter družbah, v katerih je velik delež muslimanskega prebivalstva). Če želimo pokazati to raznolikost, se je najprej smiselno osredotočiti na sam izvor razlik, ki se nahaja znotraj religijske tradicije.

### 3.1 O islamu, preroku Mohamedu, shizmah ...

Islam<sup>105</sup> kot druga največja in najhitreje rastoča svetovna veroizpoved se naslanja na monoteistično tradicijo svetopisemskega očaka Abrahama, zato ga skupaj z judovstvom in krščanstvom uvrščamo med abrahamske religije. Njihov skupni imenovalec ni zgolj isto geografsko območje nastanka, temveč tudi podobna kozmogonija, kozmologija, antropogonija idr. Pri tem je seveda jasno, da je črpanje in povzemanje premo sorazmerno s časom nastanka religij. O njihovem medsebojnem vplivu bo govora nekoliko pozneje, za uvod pa je nemara smiselno etimološko opredeliti in pojasniti nekatere ključne pojme. Izraz 'islam' pomeni 'podložnost in popolno predanost' bogu, izhaja pa iz glagola *aslama*, ki ima dva prekrivajoča se pomena, in sicer 'izražanje islama' in 'predanost (bogu)'. Skladno s tem izraz 'musliman' izvira iz besede *muslim*, ki predstavlja deležnik glagola *aslama* in pomeni 'tisti, ki se je predal bogu' (Delcambre 1994, Kerševan in Svetlič 2003, Šterbenc 2005). »Ta predanost predpostavlja/vključuje vero v edinega Boga,<sup>106</sup> ki se je razodel po Koranu svojemu poslancu Mohamedu ('*imān*), izraža pa se v življenju in dobrih delih ('*ihsān*) v skladu z napotili Korana in sune,<sup>107</sup> s katerimi milostni Bog neposredno in

---

<sup>105</sup> Še ne dolgo nazaj ga je Zahod imenoval 'mohamedanstvo', kar s stališča muslimanov ni zgolj neprimerno, temveč tudi žaljivo. Neprimerno zato, ker se ne štejejo za častilce preroka Mohameda, temveč za častilce Alaha, ki je religijo ustvaril. Mohamed je bil torej zgolj njen glasnik. V verskem smislu je omenjen naziv za vernike tudi žaljiv, ker vzbuja vtis, da se islam osredotoča na človeka in ne na boga. Govoriti o mohamedanstvu je torej tako, kot če bi krščanstvo poimenovali 'pavlizem'.

<sup>106</sup> »Prevod 'Alaha' z besedo 'bog' je problematičen, ker je *al-ilah*, ki pomeni božanstvo in izpoved vere (*šahada*), mogoče razumeti bolj tenkočutno: 'Ni božanstva in vendar je ON.'« (Etienne 2000, 393). Kljub temu bosta v nalogi ti besedi nastopali kot sinonima, saj se tako uporabljata v slovenski kakor tudi v tuji literaturi.

<sup>107</sup> S pojmom '*suna*' se označuje celota Hadisov oziroma izročil o napotilih in zgledih iz Mohamedovega življenja, pomeni pa 'uhojeno pot' (glej Kerševan in Svetlič 2003, 25).

posredno prek Mohameda vodi človeka, ki bi v svoji šibkosti sicer zablodil« (Kerševan in Svetlič 2003, 25). Diskurza ni mogoče nadaljevati, ne da bi izpostavili neko posebno notranjo razpetost med islamom kot predanostjo bogu ter islamom kot celovito opredeljenim načinom življenja skupnosti in posameznika. Kerševan trdi, da je omenjena razpetost in večplastnost »... bila (in bo) izvor dinamike in statičnosti islama, njegovega hitrega širjenja in prilagodljivosti in težko premakljivih (samo)blokad« (Kerševan in Svetlič 2003, 26). Prav ta napetost je vodila v iskanje srednje poti – razumevanje islama kot enostavne religije, ki zahteva izpolnjevanje elementarnih zapovedi, zajetih v peterih 'stebrih islama'.<sup>108</sup> Vendar tudi tako razumljeni islam ohrani omenjeno razpetost.

---

<sup>108</sup> S tem izrazom muslimani označujejo kanonske zapovedi Korana, na katerih sloni celotna islamska etika. Gre torej za temeljne dolžnosti in predpise, ki določajo življenje muslimanom in so obvezni za vse. (1) Prvo in hkrati najpomembnejšo zapoved predstavlja *šahada* oziroma izpoved vere. *Šahada* je kratka, preprosta in nedvoumna; sestoji iz dveh trditev in je zajeta v enem stavku: »Ni drugega boga razen Boga in Mohamed je njegov Prerok.« (Eliade 1996, 56). Eliade trdi, da iz omenjene deklaracije lahko razberemo dve ključni sestavini islama. Prva polovica stavka oznanja poglobljeno načelo monoteizma, saj je poudarjena absolutna edinost Alaha. Medtem pa se druga polovica stavka nanaša na muslimansko vero v Mohameda kot zadnjega božjega poslanca, njegovo pristnost ter veljavnost svete knjige. Po islamski tradiciji naj bi se z izrekanjem *šahade* začelo in končalo življenje. (2) Drugi steber islama predstavlja *salat*, s kanonom predpisani molitveni obred, katerega namen je povezanost verujočega posameznika s skupnostjo, prerokom in bogom (Šterbenc 2005, 51). Koran omenja tri ritualne molitve dnevno, česar se drži šiitska tradicija, medtem ko se je sunitska navezala na hadis, ki navaja pet molitev. Čiščenje lahko poteka kjerkoli in ga ni treba opravljati v svetišču; je pa priporočljivo, da se verniki (predvsem moški) ob petkih popoldne zberejo na javnem kraju. Ob molitvi je zelo pomembna smer, zato so verujoči vedno obrnjeni v smeri kible (*qibla*) – torej smer Meke, saj naj bi se s tem ustvarjal nekakšen občutek bratstva oziroma pripadnosti. Pred molitvijo je ključnega pomena obredno umivanje, kajti čiščenje telesa simbolno pomeni tudi čiščenje duše (zaradi tega ima pojem ablucije središčno mesto v religioznih obredih). V tem oziru je ženska v neenakopravnem položaju, saj ji je v času mesečnega perila prepovedan vstop v mošejo in odsvetovana molitev na sploh. Tako je ženska le malo več kot dve tretjini življenja lahko dobra vernica. Zraven tega obstajajo še druga določila, ki muslimanke postavljajo v neenakopraven položaj – priporočilo, naj ženske molijo raje doma, in spolna segregacija. Kar zadeva slednje, je ta ključnega pomena prav v mošeji. Tukaj se jasno izraža njen položaj v družbi – ženskam je namreč mesto za moškimi. Islamska teologija vzrok vidi v ženski, saj naj bi ta že samo s svojo bitjo zavajala in zapeljevala moškega ter s tem kalila njegov mir in osredotočenost na boga. (3) Kot tretjo zapoved islam navaja *zakat* (miloščina, dobrotelost). *Zakat* ni individualna odločitev, temveč obveznost, ki jo implementira institucija. To dejanje pobožnosti predpisujeta tako Koran kakor tudi hadisi. Namembnost prispevka določa Koran, ki natančno opredeli kategorije prejemnikov (ljudje v stiski, revni, tujci, popotniki, sužnji, ki si kupujejo svobodo, dolžniki, ki ne morejo poravnati obveznosti idr.), medtem ko ostale elemente, kot je recimo višina prispevka, opredeljujejo hadisi. Določilo se je skozi stoletja nekoliko spreminjalo, do danes pa se je nekako uveljavilo stališče, da gre za davek na lastnino (za katero je značilna rast). *Zakata* ni oproščen nihče, ki poseduje vsaj nekaj lastnine. (4) Četrty steber islama predstavlja *saum* (post), ki poteka v devetem luninem mesecu, ramadanu (29 ali 30 dni) in velja za islamski sveti oziroma blagoslovljeni mesec. Prav v tem mesecu sta se za muslimane zgodila dva pomembna dogodka. Mohamed je doživel prvo razodetje, dogodila pa se je tudi *hidžra*. V letu po *hidžri* je Mohamed, po judovskemu zgledu, uvedel postni dan. Iz tega se je pozneje razvil tridesetdnevni post, med katerim se vsako noč odrecitira ena tridesetina Korana. Tako kot vsak post se tudi ta nanaša na vzdržnost, in sicer pri hrani, pitju in kakršnih koli čutnih užitkih (poslušanje glasbe, spolno občevanje ipd.). Post je obvezen za vse vernike, ki so le-tega fizično sposobni. (5) Islam kot zadnjega od peterih zapovedi določa *hadž* (romanje v Meko), ki predstavlja obvezo vsem tistim muslimanom, ki so zdravega telesa in duha ter finančno dovolj preskrbljeni, da vsaj enkrat v življenju romajo v Meko. Enkrat na leto poteka veliko skupinsko romanje, ki se zgodi v prvih dveh tednih zadnjega muslimanskega meseca *zu al hidže* (veliki *hadž*). Sicer pa vernik lahko obiše Meko kadarkoli (takrat je *hadž* mali). Poglobljivi namen romanja je poglobitev vere v Alaha, izhajalo pa naj bi iz predislamske arabske tradicije romanja h *kaabi*. Ključnega pomena je natančno določeno obredje, ki se začne z obrednim umivanjem in oblačenjem enakih

Islam je povezan z delovanjem posebne zgodovinske osebe – Mohamedom Ibn Abdulahom (zelo hvaljeni), ki je po islamski tradiciji največji in zadnji v vrsti čaščenih semitskih prerokov (kot so Adam, Noe, Abraham, Mojzes, David, Jezus Kristus idr.) in ga zato imenujejo 'pečat prerokov'. Po prepričanju muslimanov je isti bog, kot ga častijo sami, že prej prek prerokov nagovarjal jude in kristjane, vendar so ti skvarili njegova sporočila ali pa jih niso razumeli, zato je bog poslal nova sporočila in razodetja zadnjemu in s tem tudi najpomembnejšemu preroku (*nabi*) – Mohamedu. Muslimanom predstavlja predvsem oznanjevalca oziroma božjega glasnika (*rasul*), ki je posredoval ljudem svoja razodetja in zapečatil Abrahamovo sporočilo. Mohamedova biografija, ki jo kot prvi zapiše Ibn Ishakov, nastane približno sto trideset let po njegovi smrti, zato ni moč govoriti o kakršnikoli faktografski zanesljivosti. Večji del življenjepisa predstavljajo anekdote in miti,<sup>109</sup> kar nikakor ne preseneča, saj je mit oziroma mitologija glavni element posebnega religijskega jezika<sup>110</sup> (Paden v Smrke 2000, 57) in zato mitologizacije nikakor ne gre ločevati od religije. Vendar, kot sem že omenila, je prerok zgodovinska oseba, zato so določeni datumi in dogodki kljub umanjkanju natančnih zgodovinskih zapisov obče sprejeti.<sup>111</sup>

---

svetih oblačil bele barve (*ihram*). Namen tega je preseganje družbene stratifikacije ter poudarjanje enakosti ljudi pred Alahom (Eliade 1996, Smrke 2000, Šterbenc 2005).

<sup>109</sup> »Prerokovo rojstvo in otroštvo sta bili kmalu preoblikovana v skladu z mitološkim scenarijem, ki velja za zgledne odrešitelje. Njegova mati je med nosečnostjo zaslišala glas, ki je napovedal, da bo njen sin postal gospodar in Prerok svojega ljudstva. V trenutku rojstva je ves svet obsijala bleščeča luč. Rodil se je čist kot jagnje, že obrezan in s prerezano popkovnico. Kakor hitro je prišel na svet, je zgrabil prgišče prsti in pogledal v nebo. Neki Jud iz Medine je izvedel, da je prišel na svet Paraklet, in je to povedal svojim sovernikom. Ko je imel Mohamed štiri leta, sta ga dva angela vrgla na tla, mu odprla prsni koš, vzela iz njegovega srca kapljo črne krvi in mu oprala drobovje s snežnico, ki sta jo prinesla v zlati skodeli (prim. Koran, sura 94, 1 isl.: 'Mar ti nismo odprli srca' itd. Ta iniciacijski obred je značilen za šamanske iniciacije). Pri dvanajstih letih je Mohamed Abu Taliba spremljal s karavano v Sirijo. V Busri je neki krščanski menih prepoznal na Mohamedovi rami skrivnostna znamenja njegove poklicanosti za Preroka ...« (Eliade 1996, 46).

<sup>110</sup> Paden opozarja na dvojnost in ambivalentnost pojma '*mythos*' v antični Grčiji. Po eni strani je pojmovan kot globlja resnica, po drugi strani pa kot pravljica, ki je nasprotje logosa kot resnice (racionalne miselne zgradbe) (Paden v Smrke 2000, 57). V okviru religije je nedvomno moč zaslediti oba pomena, odvisno od tega s katere perspektive religijo obravnavamo. Če je naša pozicija izključno znanstvena, bomo bajke in legende zaznali kot del mitološke ravni, le-to pa obravnavali iz izhodišč hermenevtike dvoma. Če pa nastopamo s pozicije vernika, pa nam mit predstavlja del globlje resnice.

<sup>111</sup> Številni viri navajajo, da se je Mohamed rodil okrog leta 570 (različni avtorji poudarjajo, da natančnega datuma rojstva ni mogoče določiti, vendar lahko z veliko verjetnostjo trdimo, da se je rodil med letoma 567 in 573 (Delcambre 1994, Smrke 2000, Ruthven 2003, Rodinson 2005, Štebe 2005)) v plemenu Kurajš, glavnem političnem in trgovskem plemenu Meke. O njegovem otroštvu je malo znanega, za avtentične veljajo podatki, da je odraščal kot sirota in je zanj sprva skrbel dedek, po njegovi smrti pa stric. Pri petindvajsetih letih se je poročil s Hadidžo, bogato vdovo, ki ga uvede v trgovsko dejavnost in mu zagotovi ekonomsko in socialno varnost. Ko je bil star 40 let, naj bi v votlini na hribu Hira med meditativnim umikom v samoto doživel prve vizije, ki kmalu postanejo božanska razodetja. Po islamski tradiciji se je Mohamedu prikazal arhangel Gabrijel (Džibril je po islamskem prepričanju sporočevalec Alahovih sporočil od Adama – bibličnega prvega človeka naprej), ki mu sporoči, da mu je namenjena vloga božjega glasnika (*rasul*)

Mohamedovo rojstno mesto – Meka – je bilo že pred nastopom islama versko in romarsko središče animističnih kultov. Posledično njegovo pridiganje ni naletelo na posebno odobravanje, saj je striktni monoteizem ogrožal poganski kult in s tem znaten vir dohodkov, ki so pritekali v Meko od romanj k njenim tristo šestdesetim svetiščem. Ideja strogega monoteizma ni imela nič skupnega z vladajočo plemensko miselnostjo in njenimi družbenimi oblikami ter moralnim kodeksom. Hkrati je Mohamedova ostra kritika politeističnega kulta in socialnih nepravilnosti postala trn v peti vplivnim prebivalcem Meke, zaradi česar so bili maloštevilni prerokovi privrženci izpostavljeni močnemu družbenemu pritisku. Ko Mohamed uvidi, da mu v rojstnem mestu ne bo uspelo etablirati nove vere, leta 622 emigrira v Jasrib/Jatrib (poznejšo Medino). Leto migracije – *hidžre*<sup>112</sup> – je ključnega pomena, saj predstavlja preobrat v svetovni zgodovini ter hkrati označuje začetek muslimanskega koledarja.<sup>113</sup> Od selitve dalje Mohamed prevzame skrajno drugačno vlogo – zaničevani pridigar postane vizionarski politični voditelj in vojaški poveljnik. Ali kot meni Tariq Ali: »Prerok iz 7. stoletja ne bi mogel postati pravi duhovni vodja plemenske skupnosti, če ne bi imel tudi političnega vodstva in če na Arabskem polotoku ne bi obvladal tudi osnov ježe, mečevanja in vojaške strategije.« (Ali 2002, 26). Prav obvladovanje slednjega mu je pomagalo pri odkritih spopadih z judi in karavanami iz Meke (624–627)<sup>114</sup>; pri čemer si samo mesto podredi nekoliko pozneje, leta 630,<sup>115</sup> in ga

---

oziroma preroka (*nabi*) in da mu bodo osebno razodete najgloblje resnice. Tako je Mohamed utemeljil posebno religijo – islam, ki pa je nova zgolj v tem smislu, da se je oddaljila od stare politeistične vere, sicer pa bi naj pomenila zgolj obnovitev resnične vere, ki so jo razširjali preroki pred njim (Delcambre 1994, Smrke 2000, Ruthven 2003, Šterbenc 2005).

<sup>112</sup> Izraz *Hidžra* oziroma *hedžra* dobesedno pomeni 'selitev' oziroma pretrganje sorodstvenih vezi. V našem primeru pa se nanaša na zgodovinsko selitev Mohameda iz Meke v Medino, ker mu Kurajši zaradi pridiganja grozijo s smrtjo. Mohamed namreč v domačem okolju ni užival zaupanja, saj je opozarjal na socialno razslojenost, ki so jo z opuščanjem tradicionalnih vrednot in željo po osebнем bogatenju povzročili bogati meški trgovci. Ker je nova vera v sebi nosila neki socialni imperativ, se trgovci ustrašijo za lastno poslovno dejavnost in začnejo kazati nasprotovanje Mohamedu in veri (Armstrong 2002, Šterbenc 2005, Rodinson 2005).

<sup>113</sup> »... muslimani verjamejo, da se je zgodovina začela 16. julija 622, ko je *hidžra* zaznamovala začetek muslimanske dobe. Poleg tega uporabljajo lunarni koledar: leto ima torej trinajst mesecev, ki imajo po 28 dni (torej 364 dni v letu). To pomeni, da so glavni prazniki premični in se spreminjajo iz leta v leto« (Etienne 2000, 59).

<sup>114</sup> Šterbenc (2005, 30–32) poda kratek in sistematičen pregled bitk in spopadov z meškimi politeisti. Mohamedova vojska je napadala meške karavane in dosegala pomembne zmage, ki so povečevale Mohamedov ugled v družbi, hkrati pa so pomenile potrditev njegovega poslanstva in vere v enega boga. Istočasno so potekali srditi boji z judovskimi plemeni, ki jih muslimanska vojska praktično izžene z območja Medine in tako utrdi skupnost, ki temelji na verski osnovi.

<sup>115</sup> Mohamed je prekršil pogodbo o nenapadanju, ki jo je sklenil z meškimi politeisti in leta 630 osvoji Medino. Hkrati si Mohamed podredi tudi judovsko oporišče na zahodu Arabskega polotoka ter močno krščansko skupnost na jugozahodu. Obema skupnostima je dovolil prakticiranje lastne vere pod pogojem sprejemanja islamske nadoblasti in plačevanja posebnih davščin (Buhl in Welch v Šterbenc 2005, 33–35), medtem ko so politeisti na območju Medine morali sprejeti islamsko veroizpoved.

razglasi za sveto mesto islama. Šterbenc (2005, 36) in drugi (Delcambre 1994, 101–102, Rodinson 2005) navajajo, da se na Arabskem polotoku počasi začne vzpostavljati skupnost, ki temelji na verski podlagi. Po Mohamedovi smrti, leta 632, se vojaška, pozneje pa še kulturna in verska hegemonija islama močno povečajo. Muslimanski vojski najprej podležejo Perzija, Sirija in Egipt, nato še Turčija in severna Afrika, Španija ter deli današnje južne Francije (Ali 2002, 31–38). Ekspanzija je izjemno hitra in spreminjajoča v smislu tehnike širjenja – zdaj nasilna, drugič spet ne (*dava*).<sup>116</sup>

Šterbenc (2005, 27) je prepričan, da o monolitni skupnosti izjemno težko govorimo že ob njenih začetkih, saj je bila skupnost razdeljena na izseljence iz Meke in podpornike iz Jastriba, pozneje pa so se notranja razhajanja in trenja le še množila. Islam je torej bil in bo, kot je dejal francoski profesor političnih ved Bruno Etienne, družbeno, zgodovinsko in geografsko pluralen, čeprav je: »... stremljenje k enotnosti, ki je posledica edinstvenosti Boga, temeljno načelo islama« (Etienne 2000, 23). Trideset let po Mohamedovi smrti muslimanska skupnost oziroma *uma*<sup>117</sup> doživi cepitev, zaradi česar je Zahodu tako drag holističen oziroma makroperspektiven pogled/pristop, ki po Renardovem (1994, 31) mnenju izhaja iz strahu pred neznanim, neprimeren. Razloge shizem je moč najti predvsem v različnih pogledih na način izbire legitimnega naslednika Mohameda, pa tudi v politični tekmovalnosti in nesoglasjih, vplivu različnih kulturnih tradicij na islam, ideoloških razhajanjih, različni teologiji zgodovine idr. Kadar govorimo o glavnih smereh islama, ki so dodale večji ali manjši delež k razvoju institucij, praks, teologije in mistike, mislimo predvsem na: sunizem,<sup>118</sup> šiizem<sup>119</sup> in shizmatike/haridžite.<sup>120</sup> Kot v večini religijskih

---

<sup>116</sup> *Da'va* v arabščini pomeni 'povabiti v islam' ali 'klic'. Gre za misionarsko delo, nemenjeno širjenju vere, ki je značilno predvsem za ismailite (Šterbenc 2005, 477).

<sup>117</sup> *Umo* bi lahko definirali kot integralno in vsezajemajočo skupnost vernikov. Mohamed je ob selitvi v Jasrib naletel na številne napetosti in razkole – tako med privrženci, ki so bili razdeljeni na dva tabora (izseljenci iz Meke in prebivalci Jastriba, ki so pred hidžro sprejeli islam in so izseljencem nudili zatočišče – podporniki), kakor tudi med različnimi jasribskimi plemeni in pripadniki različnih ver (judi, muslimani, politeisti). Šterbenc (2005, 27) meni, da je Mohamed te razkole rešil s sprejetjem posebnega dokumenta – Medinske ustave, ki je določal, da vsi prebivalci Medine tvorijo eno skupnost (*umo*). Pri tem dodaja, da so razlage te novonastale skupnosti različne. Sam sicer meni, da je skupnost vključevala vse prebivalce, vključno z Judi in politeisti (takšnega mnenja je tudi Rodinson 2005), vendar hkrati izpostavlja, da so nekateri drugi teoretiki prepričani, da je bila skupnost ustanovljena na podlagi verske pripadnosti in jo tako sestavljajo izključno muslimani (Armstrong v Šterbenc 2005, 27). Menim, da sta obe teoriji pravilni in da je *uma* sprva res predstavljala vse prebivalce Medine, vendar je hkrati obstajala ideja, da bodo le-ti enkrat versko enotni in bo tako skupnost temeljila na verski podlagi. To potrjuje Mohamedovi načrtni spopadi s politeisti in judovskimi plemeni.

<sup>118</sup> Izraz sunizem izhaja iz besede *ahl al-suna va'l-džamaa*, ki pomeni ljudje tradicije in skupnosti. Obstajajo pa še drugi izrazi: *ahl al-kitab va'l-suna* – ljudje Knjige in tradicije, *ahl al-idžtima* – ljudje soglasja ter *ahl al-hadis* – ljudje Mohamedovih izročil in njihovi neposredni spremljevalci (Etienne 2000, 34).



tradicij se tudi v islamu pojavi mistična smer – sufizem, katero je moč najti tako v sunitskih kakor tudi v šiitskih okoljih.

Ključna delitev je torej jasna – sunizem/šiizem. Na tem mestu bom poskušala definirati še najpomembnejšo točko distinkcije, za katero se zdi, da jo določajo dinastični spori:

*Onstran razlik, ki so danes vidne, pa temeljno teološko razhajanje med šiizmom in sunizmom ne obstaja. Pač pa obstajajo resne razlike: v mistiki, filozofskem razvoju, ilegalnem delovanju in predvsem v prepletenosti civilne družbe s šiitsko »duhovščino«. Toda bistveno razhajanje je po mojem v različnosti interpretacije politične legitimacije v najširšem smislu. Temeljni problem je torej problem nasledstva oblasti. Ključna distinkcija med duhovno (imamat) in politično usmeritvijo (kalifat) muslimanske skupnosti se je v letih utrdila in danes povsem ločuje šiite in sunite. (Etienne 2000, 33).*

Potemtakem temeljni element shizme ni teološkega izvora, temveč se nanaša na definicijo politike oziroma politični prelom. Sunizem, ki priznava le prerokovo posvetno dediščino, šteje nasledstvo od njegovih bližnjih moških sorodnikov iz plemena Kurajš ter priznava zakonitost prvih štirih kalifov,<sup>121</sup> imenovanih 'pravoverni': Abu Bakhra, Umarja, Usmana in Alija. Šiiti pa zavračajo kalifat, saj verjamejo, da je kalif brez kozmične svečeniške funkcije nepotreben, medtem ko je *imam* božji prijatelj, katerega izbere bog. In po njihovi interpretaciji je bog izbral Alija, Mohamedovega bratranca in zeta. Sinteza *imamata* (duhovno vodstvo skupnosti) in *kalifata* (Mohamedovo nasledstvo), tako Etienne (2000, 38), je očitno nemogoča, saj ni možno razrešiti nasprotujočih si interpretacij glede nasledstva in razlik v razumevanju bistva oblasti. Hkrati s tem pa bo izjemno težko preseči in pozabiti dogodke (ki so spremljali nastali spor), na osnovi katerih je zgrajena celotna

---

<sup>119</sup> Izraz *Šia* izhaja iz označevanja privržencev Alijeve stranke ('*šiat Ali'*) in torej pomeni 'stranko' (Madelung v Šterbenc 2005, 73).

<sup>120</sup> Med teoretiki obstaja soglasje, da v islamu obstajajo tri glavne smeri oziroma veje, in sicer suniti, šiiti in haridžiti (karidžiti) oziroma shizmatiki. Pri zadnji skupini gre le za različno poimenovanje. Tako jih recimo Smrke (2000, 270) poimenuje shizmatiki (ki večinoma izvirajo iz haridžitov), medtem ko jim Štrbenc (2005, 67 in 482) podeli ime haridžiti ('tisti, ki so odšli ven'). V obeh primerih pa gre za isto, najmanjšo skupino, ki se je ločila od ostalih dveh.

<sup>121</sup> *Kalifa* pomeni (Mohamedov) naslednik oziroma namestnik na zemlji. »Njegova funkcija je predvsem duhovna in je omejena na zagotavljanje spoštovanja šarije; kalif nima pooblastil za določanje ali spreminjanje nauka, kakršne ima šiitski imam. Na začetku islama je bil kalifat pridržan za najzaslužnejše člane muslimanske skupnosti, nato pa je pod Abasidi postal zapleten politično-verski sistem« (Thoraval, 1998:102).

šiitska mitologija. Žariščno točko muslimanske zgodovine predstavlja bitka pri Karbali (680), kjer so vojaške enote damaščanskega omajadskega kalifa Jazida premagale Alijevega sina in šiitskega imama Huseina. Prerokov vnuk je bil v bitki ubit, s tem pa je (za šiite) postal prototip mučeništva, kar daje šiitski veji islama poseben etos. Šiiti po tem dogodku sami sebe niso več razumeli kot politično stranko, temveč so se transformirali v posebno versko (pod)skupino (Donner v Šterbenc 2000, 84; Lewis 1995, 67).<sup>122</sup> Zatekli so se v ilegalo in s te pozicije že štirinajst stoletij posegajo v sunitško zgodovino.

Tudi Šterbenc (2005, 67–87), ki v svojem kolosalnem delu zelo natančno obravnava in analizira genezo razcepa muslimanske skupnosti na sunite in šiite, ugotovi, da vzrokov velike shizme ne gre iskati toliko v teološkem razhajanju, marveč v različnosti interpretacije politične legitimacije. Temeljni problem je torej politične narave in zadeva vprašanje nasledstva oblasti. V tem smislu je trajno delitev skupnosti povzročil genealoški disput, kateremu je botroval neobstoj Mohamedovega moškega potomca ter odsotnost določitve nasledstva. Posledično je prišlo do obstoja različnih mnenj o načinu izbire prerokovega legitimnega naslednika, saj so suniti menili, da mora biti naslednik izbran na podlagi soglasja v skupnosti vernikov, medtem ko so šiiti zatrjevali, da je lahko naslednik izbran zgolj na genealoški podlagi oziroma da mora izhajati iz prerokove rodovne skupnosti. Spor, ki tiči v različnem razumevanju prerokovega nasledstva, je sčasoma začel vključevati tudi nekatere ideološke elemente in dobil teološko podporo, ki je razlike poglobila, tako Debeljak, »... iz političnega tekmovanja in medsebojnega zavračanja pa naredila absolutno versko doktrino« (Debeljak 2005).

Potemtakem trdo jedro islama, kot to poimenuje Arkoun (v Etienne 2000), predstavljata *šahada* (izpoved vere) ter pet zapovedi, od tod naprej pa lahko govorimo o pluralnosti islamov. Obstajajo torej skupne temeljne teološke dogme, vendar pa to ne preprečuje obstoja različnih oblik hermenevtike, duhovne interpretacije in posledično tudi oblik teologije. Ključne dileme in razhajanja je dobro opisal Bruno Etienne:

---

<sup>122</sup> Zdi se, da nastanek šiitske veje islama določajo podobni procesi kot potekajo pri konstituiranju naroda. To, kar je navajal Smith (2005), da je bistveno pri oblikovanju narodov – torej skupna zgodovina, simboli, spomini (herojski posamezniki in pomembne bitke), ki v navezavi na mitologijo tvorijo specifičen zgodovinski spomin –, je imelo ključno vlogo tudi pri oblikovanju posebne verske skupine.

*... sunitom je ljubša literarna in slovnična eksegeza, šiiti pa so se podali na pot ezoterične interpretacije. Ta dva pristopa sta povzročila dva različna kolektivna spomina, ker sta zahtevala dve različni epistemologiji, ter nasprotno pojmovanje jezika in mišljenja, ki izhaja iz značilne polarizacije treh monoteističnih verstev: hermenevtiko besedil, ki so izhajala iz ustnega izročila in so bila kasneje zapisana, toda v primeru islama to ni le en sam doktrinalni nauk; šiizem ohranja tudi skriti pomen razodetja, ki je sunitom nedostopen. (2000, 37).*

Vendar razhajanja niso potekala zgolj po tej osnovni liniji, saj sta skupini doživljali tudi notranja trenja in delitve. Eksoterični pravoverci sicer to idejo zavračajo (saj so vendarle 'ljudje tradicije in skupnosti' oziroma 'ljudje soglasja') in navzven želijo prikazati enotno skupnost, vendar se razhajanja kažejo v obstoju mnogoterih interpretacijskih (pravnih) šol.<sup>123</sup> Šiiti te delitve teže prikrijejo, saj v okviru šiizma nastanejo številne ezoterične, mistične tradicije in avtonomne (pod)ločine. Razlogi znotrajšiitskega razcepa so malodane identični kot razlogi za veliko shizmo. Štrbenc meni (2005, 115), da gre znova za razlike v pripisovanju legitimnosti zgodovinskim osebam pri vprašanju prevzemanja vodstva skupnosti (institut imamata). Različne percepcije zgodovine imamov, ki predstavljajo legitimne voditelje skupnosti in duhovne naslednike Mohameda, so torej povzročile nastanek treh temeljni šiitskih ločin – dvanajstniki, zajditi in ismailiti –, dveh ismailitskih podločin – nizariti in mustaliti – ter dveh posebnih šiitskih ločin – družni in nusajriti.

Nekoliko smo (namerno) pustili ob strani že prej omenjeno tretjo smer, ki predstavlja najmanjši del skupnosti – haridžite (karidžite). Haridžiti so zavrnilo tako kalifat Osmana oziroma sunitsko aristokracijo kurajškega plemena kakor tudi kalifat Alija oziroma šiitsko oligarhijo prerokovega sorodstva. »Zagovarjali so stališče, da lahko vsakdo – 'celo abesinski suženj' postane vrhovna avtoriteta ume. (...) Po haridžitskem prepričanju vrhovna avtoriteta pripada alahu in po Mohamedovi smrti ljudstvu« (Smrke 2000, 270). Ker jih je odlikovala izredna verska gorečnost, so menili, da prerokovega naslednika lahko določi zgolj bog; in sicer na osnovi dveh kriterijev - resnične pobožnosti in striktnega upoštevanja islamskih določil. Njihova doktrina je torej temeljila na prepričanju, da muslimansko skupnost lahko vodi tisti, ki ne zaide s 'prave poti' in je torej moralno in versko neoporečen. Zanimivo je, da so haridžiti gojili veliko strpnost do nemuslimanov,

---

<sup>123</sup> O tem bo govora v nadaljevanju.

predvsem judov in kristjanov, hkrati pa so imeli izjemno negativen odnos do vseh neharidžitskih muslimanov. Razglasili so jih za apostate, katere je bilo celo dovoljeno pobijati (*istirad* – načelo verskega umora) (Donner in Levi Della Vida v Šterbenc 2005, 67 in 77). Tovrstna sovražnost znotraj lastne skupnosti ima morda korenine v obdobju političnih in vojaških spopadov med muslimani (med letoma 656 in 661). Nekateri teoretiki to dobo označujejo kot 'prvo državljansko vojno' (Donner, Lewis, Frye, Hawting v Šterbenc 2005, 78), saj je takrat Alijeva vojska pobila skorajda vse haridžite, le-ti pa so iz maščevalnosti ubili njihovega voditelja Alija.

Na kratko je treba omeniti še ezoterično mistično gibanje – sufizem,<sup>124</sup> ki se (kot herezija) pojavlja tako v sunitskih kakor tudi v šiitskih okoljih. Že v prvih stoletjih islama se oblikuje kot odklonilna reakcija na dinastični in materialistični islam ter islam, ki je omejen na niz pravil in zapovedi, zato razvije radikalno drugačno interpretacijo le-tega, predvsem v etičnem, spiritualnem in družbenem smislu. Z namenom obnovitve prvotnega islama gradijo na pietizmu, asketizmu in misticizmu. Prizadevajo si za neposreden dostop v 'navzočnost' in spoznanje boga, zato iščejo skrite in spiritualne pomene Korana (Ahmed 1998, 96–99; Armstrong 2002, 73–77). Tudi njihov odnos do žensk je radikalno drugačen, saj jih obravnavajo kot pomembne sodelavke in spiritualne voditeljice. Sufizem torej dokazuje, da obstajajo različni načini branja islama in drugačna hermenevtika; kar igra ključno vlogo pri določanju položaja in vloge žensk.

Pričujoči krajši pregled razcepa muslimanske skupnosti nas pripelje do sklepa, da zraven različnih interpretacij politične legitimacije obstajajo različna razumevanja družbenih in etičnih aspektov islama. Debeljak (2005) se v določeni meri približa (prej navedenim) trditvam Bruna Etiennea, saj meni, da te razlike izhajajo iz raznolikega razumevanja teoloških besedil. Tako vzpostavi ključno ločnico znotraj muslimanske skupnosti, ki temelji na hermenevtiki in eksegezi. V tem smislu grobo definira razliko med tistimi skupinami, ki dobesedno razlagajo teološka besedila, in tistimi, ki jih poskušajo tolmačiti v zgodovinskem okviru oziroma razumeti v skladu s potrebami časa. Pri islamskih puritancih, kot imenuje prve, gre za zavezo 'črki' in poskusom povratka k izvirom oziroma

---

<sup>124</sup> Izraz sufizem (arabsko *'tasavuf'*) izvira iz besede *'suf'* (volna), iz katere so privrženci te smeri imeli izdelana oblačila. Odražajo njihovo skromnost in ponižnosti, zgled pa so jim najverjetneje predstavljali krščanski menihi in asketi (Ruthven 2003, 68).

vzpostavitev družbenega sistema, kot je obstajal za časa življenja Mohameda, medtem ko se druga skupina – protohumanisti –<sup>125</sup> skuša prilagoditi zahtevam modernosti oziroma se

*... trudi uskladiti norme modernega zahoda z islamsko vero in išče v smeri odprtega in bolj sproščenega islamskega življenja. Gre za nekakšne islamske liberalce. Večinoma živijo v eksilu v Evropi in Ameriki ali pa so se tam rodili. Sprejemajo moderni politični red z demokratično razpravo, delitvijo posvetnih in verskih pristojnosti, človekovimi pravicami in enakostjo pred zakonom, četudi z določeno mero dvoma in pogosto upravičeno kritičnih zadržkov (Debeljak, 2005).*

Debeljak priznava, da med obema poloma obstajajo mnogoteri načini življenja in neskončno število odzivov na dilemo združitve napredka in verske tradicije. Želel je torej opozoriti na heterogenost, ki obstaja znotraj islamskih družb. Ob tem je izpostavil še pomembno dejstvo, da islamska 'tiha večina' prezira radikalizem, kakršnega pooseblja Osama bin Laden, hkrati pa se boji spremenjenega odnosa do vere. Praktično vsi muslimani pa so poenoteni v ideji, da islamske družbe vendarle potrebujejo določene reforme. A zaradi omenjene heterogenosti ni soglasja katero, pot naj reforme uberejo.

### 3.2. Pravne šole

Raznoterost islama se kaže tudi v obstoju številnih pravnih šol, skozi katere se izraža znanost o verskem pravu (*fikh*). Šterbenc (2005, 168) navaja, da se pravne doktrine različnih smeri med sabo ne razlikujejo bolj, kot se same šole razlikujejo med sabo. Suniti, ki se štejejo za vernike tradicije, sprejemajo kot normativno osnovo in temelj islamskega pravnega sistema Koran in hadise. Prav na teh dveh virih islamske tradicije temeljijo sunitske pravne šole, ki so se oblikovale skozi razvoj islamske pravne znanosti in se uveljavile v osmem in devetem stoletju, času bagdadskega abasidskega kalifata.<sup>126</sup> Zaradi

---

<sup>125</sup> Debeljak si izraz sposodi od novinarja in Economistovega poročevalca z Bližnjega vzhoda Maxa Rodenbecka.

<sup>126</sup> Dinastija Abasidov (750–1258) je prišla na oblast po izgonu Umajadov iz Damaska. Izhajali so iz družine Abasa, prerokovega strica, ki je pripadal kurajškemu rodu hašemitov iz Meke. Muslimansko cesarstvo je v njihovem času postalo teokratsko centralizirano, večnarodnostno in osrediščeno na vzhod. Abasidska dinastija je razširila islam na mnoga nearabska ljudstva, hkrati pa je z mecenskim spodbujanjem filozofije, arhitekture, astronomije idr. prispevala h klasičnemu vrhuncu islamske civilizacije (Šterbenc 2005, 257–264).

vedno večje kompleksnosti pravnih vprašanj so v islamski pravni ureditvi nastajale vrzeli, ki so jih zapolnili s sprejetjem novih samostojnih pravnih virov. V tem kontekstu sta se v strukturo islamske pravne znanosti uvedela koncept soglasja skupnosti (*idžma*) in razumsko sklepanje (*idžtihad*). Pri prvem viru gre za konsenz skupnosti (verskih pravnih strokovnjakov) o določenem pravnem ali verskem vprašanju, medtem ko *idžtihad* v (sunitski znanosti) lahko pojasnimo kot pravno analogijo, kjer se pravne odločitve sprejemajo na podlagi analogije s Koranom in suno (*kijas*) (Thoraval 1998, Teršek 2001, Šterbenc, 2005). Na tej točki prihaja do razlik med suniti in šiiti. Slednji sicer sprejemajo razumsko sklepanje, zavračajo pa odločanje po analogiji, saj so prepričani, da ta metoda zaradi obstoja številnih različnih mnenj ni učinkovita (Bernard 1986 in Fyzee 1974 v Šterbenc 2005, 169). Tudi na soglasje skupnosti imajo različne poglede. Šiiti ga razumejo kot proces odkrivanja avtentičnega mnenja imamov, medtem ko sunitom pomeni soglasje skupnosti, ki temelji na kolektivnem spominu o prerokovi praksi (Cole 1983 in Fyzee 1974 v Šterbenc 2005, 169).

Ker je pravnih šol razmeroma veliko, njihova vsebina pa je nekoliko oddaljena od našega področja zanimanja, bom v naslednjem odstavku podala zgolj kratek pregled najpomembnejših pravnih šol, ki so – z ozirom na to, da sunitom danes pripada več kot 80 % muslimanov - večinoma sunitske. (1) Največ sunitov pripada hanifitski šoli, katero v osmem stoletju ustanovi iranski teolog Abu Hanifa An Numan. Znana je predvsem po uporabi razumskega sklepanja in analogične argumentacije, vendar pa dopušča tudi pravniško preferenco, kar pomeni, da v določenih primerih verski pravni strokovnjak lahko sam poišče pravično rešitev. Med vsemi šolami je najbolj liberalna, zaradi česar ji sledi tudi največ (sunitskih) muslimanov (Turčija, Indija, Pakistan). (2) Jedro druge, malikitske šole predstavljajo nauki Malika Ibn Anasa, ki prav tako daje prednost logičnim izpeljavam oziroma sklepanju po analogiji, soglasju in osebemu mišljenju pred hadisi. O hadisih sicer izražajo določen dvom, vendar jih kljub temu (v kontekstu žive prakse) upoštevajo. (3) Naslednja šola muslimanske jurisprudence, šafiitska šola, dobi ime po utemeljitelju metodologije islamskega prava – Aš Šafijju, ki napiše prvo razpravo o metodah pravnega sklepanja in predlaga vrstni red upoštevanja pravnih virov (in sicer: Koran, suna, soglasje skupnosti in razumsko sklepanje), na čemer še danes temelji njeno pravosodje. Šola ima pomemben vpliv v jugovzhodni Aziji in delih Egipta. (4) Zadnja, hanbalitska šola je najbolj dogmatska in hkrati najbolj puristična od četverice šol pravoznanstva. Temelji na

naukih Ahmeda Ibn Hanbala, ki zagovarja zelo strogo in dobesedno tolmačenje teoloških besedil, brez alegorične eksegeze, ter zavrača soglasje skupnosti in osebno mišljenje. Ta pravna doktrina kot dopolnilni vir upošteva še nasvete (*fatava*) prerokovih spremljevalcev. Hanbalizem je prevzelo ultraortodoksno vahabitsko gibanje, zato je danes ta šola edina priznana pravna šola v Savdski Arabiji (Thoraval 1998; Šterbenc 2005, 168–177; Ruthven 2003, 84).

Ker je elementarna značilnost pravne znanosti živost in ker le-ta kot lasten orientir jemlje družbene spremembe, je k zgornjim navedbam potrebno dodati ugotovitve afganistanskega profesorja pravnih znanosti Mohammada Hashima Kamalija, ki je razvil razmeroma liberalne poglede na islamsko pravo in šarijo. Poudarja, da se je na začetku 20. stoletja »... v razvoju sunitske pravne znanosti začelo novo obdobje, za katero sta značilna manjši poudarek na sledenju precedensu in večje naslanjanje na originalno razumsko sklepanje, k čemur so privedle zahteve družbene realnosti in izkušnje sodobnih muslimanov. Prišlo je do oživitve pravne znanosti in njenega prilagajanja, z namenom ustreznega odgovora na družbene potrebe« (Kamali v Šterbenc 2005, 177). To nam dokazuje, da muslimanske družbe in njeni družbeni subsistemi vendarle doživljajo spremembe, kar izpodbija orientalistične argumente, da so islamske družbe naklonjene tradiciji in zavračajo spremembe.

Če je bilo do sedaj govora o pravovernih (sunitskih) šolah, je treba omeniti še pomembno šiitsko šolo prava, ki je dobila ime po šestem imam Džafar as Sadiku. Šola sicer priznava avtoriteto Korana in hadisov, vendar hadis običajno ni sprejet, če ni povezan z imamom, ki izhaja iz Mohameda. Ostro pa zavrača konsenz med verskimi pravnimi strokovnjaki o določenem verskem ali pravnem vprašanju in analogično dedukcijo (Ruthven 2003, 84). Na tem mestu je potrebno omeniti še pravne šole največje šiitske ločine – dvanajstnikov, ki se med seboj razlikujejo glede na (ne)sprejemanje različnih virov pravnega odločanja. Šterbenc (2005, 153) navaja dve poglavitni šoli – Akbari in Usuli – ter eno, ki ima relativno malo privržencev – Šejki. Akbari so znani po tem, da gojijo poseben odnos do duhovščine. Njihova vloga je namreč precej obrobna, saj pravnih odločitev ne sprejemajo na podlagi uporabe razumskega sklepanja (katerega opravljajo člani duhovščine – *mudžtahidi*), temveč kot vir pravnega odločanja priznavajo zgolj Koran in suno. Diametralno nasproten odnos do duhovščine pa razvije pravna šola Usuli, ki se uveljavi ob

koncu 18. stoletja. Na tej pomembni vlogi, ki jo dodelijo duhovščini, temelji celotna pravna doktrina. Ne zgolj, da strokovnjaki (*mudžtahidi*) predstavljajo pomemben vir posnemanja (sicer dejanja vernikov niso veljavna), temveč celotno skupnost delijo na laike (*mukalidun* – posnemovalci) ter strokovnjake. Posledično kot vir pravnega odločanja ne priznavajo zgolj Korana in sune, temveč tudi soglasje skupnosti (*idžma*) ter razumsko sklepanje (*idžtihad*). Nekakšno fuzijo obeh šol pa predstavlja najmanjša dvanajstniška pravna šola imenovana, Šejki. Njihova pravna doktrina temelji na sprejemanju razumskega sklepanja, hkrati pa poudarja pomen hadisov imamov.

Šole prava se ne razlikujejo zgolj po priznavanju različnih virov pravnega odločanja, temveč eno izmed ključnih točk razhajanja predstavljata tudi hermenevtika in eksegeza. Zaradi tega prihaja do nasprotujočih si interpretacij, mnenj in pogledov, kar med drugim vodi k sprejemanju različnih pravnih odločitev (norm in zakonov) v zvezi z verskimi in tudi družbenimi vprašanji. V tem smislu so se razvili tudi različni pogledi na ženske in njihovo družbeno vlogo. Razmeroma hitro ugotovimo, da nobena od šol islamske jurisprudence ni razvila pretirano liberalnih pogledov, vendar kljub temu lahko govorimo o bolj ali manj restriktivni obravnavi žensk in s tem povezanih vzorcev delovanja. Kar zadeva poligamijo, tako Ahmed (1998, 91), so verjetno najbolj liberalni hanifiti, saj imajo ženske pravico, da moškemu le-to s poročno pogodbo prepovedo. Izhajajo iz prepričanja, da po Koranu poligamija ni obvezujoča, temveč dovoljujoča in je zatorej monogamna zakonska zveza ne zgolj legitimna, temveč edina možna v pogojih ženinega nestrinjanja s poligamnim zakonom. Po drugi strani pa je ta ista šola zelo restriktivna kar zadeva razveze, saj jih dovoljujejo zgolj v primeru moške impotence.<sup>127</sup> Glede slednjega je najbolj sprejemljiva malikitska šola, ki ženskam dovoljuje razvezo v naslednjih primerih: zapuščenost, nezmožnost preživljanja, krutost, kronična ali neozdravljiva bolezen moškega ipd. A so malikiti hkrati izjemno konservativni, kar zadeva izbiro partnerja. Oče ima namreč zakonsko pravico, da hčerki izbere poročnega partnerja (Warren 2008, 52).

Že bežen pregled kanona pravnih šol nas pripelje do zaključka, da nobena od šol ne goji posebne naklonjenosti do ženskega spola; a v negativnem smislu vendarle nekoliko odstopajo izjemno restriktivni Hanbali, katerih ideje (v obliki vahabitske doktrine)

---

<sup>127</sup> Treba je poudariti, da imamo tukaj v mislih razvezo, ki je storjena na pobudo ženske, saj se moški lahko kadarkoli loči od svoje žene, ne da bi mu za to bilo treba navajati kakršnekoli razloge.



zasledimo zgolj v Savdski Arabiji. Ena izmed najbolj konservativnih absolutističnih monarhij je namreč edina država na svetu, ki žensk ne omejuje zgolj v banalnih vsakdanjih stvareh, kot je na primer vožnja avtomobila ali pogovor po telefonu z moškim, ki ni njen sorodnik, temveč jim odreka najbolj elementarne človekove pravice, kot je na primer volilna pravica.<sup>128</sup> Ko so v Savdski Arabiji<sup>129</sup> leta 2005 potekale lokalne volitve, se je zdelo, da država gravitira k spremembam in demokraciji. Ne zgolj zato, ker so bile to prve volitve po štiridesetih letih, teveč tudi zato, ker je volilna zakonodaja obljubljala volilno pravico za vse državljane. Sprememb in demokracije na koncu ni bilo zaznati, ne na voliščih in volilnih listkih, kakor tudi ne pri vprašanju volilne pravice za ženske. Pod pretvezo tehničnih preprek – da ima premalo žensk urejene osebne dokumente, s katerimi bi se identificirale, ter da ne bo mogoče zagotoviti popolne spolne segregacije na voliščih, kot to zahteva šarija – so namreč ženske ostale doma. Naslednje lokalne volitve, leta 2009, so znova obljubliale ureditev te problematike, a je vlada udeležbo žensk ponovno preložila na volitve leta 2011 (Whitaker 2009). *Reuters* marca 2011 spet poroča o zapletih v zvezi z izvedbo glasovanja za ženske (Benham 2011).

Restriktivni pravni kod, ki je posledica mizogine in androcentrične hanbalitske šole, se v Savdski Arabiji izraža na vseh področjih. Posebej izrazit je na polju, kjer je z reguliranjem le-tega moč ustvarjati in oblikovati posebna družbena razmerja (družbene razmere). Govorimo o oblačenju in oblačilnih kodih, ki so v Saudski Arabiji za ženske izjemno strogo določeni. Saudska Arabija je namreč ena redkih držav,<sup>130</sup> kjer je popolna pokritost žensk (*niqaba*)<sup>131</sup> zakonsko določena. Tukaj je jasno viden vpliv hanbalitske tradicije, saj se dobršen del Hanbalov zavzema za popolno zakrivanje ženskega telesa, medtem ko so

---

<sup>128</sup> Ženske imajo omejeno volilno pravico tudi v Libanonu. Zahtevana je namreč vsaj osnovnošolska izobrazba, medtem ko za moške to določilo ne velja. Za vse moške po enaindvajsetem letu je udeležba na volitvah obvezna, za ženske pa neobvezna (ob predpostavki, da izpolnjujejo pogoj glede izobrazbe) (WisegEEK 2011 in Wikipedia 2011). Obstajata pa še dve državi, kjer se volilna zakonodaja in volilni sistem šele oblikujeta, to sta Brunej ter Združeni arabski emirati. V izogib pristranskosti je treba omeniti še nakaj drugih podatkov. Turčija je recimo (1930/34) dobila volilno pravico za ženske prej kot nekatere zahodnoevropske države (Francija 1944, Italija 1945). Morda pa še bolj preseneča podatek, da so ženske v Egiptu (1965), Iranu (1963) ter Afganistanu (1965) lahko šle na volišča pred Švicarkami (1971) (Center for Asia-Pacific Women in Politics 1997).

<sup>129</sup> Savdska Arabija je absolutistična monarhija, katero v skladu s šeriatskim pravom vodi kralj (ki je hkrati tudi predsednik vlade) – trenutno Abdulah – s pomočjo posvetovalnih teles. Država nima ne parlamenta ne pisane ustave.

<sup>130</sup> Zgodovina beleži še dva primera, in sicer postrevolucionarni Iran (1979) in Afganistan v obdobju vladanja talibanskega režima (1997).

<sup>131</sup> Temna obleka iz debelega in grobega blaga, ki pokriva celotno telo. Izvzete so zgolj oči, pred katerimi sta dva majhna razporka.

ostale pravne šole sprejele konsenz zgolj glede obveznega zakrivanja glave. V savdski družbi se nespoštovanje zakona ne tolerira niti v skrajnih razmerah. Tako je na primer BBC leta 2002 poročal o požaru v šoli, pri katerem verska policija ni želela rešiti deklet iz gorečih zubljev, ker le-ta niso bila primerno oblečena (niso nosile tradicionalne obleke – *niqaba*). Ne zgolj, da niso želeli odkleniti vrat ter šolark spustiti na prostost, temveč so to tudi preprečili gasilcem in mimoidočim. Dejanje so opravičili s trditvami, da bi bil stik z njimi grešen (BBC 2002).

### 3.3 Trije temelji islama – subalterni znotraj subalterne sfere

#### 3.3.1 Koran (*Qur'an*) kot primarni vir islamske tradicije

Koran, ki predstavlja celoto norm družbenega, družinskega, političnega in verskega življenja za vsakega muslimana ter tako strukturira vsakdanje življenje vernikov, v teološkem smislu pomeni sveto knjigo islama, zbirko vseh razodetij, ki naj bi jih prerok Mohamed prejel od boga in jih ustno posredoval svojim spremljevalcem. Muslimani verjamejo, da je bila vsebina Korana razodeta Mohamedu prek arhangelja Gabrijela (Džibril), ki mu je v imenu boga ukazal, naj oznanja oziroma recitira, kar mu bo sporočeno. Razodetje je bilo storjeno po delih, in sicer med leti 610 in 632, čemur je sledila memorizacija (za katero so bili zadolženi predvsem prerokovi najožji spremljevalci) in ustno posredovanje drugim. Ob tem je sicer že v zgodnjih medinskih letih prišlo do zapisovanja določenih segmentov na papirus, pergament, kamnite plošče, palmove liste ipd., pri čemer je uradno besedilo Korana zapisal šele tretji kalif Osman Ibn Afan (644–656) (Delcambre 1994, Smrke 2000, Kerševan in Svetlič 2003, Ruthven 2003, Rodinson 2005, Šterbenc 2005).

Etimološka razlaga besede *qur'an* nam ponudi dve različici; in sicer je po mnenju muslimanskih avtorjev, tako Welch (v Šterbenc 2005, 38), *kuran* glagolski samostalnik, ki izhaja iz besede *qara'a* ('bral je' oziroma 'recital je'), medtem ko je večina evropskih avtorjev prepričanih, da izhaja iz sirske besede *kerjana*, kar pomeni 'nauk' oziroma 'branje svete knjige' (kot se uporablja v krščanski liturgiji). Ker gre za glasno branje oziroma deklamiranje, je tudi Nina Svetlič prepričana, da glagol *qara'a* ni izvorno arabski, temveč je vanjo prišel iz sirijsčine, kjer izraz *qeryana* označuje slovesno glasno branje svetih spisov (Svetlič 2003a, 42). Muslimani za Koran uporabljajo še druge izraze npr. *kitāb*

(knjiga) ali *mushaf* (knjiga, kodeks). Po Kerševanu se sama beseda 'koran' v bistvu nanaša na štiri med seboj povezane stvari: (1) Koran je božja beseda sama, besedilo, ki je pri bogu pred vsakim razodetjem ljudem; (2) Koran je božje razodevanje, sporočanje božje besede Mohamedu; (3) Koran je Mohamedovo javno recitiranje/oznanjanje sprejetega razodetja; (4) Koran je celota vseh oznanjenih besedil, zapisanih kot knjiga (Kerševan in Svetlič 2003, 11).

Koran, tako Svetlič (2003b, 4; 2003a, 42), je bil razodet in napisan v klasični arabščini oziroma v panarabskem literarnem jeziku, imenovanem tudi arabska poetska *koiné*, ki med muslimani velja za *lingua sacra*. Gre za umetni jezik, ki je bil v rabi zgolj v literarnem smislu in nikoli kot pogovorni jezik.<sup>132</sup> Vse do danes je klasična arabščina ohranila ta status, kar pomeni, da ostaja zgolj jezik islamske liturgije. Islamska teologija je koranski tekst določila za edinstven in neprevedljiv zaradi neponovljivosti, glasovne sestave koranskega jezika ter povezave med razvojem arabskega jezika in razodetjem (katero implicira muslimanska tradicija). Tako je mogoče njegove vsebine zgolj prenesti oziroma razložiti pomene izvirnih arabskih terminov, kar pomeni, da prevoda, po mnenju muslimanov, nikakor ne gre enačiti z izvornikom. Vendar pa so bili zaradi izrazito hitrega širjenja islama in s tem naraščanja števila nearabsko govorečih muslimanov prevodi nujni. Prevajalski problemi, tako Svetlič (2003a, 42), niso zanemarljivi in zadevajo tako standardne kakor tudi netipične prevajalske težave. Klasična arabščina je namreč izredno bogat, lahko bi rekli nabuhel (arhaični) jezik, zaradi česar je nekaterim izrazom pogosto težko najti ustreznico. Zraven tega pa je jezik odraz časa in tako je veliko terminov vezanih na takratno (arabsko) okolje, kar pomeni, da primerljivi izrazi v evropskih jezikih enostavno ne obstajajo. Temu se pridruži še verjetno največja težava – v izvorniku je namreč Koran pisan brez ločil in samoglasnikov (za soglasnike je skrbel ustni spomin), kar že v izvorniku povzroča nejasnosti in dvoumnosti. Soglasniški zapis torej prinaša s sabo mnogopomenskost, zaradi česar se izvorni pomen besede pogosto ugiba, različno razume ter posledično tako tudi interpretira. Iz tega razloga je za kakršnokoli znanstveno

---

<sup>132</sup> Filozofinja in prevajalka iz klasične arabščine Nina Svetlič (2003a, 42) meni, da je razlika med (arabskim) pogovornim jezikom, različnimi (arabskimi) dialekti in klasično arabščino vsaj takšna ali celo večja kot razlika med romanskimi jeziki in latinščino. Zaradi tega sodoben Arabec ni več klasične arabščine. Še več, ni nujno, da bo dobro razumel koransko besedilo tudi po študiju klasične arabščine, saj je v 19. stoletju zaradi vpliva govornih dialektov in evropskih jezikov prišlo do neuradne modernizacije le-te.

preučevanje Korana izjemno pomembno, da prevod vsebuje primeren znanstveni aparat, ki zajema obširna jezikovna, vsebinska in interpretacijska pojasnila.<sup>133</sup>

Nina Svetlič (Kerševan in Svetlič 2003, 19) hkrati opozarja na težave, ki nastajajo tudi znotraj same islamske religijske tradicije. Šiiti namreč postavljajo ločila na drugo mesto kot suniti, kar lahko bistveno spremeni pomen koranskih določil. Vendar pa to niti ni tako nenavadno, saj so se v okviru islama razvili različni tipi branj verskega teksta. Po Etienneu (2000, 58) je mogoče ločiti med eksoteričnim (torej pravovernim, dobesednim) ter ezoteričnim branjem (iskanje skritih vidikov) in razumevanjem teoloških tekstov ali verskih predpisov.

Koran je zaradi postopnega razodevanja sestavljen iz 114 različno dolgih sur (poglavij), pri čemer bi naj merilo za razporeditev le-teh predstavljala dolžina (ni striktne doslednosti) in ne kronologija razodetja ali tematski sklop, kot so trdili nekateri teoretiki. Kerševan (2003, 13–14) sicer meni, da je bilo njihovo oblikovanje vendarle delno pogojeno s časovnim zaporedjem razodevanja ter zahtevami ustnega, posebej slovesnega recitiranja, medtem pa Šterbenc (2005, 43) dodaja še dva kriterija razvrstitve, in sicer: glavna tema, ki jo vsebuje sura in uvod. Kljub temu pa ostaja dejstvo, da se islamska teologija nikoli ni uspela dogovoriti in ponuditi enotnega sistema za koherentno razvrstitev sur in tako še danes iščejo ključ, po katerem naj bi se oblikoval Koran. Morda to v teološkem smislu niti nima takšnega pomena, bistven je zgolj en kriterij, in sicer kronološki nastanek sur. Koranski poznavalci in verski pravni strokovnjaki so namreč zaradi notranjih kontradikcij sprejeli pravilo abrogacije, po katerem najpozneje razodeti verz odpravlja veljavnost zgodnejših verzov o isti zadevi (seveda ob predpostavki, da sta v kontradikciji). To je izjemno

---

<sup>133</sup> Debeljak (1994, 15) je v enem od svojih tekstov dejal, da dejstvo, da Koran še ni preveden v slovenščino, kaže na dojemljivost slovenskega prostora za evropske stereotipe. S prvim delom omenjene trditve se danes ne moremo več strinjati, saj smo dobili že dva celotna prevoda Korana in enega delnega. Vendar pa se tukaj postavlja vprašanje kvalitete le-teh. Eden od prevodov, katerega avtor je Klemen Jelinčič, je namreč izjemno pomanjkljiv v dveh smislih. Če je prevod teološko motiviran in cilja na verujočo publiko, je prevajalec storil precejšnjo napako, saj se ni držal že uveljavljenega načela objave prevoda skupaj z izvornikom (s čimer se vsaj delno ohrani njegova avtentičnost). Če pa gre za nekonfesionalni prevod, pa umanjka razmeroma pomemben del, in sicer znanstveni aparat, ki zajema jezikovna in vsebinska pojasnila ter opombe. Prav to pogrešamo tudi pri drugem slovenskem prevodu (Učila 2005). Tako sta omenjena prevoda zahtevnejšemu bralcu bolj malo (če sploh kaj) v oporo. Iz tega razloga sem v nalogi uporabljala delni prevod Nina Svetlič (Koran: o Koranu, bogu, islamu ...), ki ustreza znanstvenim standardom in obeta izjemno kvaliteten nekonfesionalen prevod. Ker pa prevod zaenkrat pokriva zgolj dele koranskega besedila, sem se posluževala tudi bosanskega (Enes Karić) in hrvaškega (H. M. Pandža in D. Čaušević) prevoda.

pomembno tudi s pravnega vidika, saj je Koran primarni vir islamskega prava (Šterbenc 2005, 44–45).

Sure so v tehničnem smislu (ne pa tudi v vsebinskem) sklenjene celote in se naprej delijo na oštevilčene aje (verze), katerih se v celotnem Koranu zvrsti kar 6236. Posamezne sure so zaradi preglednosti označene s številko in imenom, ki ga dobi po značilni besedi ali prevladujoči vsebini.<sup>134</sup> Muslimanska tradicija je na začetek vsake sure zapisala tudi kraj razodetja, torej Meka (*Makka*) ali Medina (*al-Madina*). Koran se namreč izoblikuje v dveh velikih obdobjih: v obdobju pridiganja v Meki, kjer je vsebina sur povezana s pozivanjem človeka k veri v (edinega) boga, ter medinskem obdobju, kjer sure služijo kot vodilo muslimanom pri oblikovanju njihove prave verske skupnosti. Praviloma so prve, starejše in krajše, pogosto v obliki ritmizirane, rimane poetične proze, medtem ko so slednje bolj prozaične in bliže pravnim določbam, rime pa so omejene le na nekaj besed na koncu verza (Svetlič 2003a, 42; Welch v Šterbenc 2005, 43). V njih so opredeljene tudi temeljne teološke dogme in obredni predpisi, ki se nanašajo na javno molitev, post, romanje ipd. Poglobljena analiza vsebine koranskih sporočil nas privede do spoznanja, da se koransko razodetje ujema z dogodki iz Mohamedovega osebnega kakor tudi političnega življenja. O tem priča tudi izjava Ajše (Mohamedove žene): »O, Božji poslanec, vidim, da tvoj gospodar zelo pohiti (z razodetji), kadar gre za tvoja ljubezenska nagnjenja« (Zirker v Kerševan in Svetlič 2003, 18). Vse sure, razen devete, ki je izvorno povezana z osmo, se začnejo z liturgično formulo (*basmaló*): »V imenu usmiljenega, milostnega Boga!« (Svetlič v Kerševan in Svetlič 2003, 43). Te začetne besede imajo za muslimane precejšen simbolni pomen, saj z njimi začnejo vseh pet vsakodnevnih molitev (*salat*).

Za časa Mohamedovega življenja Koran še ni obstajal v pisni obliki, so pa obstajali fragmentirani zapiski, zbrani na različnih materialih. K odločitvi, da se Koran zapiše in uredi, naj bi po islamski tradiciji prispevala visoka umrljivost poznavalcev teološkega besedila, vendar je v znanstvenih krogih glede tega zaslediti skepso (glej Caetani in Schwally v Šterbenc 2005, 40). Onstran teh dilem ostaja pomembno dejstvo, da so za zapis in ureditev besedila poskrbeli Mohamedovi nasledniki, kalifi; predvsem prvi, Abu Bakr (632–634) in tretji, Osman (Usman) (644–655). Slednji se je lotil sistematičnega urejanja

---

<sup>134</sup> Nekatera imena so smiselna, druga spet ne. Npr. šestnajsta sura, ki obsega 128 verzov, nosi ime Čebele (*An-Nahl*), čeprav so v celotni suri čebele omenjene le enkrat in niso v nobeni povezavi z vsebino poglavja, ki se zdi predvsem zahvala Alahu za vse stvari, ki jih je podaril človeštvu.

in s pomočjo Mohamedovega tajnika (Zayd ibn Tabit) sestavil prvo zapisano različico Korana. Nastalo je pet prepisov teološkega teksta, katere so poslali v pet večjih mest (Meko, Medino, Damask, Basro, Kufo). Pri tem je iz prej omenjenih razlogov (soglasniškega zapisovanja, posledične mnogopomenskosti besed, nenatančnega prepisovanja in obstoja neuradnih besedil) vsako mesto razvilo svoj način branja, pri čemer je prišlo do izgovornih, morfoloških in dialektalnih razlik. V naslednjih stoletjih je sledila poslednja etapa vzpostavitve *dokse* (neovrgljivo), vokalizacija in označevanje izgovora samoglasnikov. Tako danes velja za merodajno kufansko besedilo, ki ga je za standardno izdajo pripravila kairska univerza Al Azhar. V splošni rabi pa je še besedilo iz Medine, katerega je moč zaslediti predvsem v Afriki (z izjemo Egipta) (Etienne 2000, Svetlič in Kerševan 2003, Šterbenc 2005).

Če Koran kot celoto pogledamo še z religijskega vidika, ugotovimo, da »... je v islamski teologiji prevladalo stališče, da je Božja beseda večna kot bog sam, da je to preeksistentno božjo besedo treba razlikovati od načina njenega vstopa v človeško zgodovino prek božjega nagovora ljudem različnih narodov - in še prej in najprej seveda Adamu - nazadnje in dokončno pa Mohamedu« (Kerševan in Svetlič 2003, 17). Po islamski dotrini je Koran božja beseda v najvišji, celo absolutni stopnji, ki je obstajala pred svetom in človeštvom.

*Koran ne more biti niti teološka niti filozofska razprava, kakor bi ga, nemara pod vplivom različnih mišljenj, še utegnili uvrščati. Po islamu je to Knjiga modrosti, ki predstavlja duhovno kontinuiteto predhodnih razodetij in prenaša univerzalno monoteistično izročilo. Zatorej se v njem prepletajo in dograjujejo teme, kot so: Bog, kozmos, eshatologija, eksistenca, začetek in konec življenja, duša, dobro in zlo, svobodna volja, usoda, resnica in zabloda, čas in prostor, končno in neskončno. Koran tudi potrjuje to, kar so po islamu pred Mohamedom oznanjali Preroki, poslanci Musa (Mojzes), Isa (Jezus) in Davud (David) svojim ljudem, po islamu ljudem knjige (ahl Al-Kitab), torej židom in kristjanom (Podvornik Alhady, 1999:15).*

Etienne (2000) meni, da obstaja dvojni paradoks koranskega besedila. Prvi je ta, da je bil dokument po Mohamedovi smrti usodno interpretiran. Da bi preprečil morebitne odklone od prave poti, je razmeroma hitro dobil končno obliko ter se tako spremenil v sveto knjigo,

četudi je bil (in je še vedno) predvsem recitacija. To potrjuje dejstvo, da pri recitacijah<sup>135</sup> sodelujejo tudi ne najbolj goreči verniki, ki so tam izključno iz estetskih razlogov. »Druga plat paradoksa je, da sistem zapisa Korana ne omogoča toliko dejanskega branja, kot pa je vizualni nosilec recitacije besedila, ki ga znajo na pamet, katerega pravorečje igra tudi vibracijsko vlogo; ta pa ni zanemarljiva, saj organizira kaos ...« (Etienne 2000, 57). Ključnega pomena je torej harmonija, ki nastaja s tonalitetami zvoka, oziroma fizični učinek, ki ga ima recitiranje Korana, še posebej v skupnosti, saj lahko pripelje celo do ekstatičnih stanj. Temu mnenju se pridruži tudi Huston Smith (1996, 43), ki opredeli Koran predvsem kot glasovni fenomen, saj je v jezik inkorporiran tudi njegov zvok. Na ta sklep namiguje tudi izjava teologov: »Zato se Mohamedova pripoved prvenstveno obrača k ušesu, poslušalcu in ne k bralcu.« (Tanasković v Karić 1990, 18). Karić namreč zelo poudarja pomen onomatopeičnosti koranskega jezika ter pomen recitacije, katero šteje za prvi vidik recepcije Korana. Nazadnje nas k temu zaključku pripelje že omenjeni etimološki pomen besede *qur'an*, ki izhaja iz glagola *qara'a* in pomeni deklamirati, prebirati.

### 3.3.1.1 Koran kot vzvod depatriarhalizacije?

Ker počasi prehajamo v zadnji tematski sklop, v katerem bomo poglobljeno obravnavali primer islamske prakse zakrivanja žensk (in v okviru tega pokazali, kako deluje orientalističen diskurz, ter ga hkrati poskušali razgraditi), se zdi smiselno, da na tem mestu okvirno opredelimo in orišemo položaj žensk v islamu. Na ta način bomo pripravili primerno teoretsko podlago za našo analizo, hkrati pa bomo poskušali preveriti dvojje – ali tudi subalterna sfera deluje v okviru odnosov oblasti ter ali obstajajo kakšne podobnosti med patriarhatom in kolonializmom (v smislu konstruiranja Drugega).

Naša analiza se bo najprej osredotočila na deklarativno raven, zato bomo pogledali, kako ženske obravnava primarni vir islamske tradicije. Koran, predvsem v četrti suri, ki nosi ime Ženske (*En-Nisa*), dokaj obsežno opredeljuje položaj žensk. Ta sura sicer ni edina, ki obravnava njihovo vlogo in položaj, saj v celotnem besedilu zasledimo razne predpise in

---

<sup>135</sup> Obstajata namreč dve vrsti recitacije Korana, in sicer (1) *tadžvid*, ki ne vključuje duhovne dimenzije, temveč poudarja popolnost pravilnega branja, ter (2) *tartil*, kjer je bistvenega pomena religijska dimenzija (Etienne 2000, 46).

določila v zvezi z ženskami, je pa edina, kjer je to nekoliko bolj sistematično in zgoščeno.<sup>136</sup>

Bežen pregled Korana bi lahko nepozornega bralca kaj hitro napeljal k sklepu, da Koran zagovarja in zagotavlja popolno enakost med spoloma. Vendar temu izjemno težko pritrdimo. V to zanko so se ujele tudi nekatere islamske feministke, ki so si izbrale Koran kot možen vzvod depatriarhalizacije. Tukaj mislim predvsem na pakistansko-ameriško liberalno teologinjo ter islamsko feministko Riffat Hassan (1994, 1997), ki krivdo mizoginije in androcentrizma naprti hadisom, medtem ko Koran idealizira in mu pripisuje emancipacijske potenciale. Po Riffat Hassan (1994, 57) v Koranu ni osnove za stališče, da je ženska inferiorno bitje, saj naj bi ta ideja temeljila na treh teoloških trditvah, ki jih po njenem mnenju v Koranu ne zasledimo. V mislih ima sledeče trditve: (1) Alah je najprej ustvaril moškega in šele iz njega žensko (antropogonski mit); (2) ženska je odgovorna za izvorni greh prvega človeka in s tem za njegov 'padeč' ter (3) ženska ni le ustvarjena iz moškega, temveč tudi za moškega, kar pomeni, da je njena eksistenca le instrumentalnega pomena. Vendar če natančneje pogledamo koranski verz, ki govori o nastanku človeka, njeni teoriji le stežka pritrdimo:

(4:1)

*O, ljudje! Bojte se vašega Gospoda, ki vas je ustvaril iz enega samega bitja (op. avtorja: možni prevodi so še: duša, stvar, oseba)! Iz njega je ustvaril njegovo družico in iz nji je (po zemlji) raztrosil neštete moške in ženske. Bojte se Boga, v čigar imenu – in v imenu krvnega sorodstva – se obračate eden na drugega s prošnjami. Bog bedi nad vami. (Kerševan in Svetlič 2003, 62).<sup>137</sup>*

Koran sicer eksplicitno ne navaja, da je bog iz moškega ustvaril žensko, vendar govori o bitju, iz katerega je (moškemu) ustvaril družico, torej žensko. Ker ni govora o tem, da je iz

---

<sup>136</sup> Sure praviloma niso vsebinsko ali tematsko zaokrožene celote, temveč so sestavljene iz več različnih tem, ki med seboj niso nujno sorodne. Številni islamski avtorji, raziskovalci in komentatorji so poskušali najti smiseln vzorec vsebinske razvrstitve. Ker bi težko prišli do takšnega ključa, je večina raje razčlenila Koran po tematskih sklopih (Gazali, F. Rahman, A. Islahi) (Kerševan in Svetlič 2003, 15–26).

<sup>137</sup> Za primerjavo navajam še prevod Enesa Karića. (4:1) »O ljudi! Bojte se svoga Gospodara koji vas je od jednog čovjeka (op.: možni prevodi so še: jedan čovjek, jedna duša, Adem) stvorio, a stvorio je od njega i ženu njegovu, i od njih dvoje rasijao je mnoge muškarce i žene ...« (Kur'an 1995,77). Na tem mestu je treba dodati zaznamek – skozi celotno besedilo se bom opirala na dva referenčna prevoda Korana, in sicer hrvaškega in bosanskega.



omenjenega bitja ustvaril moškega in žensko hkrati, se zdi, da je prav ženska tisto bitje, ki je bilo iz nečesa izvedeno in je torej nekaj sekundarnega. S to trditvijo se strinja tudi egiptovska feministična pisateljica, aktivistka in psihiatrinja Nawal El Saadawi (1997, 82), ki meni, da fraza '*create out of you*' indicira, da so ženske bile ustvarjene iz moškega, saj se zaimek (*you*) nanaša na moškega.<sup>138</sup> Še bolj neposredno je to izraženo na drugem mestu v Koranu (16:72) »Eno od njegovih znamenj je to, da je iz vas samih ustvaril družice, da pri njih najdete uteho ...« (Kerševan in Svetlič 2003, 137). Ob védenju, da bog prvenstveno nagovarja moškega, je sklep na dlani. Prav tako lahko Riffat Hassan oporekamo v tretji postavki, saj v Koranu najdemo osnovo za trditev, da so ženske ustvarjene za moškega. (2:223) »Vaše žene so vaše njive, pojdite k vašim njivam, kadar hočete!« (Kerševan in Svetlič 2003, 136).<sup>139</sup> Izhajajoč iz verza, je ženska moževa lastnina, ki je moškemu vedno na razpolago oziroma moški si jo lahko 'vzame', kadar želi. Definicija ženske v Koranu je vedno v relaciji do moškega oziroma ženska obstaja le takrat, kadar obstaja moški. Kako je potem moč trditi, da (po Koranu) ženska ni ustvarjena za moškega?

Tudi Maca Jogan poudarja, da:

*Na podlagi nekaterih fetišizacij žensk v Koranu, bi lahko sklepali, da ima ženska v islamu ugodnejši položaj kot v drugih religijah. Te ugotovitve o ugodnejšem položaju žensk je mogoče opreti na opevanje lepote ali na posebno spoštovanje matere. Vendar bi lahko glede na temeljne opredelitve položaja žensk to 'ugodnost' označili kot sestavino 'duhovnega zastrupljanja' z namenom, da bi nemoteno potekalo celostno podrejanje moškemu, ki ga je 'bog obdaril s prednostmi'. (Jogan 1990, 79).*

Ti 'pozitivni' momenti v Koranu so torej le 'ukana' za nemoteno reproduciranje patriarhalizma, saj, po mnenju maroške sociologinje in feministke Fatime Mernissi (1996, 14), Koran ponuja model hierarhičnih odnosov in spolne neenakosti.

Po analizi koranskih verzov lahko trdimo, da ti dejansko izražajo inferioren položaj žensk, vendar v njem gotovo ne moremo iskati neposredne krivde za vse skrajne oblike

---

<sup>138</sup> Fraza je seveda prinešena iz krščanskega okolja, saj Stara zaveza eksplicitno navaja, da je Eva ustvarjena iz Adama (Saadawi 1997, 82).

<sup>139</sup> (2:223) »Vaše su žene vama njive, pa pristupajte vašim njivama kako želite! ... (Kur'an 1995, 35).

neenakega položaja žensk v islamskih družbah. Pri tem je treba dodati še dejstvo, da koranska določila in napotila, predvsem zaradi večpomenskosti in dvoumnosti arabskih besed, dopuščajo različne razlage in interpretacije ter so zato lahko podlaga tako liberalnega kakor tudi skrajno patriarhalnega pojmovanja vloge žensk v družbi oziroma služijo kot podlaga za opravičevanje stvarnih neenakosti in istočasno nastopajo kot izhodišče za opravičevanje teženj po večji enakosti (Jogan 1990, 80).

### 3.3.2 Hadisi (izročila)<sup>140</sup> kot prenosnik prerokove sune

Drugi vir islamskega prava predstavljajo izročila, ki jih sunitska tradicija opredeljuje kot poročila o besedah, dejanjih, govorih in tihih odobravanjih preroka Mohameda, medtem ko je šiitska različica dopolnjena z izreki in dejanji šiitskih imamov (Šterbenc 2005, 47, 481). Hadise se šteje za zapis sune,<sup>141</sup> ki ni nič drugega kot prerokovo (v šiitski različici tudi imamovo) zgledno ravnanje, praksa, ki postane norma oziroma pravno pravilo (Fyze v Šterbenc 2005, 47). Hadisi so pravzaprav anekdote, ki vsebujejo izreke, maksime, etične nauke in posvetne zgodbe iz vsakdanjega življenja Mohameda in njegovih spremljevalcev. Nanašajo se zgolj na pričevanja iz časa prerokovega življenja, njegovih spremljevalcev in pravovernih kalifov. V kanonizirani zbirki Mohamedovih izrekov muslimani »... iščejo odgovor na praktična vprašanja usklajevanja med pretečo poljubnostjo vsakdanjega življenja in avtoriteto Korana« (Debeljak 1994, 13).

*Hadisi se ukvarjajo z obrednim ahkamom (z zakonskimi odredbami), z religioznimi obveznostmi, s halalom in haramom (s tem, kaj je dopustno in kaj prepovedano), z obredno čistostjo, s kazenskim in državnim pravom, z verskim učenjem, s plačilom na Sodnem dnevu, z Rajem in Peklom, z angeli, s stvarjenjem, s predhodnimi poslanci, z razodetjem in nasploh z odnosom med Bogom in človekom (Podvornik Alhady 1991, 15).*

V nekem trenutku islamske zgodovine Koran ni mogel več pokrivati vseh vprašanj in področij človekovega življenja, zato nastanejo zbirke hadisov. To pa ni edini razlog za

---

<sup>140</sup> Hadis, mn. *ahadis*, arab. pripoved. Prevajamo jih lahko tudi kot izročila oziroma tradicije (Delcambre 1994, 138; Smrke 2000, 267; Ruthven 2003, 44; Šterbenc 2005, 47–50)

<sup>141</sup> Suna, ki velja za pravno pravilo, izpeljano iz hadisa (zgodbe o določenem dogodku) je bila ustno posredovana prek prerokovih učencev in spremljevalcev (Fyze v Šterbenc 2005, 47–48).

njihov nastanek. Koran je namreč v interpretacijskem smislu izjemno odprt, zato se kot pravni vir uvedejo hadisi, ki postavijo interpretacijske omejitve.

Hadisi v času Mohamedovega življenja niso bili zapisani, temveč so jih njegovi tovariši začeli akumulirati šele pozneje ter jih po izročilu zapisovati v obliki hadisov. Številni viri navajajo, da so ob posredovanju in zapisovanju posameznih hadisov, nekje v osmem stoletju (po krščanskem štetju), naleteli na problem zanesljivosti le-teh, saj je bilo veliko fabriciranih oziroma apokrifnih. Dokončno obliko hadisi dobijo v devetem stoletju (šiitska zbirka nastane stoletje pozneje), pri čemer ni odveč poudarek, da se še danes razpravlja in ugiba o njihovi avtentičnosti.<sup>142</sup> Sunitiski islam upošteva predvsem šest kompilacij hadisov, med katerimi sta najavtoritativnejši *Al Buharijeva* in *Al Hadžažijeva* oziroma *Muslimova* zbirka, imenovani tudi *Sahih* (avtentičen). Šiiti se tukaj nekoliko razlikujejo, saj hadis priznajo zgolj takrat, ko ga prenaša šiitski imam. Iz tega razloga kot kanonične priznavajo štiri druge zbirke hadisov, ki so jih uredili trije avtorji: *Al Kulajni*, *Ibn Babuja* ter *At Tusi* (Šterbenc 2005, 47–50; Nasr 2007, 64–68).

Forma posameznih hadisov je preprosta – sestavljeni so namreč iz treh med seboj povezanih delov. Prvi del *matn* (besedilo) vsebuje besedila z opisom Mohamedovih dejanj in besed, medtem ko je drugi del, imenovan *isnad* (veriga poročevalcev), sestavljen iz opisa dejanj na podlagi t. i. verige avtoritet, pri čemer mora biti zadnji člen verige človek iz Mohamedovega časa. Zadnji del *taraf* pa pravzaprav predstavlja začetni stavek teksta, ki se nanaša na osebo, ki pripoveduje celoten hadis (Ruthven 2003).

Kot rečeno, so imela izročila, ravno tako kot Koran, izjemno pomembno vlogo, ne zgolj kot prenosnik prerokove sune, temveč tudi sama zase kot podlaga zakonov, iz katerih se izpeljujejo pravne norme oziroma legislativa (šarija/šeriat). Veliko predpisov, celo več kot iz Korana, je bilo namreč uporabljenih kot snov za kodifikacijo šeriatskega prava.

---

<sup>142</sup> V krščanstvu je enake probleme predstavljal kanonizacija Nove zaveze, saj le-ta »... ni padla z neba kot končana knjiga, temveč je nastala po stoletnih bojih o tem, kateri spisi naj sodijo vanjo in kateri ne. Spisi, ki so bili izbrani med številnimi, tedaj razširjenimi evangeliji, apostolskimi deli, apostolskimi pismi in skrivnimi razodetji, ker so imeli po pojmovanju tedanje cerkve obvezujoč značaj, sestavljajo vsebino, tako imenovani kanon Nove zaveze. Ta kanon pa se je razvijal počasi. Okoli leta 200 je zadobil čvrstjše oblike, vendar še ni vseboval današnjih 27 knjig Nove zaveze, po drugi strani pa je zajemal vrsto spisov, ki so jih pozneje izločili kot 'apokrifne'« (Ranke-Heinemann 2000, 224).

### 3.3.2.1 Hadisi kot ogledalo mizoginije

Tudi drugi vir islamske tradicije – hadisi – velikokrat omenja ženske, vendar je za razliko od Korana njihova vsebina bistveno bolj mizogina in androcentrična. Če že Koran eksplicitno ne opredeljuje žensk kot manjvrednih in inferiornih bitij, pa so hadisi tukaj nedvoumni. Potrjujejo namreč vse tri teološke trditve, katere izpostavlja Riffat Hassan (1994, 57–60), ki bi naj nakazovale manjvrednost žensk. Obstaja več hadisov, ki zatrjujejo, da je bila ženska ustvarjena iz moškega rebra ali pa, da je podobna rebro, ki je upognjeno in se ga ni nikoli dalo izravnati. (Buhari, zvezek 4, knjiga 55, št. 548):<sup>143</sup> »Lepo postopaj z žensko, saj je ustvarjena iz najbolj ukrivljenega dela Adamovega rebra. Če ga boš poskušal izravnati, ga boš zlomil, če pa ga pustiš takšnega, kot je, bo ostal skrivljen. Zato lepo postopaj z žensko.« (Univerza Južne Kalifornije, Center za muslimansko-judovsko sodelovanje); ali nekoliko drugače (Buhari, zvezek 7, knjiga 62, št. 113): »Ženska je kot rebro, če ga skušaš zravnati, se zlomi. Če torej želiš koristiti od nje, stori to, dokler je v njej še kaj skrivljenosti/sprijenosti.« (Univerza Južne Kalifornije, Center za muslimansko-judovsko sodelovanje). Izročila torej potrjujejo antropogonski mit, katerega je Koran samo nakazoval; namreč, da je bila *Hawwa* (hebrejsko – arabska različica za Evo) ustvarjena iz Adamovega upognjenega rebra. Omenjeni mit dobi še večjo težo, ker se nahaja v Buharijevi in Hadžaževi zbirki hadisov, ki veljata za najbolj avtoritativni in avtentični. Haditska literatura jasno in nedvoumno opredeljuje ter določa položaj in vlogo žensk, sočasno pa napaja vernike z mizoginijo,<sup>144</sup> saj žensko večkrat pojmuje kot 'satanovo (šajtanovo) sodelavko' ali »... ženske so (včasih) kot satanove mreže« (Izbor poslanikovih Hadisa 1984, 219), pri čemer je treba poudariti, da je prav satan tisti, ki je zapeljal Adama, da je zaužil prepovedani sad. Krivda torej znova pade na ženske.

Ob upoštevanju zgornjih trditev lahko sklenemo, da inferioren položaj žensk v prvi vrsti določajo hadisi. To potrjuje tudi naslednji hadis: »Če bi komu ukazal, naj se pokloni komu drugemu (razen Alahu), bi gotovo ukazal ženski, naj se pokloni možu.« (Izbor poslanikovih Hadisa 1984, 133). Omenjeno neenakopravnost, ki jo ideološko opravičujejo

---

<sup>143</sup> V nalogi bosta uporabljani predvsem dve najbolj avtentični zbirki hadisov, in sicer *Al Buharijeva* ter *Al Hadžaževa*. Obe zbirki najdemo na spletni strani Univerze Južne Kalifornije, Center za muslimansko-judovsko sodelovanje. Dostopno prek:

<http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/>.

<sup>144</sup> Naslednji citat dokaj prepričljivo potrjuje omenjeno trditev: »Za seboj ne puščam trpljenja bolj škodljivega moškim, kot so ženske.« (Kahn v Hassan 1997, 51).

predvsem hadisi, je sicer mogoče pojasniti s časom nastanka teološkega besedila. Islamski teologi so namreč zbirali, preverjali, razvrščali in urejali zbirko izrekov v zelo patriarhalnem in mizoginem obdobju pod pokroviteljstvom Umajadov ter Abasidov. Verjetno ni treba posebej poudarjati, da so avtorji izrekov izključno moški. Na slednje dejstvo opozarja Riffat Hassan, kadar govori o izvoru ženske inferiornosti (Hassan, 1997).

### 3.3.3 Šarija (šeria, šeriat)<sup>145</sup> – doktrina o dolžnostih, kjer so pravice sekundarnega pomena

V teološkem smislu lahko govorimo o dveh pomenih šarije: (1) pomeni pot oziroma pravi način življenja, s pomočjo katerega se doseže končni cilj – raj, (2) hkrati je tudi tehnični izraz, ki predstavlja božansko pravo islama; kar pomeni, da obvezujoča pravna pravila obstajajo neodvisno od človekove aktivnosti, saj so vsebovana v vsevednem bogu in imajo značaj večnosti in popolnosti. Kečanovič sicer slednji pomen delno korigira, saj meni, da se pojem šeriat »... navadno prevaja kot islamsko pravo ali islamski verozakon, pri tem pa je treba opozoriti, da ne gre za pravni sistem v tehničnem pomenu, temveč za najširšo zbirko človekovih obveznosti, ki sicer predstavljajo temeljno podlago za izdelavo pravnega sistema v ožjem pomenu besede« (Kečanovič 1999, 155).

Šarija je torej sistem pravil in dolžnosti oziroma skupek vseh božjih zapovedi, ki so izpeljane iz Korana in izročil,<sup>146</sup> pri čemer je treba izpostaviti, da bistveno presega zahodno pojmovanje pozitivnega pravnega zakona, saj v prvi vrsti uteleša od boga razodeti zakon, ne pa teološke spekulacije in z njo ustreznega racionalnega premisleka ter koherentne argumentacije, meni Debeljak (1994, 14). Omenjeno preseganje se kaže tudi v dejstvu, da je šeriat v svojem bistvu doktrina o dolžnostih, v okviru le-te pa imajo pravice podrejen oziroma sekundarni pomen. Tako pravice posameznika kakor tudi pravna vprašanja so torej drugotnega pomena. Natančnejša opredelitev šeriata nam pokaže njegovo dvojnost, saj »... zajema *jus* in *fas*, predpise posvetnega in religijskega prava, ki urejajo odnose človeka do Stvarnika na eni strani in medčloveške odnose v islamski skupnosti na drugi strani« (Kečanovič 1999, 155). Pomembno je poudariti, da sakralna narava šeriatskega prava določa njegovo uporabo predvsem za urejanje odnosov med pripadniki islamske

<sup>145</sup> Beseda šarija izvira iz arabskega korena, ki pomeni 'predpisana pot', 'od boga zapovedana prava pot' oziroma 'pot, k napajališču' (Šterbenc 2005, 502; Ruthven 2003, 79).

<sup>146</sup> Temelje islamskega prava sem že analizirala v poglavju o pravnih šolah, zato na tem mestu zgolj opominjam na druga dva vira islamskega pravnega sistema, in sicer soglasje skupnosti (*idžma*) ter razumsko sklepanje (*idžtihad/kijas*).

religijske tradicije, čeprav se v določenih primerih posamezni predpisi lahko uporabljajo tudi za nemuslimane.

Šarija eksplicitno predpisuje verske dolžnosti in pri tem ne dopušča nobenega odstopanja. Znanost o verskem pravu, tako britanski zgodovinar Malise Ruthven (2003, 91), navaja pet stopenj (ne)dovoljenega, in sicer: (1) zapovedane verske dolžnosti (*fard*), ki vernikom predstavljajo obvezo (obvezne dnevne molitve, predpisan post idr.). Ob zanemarjanju le-teh sledijo sankcije, ki bodo izvršene na tem ali na onem svetu. Sicer pa v primeru upoštevanja in izvrševanja dolžnosti sledi nagrada. (2) V drugo kategorijo spadajo strogo prepovedana dela (*haram*) (kraja, nekatere spolne prakse, pitje vina idr.). V primeru izvajanja le-teh obstajajo temu primerne kazni oziroma nagrade, ki bodo izvršene v onostranstvu. (3) Tretjo kategorijo tvorijo priporočljiva dela (*mandub*), ki sicer niso obvezna, a so vseeno zaželena (dobrodelnost, dodatne molitve, posti idr.). Kdor jih opravlja, bo seveda primerno nagrajen, medtem ko neizvajanje ne implicira kaznovanja. (4) Sledijo dela, ki niso prepovedana, a niso niti priporočljiva (*makruh*) in ne narekujejo kazni, vendar njihovo neizvajanje pripelje do nagrad (npr. razveza). (5) Zadnjo kategorijo sestavljajo dopuščena dela oziroma dela, do katerih je islam indiferenten (*jaiz*). Posledično za to početje ne obstajajo kazni ali nagrade.

Kljub statičnosti in rigidnosti šarije je treba poudariti, da je od konca devetnajstega stoletja islamsko pravo v večjem delu muslimanskega sveta vendarle doživelo pomembne spremembe. Afganistanski profesor pravnih znanosti Mohammad Hashima Kamali (Kamali v Šterbenc 2005, 177) zatrjuje, da prihaja do modifikacije islamskega prava, kar je mogoče opaziti na vedno večji uporabi razumskega sklepanja. To pa ni vse. V mnogih državah z večinskim muslimanskim prebivalstvom je bilo šeriatsko pravo zamenjano s sekularnim na področju kazenskega, ustavnega in tržnega prava. Novi zakoni so torej v glavnem izpeljani iz evropskega prava. Ostal pa je še vedno del šarije, v katero evropsko pravo praviloma nima vstopa, in sicer družinsko pravo. Tukaj je del islamske tradicije neomajen, saj si močno prizadeva, da ostane izrazito islamsko. To pa predstavlja razmeroma trd oreh snovalcem listin o človekovih pravicah.

### 3.3.3.1 Šarija in ženske

Ključno snov za kodifikacijo šariatskega prava predstavljata že zgoraj omenjena temeljna vira islamske tradicije – Koran in hadisi. Očitno je torej, da je posledično tudi islamsko pravo prežeto z androcentričnimi, patriarhalnimi in mizoginimi idejami, enako kot vira, iz katerih izhaja. Pravna inferiornost žensk se jasno kaže v okviru družinske problematike, kot je npr. razveza, dedovanje ipd. Po zakonu namreč ženska vedno deduje le polovico tistega, kar dobi moški dedič. Islamska teologija to razlaga z obvezo moškega po vzdrževanju ženske in poročnim darom. Instituta poročnega obdarovanja (*mahr*) in vzdrževanja žene (*nafakeh*) dobita torej status 'kompensatorja', s čimer naj bi se vzpostavil enakopraven položaj. Vendar se prav s tem neenakopravnost in inferiornost žensk le še poveča, saj omenjena instituta nosita v sebi tudi svojo izrojeno obliko. Dajanje od svojega premoženja namreč zahteva popolno podreitev prejemnika (beri: ženske), vključno s seksualno. Torej prav darovanje, ki po prepričanju islamskih teoretikov izničuje neenakost, skrbi za to, da se prek njega vzpostavlja in ohranja hierarhija med spoloma (Ruthven 2003, 102; Rajšp 2005, 249–253).

Kot drugi primer podrejenosti žensk lahko navedemo pričanje pred sodiščem, saj je v nekaterih pravnih postopkih le-to vredno zgolj polovico pričanja moškega. Omenjena pravna norma izhaja iz naslednjega koranskega verza, ki prvotno sicer govori o dolžniškem razmerju: (2:282) »... Za priči pokličite dva moška izmed vas! Če ni dveh moških, potem moškega in dve ženski – taki, ki sta vam kot priči pogodu. Dve pa zato, če se ena izmed njiju zmoti, jo druga opomni. In priče naj se ne branijo (sodelovati), če se jih pokliče ...« (Kerševan in Svetlič 2003, 134). Iz tega izhaja, da so ženske po islamskem pravu, tako po prirojenih kakor tudi po pridobljenih sposobnostih inferiorne; so namreč vzdrževane in definirane kot slabotne ter zaradi tega dojete kot manjvredne.

Nekatere islamske družbe (Iran, Sudan, Turčija, Egipt idr.) so pod vplivom reformistov in modernistov (ki so prihajali tako od znotraj kakor tudi zunaj) sredi prejšnjega stoletja že doživele mehčanje islamskega prava in spreminjanje najbolj rigoroznih določil.<sup>147</sup> Vendar

---

<sup>147</sup> Tako so se ponekod spremenili ločitveni postopki – za moške so se nekoliko zaostri (prej je poroko na sodišču lahko razdril enostransko, s tem da je trikrat izgovoril preprosto formulo »ločim se«, sedaj le-ta ni več mogoča brez ženske prisotnosti in utemeljenega razloga), ženske pa so sploh dobile pravico do razveze. Ker je poroka po islamu dogovor, so se ponekod uveljavile tudi poročne pogodbe, katere so smele oblikovati tudi

pa je bil ponekod vpliv islamskih skrajnežev od sedemdesetih let naprej tako močan, da so se posamezne države pričele vračati k šariji. Za nazoren prikaz povratka šeriatskega prava in vpliva le-tega na položaj žensk bom uporabila primer Sudana. Sudanke, tako Skubic (2001, 369–383), so imele pred uvedbo šeriatskega prava za seboj že petnajst let volilne pravice, aktivno sodelovanje v javnih razpravah (npr. o prednostih in slabostih spremembe zakonodaje) in dobre možnosti zaposlitve (ker so moški zaradi izboljšanja ekonomskih razmer emigrirali v zalivske države). Vse to kaže na njihovo aktivno vlogo v javni sferi. Vendar se razmere drastično poslabšajo s prihodom islamistov in uvedbo šeriatskega prava. Začelo se je v času Nimeirijske vlade, leta 1983, ko so (delno) uvedli šeriatsko pravo, nadaljevalo po državnem udaru, leta 1989, ko je oblast prevzel Omar Al Bashir, ter doseglo vrhunec leta 1991, ko je vlada nadaljevala sprejemanje šeriatskega prava. Ob tem, da so ignorirali ali si po svoje razlagali razna islamska priporočila in določila, so nenadzorovano sprejemali zakone, ki ženskam omejujejo številne pravice, kot so pravica do zaposlitve, izobrazbe ipd. Za dodatno poslabšanje položaja so poskrbela nekakšna poluradna priporočila, ki po večini izražajo težnjo po izključitvi žensk iz javnega življenja.

*Najbolj je ženske prizadelo 'priporočilo', da ženske ne bi smele hoditi okoli. To je poleg običajnih islamskih zakonov, da ženska ne sme potovati v tujino brez moža, moškega sorodnika ali vsaj pisnega dovoljenja in da ženska ne sme sama (brez moža ali mahrama – moškega sorodnika, ki mu je po zakonu prepovedana poroka z njo) potovati tako, da bi morala prenočiti izven domače hiše, v Sudanu za nekatere pomenilo tudi vojno proti tako imenovanemu 'neformalnemu sektorju', samozaposlenim ali zaposlenim na črno (Skubic 2001, 372).*

Sankcije, ki so sledile kršitvam omenjenih določil, so bile izjemno krute – bičanje,<sup>148</sup> državlanske aretacije, odvzem lastnine ipd. S temi določili (in posledičnimi sankcijami) so bile seveda najbolj prizadete ženske s socialnega dna, katerim je bila onemogočena ali vsaj močno ovirana možnost (dodatnega) zaslužka.

---

ženske. Tako so se v njih začela pojavljati določila, ki so moškim prepovedovala več žena (Ruthven 2003 119).

<sup>148</sup> Barbara Skubic (2001, 372) navaja, da sudanski uradni viri telesne kazni sicer zanikajo, ker so v zakonu predpisane le v skladu s šeriatskim pravom (za krajo, prešuštvo, umor), vendar organizacije za človekove pravice nenehno poročajo o kršitvah in žrtvah mučenja.



Ker je ob spremembi režima precej žensk že bilo del javne sfere, jih oblast ni mogla popolnoma izključiti, saj bi to porušilo celoten sistem. Skubic (2001, 372–374) navaja, da je bilo žensko delo v Sudanu še naprej dovoljeno, vendar pod določenimi pogoji – če predstavlja podaljšek ženske naravne vloge, če ženska nima otrok ali če družina potrebuje dodatni dohodek. Zaradi prisotnosti žensk v javnem prostoru so uvedli spolno segregacijo (ločeni prostori v javni sferi, segregacija na porokah, zabavah, gledališču ipd.) in stroga določila glede vedenja in oblačenja. Hlače in sudansko tradicionalno oblačilo *toba* je postalo prepovedano, zahtevana pa je bila stroga zakritost. Islamsko versko pravo, ki se je konec preteklega stoletja pojavilo v izjemno radikalni obliki, se je danes v nekaterih segmentih vendarle malce liberaliziralo.

V okviru islamskega prava je torej mogoče čutiti močno patriarhalno naravnost. Vendar pa, ker je pravo živa disciplina in se spreminja v okviru sprememb v družbi, upanje za modernizacijo in rahljanje androcentrične naravnosti ostaja.

### 3.4 Zaključna misel in dodatna pojasnila

Naloga pravkar predstavljenega poglavja je bila dvojna. Razbiti mit o enotnem islamu, ki je diametralno nasproten krščanski tradiciji in Zahodu, hkrati pa s splošnim pregledom predstaviti položaj žensk znotraj islama, ki pa je tudi v svojem bistvu izjemno raznolik. Na oba dela naloge je bil nujno vezan splošen historičen pregled nastanka in razvoja islamske religijske tradicije, kateremu je bilo treba dodati vpogled v islamske doktrine, prakse in institucije, saj smo le tako lahko dojeli njeno pestrost in raznolikost.

Poglavje bomo poskusili zaokrožiti s sistematičnim pregledom notranje diferenciacije islama. Številne različne pojavne oblike islama, ki so bile opredeljene v preteklih poglavjih, nastanejo iz več razlogov. Sami smo, po Renardu (1994, 31–38), opredelili štiri ključne sklope dejavnikov, ki privedejo do notranje diferenciacije. (1) Temeljna delitev nastane zaradi razlik, ki izhajajo iz različne teologije zgodovine oziroma različnih interpretacij politične legitimacije. Tako se izoblikujeta dve miselni šoli (suniti in šiiti), ki razvijeta nekoliko različne oblike teologije, hermenevtike, doktrinarnega nauka ter posledično praks in pogledov na verska vprašanja. (2) Te razlike se poglobijo, ko pride do praktičnih pravnih vprašanj, na katera islamska doktrina ne da (dokončnih) odgovorov.

Družbene spremembe ter ekspanzija islama v nova kulturna okolja sprožijo potrebo po dodajanju novih virov pravnega odločanja ter novih interpretacijah. Razlike so privedle do razvoja številnih pravnih šol, ki pravna in družbena vprašanja rešujejo na raznovrstne načine. (3) Stik z raznolikimi kulturnimi okolji pa ima še druge posledice. Prihaja namreč do plodnega prepletanja z lokalno kulturo – kultura vpliva na religijsko tradicijo in obratno. Ta spoj pa rodi pisan kolaž praks, navad, pogledov in interpretacij. (4) Nazadnje prihaja do razlik, ki so posledica spleta tako mikro (življenjski nazori) kakor tudi makro dejavnikov (družbene spremembe). Tako Renard (35-37) opredeli štiri različne temeljne religiozne naravnosti: tradicionalistična/konservativna, obnovitvena, prilagoditvena – na modernost usmerjena ter personalistična. (1) Prvi skupini (tradicionalistična /konservativna) islam predstavlja trdno sidro. Od njega pričakujejo, da jim bo zagotovil občutek stabilnosti in reda. (2) Obnovitveno usmerjena skupina želi zaradi nezadovoljstva s trenutnimi razmerami ponovno vpeljati tradicionalne vrednote in se vrniti k prvotnemu islamu. Do sprememb poskušajo priti s političnimi sredstvi. Zgolj en del te skupine pripada radikalnim fundamentalistom, ki jim uporaba nasilja ni tuja. (3) Tretjo skupino tvorijo prilagoditveno usmerjeni muslimani, ki poskušajo islam uskladiti z modernostjo. (4) Zadnja naravnost, personalistična, pa temelji na vdanosti duhovnemu (karizmatičnemu) vodji, kateremu priznavajo najvišje mesto (npr. imamu Homeiniju).

Vse izraze islama je razmeroma težko klasificirati, saj se soočimo z nepregledno množico oblik in pojavov, ki so nastali skozi zgodovino. Na tem mestu je smiselno opredeliti zgolj temeljne usmeritve, ki so nastale kot odgovor na družbene spremembe in modernizem. V najširšem smislu lahko govorimo o dveh reakcijah, ki se izražata skozi različna gibanja, organizacije in politične ureditve.

(1) Prva se kaže v pozitivnem odnosu do modernizma ter družbenih sprememb, ki jih le-ta prinaša. Naklonjeni so znanstvenim spoznanjem, sprejemajo ločitev družbenih sfer (religija/država), sekularizacijo in moderni politični red z demokratično razpravo ter se zavzemajo za spoštovanje človekovih pravic, še posebej pravic žensk. V tem smislu lahko govorimo o protohumanistih kot islamskih liberalcih, za katere je značilna teološka liberalizacija. Zaznamuje jih poskus uskladitve norm modernega Zahoda z islamom ter prizadevanje za bolj odprt in sproščen način islamskega življenja (Debeljak 2005; Moe 2006; Roy 2007).

V to skupino bi lahko umestili številne posameznike in gibanja, ki si prizadevajo za spremembe (v različnih variacijah). Tako recimo muslimanski humanizem, kakor ga je poimenoval švicarski teolog in filozof egiptovskega rodu Tariq Ramadan (2004a, 2004b), poudarja pomen novega razumevanja in prenove religije, hkrati pa izpostavlja sobivanje različnih ljudi, ver in identitet (musliman in Evropejec). Meni, da je ponovno branje in interpretiranje teoloških tekstov ključno, da so potrebne določene spremembe,<sup>149</sup> vendar pa bistvene prilagoditve elementarnih dogem islama modernemu svetu niti niso potrebne, saj je prepričan, da se v temeljnih stvareh ne izključujejo. Osredotoči se na kodeks zapovedi, katerega poskuša nekoliko redefinirati (omiliti) in spremeniti v vrednote, hkrati pa daje poudarek praktični morali, etiki, spiritualnosti in individualnemu izkustvu. Zagovarja idejo, da je pomembno religijo živeti kot izkustvo in ne kot pravni kodeks. Njegovi liberalni pogledi se mestoma umaknejo tradiciji, saj meni, da je zakrivanje za vernice dolžnost in da ruta predstavlja del novega islamskega feminizma (Ramadan 2004; Moe 2006; Roy 2007). Pod ta baldahin bi lahko umestili tudi progresivne muslimane, ki se zavzemajo tako za družbene reforme kakor tudi reforme znotraj religijske tradicije. Prve se nanašajo na prizadevanje za družbeno pravičnost in oblikovanje pluralne družbe, medtem ko slednje zadevajo predvsem spremenjen odnos do teoloških besedil (zavračajo literalizem) in se zavzemajo za odprto interpretacijo oziroma reinterpretacijo temeljnih virov. Del skupine pa celo dvomi o avtentičnosti hadisov, zato kot vir sprejemajo zgolj Koran. V tej skupini najdejo mesto nekatere islamske feministke, kot sta recimo Riffat Hassan in Fatima Mernissi, ki zagovarjata idejo (kritičnega feminističnega) drugega branja islama in njegovih besedil (Mernissi 1991 in 1996; Hassan 1994 in 1997).

Omeniti velja še nekatere posameznike, ki si prizadevajo za odprt in liberalen islam, ki je usklajen z modernimi normami, demokracijo in odprtostjo za znanstvena spoznanja. Sadik Al-Azma, sekulariziran levičarski mislec in profesor sodobne evropske filozofije na univerzi v Damasku, ostro nasprotuje ideji, da islam ni sposoben sekularizacije, kajti zgodovinska dejstva kažejo, da je bila religija v nekaterih islamskih državah (Turčija, Egipt, Alžirija, Irak, Sirija) že potisnjena na obrobje javnega življenja. Prepričan je torej, da je zgodovinsko gledano islam sposoben sekularizacije, medtem ko dogmatsko nekoliko teže. Vendar pa rešitev vidi v dejstvu, da islam ni dogmatsko okorel sistem, ravno

---

<sup>149</sup> »Staro je namreč mogoče predstavljati in uporabljati tudi na nov, evolucijski način. Vse se razvija in spreminja. Zato pravim: ni prave zvestobe veri brez premikov, brez evolucije. Evolucija je nekakšen imperativ zvestobe« (Ramadan 2004, 5).

nasprotno; je »živa, dinamično razvijajoča se vera, ki se zna prilagoditi zelo različnim okoljem in hitro spreminjajočim se okoliščinam« (Al-Azm v Borgman 2006, 79). Pravi, da je islam že doživel dogmatska rahljanja,<sup>150</sup> ravno tako kot je to doživela rimskokatoliška cerkev z drugim vatikanskim koncilom. Sklad *Praemium Erasmianum* mu je leta 2004, skupaj s Fatimo Mernissi in Abdolkarimom Soroushom, podelil prestižno Erazmovo nagrado za prispevek h kulturi. Prvič v zgodovini je šla nagrada v roke intelektualcem iz islamskega kulturnega okolja, prejeli pa so jo za kritičen prispevek o odnosu med religijo in modernostjo (Borgman 2006).

V tem kontekstu sem v prejšnjih poglavjih navedla tudi primer države, ki je sledila modernizacijskim procesom, ločila državo in religijo, sprejela civilno pravo in demokratičen red, prepovedala nošenje verskih oblačil (vključno z ruto) ter odpravila poligamijo. Gre seveda za Turčijo, ki je z nastopom Mustafa Kemala Atatürka (1923) najučinkoviteje speljala modernizacijsko revolucijo.

(2) Diametralno nasproten odziv na družbene spremembe in modernizem pa predstavljajo radikalna gibanja. Nasproti modernizaciji islama postavljajo islamizacijo modernosti (Etienne 2000, 243). Gre torej za odklonilno reakcijo, zavračanje modernizma, materializma, sekularnosti in na sploh vsega, kar sami povezujejo z Zahodom. Razmeroma pogosto je slišati kritiko (Roy 2007; Etienne 2000), da je to posledica zahodne prisotnosti, saj se tovrstna gibanja pojavijo v obdobju kolonializma, eskalacijo pa doživijo v sodobnosti, torej obdobju neokolonializma/neoimperializma. Ker prisotnost zahodnih sil na svojem ozemlju zaznajo kot grožnjo oziroma kot način dominacije in izkoriščanja, razvijejo negativen odnos do modernizma ter ga prepoznajo kot poskus ohranjanja ali celo vračanja tujega/kolonialnega.

Upor se izrazi v različnih oblikah in strategijah, po navadi pa ga zaznamujejo: obračanje v tradicijo, poskus vrnitve k izvornim besedilom in modelom družbe iz Mohamedovega časa ter ponovne združitve posvetnega in verskega. V to skupino lahko umestimo različna islamistična gibanja, ki v islamu vidijo nekakšno politično ideologijo in si prizadevajo za ustanovitev islamske države (s šeriatskim pravom) ter vrnitev prvotnega islama. Istočasno

---

<sup>150</sup> Prvotni islam namreč ni bil združljiv z dednim kalifatom, ki pa je kljub temu dolga stoletja predstavljal klasično obliko vladanja v islamskem svetu. Prelom se zgodi šele z Mustafo Kemalom Atatürkcom (Al-Azm 2007).

izpostavljajo pomen tradicionalnih vrednot, čistega islamskega življenja, ki izhaja iz dobesednega razumevanja teoloških besedil (Koran in hadisi). Etienne (2000, 247) jih opredeli kot borce za islam, ki si prilaščajo politično polje na ljudske načine, s klasičnimi in tradicionalnimi postopki, vendar z uporabo modernih sredstev. Pri tem Etienne nenehno opozarja na notranjo diferenciranost in raznolikost islamističnih skupin, kljub ideološki sorodnosti. »Islamist je tako lahko reformist ali revolucionar, deluje v tajnosti ali napol institucionalizirano, je nasilen ali pacifističen. Islamizem je lahko množičen ali eliten: njegovi obrisi so v marsičem odvisni od institucionalne in politične optike države ter odnosov, ki jih ta navezuje z akterji na verskem področju« (2000, 245).<sup>151</sup>

Ne glede na vrsto islamizma, le-ta skoraj po pravilu prinaša s sabo strogi patriarhalizem in družbeno marginalizacijo žensk. Tako so ponekod, na primer v Iranu po zmagi islamske revolucije leta 1979 – ki, mimogrede, predstavlja največji uspeh radikalnega islamizma – ponovno uvedli popolno zakrivanje žensk, sekluzijo, znova znižali dovoljeno starostno mejo za poroko (za deklice z 18 let na 9 let) idr. Ajatola Homeini radikalno poseže v režim, katerega je vzpostavila dinastija Pahlavi (1925–1979), predvsem poslednji šah Mohamed Reza Pahlavi, ki je s številnimi reformami poskušal modernizirati (sekularizirati) državo. Njegove reforme niso zadevale zgolj področja gospodarstva, temveč so segale tudi na druga, za ženske izjemno pomembna področja. Izobraževanje v obdobju šaha Pahlavija postane sekularno in širše dostopno, ženske dobijo volilno pravico (1963) in postanejo vidni akterji v javni sferi. Ker vesternizacijo in svojo naklonjenost Zahodu želi narediti vidno, poseže tudi v polje vizualnega. Tako ne predvideva zgolj liberalizacije oblačilnih praks, temveč radikalno, zakonsko prepove tradicionalna oblačila, ki zadevajo predvsem različna ženska pokrivala. Kot rečeno, pa islamska revolucija s Homeinijem na čelu, v kontekstu zavračanja vsega zahodnega ter favoriziranja fundamentalistične islamske tradicije, ponovno uvede šarijo, moralno policijo, islamizira

---

<sup>151</sup> Etienne izdelava tipologijo islamističnih združenj, ki se deli glede na aktivnosti: (1) Združenja klasične ohranitve, ki si prizadevajo za ohranjanje vere. Njihova značilnost je tudi prisvajanje političnega na ljudski način (nepregledna množica različic muslimanskih bratov, pri čemer je potrebno poudariti, da vse skupine ne spadajo v to kategorijo); (2) spreobrnitvena združenja, ki temeljijo na misijonarskem in apostolskem delu (*Džam'ijat al-da'va* – obče ime za številna apostolska združenja, *Džama'at al-tablig va da'va* – Združenje za širjenje oznanila); ter (3) aktivistična združenja, ki zraven misionarske funkcije oblikujejo tudi družbeni projekt in dejavnost političnega tipa. Notranje diferenciacija pa temelji na tem, ali zavračajo ali sprejemajo nasilje (Bojevniška avantgarda – vojaška veja muslimanskih bratov, *al-Mudžahidin* – Sirska islamska fronta, egiptovski *al-Džihad* – Sveta vojna) (2000, 250–277). Glede na tip islamističnega gibanja se oblikujejo tudi različne politične opcije in režimi, ki so rangirani od vojaške diktature (Libija, Pakistan, Sudan), rodovne oligarhije (Savdska Arabija) pa vse tja do kleriške diktature (Iran) (Halliday v Grace 2004, 19).

izobraževalni sistem, zakrivanje pa uzakoni in razglasi za vrednoto ter vidni znak indigene islamske tradicije.

Vendar pa se zdi, tako Roy (2007, 27–38) in delno tudi Etienne (2000, 249), da islamistične skupine v devetdesetih letih 20. stoletja začnejo doživljati spremembe. Opazna je integracija v politično nacionalno polje, kar pomeni, da postajajo vse bolj islamsko-nacionalistična.<sup>152</sup> Posledice so bistvenega pomena – primat političnega nad verskim (avtonimizacija religije) in demokratizacija, ki pa ni toliko posledica ideoloških sprememb, temveč vstopa na politično polje, katerega opredeljujejo odprtost, pluralizem in povezovanje (zblížanje sekularnih nacionalistov in islamistov).<sup>153</sup>

Pod oznako radikalnih gibanj spadajo tudi nova radikalna gibanja oziroma (neo)fundamentalistična gibanja, ki jih zaznamuje teološko opiranje na svete spise in kulturno nasprotovanje Zahodu.

*Neofundamentalizem zastopa zelo strogo in dobesedno razumevanje koranskega sporočila v hanbalitski tradiciji (izmed vseh šol islama ima ta najbolj dobesedne interpretacije): vse poti vodijo h Koranu, k Prerokovi suni in k šeriatu. Poudarja enotnost Boga (tawhid), nasprotovanje vsakemu povezovanju (shirk), vero (iman) in zavračanje vsakega ekumenizma (sovražnost do krščanstva in judaizma). Vsa človeška dejanja in vedénja hoče podrediti islamski normi, čeprav obenem ne priznava koncepta islamske ideologije, značilne za islamiste, saj noče, da bi pri totalizaciji človeških dejanj in vedenj uporabljali »zahodne« kategorije, ki izhajajo iz humanistične znanosti [...] Neofundamentalizem se ne meni za socialno vprašanje. Noče se ukvarjati s filozofijo in politologijo (medtem ko so islamisti veliki in celo kritični bralci zahodne filozofije). Neofundamentalizem uporablja tradicionalne pravne in politične kategorije in si ne prizadeva, da bi jih*

---

<sup>152</sup> Nacionalizacijo islamizma Roy opazi pri skoraj vseh skupinah (libanonski Hezbolah, alžirska Fronta islamske rešitve, afganistanski Džamiat i Islam, Iran idr.) oziroma celo trdi, da te spremembe niso značilne zgolj za Pakistan in Savdsko Arabijo (2007, 33).

<sup>153</sup> Bruno Etienne (2007, 196) v historičnem pregledu arabskega nacionalizma razkrije zanimivo dejstvo, ki ga tukaj podajam zgolj kot zaznamek. In sicer meni, da je arabski nacionalizem, ki se je rodil med letoma 1905 in 1908 v Maštriku kot odgovor na turško prevlado, pristajal na sekularizacijo. V tem smislu ideja primata političnega nad verskim niti ni tako nova.

*moderniziral, predvsem pa noče priznati, da sploh je kaj novega (Roy 2007, 122).*

Neofundamentalizem zavzema različne pojavne oblike; pogosto pomeni zgolj usmeritev ali stanje duha, pojavlja pa se tudi kot gibanje. Kakor večina gibanj, se tudi to srečuje z notranjo diferenciacijo, ki pa zadeva zgolj izbiro strategij ali institucionalni položaj akterjev, medtem ko o kakšnih teoloških razhajanjih ni moč govoriti. Tako dajejo nekatera prednost *džihadu* (*džihadisti*), medtem ko so druga bolj pridigarško usmerjena. Zgodovina je polna obojih – tako manj prepoznavnih in zmerno konservativnih radikalnih gibanj (*Tabligi*, salafisti, *Hizb ut-tahrir* idr.) in slavnih pridigarjev, ki se zavzemajo za (nenasilno) očiščenje vere, pa tudi razmeroma znanih in skrajnih skupin ter gibanj, ki poudarjajo vojno zoper Zahod (del vahabitskega gibanja, afganistanski talibi, *Al-Kaida* idr.). Zdi se torej, da je kljub doktrinarni in ideološki skladnosti prišlo do različnih političnih stališč in izraznih oblik. Vsa pa se v zadnjem obdobju radikalizirajo. Roy (2007, 130–141) to pojasnjuje s trditvijo, da neofundamentalizem ustreza pojavom sodobne globalizacije; kar pomeni, da se ne meni za ozemlja in kulture (vero je treba prakticirati vselej enako, ne glede na družbeno okolje, v katerem se posameznik pojavlja),<sup>154</sup> hkrati pa se opira na imaginarno skupnost (temelječo na posamezniku), ki presega kulturne, jezikovne, etnične idr. razlike.

Roy izpostavlja spremembe, ki so se zgodile v devetdesetih letih 20. stoletja. Meni, da je prišlo do politične radikalizacije neofundamentalistov, ki se kaže v vse bolj množičnem obračanju k *džihadizmu*. Tako nekoč pridigarška gibanja danes dajejo prednost oboroženemu boju, hkrati pa se skupine, ki so bile že prej *džihadistične*, danes le še bolj radikalizirajo (afganistanski talibi, *Al Kaida* idr.). Roy pojasnjuje (2007, 167), da do tega prihaja iz več razlogov; in sicer ker preprosto obstaja prostor za tovrstne oblike islamskega protesta; ključen razlog pa vidi v večanju ameriške moči in globalizaciji islama. Motiv je torej anti-imperializem, cilj – rekonstrukcija *umme*, strategija pa militantni (teroristični) aktivizem, ki postaja vse bolj transnacionalen in deterritorializiran, zaradi česar se je z njim težko spopasti (protiteroristične strategije so povsem neuspešne).

---

<sup>154</sup> Neofundamentalisti ne zavračajo zgolj zahodnih kulturnih praks in oblik, temveč tudi druge pojavne izraze islama (npr. sufizem). Tako napadajo skoraj vse lokalne oblike islama in njihove prakse.

Med pravkar opisanima poloma (protohumanisti in radikalci) je široka paleta gibanj različnih usmeritev. Od spiritualizma, ki poudarja individualno izkustvo vere, neposreden odnos z bogom (brez posrednikov), mistične dimenzije ipd., pa vse tja do konservativnih (apolitičnih) gibanj, ki težijo k strogemu upoštevanju kanonskih zapovedi in tradicionalnih islamskih praks.

Če poskušamo skleniti poglavje, lahko še enkrat poudarimo, da ne gre delati posplošenih sklepov o enotnih značilnostih islamske tradicije in kultur, povezanih z njo. Na raznolikost vplivajo dogmatska in interpretacijska odprtost ter (dinamično) kulturno-zgodovinsko in politično dogajanje, ki oblikuje različne izrazne oblike religijske tradicije. Tako ugotovimo, da islam ne zgolj, da lahko mirno biva v liberalnih in demokratičnih okoljih, temveč vrednote modernizma vključi v svoje doktrine. Hkrati pa zlahka najdemo usmeritve znotraj islamske tradicije, ki ostro zavračajo vse, kar je povezano z modernizmom. Islamska religijska tradicija (in družbe, prežete z njo) je torej kompleksna, diferencirana in ni hermetično zaprta, temveč jo sooblikujeta okolje in družbene razmere, zaradi česar se pojavljajo različne izrazne oblike s pisano paletno raznolikih pogledov in praks. Ta večplastnost, raznolikost in vpliv kulturnega okolja bo jasno vidna na primeru islamske prakse zakrivanja žensk, ki bo poglobljeno obravnavana v naslednjem poglavju.



#### 4 ISLAMSKA PRAKSA ZAKRIVANJA ŽENSK

V središču analitične obravnave tega poglavja bo praksa zakrivanja muslimank, ki v zahodnih družbah sproža izjemno negativna občutja in odzive ter je ponavadi opredeljena kot zatiralska.<sup>155</sup> Kljub dejstvu, da je zakrivanje pogosto povezano z zatiranjem in podrejenostjo, je zgolj tovrstno razumevanje (oziroma izpostavljanje le tega vidika) vendarle nekoliko poenostavljeno, enodimenzionalno in redukcionistično ter si v kritični in širši družboslovni obravnavi zasluži pogled z 'druge strani'. Prevladujoče zahodnjaške reprezentacije zakrivanja – kot znak podrejenosti in represije nad ženskami – imajo tako kot mnoge druge reprezentacije svoj cilj. Ta se v osnovi podreja kulturnim, političnim in ekonomskim poskusom nadvlade Zahoda, pri čemer se islamske družbe umešča med nazadnjaške, manjvredne, domala celo barbarske. Poudariti velja, da so te reprezentacije radikalno spremenile svojo pojavno obliko v obdobju dekolonizacije. Na tej osnovi lahko govorimo o novem kolonialnem diskurzu oziroma sodobnem orientizmu. Macmaster in Lewis (2005, 147–161) na primer navajata prevladujočo podobo zakritih žensk kot zapeljivih, erotičnih in skrivnostnih lepotic – nekakšne fantazmatske (moške) metafore –, ki pa se začinja radikalno spreminjati v obdobju, ko se Orient prične upirati t. i. zahodnemu 'razsvetljevanju'. Spremenjena retorika, subverzija v pojmovanju zakrivanja ter zaskrbljenost nad položajem žensk v islamskih družbah se pojavijo šele takrat, ko gospostvo nad Orientom postane nesprejemljivo in je treba hegemonijo zahodnih družb pokazati kot upravičeno, legitimno ali celo naravno.

S povedanim nikakor ne želimo odvzeti teže dejstvu, da zakrivanje pogosto lahko označimo za zatiralsko in diskriminatorno prakso, ki kaže jasne znake spolne segregacije, temveč poskušamo opozoriti na to, da je praksa zakrivanja mnogoplasten oziroma večdimenzionalen pojav. Eno od dimenzij gotovo predstavlja zatiranje in diskriminacija, vendar smo se le-te dotaknili zgolj posredno oziroma je ne obravnavamo celovito (čeprav bi nemara to bilo smiselno in primerno). Namesto tega poskušamo k problematiki pristopiti nekoliko širše in jo osvetliti iz drugih, v znanstvenih študijah nekoliko zanemarjenih vidikov. Raziskovalni fokus smo tako osredotočili na ideološko in politično rabo ideje

---

<sup>155</sup> Treba je poudariti, da tukaj govorimo o prevladujočem pogledu Zahoda na prakso zakrivanja muslimank. To pa seveda nikakor ne pomeni, da ne obstajajo tudi drugačni pogledi na zakrivanje ter alternativne obravnave te problematike. Zahodne družbe, ravno tako kot vzhodne, niso homogene in nespremenljive (ne v geografskem, zgodovinskem, kulturnem, ideološkem, diskurzivnem in drugem smislu). Naša analitična pozornost se tukaj osredotoča predvsem na dominanten pogled (diskurz) Zahoda na prakso zakrivanja žensk.

zakrivanja muslimank, ki je v funkciji konstituiranja lastne identitete (Evropa, Zahod) ter opravičevanja in legitimiziranja kolonialnega osvajanja. Hkrati pa smo poskušali podati (socio-historični in tekstovno-analitični) pregled prakse ter opozoriti na heterogenost in spremenljivost pomenov, konotacij in motivov, ki spremljajo fenomen zakrivanja. V ta namen smo oblikovali tudi splošno shemo oziroma tipizacijo ključnih motivov zakrivanja. Prepričani smo, da smo na ta način pokrili perspektivo, ki v slovenskem raziskovalnem prostoru še ni bila poglobljeno obravnavana in tako prispevali k boljšemu razumevanju same prakse zakrivanja, islamske religijske tradicije ter odnosov med t. i. vzhodnimi in zahodnimi družbami.

Zdi se, da imajo interpretacije oziroma reprezentacije fenomena zakrivanja na Zahodu funkcijo političnega orodja. Posplošene razlage, ki ruto in prakso zakrivanja predstavijo izjemno stereotipno in enoznačno, se prek orientalističnih reprezentacij, dominantnega orientalističnega diskurza, stereotipov, rasističnih znanstvenih teorij in mitologij prenašajo v splošno kulturo, kjer postajajo naravna in samoumevna dejstva. Poskus opredelitve nevralgične točke problematike nas pripelje do spoznanja, da se bistvo težave nahaja v dejstvu, da zakrivanje dovoljuje številne obravnave in interpretacije oziroma, kot je dejala Nancy Lindisfarne: »Moč podobe pokrivanja je ravno v njeni izpraznjenosti: vse je odvisno od tega, kdo pokrivanje opisuje, za koga in s kakšnim namenom.« (Lindisfarne v Kalčič 2007, 41). Prilagodljivost, spremenljivost oziroma semantična fleksibilnost, kot je to poimenovala Faegheh Shirazi (2001), so torej tiste značilnosti fenomena, ki omogočijo, da je zakrivanje pogosto izkoriščeno v politične namene. To je na primeru analize kratkih stripov in karikatur dobro ponazorila profesorica bližnjevzhodnih študij na Univerzi v Teksasu Faegheh Shirazi (2001, 48–61). Analizirala je tri specifične revije (*Penthouse*, *Playboy* in *Hustler*) in ugotovila, da je reprezentacija islama in njegovih kulturnih praks sicer vselej stereotipizirana, vendar se le-ta spreminja glede na politične odnose z Zahodom. V času relativno stabilnih odnosov so najbolj prepoznavne islamske kulturne prakse – kot sta zakrivanje in harem – prikazane kot eksotične in erotične. V podobah haremov je celo zaznati elemente vesternizacije, saj upodobljene ženske ustrezajo zahodnim idealom lepote. Z dolgimi rjavimi ali svetlimi lasmi in brez pokrival so namreč videti kot Playboyeva dekleta.<sup>156</sup> Naglavno pokrivalo se v tistem obdobju celo redko

---

<sup>156</sup> V predprazničnih številkah se na primer pogosto pojavljajo karikature harema, kjer sultan in njegove priležnice praznujejo božič. Gre za poskus kulturnega približevanja, saj te podobe želijo zahodnemu

pojavlja v karikaturah, če pa se, je prikazano kot nekaj izjemno erotičnega, čutnega in vznemirljivega. Vendar pa reprezentacije spremenijo svojo pojavno obliko v trenutku, ko vzhodne družbe pričnejo pridobivati ekonomsko in politično moč oziroma ko so interesi Zahoda ogroženi. V času politične krize (npr. naftna kriza 1973 in 1979) je islam reprezentiran kot sprevržena, nasilna in iracionalna religija, ki izvaja represijo nad ženskami. Haremi so predstavljeni kot izkoriščevalski, praksa zakrivanja pa nima več seksualnih konotacij, temveč je odraz tiranije in zatiranja.<sup>157</sup> Pokrite muslimanke so tako skoraj vedno upodobljene kot žrtve. Shirazi poudarja, da se za tem skriva politična agenda, saj Zahod tovrstne reprezentacije uporabi za legitimizacijo vojaških posredovanj (Afganistan, Irak). Karikature torej kažejo, da je transformacija pomenov zakrivanja neločljivo povezana s politiko oziroma političnimi odnosi med Vzhodom in Zahodom.

Če ne želimo zapasti v enostransko obravnavo fenomena, moramo pokazati, da je tudi na Vzhodu in znotraj islamske religijske tradicije zakrivanje različno interpretirano in ima mnogotere pomene, hkrati pa je ravno tako pogosto vpeto v polje političnega. Podoba in identiteta žensk sta neredko visoko politizirani in nastopata kot orodje za doseg povsem političnih ciljev. Reprezentativen je primer Irana, kjer je režim konstruiral idealno podobo ženske, skladno z vladajočo ideologijo, žensko pa predstavil kot simbol države – moderne ali islamske. Podoba ženske je potemtakem odvisna od aktualnega političnega programa in se spreminja v skladu s političnimi, družbenimi in ekonomskimi cilji režima (Shirazi 2001, Grace 2004, Zahedi 2008). Tako lahko recimo dva različna družbena sistema (skladno s političnimi željami) diametralno nasprotno interpretirata pomene zakrivanja (vendar pa na podoben način eksploatirata ženske, jim kratita pravico do izbire identitete ter kršita njihove človekove pravice). Pahlavi, ki potrebuje pozahodnjene subjekte (ženske odkrije), definira pokrivalo kot znak zaostalosti, medtem ko Homeiniju tradicionalno oblačilo služi za promocijo islamske identitete in ga opredeli kot znak napredka. Nove pomene dajejo

---

opazovalcu sporočiti, da 'naše' in 'njihove' spolne prakse vendarle niso tako različne. Sicer je še zmeraj prisoten stereotip nikoli zadovoljenih moških in odalisk, ki so jih vedno pripravljene zadovoljiti, vendar se zaradi prisotnosti božičnega drevesa islamska seksualnost ne zdi več tako perverzna (kakršno Zahod predstavlja v obdobjih politične nestabilnosti) (Shirazi 2001, 50).

<sup>157</sup> V stripih in karikaturah se islamska seksualnost pojavlja kot predmet satire, zakrivanje pa je prikazano kot iracionalna in sprevržena kulturna praksa, ki služi podjarmljanju žensk. Karikature tako recimo prikazujejo Homeinija, ki se naslaja nad plakatom brezoblične in popolnoma zakrite podobe muslimanke. Ker seksualno imaginacijo sproža pokrito in ne odkrito telo, karikatura sporoča, da je v tej želji nekaj izjemno perverznega in izprijenega. Hkrati pa želi pokazati na hipokrizijo klera, ki se kaže v dveh točkah: (1) zakrivanje interpretira kot nujno za preprečevanje seksualnega vznemirjenja, pravzaprav pa jim ga le-to povzroča; (2) žensko objektivira in reducira na tisto, čemur se na ravni teorije upira – telo (Shirazi 2001, 56).

zakrivanju tudi ženske same, s tem ko ga uporabljajo za izražanje različnih (predvsem političnih) stališč. Pokrivalo pogosto predstavlja znak upora proti zahodnemu (neo)imperializmu in kolonializmu in/ali služi kot simbol avtentične islamske kulture in identitete. Zdi se, da je zakrivanje, v nasprotju z zahodnimi percepcijami, lahko dojeta tudi kot simbol osvoboditve – kot bomo poskušali pokazati –, tako kulturne kakor tudi individualne.

Po spoznanju, da fenomen zakrivanja zaznamujeta izrazita mnogovrstnost in spremenljivost (oblik, motivov in pomenov), se pojavi vprašanje najprimernejše metode analiziranja. Izkaže se, da je v prvi vrsti potrebna in smiselna kontekstualizacija, zato bomo v obravnavo vključili niz kontekstov (političnega, religijskega, družbenega, spolnega idr.), s pomočjo katerih bomo poskušali natančneje in bolj poglobljeno razumeti to kompleksno prakso. Na osnovi tega bomo izdelali pregledno shemo, ki bo sistematično prikazala različne motive za privzemanje prakse zakrivanja. Naš končni cilj je pokazati, da zakrivanja ne gre pojasnjevati zgolj z enim dejavnikom, saj je le-to inherentno povezano s številnimi stvarmi – tradicijo in religijsko identiteto, političnimi cilji (odnosi moči), prisilo, družbeno stratifikacijo, patriarhalnimi težnjami idr.

V zadnjem tematskem sklopu bomo tako sledili predvsem enemu cilju. Poskušali bomo razgraditi temeljne orientalistične stereotipe in dogme ter opozoriti na dejstvo, da zakrivanja ne moremo obravnavati kot homogen, enoznačen in nespremenljiv fenomen, saj se umešča v različne kulturne kontekste ter privzema raznolike oblike in pomene. Pri tem se bomo poslužili raznih metod in pristopov – od analize virov islamske tradicije, socio-historičnega pregleda fenomena, pa vse tja do obravnave konkretnih primerov. Na ta način bomo poskušali pokazati, da pomeni pokrivanja niso fiksni in statični, temveč se nenehno spreminjajo in redefinirajo, kar zahteva posamično obravnavo in interpretacijo, temelječo na spreminjajočem se družbenem kontekstu. V naši perspektivi se bomo naslanjali na sodobne teorije družbenih vidikov obleke in oblačenja, kot so jih definirali Nancy Lindisfarne – Tapper in Bruce Inghman (1997), Fadwa El Guindi (1999b) in Malcom Barnard (2005). Izhajali bomo torej iz prepričanja, da so oblačilne prakse živ pojav, se odzivajo na družbene spremembe, so dojemljive za različne vplive ter dobivajo pomene šele v kontekstu. Istočasno pa ne smemo pozabiti, da je to polje močno povezano s političnim (dogajanjem). Iz tega izhaja, da so prakse zakrivanja heterogen, dinamičen in

kompleksen fenomen, zaradi česar se ga pač nikakor ni moč lotiti z nekritično esencialistične pozicije, temveč je potrebna celostna kontekstualna obravnava in analiza ter primerna interpretacija.

#### 4.1. Kratek socio-historični pregled instituta zakrivanja: ruta kot sporočevalec seksualnih aktivnosti žensk

V nasprotju s popularnimi percepcijami, ki povezujejo ruto zgolj z arabskimi ženskami, nam tako historična dejstva kakor tudi številne relevantne študije kažejo (glej MacLeod 1991; Ahmed 1998; Saadawi 1998; Nasr 2002; Guindi 1999b; Galter 2004; Grace 2004; Kahf 2008; Zahedi 2008), da praksa zakrivanja žensk nikakor ni iznajdba islama, saj jo je moč zaslediti že mnogo pred njegovim nastankom. Kljub dejstvu, da najzgodnejšega pojava omenjene prakse ni možno natančno umestiti v zgodovinski kontekst, pa vendarle lahko govorimo o njeni dolgi zgodovini. O tem priča tako ugotovitev Nawal El Saadawi (Saadawi v Grace 2004, 16), da ima zakrivanje začetke v vzniku patriarhata, kakor tudi podatek o opravičevanju zakrivanja, ki seže celo do mita o Adamu in Evi. V naslednjih odstavkih se bomo osredotočili na tiste družbe, ki so po mnenju nekaterih teoretičark pomembno vplivale na pojav instituta zakrivanja v islamski religijski tradiciji.

Na podlagi razpoložljivih zgodovinskih virov je moč institut zakrivanja zaslediti več kot deset stoletij pred nastankom islama, pri Asircih. Zahedi (2008), Guindi (1999b) in Ahmed (1998), poudarjajo, da je bilo pokrivanje (kot označevalna praksa, skozi katero se je odražal družbeni status) v asirski družbi obvezno za žene, hčere in priležnice mož iz višjega družbenega razreda ter za poročene bivše prostitutke, medtem ko je stroga prepoved veljala za sužnje in neporočene prostitutke.<sup>158</sup> Leila Ahmed (1998), ki je podala enega najizčrpnjših historičnih pregledov prakse zakrivanja, je prepričana, da je pokrivanje označevalo ekskluzivnost in visok družbeni status. Te teorije nekoliko dodela Gerda Lerner, ki meni, da zakrivanje ni služilo zgolj označevanju in vzdrževanju razrednih barier, temveč predvsem klasifikaciji žensk glede na njihove seksualne aktivnosti ter nadzoru nad njimi (Lerner v Ahmed 1998, 14–15). Zunanja markacija, ki je bila v funkciji

---

<sup>158</sup> Sankcije za nezakonito zakrivanje so bile izjemno krute: brutalno pretepanje ter telesno pohabljanje, kot je na primer rezanje ušes (Ahmed 1998, 14).

delitve na spoštovane in na javno dostopne ženske, je moškim sporočala, katera ženska je pod moško zaščito in katera lahko mirno predstavlja objekt poželenja. Iz povedanega izhaja, da je umeščanje žensk v razredno hierarhijo v asirski družbi potekalo predvsem na podlagi njenih seksualnih aktivnosti ter relacije z moškim.<sup>159</sup> Pri tem seveda ni nobenega dvoma o smotnosti tovrstnega delovanja, saj patriarhalni sistem to nujno potrebuje za nemoteno delovanje in reproduciranje.

Pestro zgodovinsko dogajanje v sedmem in šestem stoletju pr. n. št. je močno vplivalo na prenašanje, mešanje in asimiliranje družbenih in kulturnih praks ter navad. To je veljalo tudi za prakso zakrivanja, ki jo je bilo moč zaslediti tako pri perzijskih ljudstvih, kjer je (prav tako) predstavljala fenomen višjih družbenih razredov, kakor tudi pri Bizantincih. V skladu s sporočilno lastnostjo obleke, je potemtakem bizantinskim ženskam, ki so uživale spoštovanje, nošenje naglavne rute predstavljalo obvezo, saj bi v nasprotnem primeru lahko prišlo do pomote pri določitvi njihovega družbenega statusa. Ruto jim je bilo dovoljeno odložiti le v notranjosti hiše, pred možem in v javnih kopališčih (kjer je veljalo strogo pravilo spolne segregacije). Vendar se bizantinska družba pri nadziranju žensk in njihove seksualnosti ni posluževala zgolj različnih oblik zakrivanja telesa, temveč tudi sistema sekluzije oziroma sistematičnega izključevanja žensk iz javne sfere. Spričo dejstva, da v bizantinski družbi nikakor ne gre zanemariti močnega vpliva izjemno androcentrične in mizogine religijske tradicije – krščanstva, ki (je) žensko dojema/-lo kot pomanjkljivo, ponesrečeno in celo zlo bitje, zgoraj povedano nikakor ne preseneča. V skladu s tem nazorom je bilo žensko telo dojeta kot nekaj sramotnega in nevarnega, zato se ga je bilo treba bati, ga segregirati in ne nazadnje tudi pokriti.<sup>160</sup>

Ker je govora o vplivu krščanstva na prakso zakrivanja, naredimo krajši ekskurz in pogledjmo, kako je s to prakso v družbah, ki so povezane (tudi) s krščansko religijsko tradicijo. Kultura pokrivanja je bila v Evropi množično razširjena približno do dvanajstega stoletja, nato pa počasi prične izginjati (Kahf 2008, 27). Seveda ne gre posploševati, saj jo

---

<sup>159</sup> Za razliko od žensk pa moški zaseda prostor v razredni hierarhiji glede na poklic, ki ga opravlja. Ključnega pomena je torej, kakšno mesto zaseda v proizvodnih odnosih.

<sup>160</sup> Avguštin, kot ključna oseba krščanske (proto)ortodoksije, je na ženske gledal kot na inferiorna bitja, ki so moškim nekoristna oziroma še huje, s svojim telesom povzročajo le skušnjavo za moške in tako prinašajo samo nesrečo in zlo (Ahmed 1998, 36).

v Angliji na primer zasledimo še v pozni viktorijanski dobi (Grace 2004, 4), v Bosni pa je bila aktualna še v prejšnjem stoletju (Kalčić 2007, 152).<sup>161</sup> Sicer pa o popolnem izginotju ne moremo govoriti niti danes. Pokrivanje je namreč še vedno prisotno v redovniških vrstah, pri amiših in menonitih, občasno (obredno) ali redno pa ga zasledimo še pri pravoslavkah (v cerkvi) ter na podeželju pri starejši populaciji (katoličanke, pravoslavke, evangeličanke). Nekoliko bolj je praksa razširjena pri kristjankah v neevropskih delih sveta (npr. evangeličanke v Siriji) (Stephan 2008, 197).

El Saadawi (1998, 85) poudarja, da se praksa zakrivanja v krščanstvo prenese prek judaizma. Le-ta je izhajal iz ideje, da mora imeti poročena ženska zunaj doma na glavi ruto ali tančico kot znamenje pripadnosti in podrejenosti možu.<sup>162</sup> Takšne poglede je opravičeval in jim dajal legitimiteto mit o Evi kot o bitju, iz katerega izhaja vsa nesreča in zlo; kar pa posledično pomeni, da je Eva morala pokriti/skriti svoje pokvarjeno in sramotno telo, vključno z glavo in obrazom (Grace 2004, 14). Zakrivanje je jasno opredeljeno tudi v Svetem pismu, in sicer v Pavlovem prvem pismu Korinčanom:

*...vsakemu moškemu je glava Kristus, glava ženske je moški, glava Kristusa pa Bog. Vsak moški, ki moli ali prerokuje s pokrito glavo, dela sramoto svoji glavi. Vsaka ženska pa, ki moli ali prerokuje z odkrito glavo, dela sramoto svoji glavi, ker je to prav tako, kakor če bi bila ostrižena. Če se namreč ženska ne pokriva, naj se še striže! Če pa je za žensko sramotno, da bi se strigla ali brila, naj se pokriva. Moškemu ni treba, da bi si pokrival glavo, ker je podoba in slava Boga. Ženska pa je slava moškega. Ni namreč moški iz ženske, ampak ženska iz moškega, in ni bil moški ustvarjen zaradi ženske, temveč ženska zaradi moškega. Zato mora ženska imeti na glavi oblast – zaradi angelov. /.../  
Ali vas ne uči že narava sama, da je za moškega nečastno, če si pusti dolge*

---

<sup>161</sup> Bosanski religijski mozaik tvorijo predvsem tri tradicionalne religije: islam, rimskokatoliška in (srbska) pravoslavna. Omeniti pa velja tudi judovsko tradicijo, ki je pomembno prispevala k multikulturalnosti bosanske družbe (čeprav je bila judovska skupnost med drugo svetovno vojno temeljito zdesetkana). Glede zakrivanja velja omeniti, da so se pripadnice vseh verskih skupnosti zakrивale vse do začetka dvajsetega stoletja. Po propadu osmanskega imperija so zakrivanje pričele opuščati predvsem kristjanke in judinje, ostale pa šele po zakonski prepovedi (1950) (glej Kalčić 2007, 150–160).

<sup>162</sup> Na tem mestu velja izpostaviti, da nekatere ortodoksne Judinje še danes nosijo naglavno pokrivalo, podobno burki.

*lase, ženski pa v čast, če ima dolge lase. Njej so bili namreč dolgi lasje dani za ogrinjalo (1 Kor 11:3-15).*

Pavlovo prvo pismo Korinčanom nam potrjuje vse predpostavke o vlogi in položaju žensk znotraj krščanske religijske tradicije. Ker pa ta tema ni središče našega zanimanja, jo bomo pustili ob strani in se osredotočili na zakrivanje. Na tem mestu se vnovič zdi smiselno narediti kratek ekskurz in pojasniti zakaj so prav lasje tisti, ki jih je potrebno pokriti. Uporabno razlago poda antropolog Desmond Morris (2004, 5-21), ki meni, da je 'dlačni sistem' tisti, ki najbolj razširja telesne vonjave, katere imajo vlogo seksualnega apela.<sup>163</sup> Skozi zgodovino se je ta ideja razširila in dobila nove, predvsem ideološke dimenzije. Lase so vse bolj povezovali z nenadzorovano seksualnostjo in iz patriarhalnih vzgibov po nadzoru žensk (in njihove seksualnosti) se je razvil ideal pokrite in moralno neoporečne ženske. Ker so vsem trem abrahamskim religijskim tradicijam imanentni patriarhalni vzorci in averzija do (ženske) seksualnosti so skrbno ohranjale institut zakrivanja žensk.<sup>164</sup>

Pri družbah in kulturah, ki so poznale in izvajale prakso zakrivanja, je vsekakor treba omeniti še Grke in Egipčane. Pri Grkih je bilo zakrivanje ženskega telesa v polnem razmahu, medtem ko je v Egiptu vladala nekoliko drugačna situacija. Ženske niso nosile rut ali kakršnihkoli drugih pokrival, prav tako jim je bilo dovoljeno svobodno gibanje, saj se zanje ni predvidevala omejitev zgolj na zasebno sfero. S prihodom Grkov ter širitvijo njihovih restriktivnih zakonov, v katerih se je precej čutil vpliv krščanstva, pa so Egipčanke izgubile večino že pridobljenih pravic (Ahmed 1998, 28–33).

---

<sup>163</sup> Nadzorovanje žensk s pomočjo nadzovanja ženskih las poznajo številne kulture. Dolge, razpuščene in prosto padajoče lase so pogosto povezovali z divjim, uporniškimi in nekonvencionalnim značajem. Tako so recimo čarovnice vedno upodobljene s skuštranimi in neukročenimi lasmi. Kontrastno pa so speti in urejeni lasje simbolizirali disciplino in ponižnost. Ker lase povezujejo s seksualnostjo, so v Indiji izjemno dolgo izvajali prakso britja glav vdovam ter jih na ta način poskušali deseksualizirati. Striženje las se pogosto uporablja kot kazen za ženske, ki ne ustrezajo družbenim normam ali le-te kršijo. Vichyjska Francija je na primer ženskam, ki so imele ljubezensko razmerje z nemškimi vojaki, postrigla lase (Zahedi 2008, 251). Ravno tako so brez las ostale ženske, ki so bile iz kakršnegakoli razloga potisnjene v psihiatrične ustanove.

<sup>164</sup> Zakrivanje je prav posebej obvezno v svetiščih, zato je (bilo) obiskovalkam tja prepovedano stopiti z odkrito glavo, medtem ko morajo biti moški kontrastno odkriti. Morda na tem mestu ni odveč poudarek, da k redovniški obleki še dandanes spada naglavna ruta.



Tudi za predislamsko Arabijo je bila značilna drugačna praksa. Ženske so imele aktivno vlogo v javni sferi, vključno z vojskovanjem ter političnim in ekonomskim delovanjem. Zasediti jih je bilo mogoče celo na različnih vodilnih položajih, o čemer priča prva Mohamedova žena, Khadija, ki je s trgovanjem<sup>165</sup> dosegla ekonomsko neodvisnost. Robertson Smith in Montgomery Watt (1998, 43) zagovarjata tezo, da je ena ključnih značilnosti predislamskega obdobja tudi mnogoterost poročnih praks – poleg patrilinarnе ureditve je za legitimno veljala še matrilinarna, prav tako sta se prakticirali obe vrsti poligamije, torej poliginija in poliandrija, pri čemer slednja s pojavom islama izgine. Kljub temu zgoraj omenjeno ne indicira visokega statusa žensk ali odsotnost mizoginije, temveč kaže zgolj na veliko spolno avtonomijo le-teh v predislamskem obdobju. Kar pa zadeva prakso zakrivanja žensk na Arabskem polotoku, je ta najverjetneje že obstajala pred prihodom islama in je, tako kot drugod, predstavljala fenomen mest in višjih družbenih razredov (Kahf 2008, 27–28). A. MacLeod (1991, 97–99) in L. Ahmed (1998, 53–55) poudarjata, da je Mohamed to prakso le nadaljeval, vendar je zakrivanje zapovedal zgolj svojim ženam,<sup>166</sup> ne pa tudi priležnicam in drugim ženskam. Ahmed (1998, 55) to dokazuje s trditvijo, da besedna zveza '*[she] took the veil*' v hadisih pomeni 'postala je prerokova žena'. Morda lahko za primerjavo dodamo, da ista besedna zveza v krščanstvu pomeni 'postala je redovnica' (Koslin 2008, 161). V obeh primerih ruta torej simbolizira in označuje poseben status.

Večina islamskih feministk deli prepričanje, da so imele ženske v času Mohameda razmeroma ugoden položaj, vendar pa je politika naslednjih dinastij tista, ki prinese nepopravljivo škodo. Situacija se je namreč izjemno poslabšala, ko se na oblast zavihtita dinastiji Umajadov in pozneje še Abasidov. To že tako androcentrično obdobje je v času vladanja dinastije Umajadov poslabšal predvsem ekspanzionizem. Islam se je namreč razširil na najbolj patriarhalno in mizogino območje, območje Bizanca in Perzije, ter od njiju prevzel prenekatero kulturne navade, prakse in institucije. L. Ahmed (1998) trdi, da prav v tem obdobju praksa zakrivanja postane obvezna za vse ženske iz višjega družbenega

---

<sup>165</sup> Znano je tudi, da je bila Mohamedova delodajalka, še preden je postala njegova žena.

<sup>166</sup> Tukaj se navezujeta tudi na koransko besedilo; (33:32–33) »O, žene Poslanca! Ve niste kot druge ženske. Če se bojite Boga, potem z govorom ne obračajte pozornosti nase, da si vas ne zaželi tisti, kateri v srcu nosi bolezen. In pristojno govorite. In v svojih hišah bodite in svojega okrasja ne kažite, kot so ga kazale tiste v dobi džahilije, in k molitvi se sklanjajte in miloščino dajajte in pokorne bodite Alahu in njegovemu Poslancu ...« (Kur'an 2000, 562–563).

razreda. Zatorej je upravičeno trditi, da je umajadsko obdobje pomembno vplivalo na vsa kasnejša pojmovanja ženske, saj so vse pravne norme, ki so se v tem obdobju izpeljevale iz Korana in hadisov (in teh je veliko), dobile pečat androcentrizma in mizoginije. Tradicijo je kontinuirano nadaljevala dinastija Abasidov, saj v času njihovega vladanja ženske izginejo iz vseh ključnih sfer družbenega življenja.

## 4.2 Zakrivanje v virih islamske tradicije

Historični pregled prakse zakrivanja nas je pripeljal do spoznanja, da zakrivanje ni izvorno islamska praksa, temveč jo je islamska raligijska tradicija nasledila in počasi vključila v svoje doktrine, pri tem pa se je naslanjala na ohlapna določila v teoloških besedilih. Da bi poglobljeno in celovito razumeli problematiko, bodo naslednji odstavki namenjeni analitični obravnavi relevantnih odstavkov v dveh virih islamske tradicije – Koranu in hadisih. Tako bomo poskušali natančneje pojasniti, na katerih osnovah islam utemeljuje in legitimizira institut zakrivanja.

### 4.2.1 Koran – oblačenje v smislu ne-poudarjanja seksualnosti

Če se najprej osredotočimo na primarni vir islamske tradicije – Koran –, lahko ugotovimo, da v nasprotju s splošnim prepričanjem noben verz eksplicitno ne predpisuje prakse zakrivanja. Številni teoretiki in teoretičarke, ki obravnavajo oblačilne prakse v islamu, menijo,<sup>167</sup> da daje Koran zgolj splošna napotila o skromnosti in zadržanosti žensk glede oblačenja ter določa zakrivanje intimnih delov telesa s šalom oziroma ogrinjalom. Omenjena zadržanost odpade pred možem in moškimi sorodniki (*mahram*), s katerimi je ženski po zakonu prepovedana poroka.<sup>168</sup> Na tem mestu se zdi nujno usmeriti analitično pozornost na sam tekst ter narediti natančno vsebinsko analizo verzov, ki omenjajo ali se kakorkoli drugače nanašajo na prakso oblačenja.

---

<sup>167</sup> Guindi (1999b), El Saadawi (1998), Mernissi (1991), Ahmed (1998), Kerševan in Svetlič (2003), Lazreg (2009).

<sup>168</sup> Ker se Alah s svojimi določili primarno obrača na moškega, je iz naslednjih verzov treba razbrati, katere prepovedi veljajo za ženske. (4:22–23) »In ne poročajte se s tistimi izmed žensk, ki so bile omožene z vašimi očeti, razen tistega, kar se je zgodilo do sedaj! To je bila nagnusna in sovraštva vredna navada, kako slaba pot! Prepovedane (za žentev) so vam: vaše matere, vaše hčere, vaše sestre, vaše tete po materini in očetovi strani, hčere vaših bratov in hčere vaših sester, vaše dojlje, vaše sestre po dojlji, matere vaših žena, vaše pastorki, ki so v naročju vaše družine in (so jih rodile) vaše žene, v katere ste že vstopili, če vanje še niste vstopili, ni greh; pa soproge tistih sinov, ki izvirajo iz vaših ledij ...« (Kerševan in Svetlič 2000, 140).

(24:30)

*Reci vernikom, naj povešajo svoj pogled in zakrivajo svoj sram,<sup>169</sup> to je za njih najbolj nravno, Bog je dobro poučen o tem, kaj počno.*

(24:31)

*In reci vernicam, naj povesijo pogled in zakrijejo sram, naj ne razkazujejo okrasja, razen tistega, ki je (običajno) na očeh, naj oprsje zagrnejo s šalom in naj ne razkazujejo okrasja nikomur, razen svojim soprogom ali svojim očetom ali očetom soprogov ali svojim sinovom ali sinovom svojih soprogov ali svojim bratom ali sinovom svojih bratov ali sinovom svojih sestra ali svojim ženskam ali sužnjam, ki jih posedujejo njihove desnice, služabnikom, ki nimajo več moških potreb, ali otrokom, ki ne vedo nič o ženski goloti. Ne topotajo naj z nogami, da bi pritegnile pozornost na okrasje, ki ga prikrivajo. Pokorite se Bogu, vsi skupaj, o, verniki! Morda se vam bo dobro godilo (Kerševan in Svetlič 2000, 138).<sup>170</sup>*

Navedena verza nakazujeta vsebinsko identičnost, le da prvi zadeva moške, medtem ko se drugi nanaša na ženski spol. Oba namreč nosita nedvoumno in eksplicitno sporočilo – oblačenje v smislu zadržanosti, ne-poudarjanje seksualnosti ter umikanje pogledov. Tukaj torej izgubi težo argument, ki ga tako radi izpostavljajo apologeti zkrivanja, namreč da ruta varuje pred nezaželenimi moškimi pogledi. Pred tistimi pogledi torej, ki jih Koran prepoveduje? Ženske so potemtakem družbeno hendikepirane ter primorane skriti svoje telo, se ga sramovati in ga zanikati zaradi moške ignorance jasno predpisanih določil.

---

<sup>169</sup> Prevodi arabske besede *furož* so različni (sram, sramna mesta, genitalije), vendar se tako prevajalci kot ostali interpreti Korana strinjajo, da gre tukaj za intimne dele telesa. Beseda pa ima lahko tudi širši pomen in pomeni 'ohranjanje čistosti' (Guindi 1999b, 155; Svetlič in Kerševan 2000, 138).

<sup>170</sup> Za primerjavo navajam še prevod Enesa Karića (1995) ter Pandže in Čauševića (2000). (24:30–31) »Ti reci vjernicima da obore svoje poglede, i da čuvaju stidna mjesta svoja, to im je čednije! Allah zbilja zna sve šta oni čine! I reci vjernicima da obore poglede svoje, i da čuvaju stidna mjesta svoja, i da ne pokazuju ukrase svoje, osim što spoljašnje je, i nek' velove svoje spuste niz grudi svoje, i nek' ukrase svoje ne pokazuju drugima, osim svojim muževima, ili svojim očevima ...« (Kur'an 1995, 353). (24:30-31) »Reci pravovjernima neka okrenu svoje poglede i neka čuvaju svoje spolne organe. To im je najčistije. Zaista Bog zna ono što oni rade. I reci vjernicima neka otklone poglede (*od tuđina*) i neka čuvaju svoje spolne organe i neka pokazuju od svojih ukrasa (*dijelova tijela*) samo ono što je očevidno (*lice, dlan, stopala*). I neka spuste svoje ogrtače na svoje strane (*tijela*) i neka pokazuju svoje ukrase (*nakit*) samo svojim muževima ...« (Kur'an 2000, 478).

Če se zdi prvi verz, ki je naslovljen na moške, presenetljivo kratek, je zato toliko daljši njemu sledeč. Dolžina verzov je vsekakor pomenljiva, saj jasno kaže na spolno diferenciacijo restrikcij. Če kje v Koranu neenakost prihaja posebej do izraza, potem je to vsekakor na področju restrikcij, saj so ženske veliko bolj omejene, tako v svojem delovanju kakor tudi v kazanju svoje vizualne podobe. Vendar pa obsega slednjih omejitev ni tako lahko razbrati iz verza, kot se nemara zdi na prvi pogled, saj se v drugem delu 31. verza pojavljajo dvoumna in nejasna določila, zaradi česar je smiselno verz posebej eksplicirati in osvetliti nejasnosti. Problem nikakor ne zadeva zgolj kulturne izkušnje, ki vpliva na raznoliko razumevanje islamskih virov, temveč se nanaša tudi na prevajanje, predvsem pa na razumevanje in pojasnjevanje polisemičnih (arabskih) besed.

Vse omenjene zadrege je moč zaslediti na primeru analize naslednjega izseka iz že navedenega 31. verza: '*... naj ne razkazujejo okrasja, razen tistega, ki je (običajno) na očeh, naj oprsje zagrnejo s šalom [...].*' (1) S prvo težavo se soočimo pri določanju pomena besede *zinat*. Nina Svetlič (2003, 138), v slovenskem knjižnem prevodu posameznih vsebin Korana, *zinat* prevaja kot 'okrasje', prav tako se glasita bosanski in hrvaški prevod – *ukras*. Pri tem je smiselno poudariti, da ima slednji v oklepaju še dodatno pojasnilo, in sicer 'deli telesa'.<sup>171</sup> V okviru kontekstualnih opomb v Koranu poda podobno razlago tudi izjemno priznani islamski pravnik, profesor na Pravni fakulteti Univerze v Kaliforniji, Khaled Abou El Fadl, ki izpostavlja, da *zinat* označuje intimne dele telesa (El Fadl v Duderija, 2010). Šiitski imam Baker je '*zinat*' definiral kot: obleko, ličilo, lak za nohte, ogrlice, zapestnice ipd., a obenem izpostavil, da naj bi beseda označevala tudi celotno žensko telo, ki predstavlja fizično dekoracijo, zaradi česar bi moralo biti v celoti zakrito (Afshar 1999, 198).

(2) Navedeni izsek iz verza nam istočasno razkriva še drugo nejasnost: katero je torej tisto okrasje (ali deli telesa), ki je **običajno na očeh**. Določilo je izjemno ohlapno in dopušča povsem arbitrarne interpretacije, ki se raztezajo od skrajno radikalnih pa vse tja do liberalnih. Tako je načeloma možno izpeljati teološko interpretacijo tudi v smeri popolnega zakrivanja ženskega telesa, z izjemo oči (*niqab*), katero zagovarjajo radikalni islamisti. Vendar pa je v islamski teologiji večinsko mnenje o tem nekoliko zmernejše. Po nekaterih

---

<sup>171</sup> Navajam verz iz najnovejšega hrvaškega prevoda Korana: (24:31) »I reci vjernicama neka otklone svoje poglede (od tuđina) i neka čuvaju svoje spolne organe i neka pokazuju od svojih ukrasa (djelova tijela) samo ono što je očevidno (lice, dlan, stopala) ...« (Kur'an 2000, 478).

interpretacijah je treba zakriti zgolj oprsje in dekolte (Guindi 1999b, 136), medtem ko se po drugih 'okrasje' nanaša na obraz, roke do zapestja ter stopala.<sup>172</sup> Tako je zapisano tudi v hrvaškem prevodu Korana, pri čemer ni odveč poudarek, da omenjenega dodatka, ki se nahaja v oklepaju, v originalu ni, temveč so hrvaški prevajalci to dodali kot vsebinsko pojnilo. Tudi Enes Karić v opombah Korana navaja dva kontradiktorna primera: »Po Ibn Kesiru so pri ženski običajno na očeh prstani in nakit, ki se imenuje '*halhale*' – vrsta rokavic; po drugi strani pa Ibn Kesir na istem mestu navaja, da je Mohamed rekel: 'O, Esmo! Od prve menstruacije dalje ni dobro, da dekle kaže karkoli drugega kot to' in je pokazal na svoj obraz in roke.« (Kur'an 1995, 353).

V verz u obstaja še en pojem, ki sproža burne razprave in različne interpretacije. V stavku »[...] *naj oprsje zagrnejo s šalom* ...« je sporna beseda *khimar/himar*, katero Nina Svetlič in Enes Karić prevajata kot šal, ruta. Precejšen del islamske teološke srenje meni, da beseda označuje oblačilo, s katerim si ženska pokrije lase, vrat, ramena in oprsje (Guindi 1999b, 155; Roald 2002, 259). V enem najpomembnejših in obsežnih slovarjev arabskega jezika iz 13. stoletja je *khimar* opredeljen kot kos obleke, ki ga moški in ženske nosijo kot turban (Duderija, 2010). Vendar pa profesor na Univerzi v zahodni Avstraliji Adis Duderija (Center za muslimanske države in družbe) hkrati navaja, da je bil, po prepričanju nekaterih pomembnih islamskih pravnikov (kot je npr. Khaled Abou El Fadl), *khimar* v Arabiji razširjen že v predislamskem času in se je nosil kot nekakšen dodatek k obleki v obliki rute, ki je potekala čez zatilje, speljana naprej in vržena nazaj na hrbet. Ker so takratni ženski oblačilni trendi dopuščali nekoliko večjo sproščenost pri kazanju dekolteja in oprsja, verz določa, naj ruta ne pada čez ramena na hrbet, temveč naj bo spuščena na prsi. Tako so prepričani, da je bil ta kos oblačila namenjen predvsem zakrivanju oprsja, saj naj bi predhodnji del koranskega stavka (*naj ne razkazujejo okrasja, razen tistega, ki je (običajno) na očeh*) ne vključeval prsi. El Fadl sicer dopušča možnost, da *khimar* ni padal zgolj čez zatilje, temveč je sproščeno pokrival tudi zadnji del glave, vendar pa nikakor ni zakrival obraza ali pokrival večjega dela ženskega telesa (Duderija 2010).

Na tem mestu bi lahko navedli številne ambivalentnosti v razlaganju koranskega verza, vendar se to ne zdi smiselno, saj je bil naš namen zgolj pokazati na mnogoterost interpretacij, ki eksistirajo zaradi nejasnosti samega verza. Vendarle pa kljub védenju, da

---

<sup>172</sup> Glej tudi <http://www.islamfortoday.com/almuhajabah01.htm>.

verz (do)pušča široko odprt interpretacijski prostor, ne moremo spregledati dejstva, da v njem ni mogoče zaslediti nobenega določila, ki bi neposredno zapovedovalo zakrivanje celotnega ženskega telesa. Še več, koranski verz je popolnoma ekspliciten zgolj takrat, kadar predpisuje zakrivanje intimnih predelov telesa. Tako je mogoče sklepati, da če bi bila v izvornem islamskem doktrinarnem sporočilu zakritost ženskega telesa tako bistvena, bi bilo to nedvomno specificirano v verzu in ne bi puščalo toliko (ne)teoloških špekulacij. Takšno stališče zavzamejo najliberalnejši interpretatorji Korana, ki so prepričani, da pokrivanje žensk ne predstavlja verske obveze.

Navedli bomo še en verz, ki omenja pokrivanje, ter z vsebinsko analizo še z tega vidika osvetlili temo zakrivanja.

(33:59)

*O, Prerok! Reci svojim soprogam in hčeram in vernim ženskam, naj se zagrnejo z ogrinjalom, tako bodo najlaže prepoznane in se jih ne bo nadlegovalo. Bog odpušča in je usmiljen (Kerševan in Svetlič 2003, 139).*

Analitična obravnava zazna dve referenčni točki – formo in subjekt zakrivanja. Najprej se osredotočimo na formo oziroma obliko zakrivanja. Ključnega pomena je beseda *ġilbāb* (*džilbab*), ki jo Nina Svetlič prevaja kot 'ogrinjalo', vendar je prevodu istočasno dodana opomba, ki pojasnjuje, da se beseda lahko nanaša tako na povrhne žensko oblačilo, nekakšno dolgo haljo, ki pokriva celotno telo, ali pa na šal, ki prekriva vrat, ramena in prsi (2003, 139). Tudi Mernissi (1991, 180), Guindi (1999b, 155) ter Lazreg (2009, 135) govorijo o *ġilbābu* kot o nejasnem konceptu, ki lahko označuje številne kose oblačil, rangirane od ohlapne preproste ženske srajce do plašča. Njegovi pomeni so geografsko in historično spreminjajoči. Nekoliko bolj analitično razlago verza poda El Fadl, ki meni, da je iz stavčne strukture mogoče razbrati, da je poudarek na stilu nošnje in ne na samem kosu obleke.<sup>173</sup> Po njegovem mnenju je bistveno bolj tesno ovijanje ogrinjala okrog telesa oziroma postavitve le-tega nekoliko niže. Glede na to, da je izpostavljena spustitev obleke, le-ta zagotovo ne zadeva glave, temveč trup in noge (El Fadl v Duderija, 2010).

---

<sup>173</sup> »O, Prerok! Reci svojim ženam in hčeram in vernicam, naj svoja oblačila postavijo niže (ali tudi, privijejo k sebi) [...]« (El Fadl v Duderija, 2010).

Tako kot celoten Koran tudi posamezni verzji zahtevajo kontekstualno branje in interpretacijo. V tem smislu Fatima Mernissi (1991, 180–188) in El Fadl (El Fadl v Duderija, 2010) poudarjata, da gre za časovno in prostorsko specifično situacijo (kar je razvidno iz predhodnih in sledečih verzov), zaradi česar vsebine verza nikakor ne gre generalizirati. Čas nastanka/razkritja verza je namreč čas medinske krize, ki je bila povezana z Mohamedovimi vojaškimi neuspehi (med leti 5 in 7 oziroma 627–629). Gre torej za družbeno, politično in vojaško izredno nestabilno obdobje, v katerem je bila ogrožena varnost žensk. In kot v vsaki nemirni in negotovi družbeni situaciji so se tudi tukaj pojavila odklonska ravnanja, tudi v obliki nadlegovanja žensk. Problema seveda ni predstavljalo nadlogovanje suženj, temveč svobodnih žensk višjega družbenega razreda. Tovrstno početje je bilo opredeljeno kot izjemno nemoralno in je bilo strogo prepovedano. Iz teh razlogov se je pojavila potreba po markaciji svobodnih žensk, ki bi signalizirala njihov status. To navsezadnje tudi pomeni, da verz nima religijske konotacije in ne predstavlja verske zapovedi, temveč služi vzpostavitvi statusne distinkcije s pomočjo obleke.

Islamska teologija verz pogosto bere nenatančno in nekontekstualno ter v njem išče dokaze za obvezno zakrivanje žensk. S kodifikacijo moralnih pravil ter obtežitvijo verza z ideološkimi argumenti, kot je recimo ta, da tradicionalna muslimanska obleka ščiti pred nadlegovanjem oziroma le-tega preprečuje, dosežejo nadzor nad ženskami in njihovimi telesi. Zdi se, da so ti argumenti prepričljivi tudi v sodobnosti, saj Marnia Lazreg (2009, 41–52) opaža, da nikoli pokrite, izobražene zaposlene ženske (primer Alžirije) neredko nadenejo ruto ali celotno tradicionalno obleko po izkušnji spolnega nadlegovanja na delovnem mestu (ali kot poskus preprečevanja le-tega). Prepričane so, da vizualna sprememba signalizira tudi identitetno spremembo, ki trči ob moralna načela, katera predvidevajo spoštovanje verujočega subjekta ter posledično vplivajo na odnos med moškimi in žensko. Raziskave kažejo, da temu seveda ni tako in da obleka ne preprečuje izkušnje nadlegovanja. Ravno nasprotno, Marnia Lazreg (2009, 111) predpostavlja, da ruta kot 'moralni ščit' nadlegovanje celo poveča, saj lahko pri moških prepletanje svetega in profanega nezavedno sproža vznemirjenje ter željo po kršenju tovrstnih moralnih norm. Vendar nas psihološki vpliv rute na tem mestu ne zanima. Za nas sta ključnega pomena predvsem dve ideji, in sicer (1) da se dominantna ideologija o obleki kot zaščiti (pred nadlegovanjem) skozi zgodovino ohranja, saj nadzor nad ženskimi telesi pomeni

vzdrževanje patriarhalne ureditve; ter da (2) ruta predstavlja tisti del kulturne pokrajine, ki pomaga oblikovati (in vzdrževati) identitetne razlike. Moški namreč svojo identiteto oblikuje v razmerju do pokrite ženske. Na ta način ne pokaže zgolj, da obstajata dva diametralno nasprotna, fiksirana in hierarhično urejena identitetna prostora, temveč tudi, da je identitetna linija, ki ju ločuje, jasna in nespremenljiva. Tako ruta simbolizira družbeno sprejeto ideologijo o naravnih razlikah med spoloma oziroma, kot je dejala Marnia Lazreg (2009, 95), materializira to vrzel med moškim in žensko. Ruta je zato danes še toliko bolj pomembna, saj so odnosi podrejenosti/nadrejenosti (predvsem v delovnem okolju) pogosto zamenjani in torej drugačni kot to predvideva patriarhalni red. Tako nadrejena ženska na delovnem mestu z ruto signalizira moškim, da spoštuje njihovo superiornost, ter na ta način nevtralizira lastno (poklicno, izobrazbeno ipd.) nadrejenost in razmerja moči se (vsaj na simbolni ravni) ponovno vzpostavijo nazaj. V tem smislu ruta ne zgolj ohranja kulturo spolne neenakosti, temveč jo dela tudi naravno. Ženske, ki so si v svobodnem delovnem okolju nadele ruto, sporočajo odobravanje te seksistične ideologije. Marnia Lazreg (2009, 111) meni, da se z ruto (v simbolnem smislu) postavijo nazaj tja, kamor jih postavlja patriarhalni red, torej v zasebno sfero, ter se na ta način opravičijo za vstop v tradicionalni moški prostor. Ideologija torej izvrstno opravi svoje delo.

Po krajšem ekskurzu lahko sklenemo poglavje z ugotovitvijo, da so koranski verzi eksplicitni zgolj glede skromnosti, zadržanosti in neizivalnosti pri oblačenju za oba spola. Zdi se, da je zaradi dvoumnih in mestoma kontradiktornih opredelitev institut zkrivanja žensk podvržen številnim interpretacijam (beri: manipulacijam), s katerimi operirajo nosilci moči in katerim ruta predstavlja sredstvo za ohranjanje androcentričnega reda.

#### 4.2.2 Hadisi – zakrivanje obvezno za matere vernikov?

Ker je naš namen kratka, a vendarle celovita osvetlitev prakse zakrivanja v islamskih družbah, nikakor ne moremo zaobiti drugega vira islamske tradicije. Analiza najbolj avtentične, Buharijeve zbirke hadisov nas (prav tako kot analiza koranskih verzov) pusti v negotovosti. Številne nejasnosti ter ambivalentnosti, ki se pojavljajo tako znotraj hadisov kot zbirke kakor tudi znotraj posameznih hadisov nam preprečujejo, da bi prišli do jasnih zaključkov in ugotovitev. Kljub navedenemu se po poglobljeni vsebinski analizi nekateri



sklepi vendarle kažejo kot dokaj očitni. V naslednjih odstavkih bomo predstavili prevode relevantnih hadisov, na koncu pa še izsledke, do katerih smo se dokopali.

*Hijab/hidžab* se v sodobnem svetu pojavlja kot generično ime za vse oblike pokrivanja žensk. Ker je tovrstna uporaba pojma problematična z več vidikov, bomo v naslednjih odstavkih poskušali kontekstualno opredeliti in pojasniti sam pojem. Natančen pregled hadisov nam pokaže, da se beseda *al-Hijab*<sup>174</sup> najpogosteje pojavlja v kontekstu z Mohamedovimi ženami. V kakšnih relacijah sta omenjeni spremenljivki in za kakšno obliko zakrivanja gre, nam bodo razkrili naslednji hadisi: (Buhari, zvezek 6, knjiga 60, št. 313) »*Pripoveduje Umar: Rekel sem, 'O, Alahov apostol! Dobri in slabi ljudje vstopajo vate (v tvojo hišo, op. avtorja), zato predlagam, da ukažeš materam vernikov (svojim ženam), naj upoštevajo zakrivanje.'* In Alah razodene verz o *al-Hijabu*.« (Univerza Južne Kalifornije, Center za muslimansko-judovsko sodelovanje). Ali na drugem mestu: (Buhari, zvezek 7, knjiga 62, št. 40) »*Pripoveduje Aisha: 'Po tem, ko je verz o al-Hijabu že bil razodet, je prišel Aflah, brat Abu Al-Qu'aisa, strica, ki me je vzgajal, in vprašal, če sme vstopiti. Nisem mu dovolila. Ko je prišel Prerok, sem mu povedala, kaj sem storila, in zaukazal mi je, naj mu dovolim.'*« (Univerza Južne Kalifornije, Center za muslimansko-judovsko sodelovanje).

Zdi se, da navedena hadisa ne govorita o takšni obliki zakrivanja, o kateri teče beseda v nalogi, temveč gre za nekoliko drugačen pomen. Ta pa ne bo popolnoma jasen, dokler ne pojasnimo koranskega verza, na katerega se hadisa nanašata.

(33:53)

*O, Verniki! Ne vstopajte v sobe Poslanca, razen ko se vam dovoli, da (v sobi) čakate na čas kosila. Ko boste pozvani, vstopite, po kosilu pa se razidite, ne da bi se pri tem predajali pogovoru. Zares je to zadrževanje vznemirilo Poslanca, vendar ga je sram, da vam pove resnico. A Alah se ne sramuje, da vam jo pove. Ko od njih (žena) nekaj zahtevate, to zahtevajte za zaveso! To vam je za*

---

<sup>174</sup> Celoten koncept *hijaba* bomo razvili v nadaljevanju, na tem mestu pa naj besedo zgolj etimološko opredelimo. Arabski slovar pojasnjuje, da beseda *hijab* označuje zaveso, zastor, zagrinjalo ipd. Izraz izhaja iz istega korena (h-j-b) kot glagol *hajaba*, ki pomeni skriti, zastreti, ločiti z zaveso (*sitr*) (Mernissi 1991, 94; Guindi 1999b, 157).

*vaša in za njihova srca najčistejše! Vam ni dovoljeno Alahovega Poslanca vznemirjati, [...].*<sup>175</sup>

Nemara bralec sprva ne bo videl povezave med hadisi ter navedenim koranskim verzom, za kar so odgovorni raznoliki prevodi polisemičnih arabskih besed. Sami smo namenoma uporabili izvorno besedo *al-Hijab*, medtem ko so se prevajalci Korana poenotili in izbrali pomen, ki se zdi edini smiseln – zavesa. Poskušajmo sedaj najprej pojasniti vsebino verza, nato pa še pomen hadisov. Fatima Mernissi (1991, 87) meni, da je treba za razumevanje verza razjasniti okoliščine njegovega razodetja. Razodetje naj bi namreč sprožilo Mohamedovo praznovanje poroke s sestrično Zaynab Bint Jahsh. Ko se je le-to nagibalo h koncu, so tam ostali še trije gostje, ki so, ne ozirajoč se na okoliščine, nadaljevali konverzacijo. Mohamed naj bi kljub želji po zasebnosti vljudno počakal na odhod gostov. Po odhodu le-teh ostane samo še Anas Ibn Malik, Mohamedov tovariš, ki je prisostvoval pri razodetju zgornjega verza. Verz je bil torej razodet v spalnih prostorih, kjer so bile tri osebe: Mohamed, Zaynab in Anas. V trenutku, ko je prišlo do razodetja, je Mohamed potegnil zaveso in s tem izključil tretjo, nezaželeno, osebo – Anasa. »[...] *hijab* je torej razdelil prostor na dva dela in s tem ločil prisotna moška; na eni strani Preroka in na drugi Anasa, pričo, ki je dogodek tudi opisala« (Mernissi 1991, 100). Tako Anas pravzaprav predstavlja simbol skupnosti, ki je postala nasilna in ni dovoljevala zasebnosti. Rešitev prinese *hijab*, ki vzpostavi red v izjemno zbegani in kompleksni situaciji.

Tako kot je greh ključen koncept v krščanstvu, je *hijab* v islamu. F. Mernissi (1991, 93) poudarja tridimenzionalnost pomena besede *hijab*, pri čemer se vse tri dimenzije med seboj prepletajo in vstopajo druga v drugo. (1) Prva dimenzija je vizualna, saj beseda *hijab* izhaja iz glagola *hajaba*, kar pomeni skriti (skriti nekaj pred pogledi). (2) Druga dimenzija je prostorska in se nanaša na ločevanje, označevanje meje ipd.; (3) medtem ko se zadnja, etična dimenzija, nanaša na področje prepovedanega.<sup>176</sup> Sklenemo lahko, da je torej eden

---

<sup>175</sup> »O Vjernici, ne ulazite u Poslanikove sobe, osim kad vam se dozvoli da (tu, u sobi) iščekujete njegovo vrijeme (vrijeme objeda); nego kad budete pozvani ulazite, a kada jedete, (poslije objeda) razidite se, (ne zadržavajte se) u međusobnom razgovoru. Zaista je to (zadržavanje) uznemiravalo vjerovjesnika, te se ustručavao (da vam to kaže), a Allah se ne ustručava (da vam rekne) istinu. A kada vi tražite od njih (žena) nešto, tražite od njih (to) izza zastora. To vam je najčistije i za vaša i za njihova srca. Vama nije dozvoljeno da uznemirujete Božjeg Poslanika ...« (Kur'an 2000, 567–568).

<sup>176</sup> Poudariti je treba, da ima ta beseda v sufizmu spet drugačen, predvsem negativen pomen. Pomeni namreč motnjo oziroma nezmožnost. »V sufizmu se *mahjub* (*hijab*, opomba avtorja) nanaša na osebo, čigava zavest

od dveh prostorov, ki sta nastala s separacijo (*hijabom*), prepovedan prostor. Sedaj se seveda zastavlja vprašanje, komu je ta prostor prepovedan oziroma pred kom se je treba skriti. Z ozirom na dejstvo, da je zavesa prvotno ločila stanovalca (Mohameda in Zaynab) od tujca oziroma obiskovalca (Anasa), torej dva moška in ne moškega in ženske, lahko upravičeno sklepamo, da je bil primarni namen *hijaba* razmejitev prostora na dva univerzuma – interiornega in eksteriornega. Prvi je postal prepovedan širši skupnosti, medtem ko je slednji zanjo dostopen. Prišlo je torej do vzpostavitve oziroma do ločitve javnega in zasebnega prostora.

Ob upoštevanju koranskega verza lahko sklenemo, da hadisi, za katere smo predvidevali, da se nanašajo na zakrivanje žensk, pravzaprav zadevajo ločevanje prostora na javno in zasebno sfero. *Hijab* je torej v prvotni islamski družbi povezan z razmejevanjem prostora in ne z oblačenjem, vendar pa v 19. stoletju pride do spremembe rabe in pomena izraza, ki od takrat dalje označuje raznolike prakse oblačenja in pokrivanja žensk. Izumljanje tradicije, kot bi to poimenoval britanski zgodovinar Hobsbawm (2003), ne prinaša zgolj spremenjenega pomena koncepta, temveč tudi izkrivljeno razumevanje tako Korana kakor tudi hadisov.

V zbirki je mogoče zaslediti tudi hadise, ki jih, čeprav zadevajo zakrivanje in niso povezani z Mohamedovimi ženami, prav tako ne gre posploševati, saj so časovno specifični in se nanašajo na zakrivanje za časa molitve. (Buhari, zvezek 1, knjiga 10, št. 552) »*Pripoveduje Aisha: vernice, zakrite s plahto, so ponavadi obiskovale 'fajr'*<sup>177</sup> *molitev z Alahovim Prerokom. Po molitvi so se vrnile domov in nihče jih ni mogel prepoznati zaradi teme*« (Univerza Južne Kalifornije, Center za muslimansko-judovsko sodelovanje). Pravkar navedeni hadis nam sicer ne ponudi natančnega odgovora na vprašanje, kaj zakrivanje obsega, nam pa zato pojasni, da zakrivanje obraza vsekakor ni vključeno, saj navaja, da so vernice neprepoznavne zaradi teme in ne zaradi zakritega obraza. Je pa seveda mogoče, da se nanaša zgolj na pokrivanje dekolteja, prsi ali ramen, kakor izhaja iz naslednjega hadisa: (Buhari, zvezek 1, knjiga 8, št. 355) »*Pripoveduje Abu Huraira:*

---

je determinirana s čutno ali mentalno strastjo. Zaradi tega njegova duša ne more sprejeti božanske luči ...« (Burckhardt v Mernissi 1987, 95).

<sup>177</sup> *Fajr* predstavlja eno od petih obveznih dnevni molitev, ki se opravlja ob prvem svitu in se konča ob sončnem vzhodu.

*Prerok je rekel: 'Nihče ne sme moliti v obleki, ki ne pokriva ramen.'*« (Univerza Južne Kalifornije, Center za muslimansko-judovsko sodelovanje).

Na tem mestu nikakor ne moremo spregledati zbirke, ki vsebuje najpomembnejše Prerokove izreke in predpise – *Izbor Poslančevih Hadisov* (1984). Ob pregledovanju le-teh ugotovimo, da zakrivanje v njih sploh ni omenjeno, temveč se vsi predpisi v zvezi z obleko nanašajo zgolj na splošna določila, ki zadevajo skromnost, neizivalnost in zadržanost; (983) »Dvoje vrst ljudi bodo stanovalci pekla in jaz jih po smrti ne bom več videl: [...] ženske, ki nosijo prosojno obleko, kot da so gole ...« ter (1818) »*Alejhissem* (poslanec, op. avtorja) je prepovedal dve skrajnosti pri oblačenju: zelo tanko obleko in zelo debelo, zelo mehko in zelo grobo, kakor tudi zelo dolgo in zelo kratko obleko. Priporočil je umirjenost in sredino med temi.« (Izbor poslanikovih hadisov 1984, 227 in 392). Zadnji hadis celo spodkopava teorije tradicionalistov, ki menijo, da je obvezna dolga temna obleka.

#### 4.2.3 Zadrega interpretacij teoloških besedil

Polemike glede intepretacij teoloških besedil so, tako Roy (2007, 12), povsem enako kot v krščanstvu, stalnica eksegeze.

*Vendar vprašanje ni, kaj Koran v resnici pravi, saj je njegov pomen (in to velja za vsa sveta besedila) dvoumen in odvisen od tega, kako ga ljudje berejo in interpretirajo. Z Biblijo so lahko enako dobro upravičili tako inkvizicijo kakor Frančiška Asiškega. Koran je tako kot katerokoli versko besedilo mogoče brati na različne načine (glede na sodobni kontekst bomo poudarili verz, ki poziva k spoštovanju judov in kristjanov, ali pa verz, po katerem so nepopravljivi sovražniki). Pomembno je kaj pravijo muslimani, da pravi Koran; ker ni centralizirane cerkve, raznolikost njihovih odgovorov kaže, kako nesmiselno je iskati eno samo resnico, čeprav se vsi – seveda – sklicujejo na to resnico (Roy 2007, 12).*

Do sedaj smo na različnih mestih pokazali, da je patriarhalen vzorec odnosov kot edini normalen, moralen in naraven vgrajen v vse abrahamske religije, pri čemer islamska

veroizpoved ni nobena izjema. Vzroke vpetosti patriarhalizma v sistem dogem vidimo v dejstvu, da so (bili) producenti kultur in tradicij po večini moški. Tako ne preseneča, da imajo prav moški monopol nad interpretacijami teoloških besedil, kar posledično pomeni, da imajo v rokah tudi sredstva ohranjanja in legitimiziranja patriarhalizma. Na tej točki se nam zdi ključna vzpostavitev distinkcije med samimi teksti in njihovimi interpretacijami. Razloga sta dva. (1) Prvič zato, ker interpretacije pogosteje izražajo visoko stopnjo androcentrizma in mizoginije ter služijo kot podlaga za opravičevanje stvarnih neenakosti. (2) Drugič pa zato, ker se mogoče prav na tej točki nakazuje rešitev. Menimo namreč, da bi prav interpretacije lahko predstavljale vzvod za depatriarhalizacijo. Nekonsistentnosti znotraj teoloških besedil in med njimi namreč puščajo na široko odprt interpretacijski prostor, katerega bi ženske lahko obrnile v svojo korist. Mogoče bi s pripuščanjem njih samih k (re)interpretiranju teoloških besedil lažje spoznale, da patriarhalni sistem ni institucionaliziran po božji volji ter da je slab položaj ženske vkoreninjen v teologiji, ki je prežeta z mizoginijo in androcentrizmom (Hassan 1994, 57–60).

#### 4.3 Ideološka razhajanja znotraj feministične misli (primer Egipta)

Preden predstavimo ključno temo, s katero bomo ponazorili raznolikost motivov, oblik in pomenov zakrivanja, je smiselno še predstaviti primer ideoloških razhajanj (glede zakrivanja) znotraj populacije, ki jo to v največji meri zadeva. Slikovit primer tovrstnih diferenciacij znotraj kategorije žensk je dogajanje v egiptovski družbi konec 19. in začetku 20. stoletja. To obdobje zaznamuje vznik družbenega gibanja, ki se na Vzhodu pojavi malodane istočasno kot na Zahodu in se uveljavi pod imenom feminizem. Ker gre za izjemno kompleksno gibanje, ki zajema zelo raznolike smeri perspektive, se bomo osredotočili na same začetke feministične misli ter poskušali pojasniti nekatera ideološka in politična razhajanja znotraj nje, ki nastanejo kot posledica izkušnje kolonializma ter družbenih sprememb v Egiptu. Kljub skupnemu cilju muslimank – prenova androcentrične in mizogine egiptovske družbe – se torej znotraj feminističnega diskurza vzpostavi ločnica, ki poteka po liniji politične usmerjenosti (*pro/contra* zahodno). Del gibanja se zgleduje po zahodnem modelu, medtem ko drugi del poskuša definirati pot emancipacije znotraj okvirov indigene kulture. Tako se oblikujeta dva diskurza, katera posebljata skupina (na novo zakritih) islamistk ter skupina zahodno usmerjenih feministk.

Ker nas na tem mestu ne zanimajo vsa področja notranje diferenciacije, bomo pustili ob strani številna druga neskladja in razhajanja ter se osredotočili zgolj na eno izmed temeljnih točk nestrinjanja – prakso zakrivanja. Prozahodno orientirane kritičarke in kritiki,<sup>178</sup> ki so pozivali k opustitvi omenjene prakse, so izhajali s stališča, da ruta predstavlja oviro na poti ženske emancipacije ter da praksa nima nič skupnega z islamsko religijsko tradicijo, temveč je zgolj družbeni dogovor, ki služi nadzorovanju ženske seksualnosti.<sup>179</sup> Spoznanje, da žensko samostojno razpolaganje s spolnostjo (in lastno reproduktivno sposobnostjo) pomeni neposredno grožnjo interesom vladajočih (moških) plasti družbe in vpliva na predružačenje družbenih razmerij, sproži odkrito nasprotovanje praksi zakrivanja. Povedano se manifestira v aktivistični gesti ene vodilnih egiptovskih feministk Hude Sha'rawi. Ob vrnitvi z mednarodnega feminističnega srečanja v Rimu namreč simbolno odvrže ruto v Nil in s tem izrazi nestrinjanje z družbenimi normami. Arlene MacLeod (1991, 102) je prepričana, da ima omenjeno dejanje daljnosežne posledice, saj sproži pravo gibanje med ženskami iz višjih družbenih slojev, ki se od tega trenutka dalje začnejo osvobajati rut in se sprehajati po mestu brez 'zaščitnega pokrivala'. Feministke dosežejo detabuiziranje prakse zakrivanja in s tem pripomorejo k odstranjevanju le-te iz ženskega vsakdana. Liberalizacija izpod temnih in težkih oblek, ki jim jih predpiše mizogina družba v imenu religije, je bila v polnem zagonu.

Notranjo diferenciacijo feminističnega gibanja nedvomno sprožijo številni dejavniki, vendar pa bi bilo brez zadržkov mogoče trditi, da je k temu največ prispevala izkušnja kolonializma. To se nemara najbolj izraža pri usmeritvi druge struje gibanja, ki ne sprejema vesternizacije in se zavzema za spremembe znotraj islamskega diskurza – v smislu splošne družbene, kulturne in religijske preнове. Leila Ahmed (1998, 179-185)

---

<sup>178</sup> Eden izmed prvih borcev za ženske pravice in enakost spolov je bil v Egiptu rojeni filozof, reformist in sodnik Qasim Amin. Prosvetljeni mislec, ki je bil v svojih delih (*The liberation of women* (1899) in *The new women* (1901)) izjemno kritičen do podrejenega (suženjskega) položaja žensk v arabskih družbah, je intenzivno podpiral feministične ideje in se boril za emancipacijo žensk. Izhajal je iz prepričanja, da je za osvoboditev egiptovske družbe najprej potrebna osvoboditev žensk, zato si je prizadeval za izboljšanje njihovega družbenega položaja ter odpravo vseh patriarhalno motiviranih in neislamskih praks (kot so recimo zakrivanje, sekluzija in dogovorjene poroke).

<sup>179</sup> Delovanje skupine pripelje do vzpostavitve feministične zavesti in feminizem postane viden v intelektualnem, organizacijskem in političnem smislu. Egipčanke se namreč veliko pred drugimi državami Bližnjega vzhoda začnejo spogledovati s feminizmom. Sprva se pojavijo individualne oblike javnega aktivizma, pozneje še kolektivne. Od leta 1920 naprej je že močno prisotno organizirano feministično delovanje, ki se manifestira v ustanovitvi ene najbolj radikalnih feminističnih organizacij – Egiptovsko feministično združenje (EFZ, 1923). Le-tega zasnuje vodilna feministka tistega časa Huda Sha'rawi. Njen doprinos ni zgolj združenje, temveč ustanovitev izjemno pomembne organizacije, ki ima širši manevrski prostor kot EFZ, Arabsko feministično združenje (AFZ).

navaja, da ključna aktivistka Malak Hifni Nassef, za razliko od drugih intelektualk tistega časa, ne pripisuje tako velikega pomena praksi zakrivanja oziroma poudarja njeno sekundarnost. Meni, da so spremembe na področju izobraževanja žensk, spremembe znotraj družinske politike ter odprava zatiranja veliko pomembnejše, hkrati pa opozarja na zmotnost prepričanja, da vsa ignoranca do žensk izhaja iz pokrivanja, saj je praksa pokazala, da če odpravimo zakrivanje, ni nujno, da bomo odpravili tudi zatiranje. Kritika je usmerjena predvsem k ženskam iz najvišjih družbenih razredov, ki po njenem mnenju odvržejo rute iz nepravih in egoističnih razlogov. Ni jih motivirala želja po osvoboditvi, marveč le banalna želja po spremembi zunanjega videza, za kar naprti krivdo prozahodno usmerjenim feministkam. Pojasnjuje namreč, da končni cilj ni le kozmetični popravek islamske družbe, temveč korenita notranja sprememba, ki bi ženskam izboljšala družbeni položaj in omogočila politično ter ekonomsko emancipacijo. Po mnenju M. H. Nassef je prvi in temeljni pogoj za dosego omenjenega cilja, možnost izobraževanja za ženske (pa naj bo to z naglavno ruto ali brez nje).

#### 4.4 Heterogenost motivov za izvajanje prakse zakrivanja

Nakazana kompleksnost obravnavane tematike zakrivanja nam kaže na nedopustnost poenostavljanja in generaliziranja. Kot je bilo že večkrat poudarjeno, ima ruta številne raznolike pomene. Pa poskušajmo zgolj na hitro ponazoriti omenjeno pestrost in mnogoznačnost. V petdesetih letih v Alžiriji lahko ruta označuje anti-kolonialistično držo; v sedemdesetih v Iranu pa antišahovsko; v osemdesetih in devetdesetih v Egiptu lahko pomeni simbolno umiritev boja med spolno in ekonomsko ideologijo; v devetdesetih v Iranu se lahko nanaša na zakonsko prisilo; v Evropi pa je na prehodu stoletja lahko povezana z izkazovanjem posebne kulturne identitete. Ruta ima torej toliko pomenov in konotacij, da jo Mohja Kahf označi za prazni označevalec (2008, 40). Težko bi trdili, da je M. Kahf zgrešila poanto, vendar ji bomo na eni točki vendarle ugovarjali. S kontekstualizacijo oziroma upoštevanjem historičnega, družbenega, političnega, razrednega idr. aspekta/konteksta je namreč moč preseči tovrstno oznako. Iz tega razloga bo potrebna natančna analiza posameznih pojavov prakse zakrivanja, kar nas bo pripeljalo do nastanka splošnega kategorialnega sistema oziroma tipizacije. Tako bomo torej ponazorili heterogenost, dinamičnost in spremenljivost prakse ter posledično podali kritiko huntingtonskega tipa orientalizma. S pomočjo različnih kategorij bomo sistematično

opredelili in razvrstili motive za izvajanje tovrstne prakse, preverili uporabo teoretskih konceptov na konkretnem družbenem dogajanju, na koncu pa bomo pokazali uporabnost zastavljenega modela.

V tipizaciji zakrivanja se naslanjam na moderne teorije oblačenja (Lindisfarne-Tapper in Ingham 1997, Guindi 1999b, Barnard 2005), ki so usmerjene k preučevanju družbenih pomenov oblačilnih praks. Po teh teorijah obleka posameznika zgodovinsko in kulturno umesti, hkrati pa lahko označuje etnično in versko pripadnost ter družbeni status, lahko je tudi znak upora in političnega gibanja, neredko pa sodeluje pri konstrukciji spolnih identitet. Oblačilne prakse imajo torej mnogotere pomene, ki pa jih ni moč identificirati brez poznavanja družbenega konteksta, v katerega so vpete. »... Identitete, ki se izražajo z oblačilnimi praksami, vedno nastajajo v družbeni interakciji, obleka pa dobi svoj družbeni pomen šele v kontekstu, v katerem se uporablja, in se od konteksta do konteksta tudi spreminja« (Lindisfarne-Tapper in Ingham v Kalčič 2007, 45). Tako bodo v naslednjih poglavjih predstavljeni različni družbeni konteksti in pomeni, ki jih obleka (ruta) pridobiva skozi njene.

Na tem mestu je treba pripomniti še to, da le s težavo najdemo uporabno in smiselno tipizacijo motivov zakrivanja. Sicer so se pojavljali posamezni poskusi izdelave tovrstne sheme, vendar pa so le-te večinoma zastarele ali pa so preširoko zastavljene (posamezni tipi imajo isti ali podoben izvor, zato jih je mogoče združiti; po drugi strani pa nekateri manjkajo).<sup>180</sup> Naša shema kaže določene podobnosti s tipizacijo Katherine Bullock (2003),<sup>181</sup> vendar se v posameznih segmentih tudi značilno razlikuje. Zanimivo je, da smo njeno monografijo odkrili šele takrat, ko je bila naloga praktično že dokončana. Iz tega razloga so njena opažanja in spoznanja le mestoma vključena v pričujoče delo.

---

<sup>180</sup> Yvonne Yazbeck Haddad opredeli devet ključnih razlogov za ponovno privzemanje prakse pokrivanja: (1) verski (kot znak pokornosti in vdanosti islamu), (2) psihološki (vrnitev h koreninam, zavrnitev zahodnih norm), (3) politični (kot znak razočaranja nad prevladujočim političnim redom), (4) revolucionarni (identifikacija z islamskimi revolucionarnimi silami), (5) ekonomski (znak bogastva), (6) kulturni (nasprotovanje ideji ženske kot seksualnega objekta), (7) demografski (znak urbanosti), (8) praktični (varčevanje pri obleki) in (9) družinski (izogibanje konfliktom v družini – kjer mož zahteva zakrivanje) (158, 1984).

<sup>181</sup> Bullock navaja sedem raznolikih motivov za zakrivanje: (1) revolucionarni protest, (2) politični protest, (3) vernost, (4) dostop do javne sfere, (5) izkaz osebne identitete, (6) navada in (7) državni zakon (2003, 85–117).



#### 4.4.1 Izkazovanje družbenega statusa v povezavi z urbanim/ruralnim poreklom in patriarhalnimi težnjami

Če želimo razumeti pomene zakrivanja, je treba takoj na začetku narediti kratek ekskurz, v katerem bomo nazorneje predstavili družbeno vlogo in pomene oblačenja. Teoretiki, ki se ukvarjajo s področjem vizualne kulture, opredeljujejo obleko kot medij sporočanja oziroma oblačenje kot obliko neverbalne komunikacije. S tega vidika ima obleka sposobnost prenašanja sporočil, zaradi česar igra pomembno vlogo pri označevanju posameznikovega družbenega položaja in njegove družbene vloge. Malcolm Barnard (2005), ki se v svojem znamenitem delu *Moda kot sporazumevanje* ukvarja s fenomenom mode in oblačenja, gre še nekoliko dlje, saj meni, da obleka ne le označuje, temveč tudi konstituira in reproducira posameznikov položaj v družbi. Barnard spretno združi prakso oblačenja s konceptoma ideologije in družbene moči ter izpostavi pomen povezanosti oblačenja z družbenim razredom in skupinami. Oblačenje je potemtakem eno izmed polj, v okviru katerega vladajoče družbene skupine vzpostavljajo in ohranjajo odnose moči (2005, 53–61). Gre torej za vidik, ki nam govori, da je oblačenje kot oblika kulturne produkcije in komunikacije tudi ideološki pojav, saj je vključeno v vzpostavljanje ter reprodukcijo družbenih položajev in razmerij moči. Obleka torej z oblikovanjem različnih vizualnih identitet pripomore k temu, da so tako položaji neenake moči kakor tudi izkoriščanje videti naravni, pravični in legitimni, s čimer je zagotovljeno njihovo reproduciranje ter njihov kontinuiran obstoj (Barnard v Stankovič, 2002). Čeprav, da se Barnard ni posebej ukvarjal s praksami zakrivanja, bi po našem mnenju le-te lahko služile kot reprezentativen primer pravkar povedanega.

Teorija nam torej govori, da obstaja povezanost med oblačilno prakso in družbenim statusom. Številne kulture poznajo fenomen označevanja družbenega statusa in pripadnosti družbenemu razredu (kasti, rodu) z obleko (Guindi 1999b). Kot smo nakazali v predhodnih poglavjih, so že Asirci, Perzijci in Bizantinci uporabljali zakrivanje kot označevalno prakso, skozi katero se odraža (visok) družbeni status. Tovrstno označevalno prakso najdemo tudi v bližnji zgodovini. Marnia Lazreg (2009, 98), ki je analizirala primer Alžirije (v času osamosvajanja), in Špela Kalčič (2007), ki se je ukvarjala z Bosno in Hercegovino, navajata, da v specifičnem zgodovinskem obdobju obleka kaže predvsem na ekonomski/družbeni status, manj (ali pa sploh ne) pa na versko pripadnost posameznice.

Kalčić izpostavi primer pokrivanja žensk v Bosni in ugotovi, da so se od osmanske okupacije v petnajstem stoletju pa vse tja do začetka dvajsetega stoletja (oziroma natančneje do leta 1950, ko stopi v veljavo *Zakon o prepovedi nošenja zara in feredže*) pokrivalo ženske vseh veroizpovedi (in ne zgolj muslimanke). Iz tega je moč sklepati, da pokrivalo ni sporočalo religijske identitete, temveč je označevalo predvsem družbeni status oziroma urbano/ruralno poreklo nositeljice. Razlika se vzpostavi v načinu pokrivanja, saj so si podeželanke (na različne načine) pokrivalo zgolj lase, medtem ko so bogate meščanke vključile tudi obraz.

*Pokrivala, ki so si jih ženske v mestih nadevale, kadar so zapustile dom, so razodevala njihove različne ekonomske statuse: ženske nižjih slojev so se ovijale v boščo (turško: bohča), veliko laneno doma stikano ruto, ki je žensko pokrila od glave do kolen; mlajše ženske iz premožnejših družin so nosile lahurli šal (turško), velik šal iz kašmirja, potiskan s cvetličnimi vzorci in resasto obrobo; ženske iz višjih in včasih tudi srednjih slojev pa so nosile feredžo (turško: ferace), ki jo je v devetnajstem stoletju pod vplivom istanbulskih modnih trendov izpodrinil zar (turško), tako da so ob koncu stoletja v mestih feredže nosile samo še starejše ženske. Tako feredža kot zar sta oblačili, ki zakrivata obraz (Kalčić 2007, 151).*

Potemtakem bi lahko sklepali, da je zakrivanje univerzalni označevalec visokega družbenega statusa; povsod tam, kjer pa praksa zadeva celotno žensko populacijo, se za višji razred predvideva bolj restriktivna oblika zakrivanja. Vendar pa kljub temu, da je ta relacija prevladujoča, ne smemo zapasti v posploševanje, saj je skozi zgodovino moč najti primere, ko je zakrivanje povezano tudi z nižjim družbenim razredom. Lazreg (2009, 98) poda primer Alžirije v obdobju osamosvajanja (1962). Poudarja, da je ruta v tem specifičnem historičnem obdobju izgubila religijski pomen in pričela vse bolj postajati arhaična praksa in označevalec nižjega družbenega razreda. Na podoben fenomen nas opozori tudi Macleod (1991, 134). Navaja, da je v času novovalovskega zakrivanja v Egiptu (*new veiling movement*) ruta predstavljala zaščitni znak srednjega razreda. Nekatere ženske iz nižjega srednjega razreda so se tako pričele pokrivate, da bi vzpostavile distinkcijo z nižjim razredom in upale, da jih bo družba prepoznala kot pripadnice srednjega razreda. Ne nazadnje pa tovrstne relacije (zakrivanje – nižji/srednji razred)

potrjujejo tudi teorije, ki začetke zakrivanja povezujejo s prostitucijo in suženjstvom (glej Grace 2004, 14).

Zakrivanje torej ni izključno religijski fenomen oziroma nima zgolj religijske konotacije, temveč se pojavlja tudi kot označevalna družbena praksa, ki vzpostavlja razlike in ohranja neenak družbeni položaj.<sup>182</sup> Številne teoretičarke (Mernissi 1991, Saadawi 1998, Grace 2004) poudarjajo, da je zakrivanje, ki pogosto predstavlja mesto zatiranja žensk, rezultat patriarhalne ideologije oziroma moških teženj po prevladi.<sup>183</sup> Znotraj tovrstnega diskurza zakrivanja je zanimiva predvsem dvojna ideologija. V odnosu do moškega ruta predstavlja podrejenost, medtem ko v odnosu do druge ženske ruta (ponavadi) označuje visok družbeni status. V prvem primeru gre za patriarhalno idejo bioloških, psiholoških in družbenih razlik med spoloma, kjer ruta služi kot simbolni označevalec te razlike. Ker so nosilci družbene moči želeli pokriti predvsem višje sloje družbe, so z ideološkimi intrigami ruti pripisali pozitivno konotacijo – v smislu slojne distinkcije. Tako se naglavno pokrivalo vpiše v žensko oblačilno kulturo kot pomemben označevalec visokega družbenega statusa. Dosežen je dvojni cilj, in sicer: nadzorovani so predvsem tisti sloji, ki so v družbi pomembni, hkrati pa ženske to idejo znotrajskupinskega razlikovanja sprejmejo kot nekaj pozitivnega znotraj lastne skupine (torej kot razredni označevalec) in na ta način ohranjajo kulturo spolne neenakosti.

#### 4.4.2 Manifestacija religijske identitete

Zdi se, da ne obstaja enoznačen odgovor na vprašanje, ali je ruta prvotno religijski, politični, nacionalistični, razredni ali patriarhalni fenomen. Številni teoretiki, ki so si zastavili tovrstno vprašanje, so na koncu soglasno priznali, da je ruta ambivalenten in spreminjajoč označevalec, ki dobi pomene šele v kontekstu. To pa ne pomeni, da je ob

---

<sup>182</sup> Hindujke iz višjih družbenih razredov se v Indiji zakrivajo (*sari*) pred moškimi in starejšimi ženskami, s čimer izkazujejo spoštovanje in opozarjajo na lastni podrejeni položaj (Grace 2004, 166).

<sup>183</sup> Slikovito ponazoritev patriarhalnih spon najdemo v literarnih delih Naguiba Mahfuz, egiptovskega romanopisca in prvega arabsko pišočega dobitnika Nobelove nagrade za književnost (1988). Pomembna je predvsem njegova 'kairska trilogija' (*Pot med palačama* (1956), *Palača poželenja* in *Cukrarska* (1957)), v kateri osvetljuje in problematizira tiranski odnos do žensk ter sporne kulturne prakse (segregacija, zakrivanje), hkrati pa razkriva hipokrizijo patriarhalnega sistema. Mahfuz dobro prikaže dvojnost in dvoličnost patriarhalne družbe – na eni strani ženski svet in tiransko vladanje družini, na drugi pa svet politike, zabave, seksualnih ekscesov in razvrata. Kljub kritičnemu odnosu avtorja do tovrstne družbene ureditve trilogija ne kaže optimistične prihodnosti, temveč izpostavlja kontinuiteto – ohranjanje in obnavljanje moči patriarhata in zatiranje žensk.

vsakokratnem pojavu te prakse na delu zgolj en motiv/mehanizem, ki narekuje zakrivanje, temveč le-ti neredko nastopajo skupaj. Zelo pogosto so namreč prepleteni patriarhalni in religijski mehanizmi, ki družbeno realnost pojasnjujejo z metafizičnimi in spiritualnimi koncepti in razlagami. Zakrivanje je tako postalo označevalna in identifikacijska praksa, ki opredeljuje žensko 'naravno' vlogo, torej ponižnost, pokornost in podrejenost. Če pomislimo na dejstvo, da je religijska ideologija (teologija) prepojena s patriarhalnim diskurzom, povezanost obeh kontekstov ni presenetljiva.

Morda je najpogosteje slišana razlaga motiva za nošenje naglavne rute spoštovanje religijskih določil, izkazovanje muslimanske identitete oziroma izraz vdanosti in pripadnosti islamu. Vse to je moč izražati z različnimi mehanizmi in simboli, vendar se je v islamski kulturi žensko pokrivalo (skupaj s tradicionalno obleko) uveljavilo kot najprimernejši medij. Izbira zakrivanja kot simbolne reprezentacije vernosti in pripadnosti islamski kulturi in religiji je ideološka in reduktivna. Kompleksno kulturo reducira zgolj na eno prakso, ženske diskriminira in marginalizira ter jih potiska v inferioren položaj. Marnia Lazreg (2009, 62–63, 124) je prepričana, da gre za trivializacijo religije, hkrati pa lahko govorimo o vzdrževanju patriarhalnih družbenih struktur. Ker smo o elementih patriarhalnosti znotraj islamskega diskurza zakrivanja govorili v preteklih poglavjih, ko smo analizirali teološka besedila, se bomo tukaj izognili ponavljanju.

#### 4.4.3 Ruta v kontekstu političnega

V tem razdelku nameravamo obravnavati fenomen zakrivanja v okviru nacionalnega/političnega dogajanja. Izpostavili bomo primere treh držav in opozorili na povezavo med zakrivanjem in poljem političnega, hkrati pa bomo poskušali ugotoviti ali na zakrivanje (in odkrivanje) lahko tudi gledamo kot na strategijo odzivanja na zahodno hegemonijo. Pri tem je potrebno opozoriti, da smo zaradi preobsežnosti tematike morali izpustiti številne zanimive in relevantne primere. Posebno obravnavo bi si namreč zaslužila še vsaj Turčija, ki je z Atatürkovimi reformami radikalno posegla v prakso zakrivanja. V duhu izgrajevanja (moderne) naroda, sekularizacije, modernizacije in vesternizacije je bila turška oblast v dvajsetem stoletju izjemno nenaklonjena tradicionalni islamski obleki oziroma je nošnjo le-te večkrat zakonsko prepovedala (v javnih institucijah in na univerzah) (glej Lindisfarne 2002, Norton 1997). Vendar pa se družbena praksa na

zakonska določila ni preveč ozirala, saj so se skozi celotno zgodovino prepovedi pojavljale težnje po vrnitvi zakrivanja – nekatere so bile religijsko motivirane (fundamentalisti, tradicionalisti, islamisti), medtem ko so druge prišle iz vrst sekularistov in so se opirale predvsem na multikulturalistično idejo spoštovanja in toleriranja kulturne tradicije ter se zavzemale za svobodno odločitev. S tem bežnim pregledom želimo nakazati, da je tudi v turški zgodovini zaznati raznolikost v motivih zakrivanja, pri čemer ne izostane niti zakrivanje, ki je tesno povezano s poljem političnega (manifestacija podpore (islamski) politični oblasti – simbol politične ideologije, znak protesta proti restriktivnim zakonom idr.). Če gremo še nekoliko globlje v tematiko, ugotovimo, da je bila ruta v politično vpletena že od samih začetkov nastanka moderne turške države. V Turčiji je namreč izjemno opazen fenomen ustvarjanja nacionalne identitete (tudi) skozi regulacijo ženskega telesa. Ruta in žensko telo na sploh tako postaneta mesto politične intervencije. Ženske so torej del političnega projekta oziroma drugače – skozi podobo ženske se promovira politični program in manifestira politična ideologija. To velja tako za sekulariste kakor tudi islamiste. Če so kemalisti skozi odkrivanje oziroma razgaljenje ženskega telesa demonstrirali svoj sekularizem in modernizem, so islamisti zakrito žensko telo uporabili kot medij preko katerega so promovirali islamsko tradicijo in nacionalistično ideologijo (Cinar 2005, Yegenoglu 1998). V tem smislu bi si posebno obravnavo zaslužila tudi sodobna Turčija. V zadnjem desetletju ali dveh si zakrivanja praktično ni moč več predstavljati brez političnega oziroma ideološkega v ozadju in ruta tako vse bolj postaja predvsem simbol politične ideologije. To na neki način potrjuje tudi aktualna politična elita, ki kaže močne želje po liberalizaciji pravil glede nošenja naglavne rute. Erdoganova vlada je namreč leta 2008 poskušala razveljaviti zakon o prepovedi zakrivanja v javnih institucijah in na univerzah, vendar je Ustavno sodišče predlog zavrnilo, saj naj bi s tem bili kršeni principi sekularizma (Tavernese 2008). V sledečem razdelku Turčija torej ne bo obravnavana, bo pa možno potegniti paralele z dogajanjem v obravnavanih državah (predvsem Alžirijo).

#### 4.4.3.1 Vzpon nacionalističnih in islamističnih gibanj ter zavrnitev zahodnega kulturnega imperializma – primer Egipta

Novi pomeni in motivi zakrivanja, ki predstavljajo del islamskega verskega preporoda, se pojavijo v sedemdesetih letih v Egiptu in se širijo po ostalih predelih islamskega sveta.

Dogajanje je treba razumeti v širšem kontekstu, saj se je Egipt takrat soočal z večjimi družbeno-političnimi spremembami in vzponom anti-imperialističnih nacionalističnih ter islamističnih gibanj. Ključno točko v pestrem družbenem dogajanju predstavlja vojaški poraz z Izraelom leta 1967, ki je v družbi povzročil nemir ter vedno večje nezadovoljstvo in strah. Pojavilo se je nezaupanje v predsednika Naserja in strah pred imperialnimi silami. Družbeni obrat je prinesla zmaga nad Izraelom (1973), ki je bila, tako Guindi (1999b, 132), razumljena kot zmaga v imenu islama, ki se je v tistem trenutku pojavil kot najboljša alternativa obstoječemu sistemu. Čeprav je bila Muslimanska bratovščina ustanovljena že leta 1928, je ta točka dojeta kot trenutek rojstva modernih islamističnih gibanj, ki izrazito spremenijo družbeno krajino (v lokalnem in globalnem smislu).

Druga polovica dvajsetega stoletja je torej prinesla velike družbeno-politične spremembe v Egiptu, ki posredno in neposredno vplivajo na prakso zakrivanja. Ne zgolj da so se nekatere že odkrite Egipčanke (med njimi najdemo tudi feministke) pokrile nazaj, temveč je bilo na vidiku celo novo gibanje oziroma novi val zakrivanja (*new veiling movement*). »Egipčanke začnejo sodelovati v 'gibanju za novo zakrivanje', ki ima svoje začetke na univerzah in je bilo povezano s preporodom vdanosti islamskim vrednotam in vedenju. Raje si nadenejo še eno plast obleke, kot da bi le-to odstranile« (MacLeod 1991, 103–104). V tridesetih letih opuščena praksa se torej ponovno vrne v vsakdan Egipčank, vendar, tako Kalčić, »... z drugačno vsebino in podobo, saj je nov oblačilni kod postal predvsem izraz novega političnega prepričanja. Nov način oblačenja je bil povezan z vedenjem, ki je izhajalo iz islama, z moralo in potemtakem z muslimansko identiteto« (2007, 236). Fadwa El Guindi (1999b) je prepričana, da je tradicionalna islamska obleka v konceptualnem in materialnem smislu pomembno pripomogla k stvaritvi nove samostojne identitete. Ruta tako ironično postane simbol osvoboditve (izpod vsiljenih identitet), zavednosti in aktivizma, hkrati pa ne izgubi funkcije socialne distinkcije. Na vse to opozarjajo na novo pokrite muslimanke s svojim življenjskim slogom in zunanjo podobo. Gre namreč za aktivne, univerzitetno izobražene in v kariero usmerjene ženske, ki istočasno z ruto poudarjajo svojo muslimansko identiteto (in družbeni status) (Guindi 1999b, 143–168; Abu-Lughod 1998, 250). Vzroke novega zakrivanja lahko torej najdemo v iskanju izgubljene identitete ter odzivu na kolonializem, zahodno demoniziranje, podcenjevanje in zaničevanje islamske kulture. Iz tega razloga omenjeno 'vračanje h koreninam' podpira

razmeroma veliko protizahodno orientiranih aktivistk, ki menijo, da prakse Zahoda nikakor ne morejo predstavljati modela za islamske družbe (npr. M. H. Nassef).

Ena izmed najvidnejših zagovornic ženskih (in na sploh človekovih) pravic Nawal El Saadawi (1998, 96–97, 172) izpostavlja, da je tovrstno prisvajanje rute kot znaka upora proti zahodnemu (neo)imperializmu in kolonializmu ter hkrati opozarjanje na avtentično islamsko kulturo in identiteto popolnoma zgrešeno vsaj iz dveh razlogov. (1) Prvič, ker identitete ni moč zreducirati na kos obleke, saj jo na ta način trivializiramo, hkrati pa tudi ruta ni izvorno islamsko oblačilo in zato pokritost ni del avtentične identitete muslimanke. (2) Drugič pa, ker tovrsten simbolni upor proti ekonomski in politični eksploataciji ni učinkovit, še posebej ne brez boja na drugih ravneh – iz katerih pa so ženske tradicionalno izključene. Saadawi opozarja, da ženske ne kažejo zgolj slabega razumevanja družbenega dogajanja in poznavanja tovrstnih družbenih fenomenov, temveč so v svojem delovanju pogosto tudi nekonsistentne. Pri tem izpostavi razmeroma razširjeno prakso med ženskami iz višjih družbenih razredov, ki si, verjetno iz banalnih razlogov, povezanih predvsem z estetiko, kupujejo rute v državah, proti katerim usmerjajo svoj upor. Zdi se, da zlahka spregledajo povezave med identiteto in kulturo ter ekonomijo in politiko, hkrati pa se ne zavedajo pomembnosti in namena upora.

Pri vsem tem nikakor ne gre pozabiti, da se je novi val zakrivanja odvijal pod okriljem islamistične, neofundamentalistične ideologije, ki je za dosego lastnih ciljev ženske zgolj izrabljala. Kot podporo v boju za drugačno, posebno in avtentično kulturno identiteto je ženskam določila vrnitev k zakrivanju (ruta kot označevalec drugačnosti), s čimer je dosegla tudi drugi (skriti) cilj – oživila je seksistično prakso zakrivanja ter ženske potisnila nazaj v patriarhalni vzorec. Ženske, ki so se torej borile proti zatiranju od zunaj (kolonializmu in imperializmu), so v zameno dobile zatiranje od znotraj. Lastna kultura jih je izrabila, izdala in jim odvzela avtonomijo ter ponovno prevzela nadzor nad njimi in njihovimi telesi. Nacionalistično in islamistično gibanje, ki je bilo (navidezno) vseskozi povezano z emancipacijo, je poskrbelo, da so – po aktivnem sodelovanju žensk v boju za osvoboditev (lastno in narodno) – patriarhalne spone postale še močnejše in reforme niso dosegle področij, ki zadevajo žensko vprašanje. Če se je sprva zdelo, da ima v tem kontekstu zakrivanje kakršnokoli povezavo z žensko močjo, je sedaj jasno, da temu ni tako, saj imamo ponovno opravka z moško močjo. Zdi se, da je od simbola upora in

aktivizma ostal zgolj simbol podrejenosti. Prvotni namen rute kot sredstva osvobajanja (izpod vsiljenih identitet) se je izrodil in ponovno zvedel na krepitev moške moči nad ženskami.

Ženske bi morale spoznati, da se je treba boriti tako proti zunanjim kakor tudi notranjim izkoriščevalskim silam ter se upreti vsem generatorjem zatiranja, še posebej fundamentalističnim, ki poskušajo ekonomski in politični boj transformirati v religijskega, ženske pa v tem boju uporabiti kot orodje. Grace (2001, 75) zato opozarja, da je potrebno razlikovati med islamom kot religijo in islamom kot desno usmerjenim političnim gibanjem, katerega uteleša islamizem. Novo zakrivanje je namreč tesno povezano predvsem s slednjim in se pogosto navezuje na politično identiteto in ne religijsko.

Številne teoretičarke (Ahmed 1998; Saadawi 1998; Sedghi 2007; Lazreg 2009 idr.) opozarjajo, da je pri pridobivanju večje svobode in pravičnosti ključnega pomena poznavanje družbenega dogajanja ter delovanja družbenega sistema in mehanizmov moči s hkratnim aktivnim vključevanjem v vse sfere družbe. Poseganje v sam sistem družbe ter reinterpretiranje družbenih odnosov je namreč edini učinkoviti način postopnega preoblikovanja družbe. Kot je dejala N. Saadawi (1998, 97), je treba odkriti misli in ne pokriti obrazov. Prepričana je, da je to tudi glavna sestavina avtentične identitete muslimanke, zato je potrebno prekiniti prakso, ki identiteto reducira in definira zgolj v okvirih telesnega/vizualnega, ženske pa postavlja v vlogo seksualnega objekta. Na delu so namreč isti mehanizmi kot na Zahodu (objektifikacija ženske, povečevana in pričakovana odkritost ter negovanost telesa), pri čemer oboji služijo patriarhalnim in ekonomskim interesom. Saadawi s svojimi brezkompromisnimi načeli in neposrednim izražanjem oblikuje nov feministični diskurz, s katerim poskuša razgraditi patriarhalne strukture in na novo definirati vlogo in položaj žensk.

#### 4.4.3.2 Ruta kot element upora in znak neodvisnosti – primer Irana

Kot smo že opozorili, se je ruta v specifičnem zgodovinskem obdobju pojavila kot izraz nezadovoljstva s privzemanjem zahodnega kulturnega modela in principov sekularizma. V tem smislu je pokrivanje predstavljalo obliko upora, saj so pokrite protestnice močno nasprotovale odpravi tradicionalnega načina življenja – nastopale so torej proti lastnim



političnim elitam, ki simpatizirajo z Zahodom –, hkrati pa so se zavzemale za osvobajanje izpod vsiljenih identitet ter posledično za potrditev samostojne muslimanske identitete. Tovrstnim motivom zakrivanja lahko nedvomno pripišemo politične konotacije, saj ruta postane simbol muslimanske identitete (ki je ločena in različna od drugih) ter znak upora proti vrednotam zahodnih družb.

Primer tovrstnega motiva zakrivanja najdemo tudi v predrevolucionarnem Iranu. Mohamed Reza Pahlavi, ki je, tako kot njegov oče Reza Šah, odkrito simpatiziral z Zahodom, je s številnimi reformami poskušal modernizirati državo ter jo urediti po demokratičnih in sekularnih načelih. T. i. bela revolucija seveda ni ustrezala tradicionalistom, konservativno orientiranim malim trgovcem ter šiitskim klerikom, saj so bili prepričani, da vesternizacija pomeni le novo obliko politične dominacije in kulturnega imperializma. Iz tega razloga so pričeli odkrito izražati nezadovoljstvo s šahovimi gospodarskimi, političnimi in družbenimi reformami, po drugi strani pa promovirati alternativo, ki se po njihovem mnenju nahaja v avtentični islamski kulturi. Vendar pa to ni bila edina opozicija. Dinastija Pahlavi si je skozi zgodovino namreč nabrala številne nasprotnike tako iz vrst (sekularnih) nacionalistov kakor tudi socialistov in marksistov.<sup>184</sup> Proti koncu sedemdesetih let pa se je z opozicijo identificiralo malodane celotno iransko ljudstvo. Sedghi (2007) navaja, da so se protestom pridružile tudi ženske, in sicer tako žensko krilo tradicionalistov kakor tudi del sekularnih levičark, ki niso bile kritične zgolj do avtokratskega vodenja države, marveč tudi do njenih političnih in ekonomskih reform. Mnoge med njimi so bile v ideološkem smislu liberalno usmerjene feministke, vendar niso bile naklonjene državnemu feminizmu (kakršnega posebej prorežimska *Ženska organizacija Irana – WOI*)<sup>185</sup> in so ostro nastopale proti obstoječim strukturam države, na čelu s Pahlavijem, ki ga označijo za modernega diktatorja, despota in zahodnocentrika. V tej skupini se znajde tudi iranska pravnica in

---

<sup>184</sup> Pahlaviju niso mogli odpustiti številnih potez, kot je recimo strmoglavljenje izjemno priljubljenega prvega iranskega demokratično izvoljenega predsednika vlade Mohameda Mosadeka (1953). Do državnega udara, katerega sta organizirali CIA in MI6 (zunanja obveščevalna služba Združenega kraljestva) v sodelovanju s Pahlavijem, je prišlo, ker se je Mosadek zoperstavil Zahodu. Nacionaliziral je namreč iransko naftno industrijo in jo tako umaknil izpod nadzora zahodnih naftnih koncernov. Ta padec ima tudi daljnosežnejše posledice, saj je rodil trajne zamere do Zahoda, predvsem do Amerike (Ebadi 2008, 18, 36). Politično spletkarjenje in preveč tesno sodelovanje z Zahodom – po prepričanju mnogih na škodo lastnega ljudstva – pa ni bila edina kritika Pahlavija. Marksisti in socialisti so mu očitali nepripravljenost za odpravo družbenih neenakosti, pomanjkanje socialnega čuta in elitizem, kar se je odražalo v vse večji revščini in družbeni razslojenosti.

<sup>185</sup> Prepričane so namreč, da država v političnem smislu eksploatira ženske, saj ženske organizacije sponzorira in ustanavlja za promocijo državne ideologije in politično podporo. Pomembna je torej podpora pri izgradnji države, medtem ko so feministični cilji tukaj sekundarnega pomena (Sedghi 2007, 12, 76).

borka za človekove pravice Širin Ebadi. Prva muslimanka, ki je prejela Nobelovo nagrado za mir (2003),<sup>186</sup> in prva ženska predsednica ustavnega sodišča v Iranu je bila kljub svojem ugodnem položaju, kritična do šahovega režima, saj je le-ta vedno bolj izključeval ter postajal vse bolj represiven in nasilen (SAVAK).

Ženska uporniška skupina je bila izjemno heterogena tako v političnem kakor tudi ideološkem smislu. Največji odmik predstavljajo pripadnice verskih organizacij ter sekularistke, ki se čutijo odtujene od šahovega režima. Prve so tradicionalno naklonjene spremembam znotraj islamskega diskurza, medtem ko so druge razdeljene. Del skupine se zavzema za reforme v okviru sekularne ureditve, drugi del pa v islamu prepozna alternativo šahovi politiki in podpornice te ideje postanejo aktivistke, ki ne izključujejo religijske tradicije. Precejšen vpliv na obe skupini, ki podpirata islam, ima *Gibanje za avtentičnost (Authenticity movement)*, ki časti kulturno avtentičnost in ostro nasprotuje kulturnemu imperializmu in vesternizaciji. Vodilna misel gibanja je zajeta v idejah ključnega iranskega intelektualca, sociologa in, po prepričanju mnogih, ideologa iranske islamske revolucije dr. Ali Shariatia,<sup>187</sup> ki meni, da se morajo Iranke distancirati od zahodne ideologije, saj jih le-ta objektificira. Po njegovem prepričanju je treba stopiti iz sveta potrošništva in modne industrije, ki ženske spreminjata v seksualne objekte, ter se osredotočiti na izobrazbo. Pokrivalo se tako kaže kot nasprotovanje objektifikaciji ženskega telesa in redukciji na njeno telesnost. Gibanje s Shariatijem na čelu v tem smislu poskuša konstruirati novo podobo in identiteto moderne muslimanke, ki je pokrita ter

---

<sup>186</sup> Iranske oblasti so ji leta 2009 zasegle spominsko Nobelovo plaketo in medaljo ter zaprle njen urad, ki si prizadeva za odpravljanje nepravilnosti na področju človekovih pravic. Ob tem so aretirali še nekaj njenih sodelavcev in moža. Gre za prvi primer v zgodovini, da je nacionalna oblast Nobelovemu nagrajencu za mir odvzela nagrado (RTV SLO 2009)

<sup>187</sup> Vodilni neodvisni islamski mislec je prepričan, da je islam pravi odgovor na imperializem, zato se številne islamistične organizacije navdihujejo pri njem. Ena takih je tudi *Organizacija Mudžahedin-e Khalgh (MKO)* (znana tudi pod imenom *People's Mujahedin of Iran – PMOI*). Gre za militantno islamistično-marksistično/socialistično organizacijo, katero sredi šestdesetih let ustanovijo študentje (bivši člani *Osvobodilnega gibanja v Iranu*), ki se zgleduje po gverilskih skupinah v Latinski Ameriki in na Kubi. V ideološkem smislu so anti-kapitalistično in anti-imperialistično usmerjeni ter nastopajo proti šahu. Voditelji MKO so predlagali »... socialistično, borbeno branje islama, kar je zlasti odmevalo med izobraženim srednjim razredom, ki je bil dovolj kulturen, da je religijo interpretiral zmerno, toda dovolj zakoreninjen v iranski tradiciji, da je še sočutil z ljudstvom« (Ebadi 2008, 87). Sprva se postavijo na stran klerikov in Homeinija, pozneje pa zaradi nesoglasij (glede izpusta ameriških talcev) in ideoloških razhajanj stopijo v boj s Homeinijevo *Islamsko revolucionarno gardo*. Odnosi se zaostrijo do te mere, da v iransko-iraški vojni sodelujejo s Sadamom Huseinom, ki jim nudi zatočišče. Danes je to kontroverzna organizacija (vključena v NCRI – *Narodni svet za upor v Iranu*), ki ji je težko določiti status. Nekatere države jo uvrščajo med teroristične organizacije (ZDA, Kanada, Iran idr./EU jo leta 2009 umakne z liste terorističnih organizacij), medtem ko jo druge enačijo z NCRI, katero razglašajo za legitimno disidentsko organizacijo, ki se bori za demokracijo v Iranu.

hkrati aktivna. Videz ima tako religijski in političen pomen. Sedaj ne označuje več zaostalosti in zatiranja, teveč je znak protesta, napredka in neodvisnosti od Zahoda (Shirazi 2001, 93; Zahedi 2008, 257–258). To ustreza tako vernicam kakor tudi sekularno usmerjenim ženskam, ki kot znak spremembe in protesta (proti šahu) začnejo nositi islamske obleke in pokrivala. »Čador ali rute (oziroma različne oblike pokrival) skupaj z ohlapnimi majicami in hlačami, katere je Reza Šah Pahlavi nasilno prepovedal, sedaj postajajo simboli političnega upora. Zakrivanje telesa postane znak nestrinjanja, tudi jezik upora, moči in politike« (Sedghi 2007, 195). Obe skupini žensk uporabita polje vizualnega kot najbolj primerno za izraz nasprotovanja. Vernice so v tradicionalni obleki videle simbolnega označevalca posebne islamske identitete, zato so ostro nastopale proti prepovedi nošnje tradicionalnih oblačil (predvsem pokrival) in marginalizaciji pokritih žensk,<sup>188</sup> medtem ko so sekularistke z naglavno ruto izražale nezadovoljstvo z režimom, ki je postal tiranski in nepravilen.

To obliko upora je v preprosti risbi domiselno upodobil romunski vizualni umetnik Dan Perjovschi.<sup>189</sup> Risbo je mogoče dojeti kot kritiko zahodnih, potrošniško naravnanih družb, hkrati pa odpira provokativno vprašanje razlike med vrednotami in družbenimi praksami zahodnih in vzhodnih družb ter (posredno) tudi problematizira kompleksno razmerje med obema. Umetnik ne želi dajati vtisa odobravanja prakse zakrivanja, temveč poskuša razumeti razloge za privzemanje prakse, zato z umetniškim delom posodi glas Drugemu. Delno se s pozicijo Drugega tudi identificira, česar ni težko razumeti, saj v lastni družbi (na osnovi nacionalne pripadnosti) sam predstavlja Drugega.

---

<sup>188</sup> Reformist Reza Šah, ki se zgleduje po turškem predsedniku Atatürku, leta 1935 ustanovi *Ženski center*, s pomočjo katerega širi idejo o ukinitvi tradicionalnih islamskih oblačil, predvsem naglavnih pokrival. Že naslednje leto šah zakonsko prepove pokrivala in tako Iran, postane prva muslimanska država, ki uvede zahodni stil oblačenja žensk. Odstranitev je hipna in razmeroma nasilna, saj vojaki na ulicah z žensk trgajo čadorje, pokrite ženske nimajo vstopa v restavracije, hotele, gledališča ipd., prav tako je zanje zaprt trg dela (kljub izobrazbi). Ženske, katerim ruta predstavlja del identitete, so popolnoma marginalizirane in izključene iz vseh sfer družbenega življenja, medtem ko se moderne, izobražene ženske pojavijo kot simbol novega Irana. Tako stroga prepoved pokrivanja je trajala le do leta 1941, ko so britanske in ruske sile okupirale Iran. Šaha so obdolžili podpiranja nacistične Nemčije ter ga umaknili s prestola. Novi kralj postane njegov sin Mohamed Reza Pahlavi, ki do zakrivanja zavzame nekoliko manj radikalen odnos. V družbi je prisotna tako pokritost kakor tudi odkritost, pri čemer sistem jasno podpira in privilegira odkrite ženske (Zahedi 2008, 254–256).

<sup>189</sup> Prepoznaven vizualni umetnik Dan Perjovschi slovi po tem, da njegove risbe predstavljajo neposreden komentar aktualnih socialnih in političnih tem. V svojem umetniškem ustvarjanju se poslužuje kombinacije treh tehnik: risbe, slike in grafita, kar mu ponuja izjemno priložnost, da umetniško delo umesti neposredno na zid muzejev in galerij. V mesecu novembru (2011) je razstavljal v Muzeju sodobne umetnosti v Ljubljani.

## O Vzhodu in Zahodu



Dan Perjovschi; Muzej sodobne umetnosti, Ljubljana  
(avtor fotografije: Simona Rajšp)

Po krajšem ekskurzu se ponovno poskušajmo vrniti k dogajanju v Iranu. Leta 1979 državo zajame revolucionarno vrenje. Homeini zruši šahov režim in ponovno je zaznati vzpon islamskega fundamentalizma. Protestnice sprva pozdravljajo nov režim, vendar naklonjenost ne traja dolgo. Kahf (2008, 34) navaja, kako izdane so se počutile, ko so namesto svobode dobile zapor. O tem govori tudi nobelova nagrajenka Širin Ebadi (2008) (ne toliko podpornica Homeinija kot predvsem nasprotnica vse bolj represivnega Pahlavijevega režima), ki so jo kmalu po revoluciji odstranili z mesta sodnice. Degradirana je bila na mesto uradnice, saj je novi sistem zahteval odstranitev žensk s pomembnih delovnih mest<sup>190</sup> ter predvideval njihovo vrnitev v tradicionalne vloge. Da država misli resno z radikalnimi reformami, je pokazala s sprejemanjem novega kazenskega zakonika, ki se je navdihoval v islamskem pravu. Novi teokratski pravni red, ki je posegal v temelje družbenega ustroja, je temeljil na zakonskih odredbah iz sedmega stoletja, kjer sta patriarhalni kod in spolna neenakost predstavljala ključno dimenzijo družbene ureditve.

<sup>190</sup> Ženske ravnó tako niso imele več dostopa do nekaterih poklicev oziroma so imele prepoved opravljanja dejavnosti (če so izobrazbo že pridobile v starem režimu). Tako je bila recimo pravniška dejavnost ženskam prepovedana vse do leta 1992.

Vrednost življenja ženske se je z novim zakonikom skrčila na polovico vrednosti moškega.<sup>191</sup>

Režim je torej predvideval politično in družbeno marginalizacijo žensk, tudi v oblačilnem smislu. Dobile so namreč zrcalno sliko prejšnjega režima – zakonsko določeno obvezno zakrivanje.<sup>192</sup> Ne zgolj to, oblast jim je natančno predpisala stil oblačenja, ki je prepovedoval nakit, visoke pete in ličila. Zahtevano je bilo popolno zakrivanje (čador), obleka pa je morala biti v temnih barvnih odtenkih (črna, temno siva ali modra in rjava). Hkrati je bil uveden nadzorni organ (moralna policija), ki je preprečeval in strogo sankcioniral<sup>193</sup> vsakršen odmik od določil (Lazreg 2009, 99). Homeini je izkoristil tako družbeno vrenje, katerega pomemben del so predstavljale ženske, kakor tudi simbole upora. Številne Iranke, ki so si pred revolucijo nadele ruto kot znak nasprotovanja šahovemu režimu in v podporo revoluciji, v novem sistemu protestirajo proti obveznemu zakrivanju. Ker institucionalizaciji zakrivanja in vrnitvi patriarhalnih ter androcentričnih vrednot ni bilo moč uiti, so številne sekularno usmerjene Iranke, ki so prej participirale v revoluciji, po revoluciji migrirale iz države in/ali bile prisiljene opustiti politični aktivizem.

---

<sup>191</sup> Kako kruta, nepravična in diskriminatorna je bila porevolucijska zakonodaja, nam v monografiji *Iran se prebujata* slikovito opiše Širin Ebadi. Navaja primer enajstletne deklice, katero so ne daleč od doma posilili in ubili trije moški. Osumljence aretirajo, družina pa ima v skladu z islamskim zakonom pravico izbrati med zakonsko predpisano kaznijo ali denarnim nadomestilom. Izberejo prvo, ker so omadeževani s hčerino sramoto in edino z usmrtitvijo napadalcev lahko operejo družinsko čast. Sodišče izreče smrtno obsodbo. Ker pa je moško življenje vredno več kot žensko, mora družina poravnati stroške usmrtitve, ki pa so za revno družino previsoki (1000 dolarjev). Zato prodajo celotno premoženje s hišo vred. Ker je to premalo, poskušajo družinski člani prodati še svoje organe. Po posredovanju zdravnika – ki je izvedel za zgodbo in zagrozil, da bo o primeru poročal mednarodnim organizacijam, če država ne bo krila razlike – sodišče popusti in pokrije preostali manjkajoči del stroškov. Malo pred usmrtitvijo eden od obsojencev pobegne iz zapora in sodišče se odloči na novo odprti primer. Primer do danes ni dobil epiloga (Ebadi 2008, 145–147)

<sup>192</sup> V novem režimu sta ideologijo zakrivanja zagovarjala dva vplivna moža, in sicer ajatola Motahari in evropsko izobražen Ali Shariati. Oba sta širila idejo aktualizacije Iranke kot vernice, ki negira zahodne vrednote (Shirazi 2001, 92–93). Zamisel o strogem zakrivanju postane aktualna že v prvih dneh po zmagi revolucije. Širin Ebadi poroča, kako jo je začasni nadzornik na Ministrstvu za pravosodje Fatholah Bani-Sadr že ob prvem srečanju opozoril na naglavno pokrivalo. Takole navaja njun pogovor: »Ali se vam ne zdi, da bi bilo zaradi spoštovanja do našega ljubljenega imama Homeinija, ki je blagoslovil Iran s svojo vrnitvijo, bolje, če bi si zakrili lase? Nikoli v življenju nisem nosila rute in bilo bi licemerstvo, če bi jo zdaj začela. Potem pa ne bodite licemerka in jo nosite z vero. [...] Poglejte, ni me mogoče prisiliti, da bi storila nekaj, v kar ne verjamem. Ali ne vidite, v kakšno smer se razvijajo dogodki? [...] Da, toda jaz se nočem pretvarjati, da sem to, kar nisem.« (2008, 57–58). Širin Ebadi s tem stavkom zaključi pogovor in odide iz pisarne. V sledečih mesecih je morala nadeti črni čador.

<sup>193</sup> Zahedi (2008, 260) in Shirazi (2001, 93) navajata, da so bile sankcije za ženske, ki so kršile 'kodeks spodobnosti', izjemno krute. Če je katera ženska pokazala pramen las, sta sledili dve obliki kaznovanja – bičanje (74 udarcev) ali pa zaporna kazen do dveh let.

Revolucija ženske v celoti vpreže v patriarhalni red ter jih izkoristi za promocijo državne ideologije. To je še posebej izrazito v času iransko–iraške vojne (1980–1988), ko se podoba pokritih žensk množično pojavlja na plakatih, panojih in celo znamkah. Pokrite Iranke predstavljajo pravo vero, idealno muslimanko, pobožno hči, sestro, ženo ali mamo vojakov. Njihova podoba govori, da podpirajo revolucijo in boj proti Iraku. Na teh plakatih (in tudi sicer v družbi) ima ruta še eno pomensko dimenzijo. Shirazi poudarja, da pokrivalo (čador) »... ne more biti več zgolj simbol napredka v kontekstu islamskega revivalizma, temveč mora postati simbol šiitskega Irana. Mora utelešati šiitsko ontologijo, ne toliko islamske. Medtem ko je bilo vse do leta 1980 pokrivalo izkoriščano za razlikovanje muslimanke od zahodne 'punčke', je bilo med vojno z Irakom uporabljeno za razlikovanje šiitskih muslimanov od sunitskih« (2001, 94). Pokrivalo, ki postane učinkovito orožje vladajočih, opozarja na ideološke razlike znotraj iste religijske tradicije in promovira pravo vero, torej šiitsko različico islama. Kmalu po vojni to isto pokrivalo izgubi diferenciacijski pomen znotraj islama in se ponovno vzpostavi kot simbol kulturne različnosti (opozicija Zahodu). Pokrivalo simbolizira čistost, vdanost, pobožnost ipd., zato pokrite ali neprimerno pokrite Iranke postanejo državni sovražniki. Po mestu se pričnejo pojavljati tekstovna in vizualna sporočila v obliki grafitov, ki se ločijo po tem, koga nagovarjajo. Eni se obračajo na ženske in poskušajo vršiti pritisk nanje, hkrati pa opozarjajo na pomen/pomembnost zakritosti (za islamsko družbo),<sup>194</sup> medtem ko drugi nagovarjajo zahodnega opazovalca in imajo širše sporočilo. Eden od sloganov se tako glasi: »Če je odkritost znak civiliziranosti, potem morajo biti živali najbolj civilizirane.« (Shirazi 2001, 107). Sporočilo grafita je jasno – zakritost je prvi pogoj civiliziranosti in družba, v kateri ženske niso zakrite, pripada živalskemu svetu.

Družbeno marginalizacijo žensk je nekoliko omilil predsednik Mohamed Hatami (1997–2005), vendar jo je nazaj zaostрил konservativni predsednik Mahmud Ahmadinedžad. Islamistični državni sistem se zelo trudi nadzorovati različne oblike združevanja in protesta, vendar ženske, katere so skozi celotno zgodovino ločevali

---

<sup>194</sup> Sporočilo grafitov je različno, prav tako kot so različne interpretacije in razlogi zakrivanja. Nekateri poudarjajo zakrivanje kot vrednoto, ki temelji na spodobnosti in dostojanstvu – »Zakrivanje predstavlja tvojo osebnost in dostojanstvo« ali »Moja sestra, dodaj zakrivanje na spisek svojih vrednot«; drugi izhajajo iz prepričanja, da pokrivalo pomeni osvoboditev – »Ženske svoboda je vezana na pokrivalo«; spet tretji se naslanjajo na idejo, da pokrivalo predstavlja zaščito – »Zakrivanje je varnost, ne omejevanje«. Zasedimo pa tudi radikalne, ki sporočajo posledice neupoštevanja državnih določil – »Smrt neprimerno zakritim ženskam« ali »Neprimerno zakrita ženska je madež na Islamski republiki Iran in mora biti takoj odstranjena« (Shirazi 2001, 106–108).

razredna pripadnost, politično prepričanje, svetovni nazor idr., tokrat želijo preseči te diferenciacije in se povezati v želji po kulturnem, političnem in institucionalnem prevratu. Ideja upora in želja po spremembah sta tako postali skupni imenovalec (in vodilo) domala vseh žensk. Zgodovina ženskih uporov je izjemno pisana in se razteza od raznolikih protestniških gibanj pa vse tja do manjših simbolnih uporov in gest. Slednje se pogosto izražajo skozi oblačilno izbiro, saj le-ta predstavlja komunikacijski mehanizem, skozi katerega je mogoče zavračati družbene spremembe (MaCracken v Kalčič 2007, 46). Ženske se tovrstnih uporov običajno poslužujejo, ko so družbeni pritiski zelo močni in je polje upora zoženo. Tako Aisha L. F. Shaheed (2008, 302) navaja, da so si v Iranu številne ženske v znak nasprotovanja represivnemu režimu (ki jim med drugim zapoveduje obvezno pokrivanje) pobrile lase in odvrogle ruto. Na ta način niso kršile nobenega določila, kajti le-to predvideva zakrivanje las.

Stvari seveda niso tako enoznačne, kot se morda zdijo na prvi pogled. Na to nas v svoji monumentalni študiji *Ženske in politika v Iranu: zakrivanje, odkrivanje in ponovno zakrivanje* (2007) opozori doktorica političnih znanosti na Centru za Bližnjevzhodne študije (Univerza Harvard) Hamideh Sedghi. Poudarja, da v svojih analizah pozabljamo na polje političnega, saj spol ostaja stvar politike. V tem smislu se nadzor nad ženskami, njihovimi telesi, seksualnostjo, identiteto, delom idr. vedno pojavlja v luči utrjevanja politične/državne oblasti. Tako sta se oba sistema – tisti, ki je zakrivanje označil za simbol zaostalosti in ga prepovedal (Pahlavi), in tisti, ki ga je prepoznal kot znak napredka ter ga iz tega razloga zapovedal (Homeini) – posluževala politizacije žensk, posamezne prakse (povezane z ženskami) pa uporabljala kot politično orožje. Skozi podobo in identiteto žensk (ki sta bili v kongruenci z ideologijo – modernizacijsko ali islamistično) sta želela legitimizirati politično in kulturno pozicijo ter konsolidirati politično moč. V tej zgodbi ženske torej nastopajo kot instrument politike, saj oba sistema uporabita vsa sredstva, da uveljavita svojo politično voljo in utrdita moč. Izkoristita spol in njegovo simbolno reprezentacijo za promocijo lastne politične filozofije. Pahlavi ženske odkrije, saj se želi distancirati od klera, hkrati pa potrebuje pozahodnjene subjekte, da promovira sekularno in moderno državo ter se integrira v globalni trg in politiko. Na drugi strani pa jih Homeini potrebuje pokrite za promocijo islamske identitete in politične agende na sploh. V ta namen redefinira pozicijo (in podobo) žensk, saj le-ta predstavlja pomemben del islamizacijskega programa. Zdi se, da je zakrivanje tisto polje, kjer se manifestira politična

ideologija. Ali kot je dejala Faegheh Shirazi: »Politične potrebe so definirale in še vedno definirajo semantiko pokrivala.« (2001, 108).

(Ne)zakrivanje je torej v veliki meri odvisno od političnih okoliščin oziroma je vezano na vprašanje politične (pre)moči med državo in religijo. Kar nas ne sme čuditi, saj so ženske neredko v središču boja med sekularnimi in religijskimi silami, pri čemer ni odveč poudarek, da jih obe eksploatirata za doseg političnih, družbenih in ekonomskih ciljev. S te pozicije se zdi, da je potemtakem vseeno, kdo je na oblasti. Vendar bi temu lahko le delno pritrdili. Res je, da gre za podobne cilje, vendar se družbeni položaj žensk v obeh sistemih bistveno razlikuje. Vemo torej, da je Pahlavijev sistem za povezovanje z Zahodom in integracijo v globalni trg potreboval svobodno (po zahodnih merilih) in izobraženo žensko delovno silo, vendar je pomembno dejstvo, da so se ženske v času Pahlavija množično vključevale v izobraževalni sistem in trg dela. Medtem pa so v prvem desetletju vladanja Homeinija skoraj v celoti izginile iz javne sfere. Čeprav oba režima z odtegnitvijo pravice do izbire individualne identitete, prostora v družbi ter načina samoprezentacije grobo posegata v človekove pravice, je islamističen sistem vendarle bistveno bolj represiven (v političnem, ekonomskem in ideološkem smislu) in mizogin.

#### 4.4.3.3 Ruta kot upor proti kolonialni nadvladi in simbol nacionalne identitete – primer Alžirije

Podobno kot v Iranu in Egiptu se ruta tudi v Alžiriji pojavlja kot politični označevalec, saj postane zakrivanje žensk bistveni element nacionalne identitete/ideologije. Zdi se, da je ruta prevzela novo simboliko – kot nacionalistični emblem namreč predstavlja zavrnitev kolonializma in dvom v vse zahodno.

V predosamosvojitvenem obdobju je praksa zakrivanja že dobivala status arhaičnosti, kar pomeni, da ni bila več množično prisotna v družbi. Lazreg poroča, da je ruta vse bolj izgubljala religijski pomen in postajala označevalec družbenega statusa (ohranili so jo zgolj nižji družbeni razredi ter neizobražene in starejše ženske) (2009, 98). Razmere se precej spremenijo v času osamosvajanja izpod francoske nadvlade in konstituiranja nacionalne identitete, ki je sovpadal s časom ženskega iskanja mesta osvoboditve znotraj islamskega režima. Sekularni nacionalizem, katerega uteleša Narodno osvobodilna fronta



(*National liberation front*), je z ideološkimi intrigami in publicami o osvoboditvi in neodvisnosti žensk, ki bi naj nastopila neposredno po osvoboditvi izpod francoske kolonialne nadvlade, ženske izkoristila v politične namene. Grace poroča (2004, 133), da je bila želja po vsesplošni emancipaciji tako močna, da so Alžirke lasten družbeni položaj postavile na drugo mesto, torej za narod in prenovo domovine. Država jih je vključila v boj na vseh nivojih – vodile so bolnišnice, se borile na bojiščih, tihotapile orožje pod široko tradicionalno obleko, imenovano *haik* ipd. Zdelo se je, da je prišlo do spremembe družbenih struktur in odnosov, saj se je tradicionalna ženska vloga pomaknila v ozadje, v ospredje pa je stopilo delovanje v javni sferi. Prav posebno vlogo pa jim je država dodelila na polju simbolnega, saj so s tradicionalno obleko in pokrivalom utelešale upor proti kolonializmu, hkrati pa so simbolizirale nacionalno identiteto in identifikacijo z narodom. Z namenom ustvarjanja kolektivne identitete in oblikovanja občutka homogenosti so pokrivala postajala daljša in zakrivala več, ženske pa so se začele pokrivati prostovoljno in zelo zgodaj (pred nastopom pubertete).

Francija, ki se še ni bila pripravljena umakniti, je razvila posebno taktiko preprečevanja procesa osamosvajanja. Ob vedenju, da ženske predstavljajo pomemben del nacionalne identitete, so le-te poskusili pridobiti na svojo stran. Fanon je z naslednjimi besedami dobro povzel doktrino kolonialnega zatiranja: »Če želimo uničiti strukturo Alžirije, njeno sposobnost upora, moramo najprej osvojiti ženske.« (Fanon v Grace 2004, 132). Njihov načrt je bil, da z odkrivanjem ženskih teles zlomijo ženski in posledično tudi nacionalni upor. Francija tako sproži močno kampanjo proti islamski religijski tradiciji (njene doktrine, vrednotam in praksam) ter jo predstaviti kot zatiralsko in nepravilno. V ozadju se kaže orientalistična logika, katero je moč zaslediti v dualističnih predstavah sveta kot dobrega/slabega, pravičnega/nepravičnega, pri čemer sebe postavi na pozitivno os, hkrati pa ženskam ideje lastne kulture ponudi kot alternativo oziroma pot do osvoboditve. Obljubijo jim položaj, kot ga imajo Evropejke, ter osvoboditev žensk izpod patriarhalnih struktur in izkoriščanja.<sup>195</sup> Vendar pa se ideja – »zmaga nad ženskami in ostalo bo sledilo«

---

<sup>195</sup> Tukaj je moč potegniti vzporednice z dogajanjem v Uzbekistanu. Tam se je namreč takratna Sovjetska zveza posluževala identične strategije pridobivanja večjega nadzora nad državo. Shirazi (2001, 148-151) navaja, da je množično odkrivanje žensk temeljilo na ideji aktivne vključitve le-teh v boj proti (orientalistično določenim) imanentnim lastnostim islamske religijske tradicije – zatiranju, nasilju in suženstvu. Tako kot v Alžiriji tudi tukaj kampanja odkrivanja (imenovana *khundjum*) ni imela cilja osvoboditi ženske, temveč je imela povsem politične (kolonialne) ambicije. Želela je namreč zmanjšati vpliv islama, tradicionalnih struktur moči v družbi ter povečati lasten vpliv. Začela je pri orientalistično

(Fanon v Shirazi 2001, 148) – ne realizira. Vse ideološke intervencije in praktični posegi v družbo, ki so najbolj vidni v (javnem) odkrivanju žensk, povzročijo ravno nasprotni učinek od zelenega. Alžirke namreč v dejanju odkrivanja prepoznajo več stvari: politizacijo ženskega telesa, voajeristično seksualno željo zahodnih moških in poskus brisanja ene identitete ter podeljevanje nove (kristjanizirane). Tem spoznanjem sledi množično zakrivanje. Ruta tako ostane tesno povezana z nacionalno identiteto, hkrati pa predstavlja simbol upora, kulturne različnosti in emancipacije.

V postosamosvojitvenem obdobju se zdi, da so se uresničile besede Nawal El Saadawi, ki je dejala: »Revolucija je Alžirke uporabila kot orodje, kot poceni delovno silo in poceni borke – da umrejo prve in so osvobojene zadnje.« (Saadawi v Grace 2004, 142). Ženske namreč spoznajo, da nacionalizem ostaja ključni opresivni element. Alžirke, ki so upale na osvoboditev, spremembo družbenih struktur ter pridobitev političnih, ekonomskih in družbenih pravic v postkolonialni dobi, so bile izjemno razočarane. Sekularni nacionalizem namreč ne pokaže obljubljenega zanimanja za spremembe in še naprej zagovarja tradicionalne patriarhalne vrednote. Tudi ženska pokrivala so ostala, čeprav se je po vojni predvidevala njihova odstranitev. V medvojnem času so imela namreč predvsem simbolni pomen – sodelovala so pri oblikovanju nacionalne identitete, hkrati pa so predstavljala simbol emancipacije. Zdi se, da je bila osvoboditev žensk žrtvovana za nacionalno osvoboditev, njihove pravice pa pozabljene v procesu nastajanja nove države in moške elite.

Pozneje, leta 1990, pridejo na oblast islamisti (Fronta islamske rešitve – *Islamic salvation front*) in razmere še zaostrijo. Izkoristili so namreč simbole narodne osvoboditve (ruta kot simbolni znak osvobajanja), ženske še bolj pokrili (tradicionalno žensko pokrivalo bele barve – *haik* so zamenjali s črnim čadorjem) ter jih potisnili nazaj v tradicionalne vloge. Kljub dejstvu, da je leta 1996 Alžirija ratificirala konvencijo Združenih narodov o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk, sta represija in nasilje še vedno prisotna, tudi v obliki strogega zakrivanja (Grace 2004, 134, 158, 207).

---

prepoznanem simbolu zatiranja – zakrivanju in slabem položaju žensk. Oboje je bilo le ukana in sredstvo pridobitve večje družbene moči.

#### 4.4.4 Ruta kot odziv na spremembe – umiritev boja med spolno in ekonomsko ideologijo – primer Egipta

Kot smo ugotovili v enem od predhodnih poglavij, sprva val novega zakrivanja v Egiptu za(ob)jame le manjšino, ki je delovala na univerzah in se spogledovala z islamističnimi skupinami, pozneje, v osemdesetih letih, pojav dobi širše razsežnosti. Praksa postane priljubljena med nižjim-srednjim razredom. Glede na drugačen družbeni, ekonomski in politični kontekst predvidevamo, da se motivi in pomeni zakrivanja razlikujejo v primerjavi z zakrivanjem iz sedemdesetih let.

Za potrditev predpostavke je nujen vpogled v bližnjo preteklost, v čas G. A. Naserja<sup>196</sup> in njegovih reform. V obdobju njegovega predsednikovanja je prišlo do nekaterih pomembnih sprememb (tudi) na področju izobraževanja in zaposlovanja. Politika enakih možnosti naj bi prinesla relativno brezplačno in obvezno izobraževanje za vse, enake možnosti v izobraževanju in zaposlitvi, enako plačilo za enako delo ipd. Čeprav se večina napovedanih reform v praksi slabo realizira, velik napredek prinesejo že formalne možnost izobraževanja za ženske (ne glede na družbeni razred). Posledično jim je omogočen tudi vstop v sfero plačanega dela. Vendar pa imajo pozitivne posledice, ki jih prinesejo omenjene družbene spremembe, tudi nepričakovane stranske učinke. Nenadna alteracija namreč sproži konflikt dveh vlog oziroma razpetost ženske med njima – vlogo matere in žene ter vlogo delavke.<sup>197</sup> Ker je v islamu, prav tako kot v ostalih religijskih tradicijah, vloga matere (ideološko) definirana kot naravna in primarna vloga žensk, je le-ta spoštovana in priznana, medtem ko vloga delavke ni (saj predstavlja odklon od prve). Ta razkorak nedvomno povzroči občutke zmede in napetosti, saj so ženske izgubile nekaj, na čemer so v razmerah zatiranja in marginalizacije gradile lastno identiteto – spoštovanje.

---

<sup>196</sup> Gamal Abdel Nasser (1918–1970) - egiptovski politik, ki je po prvi vojni z Izraelom organiziral skupino svobodnih nacionalističnih častnikov, katera je strmoglavila kralja Faruka in leta 1953 razglasila republiko. Leta 1954 je postal predsednik prve Republike Egipt. Ta se je po združitvi s Sirijo preimenovala v Združeno arabsko republiko (1958). Zraven tega je imel zelo vidno vlogo pri posodabljanju dežele, saj je njegova vlada izvedla številne reforme, med drugim tudi take, ki so pozitivno vplivale na spremembo položaja žensk v družbi (glej Thoraval 1998, 159; MacLeod 1991,3).

<sup>197</sup> Obstajajo teorije, ki zagovarjajo tezo, da so si ženske dvojno vlogo izbrale kot lažjo pot, da ne bi spreminjale tradicionalne patriarhalne družine, vendar pa je ta razlaga vprašljiva, saj ženske niso bile niti samostojne, niti subjekti določanja svojega dela in življenja. Zato je bolj verjetna teorija, ki govori, da je »... 'dvojna vloga' bila preprosto večini žensk vsiljena, ustrezala je nosilcem moči, za katere je le dodajanje k 'naravni' vlogi žensk vir povečevanja njihove ekonomske uspešnosti in tudi njihove politične moči« (Jogan 1990, 9).

Tako so se bile prisiljene soočiti s krizo kulturne in osebne identitete, katero ustvari nova izkušnja dela zunaj doma. Le-to poveča še odsotnost kakršnekoli alternative oz. substituta. Družba jim ne ponudi odgovora na vprašanje, kako biti moderna ženska in hkrati muslimanka oziroma kako biti delavka ter hkrati dobra žena in mati. Rešitev vidijo v ruti, ki jim ponuja simbolno umiritev boja med spolno in ekonomsko ideologijo. »Kot simbol je ruta javni glasnik, ki deluje na več stopnjah; pošilja sporočila moškim, drugim ženskam, drugim razredom in svetu« (MacLeod 1991, 116). Po mnenju priznane profesorice politoloških znanosti Arlene MacLeod (1991, 115–124) ruta zavzame vlogo komunikatorja med nositeljem in opazovalcem na osebni, javni in politični ravni. Prek nje moškim pošiljajo sporočila, ki implicirajo nujnost spoštovanja, saj v islamski kulturi ruta zahteva spoštovanje do nositelja. Zraven tega da ženskam do določene mere povrne spoštovanje, služi tudi reševanju ženskega konflikta ter hkrati blaži oziroma rešuje tenzije med obema družbenima vlogama. MacLeod meni, da če vzamemo novo zakrivanje pod drobnogled, ugotovimo, da ima dva kontradiktorna obraza. Prvi se izraža kot oblika protesta, ki ga povzroči spodkopanje tradicionalne identitete, medtem ko drugi istočasno sporoča, da so se ženske prilagodile na obstoječe razmer(j)e moči oziroma da so sprejele pogled na žensko kot na seksualno sumljivo bitje, ki je po naravi postavljeno v zasebno sfero. Zdi se torej, da je boj potekal zgolj na simbolni ravni, vendar kljub temu lahko govorimo o novi obliki družbenega delovanja, kjer so ženske uporabile kulturne simbole v nove namene.

#### 4.4.5 Zakonska prisila

Državna regulacija na polju vizualnega je razmeroma razširjena praksa in je ponavadi del političnega performansa oziroma želje po ohranjanju ali vzpostavljanju zelenih družbenih razmer(ij). Kot smo že ugotovili v predhodnih poglavjih in kot nam kažejo bogate etnografske študije, narejene v številnih islamskih državah (ali državah, v katerih živijo muslimani kot manjšina), sprejemanje državnih zakonov o primernosti oblačenja » ... navadno ni v interesu ljudi, na katere se takšni predpisi in zakonske odredbe o oblačenju nanašajo, temveč predvsem v interesu aktualnih državnih ideologij, poleg tega pa se pogosto uvajajo ravno v prelomnih trenutkih, kakršne predstavljajo manjave režimov,

vojne, kolonizacija ali enostavno predvolilne politične kampanje ipd.« (Kalčić 2007, 155).<sup>198</sup>

Zgornja ugotovitev se je pokazala za resnično tudi pri vseh treh obravnavanih primerih, kjer je država z zakonskimi določili v vsakdanjo prakso uvedla zakrivanje. Primer Irana smo v precejšnji meri že obravnavali in je značilen primer politizacije zakrivanja. Naglavno pokrivalo se po Homeinijevi revoluciji leta 1979 namreč uvede kot simbol spremenjenega režima in kot pokazatelj nove družbene ureditve.

Podobni procesi se odvijajo v islamski republiki Afganistan, ki je še v drugi polovici dvajsetega stoletja kazala znake družbenega napredka in sprememb, potem pa konec stoletja podlegla pritisku globalnega in lokalnega dogajanja. Dokončno jo zaznamuje desetletna državljanska vojna, ki prinese vzpon islamistov. Konservativni talibanski režim, ki se v Afganistanu utrdi v devetdesetih letih, radikalno poseže v pravice in položaj žensk, tudi z zakonom o obveznem zakrivanju, ki ga uvede leta 1996. Ker je v zahodnih družbah podoba islama pogosto predstavljena s podobo žensk, tovrstne spremembe sistema ponovno oživijo orientalistične predstave, ki se manifestirajo v vojaškem posredovanju leta 2001. Zahod ima islam za pojasnjevalni kriterij, zato slab položaj žensk vedno pojasni z islamsko religijo ali kulturo, ki jo v okviru kolonialnega diskurza prepozna kot zaostalo in mizogino. Ta pogled je skrbno načrtovan, saj služi političnim ciljem. Z idejo o vsesplošnem zatiranju žensk in posledičnim poskusom osvoboditve le-teh Zahod namreč legitimizira in opravičuje vojaško posredovanje. Širše slike, ki bi pojasnila spremembe sodobnega islama in vzpon radikalnih islamističnih gibanj kot del anti-imperialističnega upora, razumljivo ne zasledimo nikjer.

Na tem mestu velja izpostaviti morda najbolj kontroverzno islamsko državo, ki z državno (religijsko motivirano) regulacijo ne posega zgolj v oblačilno kulturo, temveč tudi v vse ostale sfere družbenega življenja žensk in tako eklatantno krši človekove pravice. Govora

---

<sup>198</sup> Špela Kalčić (2007, 149–160), ki analizira spreminjanje oblačilnih praks v Bosni, poda primer politizacije prakse zakrivanja. Navaja, da je bil leta 1950 v BIH sprejet *Zakon o prepovedi nošenja zara i feredže* zgolj na podlagi orientalističnih predstav o zaostalosti islama ter pritiskov novega, religiji nenaklonjenega jugoslovanskega režima. Oboje je bilo povezano z vse močnejšimi težnjami po izražanju pripadnosti Evropi. Iz tega razloga je bilo treba izbrisati osmansko zgodovino, vključno z islamom, katerega nova državna ideologija razglasi za zaviralno silo modernizacije. Skladno z orientalističnimi predpostavkami so to zaostalost posebjale ženske, predvsem s slogom oblačenja, zato je bilo treba le-tega spremeniti.

je o Savdski Arabiji, ki dovoljuje otroške poroke (10 let za punčke), ženskam prepoveduje vožnjo avtomobila, jih marginalizira, segregira in izključuje (sekluzija), jih definira kot nesamostojne (potrebujejo moškega skrbnika) in jih ne nazadnje popolnoma zakriva (nikab) ipd. Vse to je odraz ultraortodoksnega vahabitskega gibanja, katerega doktrina se v Savdski Arabiji uveljavi kot državna vera. V teokratsko urejeni državi se diskriminatorne in patriarhalne kulturne prakse pojavijo kot odraz ohranjanja kulturne avtentičnosti, ki je močno povezana z najbolj radikalno (mizogino in patriarhalno) obliko islamske religijske tradicije. Ko se konservativna religijska doktrina poveže s tradicionalnimi normami in družbeno močjo moškega subjekta, se rodijo najbolj radikalne oblike patriarhalne strukture. Le-te je moč videti v strogo določenih družbenih omejitvah, kot je popolno zakrivanje ženskega telesa (nikab). Na prvi pogled se zdi, da je v primeru Savdske Arabije religija edina referenčna točka, ki zatira ženske ter jim vsiljuje mizogine prakse, kot je zakrivanje. Vendar pa je tovrstno razmišljanje reduktivno, saj je nenehno treba imeti v mislih dejstvo, da zgolj en sam družbeni subsistem ni sposoben vzdrževati tradicije (slabega družbenega položaja žensk),<sup>199</sup> zato se le-ta, tako Grace (2004, 100, 126), ohranja skozi kombinacijo družbeno-ekonomskih dejavnikov, kot so: religija, politika, zakonodaja in želja državnih voditeljev po ohranjanju moči v rokah patriarhata.

Za konec poglavja si je morda smiselno zastaviti vprašati, zakaj pa tukaj, kjer so človekove pravice grobo kršene, Zahod ne posreduje? Kar zadeva polje politike, so tukaj v ozadju ekonomski interesi. Ker globalno gospodarstvo temelji na poceni nafti, Zahod namreč zaradi naftnih virov tesno sodeluje s Savdsko Arabijo. Vendar pa nam ostane še akademsko polje, za katerega pa se neredko zdi – kot nas je opozoril že Edward Said (1996) –, da je v službi politike. V akademskem okolju namreč pogosto naletimo na oživiljene teorije multikulturalnosti, ki različne (patriarhalne) kulturne prakse obravnavajo kot fizično ali kulturno manifestacijo islamske kulture in zavzemajo pozicijo spoštovanja ter toleriranja kulturne tradicije. Tovrsten pristop je sicer legitimen, vendar zgolj do te mere, dokler določena praksa temelji na nediskriminatornosti in strpnosti ter ne krši načel enakopravnosti, enakih možnosti, človekovih pravic, temeljnih svoboščin itn. Ker pa segregacija, sekluzija, določene oblike zakrivanja gotovo niso v skladu z občimi

---

<sup>199</sup> Potrebno je poudariti, da nekoliko posplošujemo in da znotraj kategorije žensk seveda obstajajo razlike, ki so vezane predvsem na družbeno-ekonomski dejavnik. Ženske iz višjega družbenega razreda manj čutijo zatiranje oziroma se jim celo odpirajo prostori relativne svobode, medtem ko revne in slabo izobražene na noben način ne uidejo restriktivnim zakonom.

civilizacijskimi normami in so kot take diskriminatorne ter jasno odražajo podrejenost in inferiornost žensk, tovrstna nekritičnost nikakor ni sprejemljiva.

#### 4.4.6 Zakrivanje kot manifestacija kulturne identitete in subverzivna praksa – primer Evrope

Manifestacija kulturno-religijske identitete v nedomačem okolju s pomočjo prepoznavnega vizualnega znaka lastne kulture ni nova oblika družbenega delovanja. Kot pozitivno (svobodno) ali negativno (prisilno) označevalno prakso so jo poznali tako represivni sistemi (Davidova zvezda v nacistični Nemčiji kot znak judovstva) kakor tudi povsem liberalni. Kljub temu pa lahko opozarjanje na posebno, muslimansko religijsko identiteto z naglavno ruto v evropskem in ameriškem okolju označimo za sodoben fenomen, saj so motivi za tovrstno delovanje pogosto drugačni kot v preteklosti.

Kot smo že pokazali, je pojav vnovičnega zakrivanja žensk v sedemdesetih letih mogoče zaznati na Bližnjem vzhodu, konec stoletja pa se razširi tudi na Zahod. Na prehodu stoletja, predvsem pa po terorističnem napadu na ZDA, 11. septembra 2001, je torej v Evropi in Severni Ameriki moč opaziti razširitev pojava. Fenomena se v svoji končni (pojavn) obliki ne razlikujeta, vendar je potrebno poudariti, da so impulzi, ki ju sprožajo, različne narave. Mlade muslimanke, ki odraščajo na Zahodu in praktično ne poznajo tradicije zakrivanja (zato ne moremo govoriti o *re-veiling movement*), pričnejo nositi naglavne rute (redkeje celotno obleko) kot znak islamske identitete. Hkrati je zanimivo dejstvo, da dekleta ne želijo zgolj opozoriti na kulturno pripadnost, temveč (še le sedaj) razvijejo religiozno identiteto ter vzpostavijo pozitiven odnos do matične kulture/religije. Marnia Lazreg (2009, 54–56) navaja primer mladega dekleta, ki si nadene ruto po tem, ko je bila njena družina po 11. septembru pod drobnogledom oblasti. Zaradi svoje religijske pripadnosti so bili nenehno podvrženi pritiskom in napadom. Temu v izogib se starši odrečejo tradicionalnim oblačilom, medtem ko se sama zavestno odloči za prisvojitve letih. Meni, da rute ni nadela iz upora, temveč je zgolj želela opozoriti na svojo (posebno) identiteto, ki je multikulturna (ohrani zahodni slog oblačenja, na glavi pa ima ruto). Predvsem pa, kot trdi sama, je bil namen tega početja ohraniti svobodo izražanja. Podobne primere opažajo tudi drugi raziskovalci (Cayer, Watson, Ramazani v Bullock 2003).

Ugotavljajo, da se veliko muslimank druge generacije pokrije proti volji lastnih družin. Ženske želijo pokazati dvojno drugačnost, in sicer v odnosu do druge kulture (različne vrednote in norme, ki se vežejo na spoštovanje kulturne tradicije) ter v odnosu do matične kulture. Poskus vzpostavitve znotrajkulturne distinkcije se kaže v protestu proti kulturi (in praksi) svojih staršev, katero pogosto označijo za neislamsko. V znak nasprotovanja in prisvojitve nove identitete nadenejo ruto, ki bi naj simbolizirala njihovo pravo islamsko identiteto.

Zdi se, da je novodobno zakrivanje na Zahodu večplastno in ga je treba brati hipertekstovno. Razlaga, da gre za izražanje nazorsko-religijskega prepričanja, je le delno uporabna, saj se v ozadju pogosto skrivajo drugačni motivi. Nenehna podvrženost stereotipom, občutek (in/ali realno dejstvo) družbene izključenosti ter diskriminacije so neredko tista gonilna sila, ki sproža obračanje k islamski religijski tradiciji in njenim praksam. Širše gledano so ti procesi znani pod konceptom kulturne obrambe. Številni teoretiki (Bruce 2000, Roy 2007, Šterbenc 2011 idr.) pojasnjujejo, da sodobne trende ponovnega obračanja k islamu in krepitev islamske identitete lahko razumemo v kontekstu dolgotrajnega strukturno podrejenega položaja muslimanskega sveta. Ponovni dvig islama je torej (tudi) posledica odpora proti Zahodni grožnji v smislu izkoriščanja, kulturnega rasizma, (neo)kolonialne hegemonске politike in imperializma.<sup>200</sup> V tem primeru islam torej služi predvsem posvetnim (političnim) in ne religijskim ciljem. Dobil je vlogo nacionalizma, ki naj bi muslimanski svet branil pred imperializmom in dominacijo Zahoda (glej Šterbenc 2011, 162–167). Te spremembe povezane s krepitvijo islamske identitete so se kazale tudi na polju vizualnega – jasno izražene v vse številčnejšem zakrivanju muslimank.

Okolje, ki ga zaznamujejo orientalistični predsodki, vzbudi (demonstrativne) težnje po distanciranju/razlikovanju od večinskega prebivalstva in hkrati željo po vzpostavitvi in izkazovanju nove identitete. To nam potrjujejo raziskave Helen Watson (v Bullock 2003). Kot subjekt raziskovanja vzame drugo generacijo azijskih priseljenk v Britaniji in Franciji,

---

<sup>200</sup> Šterbenc (2011, 118–167) navaja tri glavne razloge, ki od sedemdesetih let dalje povzročajo ponoven vzpon islama: (1) odpor proti percipirani Zahodni grožnji oziroma odpor proti politikam in vplivu Zahoda (o tem smo govorili), (2) identitetna kriza oziroma kriza smisla, ki jo je povzročila modernizacija ter (3) odziv na ekonomski in politični neuspeh sekularno usmerjenih postkolonialnih elit.



ki jim ruta postane pomemben identitetni označevalec. Pri tem upošteva dejstvo, da je v njihovem okolju že dolgo prisotna tradicija nepokrivanja (saj rut niso nosile njihove matere, ponekod tudi babice), pa tudi same niso uporabljale rut v matični kulturi. Za lažje razumevanje navajamo značilen odgovor na vprašanje, zakaj so se začele pokrivati.

Maryam, v Franciji živeča Alžirka:

*V mladih letih, ko sem živela v Alžiriji, nisem razmišljala o pokrivanju, ker se mi takrat to ni zdelo pomembno. V tistem času so moja mama, tete in sestre nosile zahodne obleke in si niso pokrivala las ali obraza. Večina žensk pred dvajsetimi leti ni razmišljala o hijabu. Do danes se je spremenilo veliko stvari in vse muslimanke se soočajo s številnimi spremembami. Posebej me, ki na koncu pristanemo v zahodni državi. Bile smo slepe in gluhe, nismo se zavedale, kako nevaren je postal svet, kako so politiki in premožnejši sloji postali pohlepni, koruptivni. Nemoralnost in korupcija imata pomemben vpliv na ekonomsko šibkejšo družino, kot je moja, in na 'zdravje' celotne družbe. Ampak na srečo smo se prebudili po tem, ko smo videli, kaj se je zgodilo v Egiptu, in izkusili posledice vojne z Izraelom in druge konflikte z Zahodom. [...] Te stvari so me prisilile, da sem se bolj zavedala pomembnosti islama ... [...] Ne smemo pozabiti, da se naš način življenja razlikuje od načina življenja Francozov, imamo drugačne skrbi in prioritete, ki so vedno povezane z moralnostjo. Včasih nošenje rute pomeni, da pritegneš pozornost tistih Francozov, ki sovražijo islam. Vendar me takšne izkušnje delajo še bolj ponosno, da sem Arabka in muslimanka. (Watson v Bullock 2003, 106–107).*

Ključnega pomena so torej družbene spremembe, ki rezultirajo v vzpostavitvi distance in izpostavitvi lastne drugačnosti (drugačne identitete). To nam Watson potrjuje tudi z odgovori druge anketiranke, Nadie, ki si je naredila ruto pri šestnajstih letih. »Moje nemuslimanske prijateljke zanima, kako je nositi ruto. Sprašujejo me, kako je biti neviden. Ampak v mojem primeru je ravno obratno, saj sem v prostoru, kjer so vsi študentje oblečeni v zahodnem slogu, edina oseba z ruto. [...] ker nosim ruto, se počutim posebna. Je znak identitete ...« (Watson v Bullock 2003, 105–106).

Viehbböck in Bratic tovrsten fenomen pojasnujeta na naslednji način:

*Svet islama nudi domovino, tako v duhovnem kot socialnem smislu. Prihaja do ustvarjanja novih vrednot, ki deloma koreninijo v lastni tradiciji, deloma pa so rezultat življenja v novem okolju. Ruta simbolizira to ustvarjanje novih vrednot. Če je prej funkcionirala kot znak pripadnosti določeni skupini, se je v procesu migracije spremenila v simbol pripadnosti določenemu svetovnemu nazoru oziroma v simbol identitete, ki se razlikuje od identitete 'domačinov'. (Viehbböck in Bratic v Kalčič 2007, 270).*

Muslimanke torej sprejmejo oziroma ponotranjijo družbeno konstruirano drugačnost in jo izpostavijo. Gre za subverzivno dejanje, saj se ženske uprejo diskriminaciji tako, da svojo drugačnost naredijo vidno, hkrati s tem pa računajo na temeljne postulate modernih zahodnih družb – pravico do svobodnega izražanja ter pravico do drugačnosti. Privzemanje posebne kulturne prakse oziroma oziranje k različnim (pojavnim) oblikam islama je torej del protestniške države.<sup>201</sup> Tovrstno delovanje razkriva elemente subverzivnosti še drugje. Velika večina žensk namreč privzema novo identiteto, ki temelji na moderni interpretaciji islamske religijske tradicije. Ruto si nadenejo na podlagi identitetne izbire in je ne obravnavajo kot versko obvezo, zato tovrstno pokrivanje predstavlja tudi upor proti tradicionalnim oblikam islama in patriarhalnim vzorcem znotraj njega.

Špela Kalčič (2010, 25) ugotavlja, da je s premestitvijo dogajanja iz ozkega lokalnega konteksta v globalnega prakso spremljalo tudi očiščenje tradicionalnih statusnih, hierarhično spolnih ter etničnih konotacij. Hkrati s tem pa je evropsko novovalovsko zakrivanje izzivalo in preizkušalo razsvetljenska in demokratična načela, na katerih naj bi temeljila identiteta zahodnih družb.

---

<sup>201</sup> Tovrsten način razmišljanja in delovanja zasledimo tudi pri Bošnjakih. »Zaradi občutka izključenosti na različnih ravneh v Sloveniji in Bosni ter zaradi splošno negativnih percepcij o muslimanih in islamu po svetu so se nekateri Bošnjaki iz kljubovanja takšnim razmeram odločili, da svoje življenje uskladijo z islamom in se tako z oblikovanjem lastnega življenjskega sloga in vrednot ponosno postavijo nasproti vsem vsiljenim identitetam, v katerih so konstruirani kot Drugi: kot neizobraženi in manj sposobni priseljenci in kot agresivni, zaostali in šovinistični muslimani. To odločitev nedvomno signalizirajo tudi prek islamskega oblačilnega koda, ki ga razumejo kot sestavni del islamskega življenja« (Kalčič 2007, 267–268).

*Danes muslimanke v zahodnoevropskih državah nošenje hidžaba komentirajo v kontekstu stika z Zahodom in zahodnimi vrednotami. Pri tem navajajo argumente, kot so 'nasprotovanje spolnemu izkoriščanju razgaljenega ženskega telesa v reklamnem oglaševanju', 'poudarjanje islamske identitete zaradi kljubovanja asimilacijskim težnjam večinske družbe' in ne nazadnje 'kljubovanje uveljavljeni negativni podobi islama na Zahodu'. Če danes na Bližnjem vzhodu in Magrebu hidžab izraža protest proti vesternizaciji in zahodnemu materializmu, na Zahodu demonstrira pravico do religiozne drugačnosti. In bolj ko je ta kršena, več žensk posega po njem (Kalčič 2010, 25)*

Če poskušamo skleniti poglavje, lahko rečemo, da tako kot ne moremo obravnavati muslimank kot singularen, monoliten subjekt, ne moremo na ta način obravnavati niti pokrival, ki so postala opazen del islamskega preporoda in globalni simbol drugačne (kulturne) identitete. Mi smo poskušali pokazati, da je praksa pokrivanja na Zahodu živečih muslimank skoraj vedno povezana s širšim družbenim dogajanjem in medkulturnimi razmerji (ter se spreminja glede na družbeno situacijo). Jasno pa je, da znotraj tega konteksta obstajajo razlike na mikro ravni, kar pomeni, da se razlogi prisvojitve tovrstne prakse vendarle nekoliko razlikujejo – nekatere se bojijo izgube identitete v spreminjajoči se družbi, druge želijo le-to na novo opredeliti in definirati, spet tretje gojijo željo po ohranjanju tradicionalnih vrednot islamske kulture. Številne muslimanke navajajo ideološke razloge, ki se izražajo kot protest proti zahodnim vrednotam, najdemo pa tudi takšne (predvsem mlajše generacije), ki si nadenejo ruto kot modni dodatek in tako poskušajo vzpostaviti razlikovanje zgolj na vizualni ravni.

Ob tem, opozarja Lazreg (2009, 62–63), se na novo pokrite muslimanke ne zavedajo, da ruta ni edini način izražanja kulturne identitete in da v določenem smislu trivializirajo in objektivirajo religijo, saj bistvo islama zreducirajo na naglavno ruto. Hkrati pa dodaja, da je prišel čas, ko bi morale ženske najti nove načine izražanja kritike in odpravljanja neenakosti, kakor tudi nove centralne elemente oblikovanja identitete.

#### 4.5 Orientalizem kot politična praksa v Evropi

Evropa je v zadnjih desetletjih spremenila diskurz in znova obudila idejo – ki je bila v preteklosti temeljna za oblikovanje Evrope kot politične skupnosti - o »izgonu Turka iz Evrope«. Turek, ki je takrat deloval kot simbolna podoba muslimana (in je nasledila srednjeveškega Saracena), se v sodobnosti ponovno pojavi kot grožnja evropski civilizaciji. Tovrstne ideje skupaj z revitalizacijo mita o islamu kot zaostali, barbarski in nevarni kulturi producirajo in ohranjajo predvsem desno usmerjene (radikalne) družbene skupine in politične opcije.<sup>202</sup> Problem nastane takrat, ko desni ekstremizem postane norma in smo le korak vstran od »ubijanja za Evropo«<sup>203</sup> ter vzpona antidemokratskih ideologij, doktrin in političnih praks. Evropa se je, tako britanski zgodovinar Mark Mazower (v Mastnak 2011, 23), v tridesetih letih prejšnjega stoletja za las izognila temu, da bi sprejela fašizem. Danes se zdi, da smo pred podobno odločitvijo – kako ravnati z desnim ekstremizmom in njegovimi sovražnimi idejami/dejanji.

Ne bi pretiravali, če bi dejali, da je elemente orientalizma v političnem delovanju Evrope zaznati domala na vseh nivojih in so omniprezentni ob izbruhu politične krize. Oglejmo si zgolj kontroverzno razpravo o prepovedi nošenja burke in nikaba na javnih mestih ter zakonih, ki so bili v nekaterih državah posledično sprejeti.<sup>204</sup> Kot je dejala Špela Kalčič, je

---

<sup>202</sup> Posebnost tovrstnih skupin je tudi nenehno oživljanje ideje o nasilju (terorizem) kot ekskluzivni in imanentni lastnosti islamske religijske tradicije. Vendar pa nam zgodovina priča, da je nasilje imanentno vsem religijam, še posebej pa abrahamskim monoteističnim religijam. Na to je opozoril eden najboljših poznavalcev islama Tomaž Mastnak, ko je dejal, »... da je pri teh verah nasilje porajano v srcu njihove duhovnosti. Nasilje ni njihov eksces ali spodrseljaj, oddaljevanje od njihovega bistva. Je izraz iskanja ali najdenja boga, ki je v svojih prvih zapisih nasilen. Zatekanje k ljubezni tu ne pomaga, čeprav nekateri okrog tega v teh časih gradijo cele politične teologije. Ljubezen je razmerje, ki tako kot vsa druga razmerja vsebuje izključevanje. Hermenevtika judaizma, ki sta jo prevzela krščanstvo in islam, pa deluje tako, da izključenega konstituirajo v sovražnika« (Mastnak 2011, 22). Proti nasilju oziroma zlorabi le-tega tako ni odporna nobena religija (niti tista, ki v sami doktrini vsebuje idejo nenasilja), kakor tudi ne noben družbeni sistem in ureditev. V okviru vseh je namreč moč zaslediti tudi najbolj skrajne oblike nasilja, kot je na primer terorizem. Če nas o tem niso prepričale sekularne teroristične organizacije na ozemlju Evrope (IRA – Irska republikanska armada, ETA – Baskovska očetnjava in svoboda) ali posamezni religijsko motivirani teroristični napadi (napada na tokijsko podzemno železnico, kjer je budistično novo religijsko gibanje Om Šinrikjo z živčnim plinom sarin ubilo več ljudi; ali bombni napad na zvezno poslopje Alfreda P. Murraha v ameriškem Oklahoma Cityju leta 1995, katerega je izvedel protestantski skrajnež Timothy McWeigh; ubitih je bilo več sto ljudi), nas je gotovo zadnji teroristični napad v norveški prestolnici Oslo in na otoku Utoeya. Evroterorist, ki je ubil 92 ljudi (predvsem norveško socialistično mladino) izhaja iz najbolj demokratične in liberalne sredine, kar je dokaz, da ne gre delati posplošenih sklepov in hitrih sodb o dveh vrednotno in civilizacijsko diametralno nasprotnih družbah (vzhodni in zahodni).

<sup>203</sup> Tukaj parafraziram norveškega terorista Andersa Behringa Beivika, ki je po krvavem masakru dejal, da je »ubijal za Evropo« (Mastnak 2011, 23).

<sup>204</sup> Temeljno prepričanje različnih pobudnikov zakonov izhaja iz ideje, da burka in nikab kršita svobodo in dostojanstvo žensk.

pokrivalo stvar politične manipulacije, saj se ga »zlorablja za opisovanje nevarnosti, ki naj bi jo islam predstavljal za 'razviti' Zahod« (Kalčič 2010, 25). Iz tega razloga je razpravo o burkah treba brati in interpretirati izključno v kontekstu nabiranja političnih točk. Š. Kalčič je sicer prepričana, da pri tej razpravi svetovnonazorski pogled nima nobenega vpliva več in da tukaj prevladajo politični interesi, saj se desnica in levica poenotita. To dokazuje z belgijskim primerom, kjer je zakon o prepovedi nošenja muslimanskih oblačil, ki zakrivajo identiteto osebe, predlagal (ob močni podpori konservativnih sil) vodja Liberalne stranke Daniel Bacquellaine. Belgija je tako druga (za Francijo) evropska država, v kateri je parlament podprl kriminalizacijo nošenja pokrival (burka, nikab), ter hkrati edina država, kjer so pobude o prepovedi prišle iz levih političnih krogov.

S Špelo Kalčič se v enem delu strinjamo, medtem ko smo o drugem nekoliko skeptični. Dejstvo je, da gre za politično manipulacijo, saj so malodane vse države, ki so se odločile za ukrepe v zvezi z zakrivanjem muslimank, pričele sprejemati zakon o nošenju burk in nikaba v času politične krize. Zakaj bi se sicer država, ki se nahaja v skrajno resni politični (in/ali gospodarsko-ekonomski) situaciji ukvarjala s tako marginalnim pojavom, ki v večmilijonskih državah zadeva zgolj par deset žensk. Razlog je seveda preusmeritev politične pozornosti ter obujanje orientalističnih idej o (1) islamu kot zatiralski religiji (ki tepta pravice svojih žensk) ter (2) islamu kot grožnji. Na dejstvo, da so v ozadju drugi motivi, kot je osvoboditev žensk, nas opozarja že sama ideja reševanja tovrstne kompleksne problematike (kot je svoboda žensk) zgolj z banalnim dekretom.<sup>205</sup> Iluzorno je namreč pričakovati, da bo preprost zakon rešil to za kar si (je) celotna ženska populacija prizadeva/-la stoletja. Povrhu pa zakon prihaja v kontradikcijo s samimi temelji razsvetljske tradicije in idejo laične demokracije.

*Tistim, ki se zakrivajo prostovoljno in burko (v katerikoli izvedbi že) nosijo kot izraz svoje identitete in verskih prepričanj, nameravajo kršiti pravico svobode izražanja veroizpovedi, na kateri, da ne pozabimo, laična demokracija temelji. Laično urejena država naj bi bila namreč do vseh religij, brez izjeme, nevtralna in nikomur ne zapovedovala, naj se prilagodi s samozanikanjem ali opustitvijo svoje vere. Tiste, ki so jih v popolno zakrivanje prisilili*

---

<sup>205</sup> Tukaj je možno potegniti vzporednico z napadom na Afganistan. Zahod je namreč kot enega glavnih argumentov za napad navedel osvoboditev žensk; pri čemer seveda niso imeli izdelane nobene strategije (razen neposrednega vojaškega napada).

*konservativni in v islamu slabo podkovani starši ali možje, pa prepoved nošenja burk na javnih mestih obsoja na popolno izolacijo. Dobra stran burke je namreč v tem, da ženski, ki jo nosi pod prisilo, omogoča svobodno gibanje, šolanje, zaposlovanje in naposled tudi finančno osamosvojitve ter posledično osvoboditev (Kalčič 2010, 25)*

Kot smo že nakazali, v ozadju tovrstnega urejanja problematike torej ni želja po osavoboditvi žensk, temveč povsem ideološke težnje in politične namere. To dvoje skupaj ustvarja strah, sovražnost in diskriminacijo, v političnem smislu pa ima konkretne posledice – izgon muslimanov oziroma omejitev priseljevanja.

Špeli Kalčič pa bi težko v celoti pritrdili v drugi trditvi, in sicer da svetovnonazorski pogled nima nobene vloge pri odnosu do tovrstne problematike. Treba je vedeti, da je belgijski primer vendarle osamljen in da se protiislamske pobude praviloma oblikujejo znotraj desnih političnih krogov. Razlike so očitne tudi v retoriki nastopanja (kar ni nepomembno), kajti levica praviloma zavzema bolj liberalna stališča in ne nastopa z rasističnim besednjakom, medtem ko desnica odkrito širi predsodke, sovraštvo in nestrpnost. Slednje postaja pereč evropski problem, ki se v vsakdanjem življenju odraža v diskriminaciji in marginalizaciji muslimanov. Le-ta pa pogosto ne prinaša drugega kot negativno reakcijo v obliki radikalizma.

#### 4.6 Sklepna razmišljanja

Zakrivanje še naprej ostaja kompleksen in kontroverzen fenomen, katerega je treba preučevati v okviru spreminjajočih se družbenih kontekstov. Kot smo pokazali do sedaj, so konotacije in pomeni zakrivanja izjemno spremenljivi in raznoliki. Ravno takšne so tudi interpretacije. Kulturne študije nam govorijo, da je zakrivanje povezano z identiteto, kolonializmom in patriarhalizmom. Če želimo ugotoviti, kateri od naštetih pomenov izstopa, je treba prakso vsakič znova umestiti v družbeno-politični kontekst.

Skozi celoten sklop poglavij smo poskušali pokazati, da se je potrebno izogibati analitičnemu in kulturnemu redukcionizmu ter da je zgolj s kulturno in zgodovinsko

specifikacijo moč spoznati mnogotere obraze prakse zakrivanja. To je s sledečim primerom izjemno dobro ponazorila Chandra Talpade Mohanty.

*Čeprav so si zakrivala, ki jih nosijo ženske v Savdski Arabiji in Iranu, morda na videz podobna, pa se specifični pomen nošenja zakrivala spreminja glede na specifični kulturni in ideološki kontekst, v katerega je postavljeno. Poleg tega lahko praksa purdaha zavzema v nekaterih kontekstih podoben simboličen prostor, a to ne pomeni avtomatično, da imajo same prakse v družbenem okolju enak pomen. Znano je, da so se, na primer, Iranke srednjega sloja med revolucijo leta 1979 zakrivala zaradi solidarnosti z zakritimi sestrami iz delavskega razreda, medtem ko islamski zakoni v sodobnem Iranu zapovedujejo vsem Irankam, da nosijo zakrivala. Čeprav je mogoče v obeh primerih najti podobne vzroke za zakrivanje (nasprotovanje šahu in zahodni kulturni kolonizaciji v prvem primeru in resnična islamizacija Irana v drugem), pa se v teh dveh zgodovinskih kontekstih konkretni pomeni, povezani z zakrivanjem iranske ženske, očitno razlikujejo. V prvem primeru je nošnja zakrivala oboje, opozicijska in revolucionarna poteza iranskih žensk srednjega sloja; v drugem primeru je prisilni, institucionalni ukaz (Talpade Mohanty v Jeffs 2007, 153–154)*

S pričujočim primerom lahko še enkrat potrdimo, da je kontekstualno specifična in diferencirana analiza nujna, če želimo celovito zapopasti fenomen zakrivanja, saj v nasprotnem primeru zapademo v univerzalizem in redukcionizem. Tovrstni pristop nam pokaže, da je zakrivanje lahko znamenje popolnega nadzora nad ženskami, hkrati – v drugačnih družbenih okoliščinah – pa ne moremo v celoti izključiti potencialno subverzivnih vidikov. Kot je dejala ameriško-vietnamska kulturna kritičarka Trinh T. Minh-ha, ima zakrivanje, tako kot molk, več obrazov. Lahko je subverzivno ali opresivno, odvisno od konteksta (Minh-ha v Grace 2004, 157). Tako se zdi, da ne moremo potegniti posplošenih sklepov, saj vsak primer zahteva posamezno obravnavo in kontekstualizacijo. A kljub temu je možno opredeliti neke splošne skupne značilnosti. Brez večjih zadržkov je tako moč reči, da če so iniciatorji zakrivanja nosilci družbene moči, je v ozadju pogosto

patriarhalna logika, povezana z nadzorom nad ženskami in njihovimi telesi.<sup>206</sup> Le-ta pa se neredko prepleta s poljem političnega. V tem smislu sta podoba in identiteta žensk pogosto visoko politizirani in nastopata kot orodje za doseg povsem političnih ciljev. Če pa so pobudnice ženske same, je situacija nekoliko bolj kompleksna, saj je treba upoštevati številne dejavnike, kot so: družbeno okolje, razmerje moči v družbi, ekonomska in politična situacija, vpliv religije idr.

Sedaj bi morali razumeti več stvari; in sicer (1) da tako kot ne moremo razmišljati o Vzhodu kot o koherentni in enotni analitični kategoriji, tako ne moremo razmišljati niti o ženskah in posameznih družbenih praksah; (2) da je katerokoli družbeno prakso potrebno pogledati v razmerju do ekonomskih, družbenih in oblastnih odnosov ter (3) da ima praksa zakrivanja – zaradi svoje heterogenosti oziroma večpomenskosti – izjemne potenciale za manipulacije in zlorabe. Če se zavedamo vsega naštetega in če smo v svojih analizah in razmišljanjih pozorni do teh sklepov, smo na dobri poti, da se izognemo orientalističnim diskurzom in načinom mišljenja.

---

<sup>206</sup> Zakrivanje je le en mehanizem nadzorovanja žensk, poznamo pa še druge, ki nastopajo na zakonski ravni – recimo različne reproduktivne politike (prepoved splava) – ali pa povsem ideološki (materinstvo) (Kahf 2008, 29; Lazreg 2009, 62).



## 5 SKLEP

Študija, ki se na tej točki izteka v sklepne misli, je kot vezno nit določila sistematično razkrivanje orientalističnih dogem/paradigem, diskurzov in pogledov ter konceptualizacijo in problematizacijo vzrokov za tovrstno orientalistično razmišljanje in delovanje. V ozadju se torej skriva želja po poglobljeni analizi danes aktualne teme – definiranju in opredelitvi izjemno kompleksnih odnosov med (krščanskim) Zahodom in (islamskim) Vzhodom. Zdi se, da napeta in hierarhično postavljena razmerja med obema entitetama delujejo že skozi celotno zgodovino in so dojeta kot nekaj naravnega in samoumevnega. Vendar pa fundamentalistična sovražnost do muslimanov in dominantni odnosi moči niso prisotni od zmeraj, temveč se pojavijo takrat, ko so zahodni kristjani pričeli doživljati notranja trenja. Tako evropska civilizacija v želji po (kulturni in verski) enotnosti (od srednjega veka naprej) definira lastno identiteto na osnovi poststrukturalistične ideje vzpostavljanja razlike (Derrida 1994), po kateri je konstrukcija Drugega potrebna zato, da bi konstituirala samega sebe in svoj subjektni položaj. Vzpostavljanje in reprodukcija oblasti in kulturnih hegemonij pa zahtevata nenehno konstruiranje razlik, za kar poskrbijo mitologije, orientalizmi, (kolonialne) reprezentacije, stereotipi ipd.

Teoretska opredelitev vzpostavljanja in ohranjanja družbenih razmerij (moči) ter odnosov med Vzhodom in Zahodom je nujno potrebna, če želimo analizirati dogajanje v sodobnih družbah. Brez tega bo težko zares razumeti različne družbene fenomene, kot je recimo (trenutno najbolj aktualen) arabska pomlad. V začetku leta 2011 se je v delu arabskega sveta zgodilo nekaj, za kar nas demokratična Evropa prepričuje, da si prizadeva že desetletja. Prišlo je namreč do revolucionarnega vrenja oziroma ljudskih vstaj, ki so neobremenjene z religioznim fundamentalizmom in se napajajo v idejah demokracije, miru in svobode.<sup>207</sup> Zahod bi moral pozdraviti tovrsten upor, vendar se zdi, da ti dogodki Evropi in ZDA zbujejo nelagodje, zato je tudi njihov odziv medel in ambivalenten. Po eni strani kažejo znake odobravanja (simbolna raven), medtem ko po drugi ni videti resne želje po družbenih spremembah (raven političnega, realnega). Tako je recimo Evropski parlament

---

<sup>207</sup> Tukaj je treba poudariti dvoje: prvič, Zahod pri tem ni imel prav nobene vloge, želja po svobodi in demokraciji je prišla od 'znotraj'; drugič, ideje arabske pomladi počasi dušijo ostanki diktatorskih režimov in islamisti, ki so izkoristili boj in pridobitve revolucije ter kaotične razmere, ki so vladale pred volitvami. Sedaj doživljajo nepričakovane uspehe na volitvah in sestavljajo islamistične vlade.

nagrado Saharov za svobodo misli<sup>208</sup> leta 2011 podelil petim arabskim aktivistom v arabski pomladi. Zdi se spodbudno, vendar se je po drugi strani treba zavedati, da so takšne simbolne geste podpore že bile videne skozi zgodovino, a niso prinesle nobenih sprememb v družbenem in političnem smislu. Podajmo še nazoren primer; in sicer posredovanje sil Nata v Libiji, v okviru katerega je bil ubit libijski diktator Moamer Gadafi. Analitiki menijo, da v ozadju ni bil resen namen rešitve ljudstva, temveč ekonomski interesi (Evropa je zelo odvisna od libijske nafte, zato imata v operaciji vidno vlogo Velika Britanija in Francija), ki so bili ogroženi zaradi nestabilnosti v državi (Videmšek 2011b, Soban 2012). Evropa je dolga leta molčala o diktaturah, represiji in krivicah v arabskih državah, zato da je dajala vtis stabilnosti in s tem ohranjala obstoječa razmerja (oblasti). Posledično je bil odziv evropske politike na arabski demokratični prevrat razmeroma anemičen in zadržan. To lahko pojasnimo s strahom po izgubi vpliva in oblasti nad izjemno pomembnim območjem in pretrganju vezi med Zahodno in arabsko (pogosto vesternizirano) elito.<sup>209</sup> Tako s težavo trdimo, da si Evropa zares želi demokracije v svetu, kjer ima gospodarske ter ekonomske interese. Hkrati ne gre pozabiti, da Evropa arabski svet potrebuje, saj skozi relacije z njim opredeljuje lastno identiteto (odvisnost subjekta od Drugega). Ta odziv in ambivalentna retorika nas spominjata na obdobje kolonializma, ko je uradna evropska politika nenehno izpostavljala željo po izvozu demokracije na Vzhod, vendar je hkrati sistematično ustavljala procese demokratizacije in tako onemogočala resničen razvoj demokratičnega sistema (Egipt (med 1922–1952), Irak, Sirija, Libanon idr.).<sup>210</sup> Deklarativna podpora, ki je bila v nasprotju z realnim političnim delovanjem, je torej služila zgolj političnim ciljem – legitimizirala in ohranjala je hegemonia kolonialna razmerja. Postavlja se vprašanje, ali je danes kaj bistveno drugače. V določenem smislu lahko pritrdimo. Na Zahodu je danes namreč upravičeno zaznati strah pred popolno

---

<sup>208</sup> Nagrado, ki se imenuje po sovjetskem jedrskem fiziku, disidentu in dobitniku Nobelove nagrade za mir (1975) Andreju Saharovu, podeljuje Evropski parlament in je namenjena posameznikom ter organizacijam, ki so pomembno prispevali k boju za človekove pravice in demokracijo.

<sup>209</sup> Tipičen primer je Sirija. Zahodne sile v Siriji niso posredovale iz dveh razlogov; prvič, ker v državi ni nobenega bogastva od katerega bi bil odvisen Zahod in drugič, ker ne obstaja alternativni režim, ki bi Zahodu bolj ustrezal kot Bašar el Asad. Islamistični režim bi namreč povzročal precejšnje težave (Zahodu, Izraelu ...), demokratični pa ne bi dovoljeval skritega (političnega in ekonomskega) trgovanja. Tako je v interesu zahodne politike ohraniti *status quo*, čeprav na simbolni ravni daje drugačne signale. Prestižno nagrado Saharova sta namreč prejela dva aktivista iz Sirije, karikaturist in neutrudni kritik Asadove politike Ali Farzat ter novinarka in odvetnica za človekove pravice Razan Zajtuneh. Slednja se je za nagrado sicer zahvalila, hkrati pa je ostro obsodila neodločno zahodno politiko, ki skrito podpira režim Bašarja el Asada (Soban 2012).

<sup>210</sup> Šterbenc navaja (2011, 135), da so kolonialne sile zaradi lažjega vladanja obnavljale domače avtoritarne oblastne strukture in tako ustavljale procese demokratizacije. Ker so želele uveljaviti lastne interese so se intenzivno vmešavale v polje političnega in v veliki meri diskreditirale demokratične parlamentarne sisteme.

demokratizacijo držav, saj bi le-ta na oblast lahko pripeljala skrajne islamiste. Razliko v delovanju (posredovanju) Zahoda, ki temelji na želji po obvladovanju in ohranjanju oblasti ter realnim strahom pred vzponom (na oblast) radikalnih islamističnih skupin je izjemno težko določiti in prepoznati. Iz tega razloga se zdi edino smiselno budno spremljati tako dogajanje na Vzhodu kakor tudi reakcije in vmešavanje zahodnih držav.

S tem primerom smo želeli nakazati uporabnost našega teoretskega modela oziroma vsaj delno predstaviti enega od zastavljenih raziskovalnih ciljev – podati konsistentno in široko uporabno konceptualno orodje, ki raziskovalcem v družboslovju in humanistiki predstavlja nekakšen analitičen inštrumentarij oziroma primeren teoretski okvir za preučevanje in analiziranje različnih ideoloških praks, odnosov moči, dominacij in gospostva. Zastavljena analitična obravnava kompleksnih odnosov med Vzhodom in Zahodom pa ne bi bila možna, če ne bi poprej definirali in opredelili nekoliko širšega teoretskega in epistemološkega okvira, ki je ključnega pomena za razumevanje obravnavane tematike. Zato 'pred-tekst', ki predstavlja začetna poglavja naloge, vsebuje opredelitve in konceptualizacijo ključnih teorij, pojmov in izhodišč, hkrati pa razkriva in pojasnjuje naš diskurzivni okvir in teoretsko podstat, ki jo predstavljata postkolonialna in feministična teorija.

Uvodna zastavitev naloge je pozneje zahtevala poglobitev in konkretizacijo na dveh točkah, in sicer: (1) zožitev teoretskega polja oziroma osredotočenje na tisti del teorije, ki najbolj celovito zapopade naše področje zanimanja ter (2) spojitev obeh disciplinarnih perspektiv, ki nam predstavljata teoretsko ozadje. Tako smo v prvem koraku opredelili področje orientalizma, katerega je s svojo lucidno analizo zamejil in definiral Edward Said. Opozorili smo na shizofreno naravo oziroma večdimenzionalnost le-tega, saj je po eni strani mogoče govoriti o konsistentni teoriji, ki spada v okvir postkolonialnih študij, medtem ko po drugi strani predstavlja zgolj enega izmed številnih široko uporabnih (paradigmatičnih) konceptov, ki ga lahko vežemo na različne teorije in druge koncepte ter tako analiziramo izbrani raziskovani fenomen. Naša obravnava je vključevala obe dimenziji, odvisno od konteksta rabe. Saidova teorija nam tako ponudi primerno analitično orodje za pojasnjevanje vzpostavljanja in ohranjanja neenakih družbenih razmerij moči, zato smo v nalogi dali poseben poudarek njegovemu prerezu družbenih odnosov med Vzhodom in Zahodom v (post)kolonialnem kontekstu ter poglobljeni historični analizi

proizvajanja/nastajanja orientalističnega diskurza in struktur družbenih reprezentacij (kot kulturnih konstrukcij, s pomočjo katerih se vzpostavljajo in reproducirajo kulturne hegemonije). Predstavitev Saidovega široko uporabnega konceptualnega aparata ter primerne teoretskega orodja je bila nujna, saj predstavlja pomemben model za razumevanje različnih ideoloških praks. Na ta način smo lahko tudi pokazali, kako diskurzivna praksa in (kolonialne) reprezentacije vplivajo na politično prakso in geopolitična razmerja oblasti.

Postkolonialni in saidovsko obarvani teoretski okvir je na določeni točki raziskovanja zahteval kritiko in dopolnitev. Ta nujnost izhaja iz dejstva, da so postkolonialne študije v svojem diskurzu zanemarile oziroma skorajda popolnoma spregledale tisti segment družbe, ki nam predstavlja ključno mesto analize – ženske. Iz tega razloga je bilo treba vpeljati nov teoretski okvir, ki je soroden s postkolonialno perspektivo, hkrati pa je sposoben zapolniti njen manko. Rešitev najdemo v feminizmu. Spojitev feminizma in postkolonializma je bila v konceptualnem in metodološkem smislu razmeroma neproblematična, kajti družita ju podobna izhodišča in pristopi. Vendar pa prepletanje in združitev ne bi bili tako celostni, če ne bi bilo zadoščeno določenim pogojem; in sicer če ne bi obeh teoretskih perspektiv zaznamovalo ukvarjanje z dominantno, zahodno imperialno in patriarhalno kulturo z marginalne pozicije. Tako kot postkolonializmu je tudi feminizmu ta pozicija nekako imanentna, saj ženske v lastnih družbah predstavljajo Drugega, so marginalizirane, in kot se je izrazila Gayatri Spivak (1985), v metaforičnem smislu kolonizirane. Teoretski perspektivi sta se pričeli spogledovati že v poznih sedemdesetih letih, ko feministično misel začnejo pretresati notranje spremembe. Tukaj mislim predvsem na prvo prelomnico znotraj feminizma drugega vala, ki prinese kritične poglede na idejo o enotni ženski izkušnji zatiranja oziroma podrejenosti. Zgodí se dekonstrukcija enotnega ženskega subjekta oziroma obrat od koncepta enakosti žensk h konceptu razlik, ki ni zgolj opozoril na izjemno heterogenost znotraj določene družbene skupine, temveč je dal glas tudi ženskam iz družbenih margin. Preusmeritev analitičnega fokusa k prepoznavanju raznolikosti žensk, ženskih izkušenj in ženskosti feminizmu (kot družbenemu gibanju) ni zgolj pomagalo preživeti, tako Švab (2002, 201), temveč ga tudi transformirati v posamezne politične projekte, ki so ustrezali različnim ženskim interesom in izkušnjam. Na ta način je torej feministična teorija s pomočjo sprememb, ki so jo usmerile v preučevanje procesov reprezentacije, simbolizacije, nastajanja identitet ipd. – skratka v

kulturo –, vstopila v razprave z mnogimi znanstvenimi disciplinami in teoretskimi polji (psihoanaliza, poststrukturalizem, postmodernizem, teorija diskurza idr.), tudi s postkolonializmom. Vendar pa so nastale spremembe povzročile notranja trenja in diferenciacije. Del feministične misli se tako obrne v stran od svojih primarnih in esencialnih izhodišč ter prične kazati podobnosti z imperialnimi diskurzi, medtem ko se na drugi strani oblikuje teoretsko polje, ki je močno povezano z idejo o (ne)prisotnosti opozicijskih ideologij, uporniških glasov in glasov kolonizirancev. Nastane teoretska perspektiva, ki nam predstavlja pomembno konceptualno in teoretsko podstat – postkolonialni feminizem.

Teoretska opredelitev in zamejitev raziskovalnega polja nam šele omogočita analitično obravnavo izbranega predmeta raziskovanja. S pomočjo teorije orientalizma smo tako dobili dober vpogled v delovanje različnih ideoloških praks, ki so pomembne pri vzpostavljanju in ohranjanju razmerij moči, dominacij in gospostva. Ta izhodišča so nam služila kot osnova pri analizi sodobnih orientalističnih diskurzov v evropskih družbah. Pri razgradnji ideoloških konstruktov smo izhajali iz temeljnih postavk drugačenja (Said 1996; Jeffs 2007), ki jih Zahod uporablja pri konstruiranju Drugega. Pozorni smo bili predvsem na dve obliki ideološke konstrukcije, in sicer: (1) hierarhizirano razvrščanje (skupin), ki poteka na osnovi dihotomnih mentalnih vzorcev in torej temelji na ideologiji ontološke in epistemološke distinkcije (Vzhod–Zahod, moški–ženska) ter (2) homogenizacija skupine, ki je opredeljena kot Drugi (Vzhod, ženske). Tako smo pokazali, kako (orientalistični) diskurzivni procesi ustvarjajo in izgrajujejo dve diametralno nasprotni (in hierarhično določeni) kategoriji ter kakšno funkcijo ima proces homogenizacije Drugega. Na ta način smo dobili dober uvid v metode in cilje ustvarjanja Drugega ter ideološke mehanizme orientalizacije, to pa je predstavljalo primerno osnovo za analizo in kritiko le-teh. Izpostavili smo tiste točke, na katerih Zahod gradi orientalistične ideje o (ontološko) različnem in enotnem Drugem, hkrati pa smo na istem polju pokazali ravno nasprotno – namreč da se družbe Vzhoda in Zahoda v nekaterih segmentih ne razlikujejo, tako kot to želi prikazati Zahod, ter da je islamska religijska tradicija skupek heterogenih praks, doktrin in pogledov. Opozorili smo, da je ideja o enotnem bistvu islama mit in ideološki konstrukt, ravno tako kot sta ideji znotrajislamske solidarnosti in vseislamske povezanosti sfere političnega in religijskega. Vendar pa Zahod te mite, ideologije in reprezentacije potrebuje, če želi vzpostaviti in ohraniti razmerja moči, ki temeljijo na dominaciji.

Pozorni smo bili torej na (orientalistične) reprezentacije,<sup>211</sup> ki sestavljajo imaginarij zahodnih družb. Le-te delujejo v kontekstu razmerij moči in v skladu z neko težnjo v specifičnem historičnem, intelektualnem, političnem in ekonomskem okviru. Naše področje raziskovanja je zahtevalo usmeritev analitične pozornosti na orientalistične reprezentacije, ki se kažejo v obliki kulturne prakse poenostavljanja, hierarhiziranja in homogeniziranja Vzhoda (Said 1996: 337). Izpostavljanje (orientalističnih) reprezentacij islamske religijske tradicije in njenih praks je izjemnega pomena, saj s tem odkrivamo temeljne orientalistične paradigme in opozarjamo na novi kolonialni diskurz oziroma sodobni kolonializem.

V nalogi smo tako poskušali predstaviti širšo sliko in se osredotočiti na pogled Zahoda na vzhodne (pretežno islamske) družbe, hkrati pa analizirati in problematizirati temeljne ideje, iz katerih izhaja orientalističen diskurz. Iz tega razloga smo najprej analizirali in opredelili sam islam, pri čemer smo nenehno izpostavljali notranjo različnost in raznovrstnost (kulturno Drugega). Na eni točki raziskovanja smo omenjeno heterogenost pokazali na nekoliko poseben način, saj smo jo združili s kritiko družbene dinamike in razmerij znotraj same islamske tradicije. Opozorili smo na 'notranji kolonializem' in ustvarjanje subalterna znotraj subalterne sfere. Ženske namreč v lastnih družbah predstavljajo Drugega. Tako muslimanke zasedajo mesto med imperializmom in patriarhatom, kar pomeni, da kolonializem in patriarhat ženske dokončno marginalizirata, utišata in naredita nevidne (Spivak 1985, 120–130). Na ta način smo potegnili vzporednico med obema procesoma konstruiranja Drugega (patriarhalizmom in imperializmom) ter opozorili na dvojno marginalizacijo žensk.

V zadnjem delu naloge smo področje zanimanja nekoliko zožili in se osredotočili na prakso, ki najbolj poganja orientalističen diskurz, in sicer islamsko prakso zakrivanja žensk. Naše analitično orodje je (tako kot prej) predstavljal koncept konstrukcije Drugega, ki pa je v nenehni navezavi na (družbeni) spol. V tem smislu je bil za analizo pomemben proces konstruiranja Drugega, ki poteka skozi idejo o homogeni (zatiralski in zaostali) islamski tradiciji (in njenih praksah) ter se poganja z mislijo o ženski kot splošnem (in

---

<sup>211</sup> Pozitivistično perspektivo, ki je anticipirala, da je reprezentacija neposreden izraz družbene realnosti, spremeni šele poststrukturalizem, ki reprezentacije obravnava kot (de)formacije/kulturne konstrukcije (ki so zaobjete v jezik, kulturo, institucije in politično okolje tistega, ki predstavlja) oziroma kot izjemno konsistentne ter subtilne tvorbe, ki delujejo kot (mikro)ideologije (Hall 1997).

enotnem) subjektu zatiranja. Ker torej Zahod želi ustvariti sliko, da je celotna islamska tradicija zatiralska, zaostala in rigidna, sam islam in njegove prakse (npr. zakrivanje žensk kot simbol zatiranja) reprezentira izjemno stereotipno, enoznačno in redukcionistično. To početje je seveda povezano s konstituiranjem sebe kot (dominantnega) subjekta ter legitimiziranjem imperialističnega poseganja na Vzhod.

Predmet analize – praksa zakrivanja žensk – ni izbran po naključju, temveč načrtno, saj zaradi svoje visoko interpretativne narave predstavlja izjemno primerno orodje manipulacije. Na tem mestu je treba opozoriti, da v nalogi nismo zanikali, da je (precejšen) del islamske populacije močno deprivilegiran in marginaliziran ter da je praksa zakrivanja tudi praksa zatiranja in vidni znak spolne segregacije, temveč smo naš analitični fokus usmerili predvsem na ideološko ozadje in politično rabo ideje zakrivanja muslimank, ki sta v funkciji opravičevanja in legitimizacije (neo)kolonialnega osvajanja. V tem kontekstu smo še posebej izpostavili vlogo zahodnega feminizma, ki je v enem delu izjemno ideološko usmerjen ter skozi imperialističen diskurz ustvarja prostor za podrejanje Drugega in sodeluje v orientalističnem drugačenju Vzhoda.

S pomočjo socio-historičnega pregleda ter kritične analize relevantnih teoloških besedil smo poskušali razbiti mit in (orientalističen) ideološki konstrukt o zakrivanju kot zgolj enoznačnem in nespremenljivem fenomenu (opresivni praksi). V zaključni fazi raziskovanja smo želeli to idejo še podkrepiti, zato smo oblikovali shemo ključnih motivov zakrivanja. S tem smo še enkrat poudarili, da nikakor ne moremo govoriti o enotnih in statičnih oblikah ter pomenih prakse, saj se le-te nenehno spreminjajo in redefiniirajo. Ugotovili smo, da je iz tega razloga treba fenomen vedno preučevati v družbenem kontekstu. Da zakrivanje ni zgolj opresivna praksa in izraz religijske pripadnosti, kot nas prepričuje Zahod, nam pričajo številni primeri. V petdesetih letih v Alžiriji med drugim ruta označuje anti-kolonialistično držo; v sedemdesetih v Iranu antišahovsko; v osemdesetih in devetdesetih v Egiptu je lahko izraz simbolne umiritve boja med spolno in ekonomsko ideologijo; v devetdesetih v Iranu se lahko nanaša na zakonsko prisilo; v Evropi pa je na prehodu stoletja v določeni meri povezana z izkazovanjem posebne kulturne identitete. V nalogi smo poskušali dati posebni poudarek ruti v kontekstu političnega. Tako v Evropi kakor tudi na Vzhodu (primer predrevolucionarnega Irana) je moč najti pokrivalo kot znak upora proti zahodnemu imperializmu in kolonializmu. Ruta v

tem smislu kaže na nek prezir do vrednot zahodnih družb. Ženske se tako pokrijejo, ker želijo izraziti nezadovoljstvo s privzemanjem zahodnega kulturnega modela, nasprotujejo objektivaciji ženskega telesa in redukciji na njeno telesnost, hkrati pa ostro nastopajo proti potrošništvu in modni industriji. Zakrivanje ima tako lahko tudi osvobajajoče in subverzivne potenciale (ravno tako kot odkrivanje), odvisno od konteksta, v katerem se pojavlja. Tako smo s pomočjo sheme, ki prikaže različne motive za privzemanje prakse zakrivanja, pokazali, da je ruta inherentno povezana z različnimi polji: tradicijo in religijsko identiteto, političnimi cilji (odnosi moči), prisilo, družbeno stratifikacijo in patriarhalnimi težnjami.

Povsem na koncu naloge se zdi smiselno izpostaviti relevantnost obravnavane tematike. Ena glavnih sestavin orientalizma in ključna operacija ideološke konstrukcije Drugega je molk (o Drugem) oziroma njegova marginalizacija. Zdi se, da slovenski prostor tvorno sodeluje pri tovrstnem početju, saj na področju družboslovnega preučevanja islama zeva velika praznina. Knjižne police knjigarn so sicer prepolne populistične literature, hkrati pa ne premoremo niti ene celovite analize islama, ki bi pripomogla k boljšemu poznavanju in razumevanju islamske religije in kulture. Če nekoliko razširimo pogled, ugotovimo, da so v svetu vendarle malce drugačne razmere. Zaznati je povečano zanimanje za islamske študije, kar se kaže v ustanavljanju novih specializiranih inštitutov, centrov in kateder ter naraščanju raziskav o islamski religijski tradiciji. Vendar pa se po drugi strani postavlja vprašanje kvalitete le-teh. Razmeroma hitro ugotovimo, da je še vedno prisotno veliko pomanjkanje poglobljenih znanstvenih analiz, vsaj takšnih, ki bi kritično obravnavale vlogo Zahoda pri marginalizaciji in orientalizaciji vzhodnih družb. Situacija je še bolj zaskrbljujoča, če področje zanimanja zožimo na specifično prakso ali družbeni fenomen. Kritično in objektivno znanstveno obravnavo teme, ki zadeva vlogo in družbeni položaj žensk v islamskih družbah, bomo – z izjemo nekaj klasičnih del (Mernissi 1991; Saadawi 1997; Ahmed 1998), ki mestoma kažejo zastarelost – našli izjemno težko. Tako nas ne čudi, da je problematiko zakrivanja žensk obravnavalo le malo znanstvenih monografij (Macleod 1991, Mernissi 1991, El Guindi 2003, Daphne 2004), pa še te se po večini osredotočajo predvsem na specifičen segment znotraj tega polja ali na točno določeno družbeno oziroma zgodovinsko okolje. Analitični fokus naše študije je sicer tudi specifičen, vendar pa naloga po drugi strani kaže širšo uporabnost, saj opredeljuje in



izgrajuje najbolj elementarno teoretsko-konceptualno in analitično orodje, ki je ključno za vsakršno obravnavo kulturno Drugega.

Pogledi in refleksije s sklepne pozicije so pogosto nehvaležni, saj avtor, nagnjen k samokritičnosti, zmeraj najde mesta, ki bi jih želel zastaviti in speljati nekoliko drugače. Morda je kljub vsemu v tem nekaj pozitivnega, saj delo pušča odprt prostor in vabi k ponovni analitični obravnavi. Ravno to pa je tista točka, ki smo jo na neki način želeli poudariti in ima pomembne razsežnosti. Ključnega pomena je namreč, da se nikoli ne nehamo ukvarjati z Drugim (družbenimi konstrukti, mitologijami, orientalizmi, hierarhičnim razmerjem moči, stereotipi ipd.) ter da nikdar ne postanemo indiferentni do predstavljene tematike. Kar se je sprva zdela slabost – odprtost in nedovršenost posameznih točk –, se pozneje izkaže kot spodbuda in potencial za nadaljno raziskovanje. V študiji smo torej postavili teoretsko in konceptualno podlago, ki predstavlja model za analitično obravnavo različnih ideoloških praks, s čimer smo odprli nove možnosti raziskovanja in poglobljanja v tematiko. Ob koncu je nemara pretenciozno reči, da smo s pričujočo študijo dosegli kakršnekoli realne učinke in pripomogli, da zgrešeno srečanje med Zahodom in Vzhodom, katerega je domiselno upodobil romunski vizualni umetnik Dan Perjovschi (slika v uvodu), vendarle izgubi pridevnik in postane srečanje. Smo si pa vsekakor prizadevali za to.

## 6 LITERATURA

- Abaza, M. in Stauth, G. 1990. Occidental reason, orientalism, islamic fundamentalism: a critique. V *Globalization, Knowledge and society*, ur. M. Albrow and E. King, 209–230. London: Sage.
- Abdel-Malek, Anouar. 2000. Orientalism in crisis. V *Orientalism: a reader*, ur. Alexander Lyon Macfie, 47–56. New York: New York University Press.
- Abu-Lughod, Lila. 1998. *Remarking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press, Princeton.
- Al-Azm, Sadik. 2007. *Is islam secularizable? Islam watch*. Dostopno prek: <http://www.islam-watch.org/Others/Is-Islam-Secularizable.htm> (18. april 2011).
- Ali, Tariq. 2002. *Spopad fundamentalizmov: križarstvo, džihad in modernost*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- 2006. *Conversations with Edward Said*. New York: Seagull Books.
- 2011. Imperializem z nečloveškim obrazom. *Delo* (Sobotna priloga), 16–18 (22. januar 2011).
- Ahmad, Aijaz. 1992. *In theory: classes, nations, literatures*. London: Verso.
- Ahmed, Leila. 1998. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. London: Yale University Press.
- Althusser, Louis. 2000. Ideologija in ideološki aparati države. V *Izbrani spisi*, 53–110. Ljubljana: cf\*.
- Amos, Valerie in Parmar, Pratibha. 1984. Challenging imperial feminism. *Feminist review* 17. Dostopno prek: <http://www.palgrave-journals.com/fr/journal/v17/n1/full/fr198418a.html> (29. januar 2011).
- Anderson, Benedict. 1998. *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Armstrong, Karen. 2002. *Islam: a short history*. London: Phoenix.
- Ashcroft, Bill in Ahluwalia, Pal. 2001. *Edward Said*. London: Routledge.
- BBC. 2002. *Saudi police 'stopped' fire rescue*. Dostopno prek: [http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle\\_east/1874471.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/1874471.stm) (25. maj 2011).
- Badran, Margot. 1995. *Feminist, Islam and Nation*. Princeton. New Jersey: Princeton University Press.

- Balibar, Etienne. 2007. *Mi, državljani Evrope: meje, država, ljudstvo*. Ljubljana: Sophia.
- Barnard, Malcolm. 2002. Moda kot komunikacija. V *Cooltura: uvod v kulturne študije*, ur. A. Debeljak, P. Stankovič, G. Tomc in M. Velikonja. Ljubljana: Scripta.
- 2005. *Moda kot sporazumevanje*. Ljubljana: Sophia.
- Barthes, Roland. 1977. *Image music text*. London, Fontana Press.
- Bayoumi, Moustafa in Rubin, Andrew. 2000. *The Edward Said reader*. New York: Vintage Books.
- Beck, Lois in Keddie, Nikki. 1978. *Women in the muslim world*. Cambridge: Harvard University Press.
- Behdad, Ali. 1994. *Belated travelers: orientalism in the age of colonial dissolution*. Durham, London, Duke University Press.
- Benham, Jason. 2011. *No Votes for Women in Saudi Municipal Elections*. Reuters, 28. marec 2011. Dostopno prek: <http://www.reuters.com/article/2011/03/28/us-saudi-elections-idUSTRE72R65E20110328> (3. maj 2011).
- Bernal, Martin. 1987. Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, vol. I: *The fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Bhabha, H. K. 1983. Difference, discrimination and the discourse of colonialism. V *The politics of theory*, ur. F. Barker, P. Hulme, M. Iversen and D. Loxley, 194-210. Colchester: University of Essex.
- 1994. *The location of culture*. London. Routledge.
- Borgman, Erik. 2006. Humanizem in islam: prispevek treh nosilcev Erazmove nagrade 2004. *Znamenje* 5/6: 85–92.
- Bruce, Steve. 2000. *Fundamentalism*. Cambridge: Polity Press.
- Bullock, Katherine. 2003. *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes*. London, Herndon: The International Institute of Islamic Thought.
- Burke III, Edmund in Prochaska, David. 2008. Introduction: Orientalism from Postcolonial Theory to World History. V *Genealogies of Orientalism: history, theory, politics*, ur. Edmund Burke III in David Prochaska, 1–71. London: University of Nebraska Press.

- Casanova, Jose. 2001. Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and prospective Reflections on islam. *Social Research* 68 (4): 1041–1080).
- Campbell, Colin. 2007. *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. London: Paradigm Publishers.
- Cardini, Franco. 2003. *Evropa in islam*. Ljubljana: \*cf.
- Carr, Helen. 1985. Woman/Indian, the American' and his other. V *Europe and its Others*, ur. F. Barker, P. Hulme, M. Iversen in D. Loxley. Colchester, University of Essex Press.
- Center for Asia-Pacific Women in Politics. 1997. *Timeline and World Chronology: Women's access to rights to vote and to stand for elections*. Dostopno prek: [http://www.onlinewomeninpolitics.org/suffr\\_chrono.htm](http://www.onlinewomeninpolitics.org/suffr_chrono.htm) (2. maj 2011).
- Cinar, Alev. 2005. *Modernity, islam, and secularism in Turkey: bodies, places, and time*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Clifford, James. 1988. *The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature and art*. Cambridge, Harvard University Press.
- Crenshaw, Kimberle. 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* 43 (6): 1241–1299.
- Davie, Grace. 2005. *Religija v sodobni Evropi: mutacija spomina*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Debeljak, Aleš. 1994. Islamska 'sveta vojna' med duhom in telesom. *Časopis za kritiko znanosti* 22 (170–171): 11–26.
- 2004. *Evropa brez Evropejcev*. Ljubljana: Sophia.
- 2005. Islam in ženske v knjigah: Pot med samotama. *Delo* (Sobotna priloga), 27. avgust. Dostopno prek: <http://www.delo.si/tiskano/html/20050827/Delo/0> (13. marec 2011).
- 2009. Hvalnica hibridnosti: globalizacija in moderna zahodna paradigma. *Sodobnost* 73 (10). Dostopno prek: <http://www.sodobnost.com/content.php?id=286723&cid=54132&arhiv=1> (16. februar 2011).
- Delcambre, Anne-Marie. 1994. *Mohamed Alahov prerok*. Ljubljana: DZS.
- Derrida, Jacques. 1994. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.

- Duderija, Adis. 2010. Why Muslim Converts Wear Hijab. *Middle East Studies Online Journal*, 19. oktober. Dostopno prek: <http://www.middle-east-studies.net/?p=5949> (6. maj 2011).
- Ebadi, Širin. 2008. *Iran se prebuja*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Eliade, Mircea. 1996. *Zgodovina religioznih verovanj in idej III: od Mohameda do reformacije*. Ljubljana: DZS.
- Etienne, Bruno. 2000. *Radikalni islamizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- *European Values Study*. Dostopno prek: <http://www.europeanvaluesstudy.eu/evs/data-and-downloads/> (12. maj 2011).
- Fabian, Johannes. 2002. *Time and other: how antropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, Frantz. 1963. *Upor prekletih*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Finkelstein, Norman. 2000. Industrija holokavsta. *Sodobnost* 48 (7/8). Dostopno prek: <http://www.dlib.si/v2/Preview.aspx?URN=URN:NBN:SI:DOC-9V8QTHM7> (22. november 2010).
- Frye, Northrop. 1991. *Mit i struktura*. Sarajevo: Svjetlost.
- Fulford, Robert. 2009. The politics of the veil. *National Post*, 12. september. Dostopno prek: <http://network.nationalpost.com/np/blogs/fullcomment/archive/2009/09/12/robert-fulford-the-politics-of-the-veil.aspx> (6. april 2011).
- Geary, Patrick J. 2005. *Mit narodov: srednjeveški izvori Evrope*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Gilman, Sander. 1985. Black bodies, white bodies, towards an iconography of female sexuality in late nineteenth-century art, medicine and literature. V *Race writing and difference*, ur. H. L. Gates, 223–261. Chicago: Chicago University Press.
- Grace, Daphne. 2004. *The Woman in the Muslin Mask: Veiling and Identity in Postcolonial Literature*. London: Pluto Press.
- Guindi, Fadwa El. 1999a. Veiling Resistance. *Fashion Theory* 3 (1): 51–80.
- 1999b. *Veil: Modesty, Privacy, and Resistance*. New York, Oxford: Berg.
- Habiba Shohat, Ella. 1992. Notes on the 'Post-Colonial'. *Social Text* 31/32. Dostopno prek: <http://mobile.jstor.org/iPhone/BBbackend?url=http://mobile.jstor.org/iPhone/article%3f&id=10.2307/466220> (9. september 2010).

- Hadded, Y. Yvonne. 1984. Islam, Women and Revolution in Twentieth Century Arab Thought. *The muslim World* 74 (34): 137–160.
- Hall, Stuart. 1997. *Representation: cultural representations and signifaying practice*. London: Sage.
- Hamilton, Malcom B. 1995. *The sociology of religion: theoretical and comparative perspectives*. New York: Routledge.
- Hassan, Riffat. 1994. Ženske v islamu in krščanstvu. *Znamenje* 24 (5/6): 57–60.
- 1997. Muslim Women and Post-Patriarchal Islam. V *After Patriarchy*, ur. P.M. Cooley, W. R. Eakin in J. B. McDaniel. New York: Orbis Books.
- Hladnik-Milharčič, Ervin. 2009a. *Kratke zgodbe o prihodnosti: kolumne*. Dostopno prek: <http://www.modrijan.si/slv/Knjizni-program/Knjizni-program/Knjige/Kolumne/Kratke-zgodbe-o-prihodnosti> (23. marec 2011).
- 2009b. *Pot na Orient*. Ljubljana: Baletrina.
- Hobsbawm, Eric John. 2003. Inventing Traditions. V *The invention of tradition*, ur. Eric J. Hobsbawm in Terence Ranger, 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2007. *Nacije in nacionalizem po letu 1780: program, mit in resničnost*. Ljubljana: \*cf.
- Holt, P. Malcom in Ann K. S, Lambton in Bernard Lewis, ur. 1970. *The Cambridge History of Islam*. London: Cambridge University Press.
- Hrastnik, Nataša. 2003. Terminološke oporečnosti in vsebinska stičišča postkolonializma in feminizma. *Literatura* 15 (143/144): 115–132.
- Huntington, Samule Phillips. 1996. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. London: Touchstone.
- *Islam for today*. Dostopno prek: <http://www.islamfortoday.com/almuhajabah01.htm> (1. maj 2011).
- *Izbor poslanikovih hadisa*. 1984. Sarajevo: Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije.
- JanMohamed, Abdul R. 1985. The economy manichean allegory: the function of racial difference in colonialist literature. *Critical inquiry* 12: 59–87.
- Jeffs, Nikolai. 2003. Od postkolonializma do postsocializma. *Literatura* 15 (143/144): 80–102.
- 2007. *Zbornik postkolonialnih študij*. Ljubljana: Krtina.

- Jezernik, Božidar. 1998. *Dežela, kjer je vse narobe: prispevek k etnologiji Balkana*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Jogan, Maca. 1990. *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.
- Južnič, Stane. 1980. *Kolonializem in dekolonizacija*. Maribor: Založba Obzorja.
- 1998. *Človekovo telo med naravo in kulturo*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Kahf, Mohja. 2008. From Her Royal Body the Robe Was Removed: The Blessings of the Veil and the Trauma of Forced Unveilings in the Middle East. V *The Veil: Women Writers on Its History, Lore, and Politics*, ur. Jennifer Heath, 27–43. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Kalčić, Špela. 2007. *Nisem jaz Barbika: oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- 2010. Burka okoli burke: laična demokracija in pravice žensk. *Delo* (Sobotna priloga), 24–25 (9. oktober 2010).
- Karić, Enes. 1990. *Hermeneutika Kur'an*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Kečanovič, Bečir. 1999. Oris šeriatskega prava. *Pravnik* 54 (4–5): 144–167.
- Kennedy, Valerie. 2001. *Edward Said: A critical introduction*. Cambridge: Polity.
- Kepel, Gilles. 2002. *Jihad: the trail of political Islam*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kerševan Marko in Svetlič Nina. 2003. *Koran: o Koranu, Bogu, islamu ...* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Koslin, Desiree. 2008. »The hath couerd my soule inwarde«: Veiling in Medieval Europe and the Early Church. V *The Veil: Women Writers on Its History, Lore, and Politics*, ur. Jennifer Heath, 160–170. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- *Kur'an časni*. 2000. Zagreb: Naklada C.
- *Kur'an sa prijevodom na bosanski jezik*. 1995. Sarajevo: Bosanska knjiga.
- Lazreg, Marnia. 2009. *Questioning the veil: Open Letters to Muslim Women*. Princeton: Princeton University Press.
- Levi-Strauss, Claude. 2004. *Divja misel*. Ljubljana: Krtina.
- Lewis, Bernard. 1972. Islamic Concepts of Revolution. V *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies*, ur. Panayiotis J. Vatikiotis, 33–39. London: George Allen & Unwin.

- 1995. *The Middle East: 2000 years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*. London: Phoenix Press.
- 2000. The question of Orientalism. V *Orientalism: a reader*, ur. A. L. Macfie, 249–270. New York: New York University Press.
- Lewis, Reina. 1996. *Gendering orientalism: race, femininity and representation*. London, New York: Routledge.
- 2004. *Rethinking orientalism: women, travel and the Ottoman harem*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Lindisfarne-Tapper, Nancy in Ingham Bruce. 1997. Approaches to the Study of Dress in the Middle East. V *Languages of Dress in the Middle East*, ur. N. Lindisfarne-Tapper in B. Ingham, 1–39. Richmond: Curzon Press.
- Loomba, Ania. 2009. *Kolonializem in neokolonializem*. Ljubljana: Orbis.
- Lowe, Lisa. 1991. *Critical terrains: French and British orientalisms*. Ithaca: Cornell University Press.
- MacLeod, Elowe Arlene. 1991. *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. New York: Columbia University Press.
- Macmaster N., Lewis T. 2005. Orientalism. V *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*, ur. Haideh Moghissi. London and New York: Routledge.
- Marx, Karl. 1967. Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta. V *Marx, Karl in Engels, Friedrich. Izbrana dela III*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mastnak, Tomaž. 1996a. Mit Evrope in religija demokracije. *Družboslovne razprave* 12 (21): 11–19.
- 1996b. *Kristjanstvo in muslimani*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- 1998. *Evropa: med evolucijo in evtanazijo*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- 2011. Sedem Breivikovih tez o islamu in levici. *Mladina*, 22–23 (5. avgust 2011).
- Matić, Milan. 1984. *Mit i politika*. Beograd: Radnička štampa.
- Mernissi, Fatima. 1991. *The veil and the male elite*. Massachusetts: Persus Books.
- 1996. *Women's rebellion & Islamic memory*. London, New Jersey: Zed Books.
- 2011. *Beyond the veil: male – female dynamics in Muslim society*. London: Saqi Books.
- Meletinski, Eleazar Moisević. 1983. *Poetika mita*. Beograd: Nolit.
- Mills, Sara. 1993. *Discourses of difference: an analysis of women's travel writing and colonialism*. London, New York: Routledge.



- Mincez, Juliet. 1980. *The House of Obedience*. London: Zed Press.
- Moe, Christian. 2006. Izmišljena drugačnost: islam in Evropa. *Dvatisoč* 186/187/188: 75–89.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1988. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist Review* 30 (autumn). Dostopno prek: <http://psweb.sbs.ohio-state.edu/faculty/thopf/classes/ps547/21Mohanty.PDF> (12. november 2010).
- Mohanty, Satya P. 1989. Us and Them: On the philosophical bases of political criticism. *New formations* 8 (summer). Dostopno prek: [http://www.amielandmelburn.org.uk/collections/newformations/08\\_55.pdf](http://www.amielandmelburn.org.uk/collections/newformations/08_55.pdf) (17. november 2010).
- Morris, Desmond. 2004. *The Naked Woman: a Study of the Female Body*. London: Vintage Books.
- Nasr, Seyyed Hossein. 2007. *Islam: religija, zgodovina in civilizacija*. Maribor: Litera.
- Nietzsche, Friedrich. 1954. On truth and lie in extra-moral sense. V *The portable Nietzsche*, ur. Walter Kaufmann, 42–47. New York: Viking Press.
- O'Hanlon, Rosalind in Washbrook, David. 1992. After orientalism: culture, criticism and politics in the third world. *Comparative studies in society and history* 34 (1): 141–167.
- Parry, Benita. 1987. Problems in current theories of colonial discourse. *Oxford literary review* 9 (1–2): 27–58.
- 2004. *Postcolonial studies: a materialist critique*. London: Routledge.
- Porter, Denis. 1994. Orientalism and its problems. V *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, ur. P. Williams in L. Chrisman, 150–161. New York: Columbia University Press.
- Potežica, Oliver. 2008. Islam ni vojaško – politični pakt. *Mladina*, 23. maj. Dostopno prek: [http://www.mladina.si/tednik/200821/islam\\_ni\\_vojasko-politichni\\_pakt](http://www.mladina.si/tednik/200821/islam_ni_vojasko-politichni_pakt) (16. februar 2011).
- Rajšp, Simona. 2005. Ženske v islamu: je patriarhalni sistem res institucionaliziran po božji volji? *Časopis za kritiko znanosti* 33 (221): 241–256.

- 2007. Razkrivanje orientalistične dogme: primer islamske institucije zastiranja žensk skozi analizo temeljnih teoloških besedil ter kratek socio-historični pregled prakse zastiranja. *Poligrafi* 12 (45/46): 107–131.
- Ramada, Tariq. 2004a. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- 2004b. Sem proti islamizaciji Zahoda. Moj cilj je modernizirati islam. *Delo* (Sobotna priloga), 4–6 (13. marec 2004).
- Ranke-Heinemann, Uta. 2000. *Ne in amen*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Rassam, Amal. 1980. Comments on Orientalism. *Comparative studies in society and history* 22: 505–512.
- Remond, Rene. 2005. *Religija in družba v Evropi*. Ljubljana: \*cf.
- Renard, John. 1994. Islam, eden in mnogi. *Znamenje* 24 (5/6): 31–38.
- Roald, Ane Sofie. 2002. *Women in Islam: The Western Experience*. London in New York: Routledge.
- Robbers, Gerhard. 2005. *State and Church in the European Union*. Baden-Baden: Nomos Verlagseellschaft.
- Rodinson, Maxime. 2005. *Mohamed*. Ljubljana: Družina.
- Roy, Olivier. 2007. *Globalizirani islam*. Ljubljana: Krtina.
- RTVSLO. 2009. Iranske oblasti Nobelovi nagrajenki vzele nagrado. Dostopno prek: <http://www.rtvsllo.si/svet/iranske-oblasti-nobelovi-nagrajenki-vzele-nagrada/217828> (18. julij 2011).
- Runzo, Joseph. 2003. Secular Rights and Religious Responsibilities. V *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, ur. Joseph Runzo, Nancy M. Martin in Arvind Sharma, 9-26. Oxford: Oneworld.
- Ruthven, Malise. 2003. *Islam*. Sarajevo: TKD Šahinpašić.
- Saadawi, Nawal El. 1998. *The Nawal El Saadawi reader*. London, New York: Zed Books.
- Said, Edward W. 1983. *The world, the text and the critic*. Massachusetts: Harvard University Press.
- 1989. Representing the colonized: Anthropology's interlocutors. *Critical Inquiry* 15 (2). Dostopno prek:

<http://racismandnationalconsciousnessresources.files.wordpress.com/2008/11/edward-w-said-representing-the-colonized-anthropologys-interlocutors.pdf>  
(31. januar 2011).

- 1993. *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books.
- 1994. Representations of the intellectual. V *Representations of the intellectual*, 3–24. New York: Vintage books.
- 1996. *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- 2000. Shattered myths. V *Orientalism in crisis*. V *Orientalism: a reader*, ur. Alexander Lyon Macfie, 89–103. New York: New York University Press.
- 2005. *Oblasti povedati resnico*. Ljubljana: \*cf.
- Sedghi, Hamideh. 2007. *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling and Reveiling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaheed Fox, Aisha Lee. 2008. Dress Codes and Modes: How Islamic is the Veil? V *The Veil: Women Writers on Its History, Lore, and Politics*, ur. Jennifer Heath, 290–306. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Shirazi, Faegheh. 2001. *The Veil Unveiled: The Hijab in the Modern Culture*. Gainesville, University Press of Florida.
- Skubic, Barbara. 2002. Sudanke ... Afričanke ... Arabke ... ženske. *Časopis za kritiko znanosti* 29 (204/205/206): 369–383.
- Smith, Anthony. D. 2005. *Nacionalizem: teorija, ideologija, zgodovina*. Ljubljana: Krtina.
- Smith, Huston. 1996. *Svetovne religije*. Maribor: Obzorja.
- Smrke, Marjan. 1996. *Religija in politika: spremembe v deželah prehoda*. Ljubljana: znanstveno in publicistično središče.
- 2000. *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Soban, Branko. 2012. Gulagi Damaska. Delo (*Sobotna priloga*), 18–19 (14. januar 2012).
- Spivak, G. Chakravorty. 1985. Can the subaltern speak? Speculations on widow-sacrifice. *Wedge zima/pomlad*: 120–130.
- Stepan, Nancy Leys. 1990. Race and gender: The role of analogy in science. V *The anatomy of Racism*, ur. D. T. Goldberg. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Stephan, Rita. 2008. Virtue and Sin: An Arab Christian Woman's Perspective. V *The Veil: Women Writers on Its History, Lore, and Politics*, ur. Jennifer Heath, 191-201. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Svetlič, Nina. 2003a. Do vsake ženske enako naklonjeno. *Večer* (Sobotna priloga), 42–43 (15. november 2003).
- 2003b. Jezik Korana. *Delo* (Književni list), 4 (8. december 2003).
- 2004. Aktualno branje verzov iz Korana. *Delo* (Književni list), 11 (22. september 2004).
- *Sveto pismo stare in nove zaveze*. (2005). Ljubljana. Svetopisemska družba Slovenije.
- Šabec, Ksenija. Daleč od Vzhoda. *Nova revija* 23 (261/262): 282–299.
- 2006. *Homoeuropeus: Nacionalni stereotipi in kulturna identiteta Evrope*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Šterbenc, Primož. 2005. *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- 2011. Upor proti represiji in neoliberalizmu. *Delo* (Sobotna priloga), 20–21 (5. marec 2011).
- Švab, Alenka. 2002. »Divided We Stand« – teme in dileme študij spolov. V *Cooltura: uvod v kulturne študije*, ur. A. Debeljak, P. Stankovič, G. Tomc in M. Velikonja, 195–210. Ljubljana: Scripta.
- Tavernese, Sabrina. 2008. Turkey's High Court Overturns Headscarf Rule. *The New York Times* (6. junij 2008). Dostopno prek: <http://www.nytimes.com/2008/06/06/world/europe/06turkey.html> (3. maj 2011).
- Teršek, Andraž. 2001. Islamska vera in šeriatsko pravo. *Časopis za pravna vprašanja* 20 (32–33): 19.
- Thoraval, Yves. 1998. *Islam: mali leksikon*. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Tibawi, Abdul Latif. 2000. English-speaking orientalist. V *Orientalism: a reader*, ur. Alexander Lyon Macfie, 57–76. New York: New York University Press.
- Turner, Bryan S. 2000. Marx and the end of orientalism. V *Orientalism: a reader*, ur. Alexander Lyon Macfie, 117–119. New York: New York University Press.
- Turner, Graeme. 1998. *British cultural studies: An introduction*. London in New York: Routledge.
- *Univerza Južne Kalifornije*, Center za muslimansko-judovsko sodelovanje. Dostopno prek:

- <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/> (1. april 2011).
- Vaughan, Megan. 1994. Colonial Discourse Theory and African History, or has Postmodernism Passed by us? *Social Dynamics* 20 (2): 1–23.
  - Velikonja, Mitja. 1996. *Masade duha: razpotja sodobnih mitologij*. Ljubljana: Sophia.
  - Videmšek, Boštjan. 2011a. V kakšni formi je arabska pomlad? *Delo*. Dostopno prek: <http://www.delo.si/novice/svet/v-kaksni-formi-je-arabska-pomlad.html> (15. junij 2011).
  - 2011b. *TV Slovenija*, 1. program. Globus. Ljubljana, 13. junij.
  - Vodopivec, Peter. 2001. O Evropi, Balkanu in metageografiji. V *Imaginarij Balkana*, ur. Marija Todorova, 381–401. Ljubljana: Inštitut za civilizacijo in kulturo.
  - Warren, Christie S. 2008. Lifting the Veil: Women and Islamic Law. *Cardozo Journal of Law & Gender – College of William and Mary Law School*. Dostopno prek: <http://scholarship.law.wm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1103&context=facpubs&sei-redir=1#search=%22islamic+law+school+veil%22> (1. maj 2011).
  - Whitaker, Brian. 2009. Hello democracy – and goodbye. *The Guardian*, 24. februar. Dostopno prek: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2009/feb/24/saudi-arabia> (3. maj 2011).
  - *Wikipedia*. 2011. Women's suffrage. Dostopno prek: [http://en.wikipedia.org/wiki/Women%27s\\_suffrage#cite\\_note-55](http://en.wikipedia.org/wiki/Women%27s_suffrage#cite_note-55) (3. maj 2011).
  - *Wisegeek*. Dostopno prek: <http://www.wisegeek.com/in-which-countries-are-women-not-allowed-to-vote.htm> (3. maj 2011).
  - Woodsmall, Ruth Francis. 1983. *Woman in the Changing Islamic System*. Delhi: Bilma Publishing House.
  - Yegenoglu, Meyda. 1998. *Colonial fantasies. Towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
  - Young, Robert. 2004. *White mythologies: writing history and the west*. London: Routledge.
  - Zahedi, Ashraf. 2008. Concealing and Revealing Female Hair: Veiling Dynamics in Contemporary Iran. V *The Veil: Women Writers on Its History, Lore, and Politics*, ur. Jennifer Heath, 250–265. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

- Zalta Bratuž, Anja. 2009. Primer odnosa med religijo in državo v Turčiji. *Annales* 19 (2): 447–456.

## STVARNO IN IMENSKO KAZALO

### A

Abasidi, 102, 118, 138–139  
Abu-Lughod, 159  
Afganistan, 83, 88, 92, 106, 128, 132, 174, 182  
Ahmad, 15, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 48, 49  
Ahmed, 101, 105, 134, 135, 137–139, 151, 161  
Ali, Tariq, 92, 96  
Al-Kaida, 128  
Alžirija, 124, 144, 152, 154, 155, 158, 169–171  
androcentrizem, 106, 113, 117, 120, 135, 139, 145, 150  
anti-imperializem, 13, 128, 159, 163, 174  
arabska pomlad, 89, 186  
Atatürk, 83, 125, 164

### B

Barnard, 133, 153, 154  
Bhabha, 15, 37, 40, 42, 50, 71, 77  
Bullock, 153, 176, 177, 178

### C

civiliziranje, 41, 71, 72  
Clifford, 15, 38, 41, 42, 44, 48

### D

dekolonizacija, 18, 23, 51, 52, 54, 57, 130  
depatriarhalizacija, 112, 113, 150  
Derrida, 24, 31, 186  
diskriminacija, 19, 79, 130, 157, 171, 175, 177, 179  
diskurz, 13–20, 22–29, 33, 35, 36, 41–59, 63–66, 68–76, 130, 150, 156, 157, 161, 163, 174, 181, 185, 186, 188–194  
dominacija, 15, 20, 22, 24, 26, 35, 38, 40, 46, 51, 55, 58, 65, 71, 72, 125, 162, 177, 188, 190  
drugačenje, 17, 48, 49, 151  
Drugi, 17, 48, 49, 67, 71, 79, 80, 190, 194

družbena konstrukcija, 12, 13, 17, 20, 21, 24, 29, 30, 31, 39, 40, 48, 49, 75, 78, 79, 80, 153, 186, 189, 190, 191  
družbeni status, 134, 135, 138, 144, 153, 154, 155, 156, 169  
družbeni vidiki obleke, 133, 135  
Duderija, 141, 142, 143, 144  
dvanajstniki, 87, 92, 100, 104, 105  
džihadisti, 128

### E

Ebadi, 150, 151, 152, 155, 158–163, 165, 166, 169, 172, 173  
Egipt, 89, 97, 103, 120, 124, 137, 187, 192  
eksteriornost, 62  
Etienne, 86, 87, 93, 96, 97, 98, 99, 101, 109, 111, 112, 125, 126, 127,  
Evropa, 13, 14, 25, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 39, 43, 44, 48, 58, 76, 78, 84, 85, 86, 90, 124, 131, 135, 152, 176–183, 186, 187, 190, 192

### F

feminizacija, 70, 71, 72  
feminizem, 16, 23, 59, 60, 66, 76, 78, 150, 190  
fikh, 102  
Foucault, 15, 24, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 54, 55, 56

### G

Grace, 20, 126, 132, 134, 136, 156, 170, 171, 175, 184  
Gramsci, 15, 38, 45, 46, 47, 52, 53, 55, 56, 70  
Guindi, 133, 134, 139, 140, 142, 143, 146, 153, 154, 159, 193

### H

hadisi, 102–105, 113, 115–118, 120, 124, 126, 138, 139, 145–149  
hadž, 94  
harem, 49, 63, 64, 76, 131, 132  
haridžiti, 97, 98, 100  
Hassan, 113, 114, 117, 118, 124, 150

hegemonija, 12–15, 18, 20, 23, 24, 25, 28, 35, 36, 46, 52, 53, 55, 69, 70, 76, 97, 130, 157, 186, 189  
hidžra, 94, 96  
hijab, 146–148  
Homeini, 87, 88, 123, 126, 132, 163, 165, 166, 168, 169, 174

## I

identiteta, 12, 13, 19, 24, 30, 31, 38, 40, 50, 61, 63, 64, 131, 145, 153, 156–157, 159, 160, 164, 169–172, 176–180, 186, 187  
ideologija, 23, 26, 32, 33, 36, 44, 46, 50, 53, 56, 57, 68, 145, 156, 158, 167, 169, 190, 192  
idžma, 103, 105, 118  
idžtihad, 103, 105, 118  
imamat, 87, 98, 100  
imperializem, 26, 34, 37, 39, 40, 44, 45, 46, 47, 51, 61, 63, 68, 69, 72, 80, 88, 125, 128, 133, 158, 160, 162, 163, 177, 191, 192  
intelektualci, 14, 20, 23, 27, 28, 36, 46, 47, 52, 62  
Irak, 83, 89, 92, 124, 132, 167, 187  
Iran, 87, 89, 92, 120, 126, 132, 152, 161–169, 174, 184, 192  
islamistična gibanja, 86, 87, 88, 125, 126, 127, 158, 159, 160, 172, 174, 188  
islamizem, 126, 161  
islamska revolucija, 87, 126, 163, 166, 167, 174, 184  
islamski orientalizem, 29–36  
ismailiti, 92, 97

## J

JanMohamed, 57  
Jeffs, 16, 17, 23, 37, 39, 42, 43, 44, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 64, 65, 66, 69, 76, 77, 78, 184, 190

## K

Kahf, 134, 135, 138, 152, 165, 185  
Kalčić, 19, 131, 136, 153, 154, 155, 159, 168, 174, 179, 180, 181, 182, 183  
kalifat, 87, 91, 92, 98, 125  
kalifi, 98

Kennedy, 22, 42, 44, 45, 54, 56, 68, 71, 72  
Kerševan, 93, 94, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 120, 139, 140, 143  
kijas, 103, 118  
kolonializem, 12, 16, 37, 39, 40, 44, 54, 56, 57, 61, 66, 67, 68, 72, 80, 89, 112, 125, 133, 150, 151, 159, 160, 169, 170, 183, 187, 191, 192  
kontrapunkt, 38, 54  
Koran, 93, 101–105, 107–118, 120, 124, 126, 127, 139–148  
krščanstvo, 13, 30–33, 35, 81, 85, 88, 91, 93, 96, 114, 116, 122, 127, 135, 136, 137, 138, 147, 181, 186  
kulturne študije, 16, 23, 183

## L

Lazreg, 139, 143, 144, 145, 154, 155, 157, 161, 166, 169, 176, 180, 185  
Lewis, Bernard, 15, 37  
Lewis, Reina, 15, 37, 44, 68, 71, 99, 101  
Lindisfarne, 19, 131, 133, 153, 157  
Loomba, 22, 26, 27, 40, 50, 51, 52, 54, 66, 67, 71

## M

MacLeod, 134, 138, 151, 155, 159, 172, 173, 193  
marginalizacija, 17, 19, 48, 49, 56, 59, 61, 67, 79, 80, 126, 157, 164, 166, 167, 172, 175, 183, 189, 191, 192, 193  
Medina, 97, 110  
Meka, 96, 110  
Mernissi, 16, 65, 58, 114, 124, 125, 143, 144, 147, 156, 193  
mitologija, 28, 29, 32, 33, 49, 95, 99, 131, 186, 194,  
mizoginija, 106, 113, 117, 118, 120, 135, 138, 139, 150, 151, 169, 174, 175  
Moe, 84, 86, 91, 123, 124  
Mohamed, 93–102, 107, 108, 110, 111, 112, 115, 116, 125, 126, 138, 142, 144, 146, 147, 148, 162, 167  
Mohanty, 16, 40, 41, 63, 64, 65, 66, 68, 76, 184  
muslimanski bratje, 86



## N

Naser, 159, 172  
neenakost, 47, 52, 53, 85, 86, 91, 94, 114,  
115, 117, 120, 141, 145, 150, 156, 162,  
165, 180  
Neofundamentalizem, 127, 128, 160  
nestrpnost, 183

## O

oblast, 13, 16, 22, 25, 26, 27, 36, 37, 45,  
47, 50, 52–57, 61, 77, 79, 84, 87, 88,  
90, 98, 99, 102, 112, 121, 122, 136,  
158, 186, 187, 188, 189  
obleka, 74, 144, 149, 153, 154, 159, 166  
okcidentalizem, 15, 48  
orientalističen diskurz, 13, 16, 17, 20, 24,  
42, 54, 68, 69, 71, 74–79, 86, 131, 185,  
186, 189, 190  
orientalizem, 14, 20, 24, 25, 26, 29, 30,  
33, 35, 36, 39, 43–45, 47, 48, 49, 53, 57,  
59, 64, 70, 71, 74, 75, 80, 181

## P

Pahlavi, 126, 132, 162, 164, 165, 168,  
169  
Parry, 57, 61  
patriarhalizem, 113, 114, 126, 150, 183,  
191  
patriarhat, 61, 80, 112, 134, 175, 191  
popularna kultura, 27, 53  
Porter, 42, 44, 45, 46, 50  
postkolonialna literatura, 53  
postkolonialne študije, 12, 16, 22, 23, 24,  
59, 71, 189  
postkolonialni feminizem, 59–67  
poststrukturalizem, 16, 23, 24, 28, 35, 50,  
55, 60, 73, 75, 186, 190, 191  
pravne šole, 102–107  
protohumanisti, 102, 123, 129

## R

Ramadan, 87, 124  
ramadan, 94  
Remond, 90  
Renard, 97, 122, 123  
represija, 18, 89, 56, 57, 61, 130, 132,  
171, 187

reprezentacija, 12, 14, 15, 18, 19, 24, 25,  
26, 27, 30, 34, 35, 41, 44, 45, 46, 49,  
50, 51, 52, 72, 191  
Roy, 82, 87, 88, 123, 124, 125, 127, 128,  
149, 177

## S

Saadawi, 16, 65, 68, 114, 134, 136, 139,  
156, 160, 161, 171, 193  
Said, 12–17, 20, 22–27, 29, 31–62,  
66–72, 76, 78, 175, 188–191  
salat, 110, 94  
samoreprezentacija, 49, 50, 51, 52, 61,  
62,  
saum, 94  
Savdska Arabija, 82, 83, 104, 106, 126,  
127, 175, 184  
sekularizacija, 27, 83, 84, 88, 123, 124,  
157  
Shirazi, 132, 166, 167, 170, 131, 164,  
169, 171  
shizma, 31, 99, 100  
shizmatiki, 92, 97, 98  
Smrke, 83, 84, 85, 95, 96, 98, 100, 107,  
115  
Spivak, 15, 17, 23, 36, 37, 40, 41, 57, 59,  
60, 61, 62, 63, 68, 75, 79, 189, 191  
spolno nadlegovanje, 144  
stereotipi, 17, 19, 20, 27, 28, 29, 30, 38,  
65, 70, 87, 88, 91, 109, 132, 177, 186,  
192, 194  
subaltern, 52, 61, 62, 79, 80, 112, 191  
sufizem, 98, 101, 128, 147  
suna, 93, 97, 115  
suniti, 82, 87, 92, 94, 98, 99, 100, 102,  
103, 104, 109, 115, 116, 122, 167  
Svetlič, 93, 94, 107–111, 113, 114, 120,  
139, 140–143

## Š

šahada, 93, 94, 99  
šarija, 83, 104, 106, 116, 118–122, 126  
šiiti, 87, 88, 91, 92, 94, 98, 99, 100, 101,  
103, 104, 109, 115, 116, 122, 141, 162,  
167  
Šterbenc, 82, 83, 87, 89, 91–99, 101–104,  
107, 109, 110, 111, 115, 116, 119, 177,  
187

**T**

talibani, 106, 128, 174  
 Turčija, 13, 32, 82, 83, 89, 97, 103, 106,  
 120, 124, 125, 127, 157, 158

**U**

uma, 97  
 Umajadi, 118, 138, 139, 102  
 upor, 45, 46, 52, 54, 55, 56, 125, 133,  
 153, 160, 161, 164, 166, 168, 169, 170,  
 171, 174, 176, 179, 186, 192

**V**

vahabizem, 82, 104, 128, 175  
 Vzhod, 12, 13, 15, 20, 23, 24, 25, 28, 49,  
 53, 57, 58, 64, 65, 70, 71–74, 76, 77, 79,  
 81, 89, 90, 91, 103, 131, 132, 150, 164,  
 165, 168, 176, 180, 185–188, 190–194

**Y**

Yegenoglu, 40, 41, 64, 69, 70, 71, 73, 74,  
 75, 75, 158  
 Young, 15, 37, 41, 44, 48, 49

**Z**

Zahedi, 132, 134, 137, 164, 166  
 Zahod, 12–16, 18–20, 24–26, 28, 30–37,  
 40, 44, 48, 49, 51–54, 59, 60, 62, 67,  
 70–73, 76–81, 84, 86–91, 97, 102, 118,  
 122, 123, 125, 128, 130–133, 140,  
 150–152, 157–165, 167–169, 171,  
 174–180, 182, 184, 186–194  
 zajditi, 100  
 zakat, 94  
 Zalta, 85, 83, 89