Katherine Bullock

ODIJEVANJE MUSLIMANKI

OD STEREOTIPA DO PRAVA NA IZBOR

Katherine Bullock

ODIJEVANJE MUSLIMANKI
OD STEREOTIPA DO PRAVA NA IZBOR

Naslov originala:
RETHINKING MUSLIM WOMEN AND THE VEIL:
Challenging Historical and Modern Stereotypes
(London, International Institute of Islamic Thought, 2002)

Copyright za bosanski prijevod: Centar za napredne studije

Izdavači:
Centar za edukaciju i istraživanje „Nahla“, www.nahla.ba
Centar za napredne studije, www.cns.ba

Sarajevo, 2013. godine

Prijevod s engleskog:	Azra Mulović
Lektorica:	Elmina Mušinović
DTP:	CEI Nahla
Štampa:	Dobra knjiga, Sarajevo
Tiraž:	500

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-443.5-055.2

BULLOCK, Katherine
Odijevanje muslimanki : od stereotipa do prava na izbor / Katherine Bullock ; prijevod Azra Mulović. - Sarajevo : Centar za napredne studije : Centar za edukaciju i istraživanje Nahla, 2013. - 332 str. ; 20 cm

Prijevod djela: Rethinking muslim women and the veil. - Bibliografija: str. 311-330 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst.

ISBN 978-9958-0935-6-2 (Centar za napredne studije)
ISBN 978-9958-671-05-0 (Nahla)

COBISS.BH-ID 20862214

Katherine Bullock

ODIJEVANJE MUSLIMANKI

OD STEREOTIPA DO PRAVA NA IZBOR

Prijevod: Azra Mulović

NAHLA
CENTAR ZA EDUKACIJU I ISTRAŽIVANJE

CNS
CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES
S A R A J E V O

Sarajevo, 2013. godine

Izdavanje ove knjige je realizirano zahvaljujući podršci Međunarodnog instituta za islamsku misao. Mišljenja iznesena u tekstu odražavaju stavove autora i nisu nužno stavovi izdavača i sponzora.

SADRŽAJ

UVODNA RIJEČ 7

ZAHVALA 9

PREDGOVOR 11

UVOD 12
A. Veo i feministički pristupi 14
B. Islam i metodologija 17
C. Veo, islam i Zapad 35
D. Muslimani na Zapadu 40
E. Metoda i argument 41
F. Terminologija – veo 43

HIDŽAB U KOLONIJALNO DOBA 45
A. Metafizika modernosti 47
B. Harem i kolonijalna kontrola 64
C. Značenje *hidžaba* za modernizirajuće elite 73
D. Zaključak 76

PERCEPCIJE I ISKUSTVA NOŠENJA *HIDŽABA* U TORONTU 82
A. Feministička metodologija i *hidžab* 84
B. Intervjui 88
C. Percepcije *hidžaba* 89
D. Nositi *hidžab* na Zapadu - svakodnevna iskustva 125
E. Zaključak 136

VIŠESTRUKA ZNAČENJA *HIDŽABA* 137
A. Razlozi pokrivanja 140
B. Diskusija motiva pokrivanja 174
C. Značenje *hidžaba* - stajalište zapadnih medija 180
D. Zaključak 191

MERNISSI I DISKURS O VELU 195
A. Mernissi i metodologija 196
B. Žene u djelima *Ispod vela* i *Veo i muške elite* 200
C. Diskusija tema 211
D. Zaključak 240

ALTERNATIVNA TEORIJA O POKRIVANJU 245
A. *Hidžab* i oslobođenje 245
B. *Hidžab* i muški pogled 248
C. *Hidžab* i ženstvenost 255
D. *Hidžab*, seksualnost i esencijalizam 265
E. *Hidžab* i izbor 281
F. *Hidžab* i religioznost 283
G. Zaključak 286

ZAKLJUČAK 288

PRILOG 1: Intervjui 299

PRILOG 2: Kur'anski ajeti i hadisi o pokrivanju na koje se pozivaju intervjuirane žene 301

PRILOG 3: Kako intervjuirane žene žele da ih drugi vide? 302

PRILOG 4: Pitanja iz intervjua 305

BIBLIOGRAFIJA 311

UVODNA RIJEČ

„Mi znamo samo ono čemu si nas Ti poučio.“

(Kur'an, 2:32)

Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) vam s velikim zadovoljstvom predstavlja ovu raspravu o odijevanju muslimanki. Autorica rasprave, Katherine Bullock, prihvatila je islam dok je radila doktorsku disertaciju. Reakcije ljudi na njenu konverziju navele su je da promijeni već odabranu temu za doktorsku tezu i umjesto nje radi studiju *hidžaba*. Ozbiljnim i temeljitim istraživanjem u području krcatom historijskim i kulturnim zabludama autorica nastoji propitati subjektivna i negativna načela koja dominiraju većim dijelom diskursa o ovom vrlo važnom pitanju današnjice.

Ova detaljna i značajna studija je moćna kritika općeprihvaćenog zapadnog shvatanja marame kao simbola potlačenosti muslimanki. Postulirajući jednu pozitivnu teoriju o *hidžabu*, autorica vrlo sofisticirano preispituje kako rašireni kulturni stav da su muslimanke sasvim potčinjene muškarcima, tako i onu složeniju argumentaciju koju iznose liberalne feministkinje kao što su Mernissi, Macleod i druge, sklone da izbor žene da se pokrije kritiziraju kao krajnju „neslobodu“. Istražujući i propitujući validnost i tačnost nekih njihovih pretpostavki, Bullock iznosi tezu da je sud o pokrivanju kao opresivnom obilježju islama zasnovan na liberalnim tumačenjima „jednakosti“ i „slobode“ koja isključuju drugačija mišljenja o „jednakosti“ i „slobodi“, a koja bi ponudila pozitivniji pristup promišljanju nošenja marame.

Autorica postavlja tezu da se u potrošačkoj kapitalističkoj kulturi *hidžab* može doživjeti kao oslobađanje od tiranije mitologizirane ljepotice i mršave „idealne" žene.

Institut za islamsku misao, osnovan 1981. godine, funkcionira kao glavni centar koji podstiče ozbiljne naučne poduhvate utemeljene u islamskim shvatanjima, vrijednostima i principima. Programi istraživanja, seminari i konferencije u organizaciji Instituta tokom proteklih dvadeset godina rezultirali su objavljivanjem više od 260 naslova na engleskom i arapskom jeziku, od kojih su mnogi prevedeni i na druge jezike.

U skladu s internim dogovorom o redakturi teksta u Institutu za islamsku misao, riječi i imena arapskog porijekla, kao i izvedenice iz arapskog u radu se transliteriraju, osim ako nisu spomenute u citiranom tekstu. U tom slučaju citiraju se bez primjene sistema za transliteraciju.

Dr. Katherine Bullock je, u različitim fazama rada na knjizi, blisko sarađivala s uređivačkim odborom londonskog ureda Instituta za islamsku misao, na čemu joj srdačno zahvaljujemo.

Također zahvaljujemo uređivačkom i produkcijskom timu ureda u Londonu i svima koji su direktno učestvovali u objavljivanju knjige: Sylviji Hunt (značajan doprinos knjizi dala je skraćivanjem prvog poglavlja izvornog rukopisa koje sada čini drugo poglavlje), Shiraz Khan, Sohailu Nakhoodi i dr. Maryam Mahmood, svima koji su neumorno radili na pripremi knjige za objavljivanje. Neka Bog nagradi i njihov i trud autorice.

safer, 1423.

maj, 2002.

Anas Al-Sheikh-Ali,
akademski savjetnik
Međunarodni institut za
islamsku misao,
ured u Londonu

ZAHVALA

Sva hvala pripada Allahu, Onom koji stvara
i održava Svjetove.

Ova je knjiga zasnovana na mojoj doktorskoj disertaciji *The Politics of the Veil* (*Politika vela*). Od disertacije je doživjela brojne preinake. Članovi komisije za odbranu, Joseph Carens, Melissa Williams i Janice Boddy su me neizmjerno zadužili svojim podsticajima, podrškom i primjedbama na prvobitni tekst od presudne važnosti. Ove knjige danas ne bi ni bilo da nije bilo njihove podrške tokom mojih doktorskih studija. Dalje, zahvalnost dugujem ženama koje sam intervjuirala za svoj rad, a koje su mi tako velikodušno podarile svoje vrijeme i svoja razmišljanja: o islamu, o *hidžabu* i o njihovim ličnim životima. Njihove su riječi sâmo srce i moje teze i ove knjige.

Prvo poglavlje objavljeno je kao kraći članak „The Gaze and Colonial Plans for the Unveiling of Muslim Women" („Pogledi i kolonijalni planovi za otkrivanje muslimanki") u publikaciji *Studies of Contemporary Islam* (*Studije savremenog islama*) 2: 2, 2000; treće poglavlje kao kraći članak „Challenging Media Representations of Veil: Contemporary Muslim Women's Movement" („Nasuprot medijskom predstavljanju vela: Savremeni pokret ponovnog pokrivanja muslimanki") u časopisu *American Journal of Islamic Social Sciences* (*Američki žurnal za islamske društvene nauke*) 17: 3, 2000; četvrto poglavlje kao prikaz knjige Fatime Mernissi *Beyond the Veil* (*Ispod vela*) u časopisu *Journal of Law and religion* (*Žurnal za pravo i religiju*), XV: 1. i 2., 2000-2001. Zahvaljujem izdavačima što su mi odobrili da ponovo objavim ovaj materijal.

Zahvalnost upućujem i dr. Louayu Safi i dr. Anasu Al Shaikh-Aliju iz Međunarodnog instituta za islamsku misao što su podržali ovaj projekt, te Sylviji Hunt za stručno lektorisanje rukopisa.

Svim svojim prijateljima i porodici zahvaljujem što su me podržavali i hrabrili, što su dugo razgovarali sa mnom na teme o *hidžabu* koje bi iskrsnule i što su iščitavali različite verzije teksta, uz važna zapažanja. Ovdje se izvinjavam i zato što sam često bila odveć zauzeta pisanjem da bih redovno odgovarala na e-mailove ili pisma.

U ovu je knjigu uloženo mnogo sati, nadam se da će biti uspješna u razbijanju mitova o muslimankama i *hidžabu*. Ako knjiga barem malo olakša život muslimankama na Zapadu, smatrat ću da sam obavila zadatak. Neka nam Bog pomogne i uputi nas na pravi put.

Katherine Bullock,

Kalifornija, 2001.

PREDGOVOR

Knjiga *Rethinking Muslim Women and the Veil* (*Odijevanje muslimanki - od stereotipa do prava na izbor*) bila je u pripremi za objavljivanje kad su se desili tragični napadi na Svjetski trgovinski centar u New Yorku. Odgovor predsjednika Busha sadržavao je saosjećajnu poruku Amerikancima da ne napadaju američke muslimane iz osvete. Prilikom posjete džamiji u Washingtonu 17. septembra 2001. održao je govor u kojem je hvalio islam i uvjeravao pokrivene američke muslimanke da slobodno i dalje nose *hidžab* i da se ne plaše izlaziti iz kuće. Govor predsjednika Busha objavljen je u *The Washington Report on Middle East Affairs*, novembar 2001, XX: 8, str. 78-79). Ovakvo javno uvažavanje *hidžaba* visokog političkog zvaničnika u SAD-u je bez presedana. Zbog toga je anahrona postala moja pretpostavka da američku vanjsku politiku karakteriziraju negativni stereotipi o *hidžabu*, kakvi su općeprihvaćeni u percepciji zapadnjaka. S druge strane, samo sedmicu poslije užasa od 11. septembra, dobila sam ponudu časopisa *Economist* na čijoj je naslovnici stajala slika žene s *nikabom* i naslov: „Mogu li se spojiti demokratija i islam?". To je bio jedan krajnje bezobziran i besraman pokušaj *Economista* da unovči antiislamsko raspoloženje koje je u SAD-u nakon napada od 11. septembra naglo poraslo. Ostaje da se vidi da li je Bushov govor označio početak nove ere u diskursu o *hidžabu* na Zapadu ili je naslovnica *Economista* nagovijestila da će to, kao i obično, biti samo posao.

UVOD

Negdje 1991. godine gledala sam televizijsku reportažu o Turkinjama koje se vraćaju marami. Bila sam šokirana i tužna zbog njih. „Jadnice", mislila sam, „njihova kultura im je isprala mozak". Poput mnogih zapadnjaka, mislila sam da islam tlači žene i da je marama simbol te potlačenosti. Onda možete zamisliti kakvo je iznenađenje bilo kad sam, četiri godine kasnije, u staklu izloga ugledala svoj odraz, ugledala sebe odjevenu upravo poput tih potlačenih žena. Tokom magistarskog studija uputila sam se na duhovno putovanje koje je nakon četiri godine kulminiralo mojom konverzijom u islam. Putovanje je teklo od mržnje prema islamu do poštovanja, zanimanja, prihvatanja. Budući da sam žena, logično je da je vrlo važno pitanje bilo pokrivanje. Usprkos tome što sam teološkim načelima islama bila duboko naklonjena, velike muke mi je zadavala ta praksa koju sam smatrala opresivnom za žene. Mislila sam da je pokrivanje kulturna tradicija i da bi muslimanke morale raditi na tome da je ukinu. Onda su mi pokazali kur'anske ajete koji, kako vjeruju mnogi muslimani, i muškarcima i ženama zapovijedaju pokrivanje, pa mi se tada činilo da je pokrivanje uistinu i nametnuto. Vratila sam se kući depresivna, sažaljevajući muslimanke. Ako su to jasni ajeti, onda nema uzmicanja: pokrivanje je obaveza za muslimanku vjernicu. Ovaj sam problem morala staviti na stranu kako bih prvo donijela odluku hoću li prihvatiti islam ili ne. Ono što je u konačnici presudilo bila je temeljna teološka poruka te religije - samo je jedan Bog, a Muhammed (s.a.v.s.)* je Božiji rob i Božiji poslanik. Nakon nekoliko

---

* s.a.v.s. - *sallallahu 'alejhi ve sellem*. Neka je mir i blagoslov Božiji na njega - govori se uvijek kad se spomene Poslanik Muhammed.

godina izučavanja nisam imala nikakvih sumnji u to... da ih barem nije bilo ni po pitanju žena u islamu.

Kad sam donijela konačnu odluku o konverziji, a već sam godinu i po radila na doktoratu (juli 1994), odlučila sam: sviđalo mi se to ili ne - pokrit ću se. To je zapovijed i ja je moram poslušati. Upoznala sam neke ljude s fakulteta s tim da sam postala muslimanka i da ću, kad se sljedeći put sretnemo, vjerovatno biti pokrivena. Ne treba ni govoriti koliko su bili šokirani. Kako se glas širio (i kako su me viđali u mojoj novoj odjeći), ljudi su se sve gore ponašali prema meni. Pitali su: Kako sam mogla prihvatiti jednu opresivnu praksu, posebno što su me znali kao čvrstu i predanu feministkinju? Kako sam uopće mogla prihvatiti islam? Zar nisam čula šta je Hamas upravo uradio? Zar nisam čula šta je neki musliman upravo uradio nekoj ženi? Nisam se baš bila pripremila za ovakav animozitet, niti sam se bila pripremila na to da će me sekretarice, birokrati, medicinsko osoblje, općenito - stranci u podzemnoj - tako tretirati. Ja sam se osjećala isto, a sada su se često prema meni odnosili s prezirom. Više se prema meni nisu ponašali kao prema bjelkinji iz srednje klase. Prvi put sam lično doživjela diskriminaciju i rasizam i uistinu uvidjela koliko je moja prijašnja pozicija bila privilegirana.

Dok sam kroz reakcije šire zajednice krčila put ka svojoj novoj religiji, utjehu sam nalazila među novim prijateljicama, muslimankama (među kojima su mnoge konvertitkinje). Kako se one nose s tom situacijom, pitala sam se. Doživljavaju li one nošenje *hidžaba* (marame) u Torontu na isti način na koji ga ja doživljavam ili sam ja preosjetljiva? Da li ljudi u podzemnoj zaista bulje u mene ili gledaju u nešto drugo? Zašto me sažalijevaju i/ili preziru? U to teško vrijeme trebala sam odabrati temu za doktorsku disertaciju i, mada sam je neko vrijeme pokušala izbjeći, bilo je očigledno da su te reakcije na maramu - tema koju vrijedi istražiti. Zašto se na Zapadu „veo“ smatra simbolom potlačenosti? Zašto Zapad ocrnjuje islam? Kako to moje prijateljice i ja doživljavamo kao oslobođenje nešto što je tako konfliktno za nemuslimane iz okruženja? Zašto ljudi ne poznaju našu verziju islama i marame?

Kad sam završila doktorsku tezu *Politika vela* i dobila pozitivne ocjene od onih koji su disertaciju pročitali, smatrala sam važnim da moja istraživanja dopru do šire javnosti. Najvažniji cilj ove knjige je suzbiti raširenu zapadni stereotip da je marama opresivna. Moja glavna teza bila je da je općeprihvaćeno zapadno gledište o marami kao simbolu potlačenosti muslimanki zapravo jedna iskonstruirana predstava koja ne odražava iskustva svih onih koje maramu nose. Takva konstrukcija uvijek je bila u službi političkih ciljeva Zapada, a to je tako i potkraj 20. stoljeća. Osim toga, smatram da je mišljenje da je marama opresivna zasnovano na liberalnim tumačenjima „jednakosti" i „slobode" koja isključuju drugačija mišljenja o „jednakosti" i „slobodi", a koja bi ponudila pozitivniji pristup analizi pokrivanja.

A. Veo i feministički pristupi

Shvatanje da je marama simbol islamske opresije nad ženama ima vrlo heterogene sljedbenike, s različitim tezama i različitim nivoima predrasuda. S jedne strane imamo glavnu struju, stav popularne kulture: muslimanke su u potpunosti i krajnje potčinjene muškarcima, a marama je simbol te potčinjenosti. Ovo je krajnje simplificiran, nesofisticiran stav. Utemeljen je u nesvjesnom pristajanju uz teorije liberalizma i modernizacije, u spoju s potpunim nepoznavanjem stvarnog života muslimanki. Ovaj stav popularne kulture može se naći u glavnim medijima i u knjigama za masovno tržište na temu „žene i islam". To je stav s kojim se sučeljavam: kad moj zubar sugerira da je problem zagriza uzrokovan maramom - pa me pita zašto ne probam da je skinem na neko vrijeme; kad se birokrate, kad vide moj australijski pasoš i bliskoistočni pasoš mog supruga, došaptavaju i zabrinuto me pitaju: „Udati ste za muslimana, zar ne? Kako to izgleda?"; kad me stranci, nakon što otkriju da sam udata za muslimana, dušebrižnički pitaju: „Jeste li sretni?"; i kad mi kažu da ne mogu učestvovati u obilježavanju Međunarodnog dana žena zato što zagovaram potčinjavanje žene. Na takve se stavove oslanjaju i takvim stavovima manipuliraju zapadni političari kada brane svoje interese u muslimanskom svijetu.

Nešto sofisticiraniji stav je stav feminističke škole, i muslimanske i nemuslimanske. Feministkinje tvrde da islam, kao i svaka patrijarhalna religija, potčinjava žene. Predano se zalažu za prava žena i uvjerene su da islam ne dozvoljava oslobođenje žena. Za razliku od onih koji zastupaju gledište pop kulture, ove feministkinje su vrlo informirane o historiji i praksi islama. Iako među njima ima onih koje ne slušaju pažljivo glasove pokrivenih žena,[1] ima i onih koje nastoje razumjeti i predstaviti glas Drugih[2].

1 Azar Tabari, 'Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women', u: Azar Tabari i Nahid Yeganeh (ur.), *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran*, (London: Zed Press, 1982); Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (Bloomington: Indiana University Press, 1987) i *The Veil and Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading: Addison-Wesley Publishing, 1991); Marie-Aimée Hélie-Lucas, 'Women, Nationalism and Religion in the Algerian Struggle' u: Margot Badran i Miriam Cooke (ur.), *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (Bloomington: Indiana University Press, 1990); Women's Struggles and Strategies in the Rise of Fundamentalism in the Muslim World: From Entrysm to Internationalism', u: Haleh Afshar (ur.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation* (London: Macmillan, 1993) i 'The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Pesonal Laws' u: Valentine Moghadam (ur.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* (Boulder: Westview Press, 1994).

2 Haleh Afshar, 'Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategies' u: Mai Yamani (ur.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (Reading, Berks: Garnet, 1996); Arlene Elowe Macleod, *Accomodating Protest: Working Women and the New Vailing in Cairo* (New York: Columbia University Press, 1991); Leila Hessini, 'Wearing the *Hijāb* in Contemporary Morocco: Choice and Identity' u: Fatima Müge Göçek i Shiva Balaghi (ur.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity and Power* (New York: Columbia University Press, 1994); Carla Machlouf, *Changing Veils: Women and Modernisation in North Yemen* (London, Croom Helm, 1979); Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992); Nikki Keddie, 'Introduction: Deciphering Middle Eastern Women's History' u: Nikki Keddie i Beth Baron (ur.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven: Yale University Press, 1992).

Međutim, u konačnici, ove autorice ne misle da je argumentacija muslimanki o smislu pokrivanja uvjerljiva. One i dalje smatraju da je život pod velom ipak život u opresiji. Kao i kod predstavnika glavne struje, njihova su shvatanja uglavnom utemeljena u liberalizmu. Pojmovi koji najčešće figuriraju su liberalni pojmovi: individualizam, jednakost, slobode i potlačenost. Iz tog razloga sljedbenice ove škole nazivam „liberalnim feministkinjama".

Postoji još jedna škola feministkinja, muslimanki i nemuslimanki - i one osluškuju glasove pokrivenih žena, ali dolaze do drugačijih zaključaka o pokrivanju. Ova grupa feministkinja - često su to antropologinje i historičarke - nastoji iznutra razumjeti značenje određene društvene prakse. Možda se i one u nekoj mjeri oslanjaju na liberalizam, ali im njihov metodološki pristup ne dopušta da koriste općeprihvaćene zapadnjačke liberalne kategorije u donošenju zaključaka o „glasovima Drugih". Među ovim feministkinjama mnoge se pitaju da li su feministička pitanja Zapada univerzalno primjenjiva.[3] Problem je, donekle, imenovati ovu grupu naučnica, zato što, za razliku od već opisanog liberalnog

3 Uni Wikan, *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992); Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986); Judith E. Tucker, 'Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of Nineteenth Century Egypt', *International Journal of Middle East Studies*, 15 (1983), str. 321-336, i 'Introduction' iz J. Tucker (ur.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers* (Bloomington: Indiana University Press, 1993); Janice Boddy, *Woman, Man and the Zar Cult in the Northern Sudan* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989); Mai Yamani, 'Introduction' u: Mai Yamani (ur.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (Reading, Berks: Garnet, 1996); Elizabeth Fernea, *Guests of the Sheikh: An Ethnography of an Iraqi Village*, (New York: Anchor Books, 1989); 'The Veiled Revolution' u: D. Bowen i E. Early (ur.), *Everyday Life in the Muslim Middle East* (Bloomington: Indiana University Press, 1993) i 'Foreword' u: Amira El-Azhary (ur.), *Women, The Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996); Elizabeth Fernea i Bassima Bezirgan (ur.), *Middle Eastern Muslim Women Speak* (Austin: University of Texas Press, 1977).

pristupa, ovdje nemamo neki „-izam" koji bi zahvatio njihovu orijentaciju. U nedostatku boljeg termina, ovaj ću pristup nazivati „kontekstualnim".

Budući da pišem iz pozicije prakticirajuće muslimanke, spadam u ovu feminističku školu.[4] Ovdje ću predstaviti intervjue s muslimankama koje žive i rade u Torontu, kao instrument za bolje razumijevanje prakse pokrivanja i kao sredstvo razbijanja uvriježene predstave o muslimankama kao o potčinjenim ženama (Poglavlje 2). Moja rasprava, stoga, ide u dva pravca. Pored toga što nastojim pobiti rasprostranjeno gledište o pokrivanju, pokušavam pobiti i liberalno feminističko shvatanje o opresivnom karakteru pokrivanja.

B. Islam i metodologija

Kao što brojni komentatori zapažaju, studije o muslimankama, zapravo o islamu općenito, imaju metodološke probleme koji se neće naći u drugim područjima istraživanja. Sve donedavno, u studijama o muslimankama preovladavao je orijentalistički ili neoorijentalistički metodološki pristup. Orijentalizam, kako ga je maestralno analizirao Edward Said, motri muslimane kroz prizmu religije. „Islam" se smatra statičnim, monolitnim, nazadnim učenjem kojim se i objašnjava ponašanje muslimana, učenjem koje to ponašanje i uvjetuje. Kolonijalisti, misionari i sekularne feministkinje saglasni su s ovakvim stanovištem. Nakon Drugog svjetskog rata orijentalizam se transformirao u teoriju modernizacije (neoorijentalizam). Ovakvim pristupom nezapadni svijet se analizira s pretpostavkom da „progres" od tog svijeta zahtijeva da razvije institucije zapadnjačkog tipa.[5] Kad

4 Prakticirajuća muslimanka je ona koja se drži pet stubova islama (svjedočenje vjere, obavljanje namaza pet puta na dan, post tokom mjeseca Ramazana, davanje zekata i hodočašće - hadž jednom u životu). Mnogi muslimani više ne prakticiraju svoju vjeru, kao što ni mnogi kršćani više ne idu u crkvu i kao što mnogi Jevreji više ne odlaze u sinagoge, niti se pridržavaju košera. To što neko ne prakticira vjeru, ne znači da ne vjeruje.

5 Cynthia Nelson, 'Old Wine, New Bottles: Reflections and Projections Concerning Research on Women in Middle Eastern Studies' u: Earl L.

optužuju islam, zapadni mediji glavne struje i knjige za masovno tržište još uvijek se oslanjaju na vjerovanje u inherentnu superiornost Zapada. U kolonijalno doba su i muslimanske elite prihvatale zapadnjačko tumačenje pokrivanja žena, kao i to da je nestanak vela od suštinskog značaja za „modernizaciju" muslimanskih zemalja. Libanka Nazira Zain al-Din, „prva Arapkinja koja je objavila jednu dužu studiju" na temu pokrivanja, piše:

> „Primjećujem da su države koje su odbacile veo - države naprednijeg intelektualnog i materijalnog života. 'Otkrivene' države su one države koje su kroz istraživanja i nauku otkrile tajne prirode i podvrgle materijalni svijet svojoj moći, kao što se zna i vidi. Međutim, 'neotkrivene' države nisu razotkrile niti jednu tajnu, niti su ovladale materijalnim svijetom, već samo pjevaju pjesme o slavnoj prošlosti i drevnoj tradiciji."[6]

Historičari, a posebno antropolozi, u orijentalizmu i teoriji modernizacije pobijaju ono što se odnosi na muslimanke i insistiraju da se fokus stavi na specifičnost tih žena, kako bi ih se bolje razumjelo.[7] Oni odbacuju stav po kojem se muslimanke motre samo

---

Sullivan and Jacqueline S. Ismael (ur.), *The Contemporary Study of the Arab World* (Edmonton: University of Alberta Press, 1991), str. 131; Donna Robinson Divine, 'Unveiling the Misteries of Islam: The Art of Studying Muslim Women', *J. of South Asian and Middle Eastern Studies*, VII, 2 (zima, 1983), str. 5-10; Fernea, 'Foreword', str. xi, Amira El-Azhary Sonbol (ur.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Siyracuse University Press, 1996), str. 4.

6 Nazira Zain al-Din, 'Unveiling and Veiling: On the Liberation of the Woman and Social Renewal in the Islamic World' [Beirut, 1928] u: M. Badran i M. Cooke (ur.), *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), str. 272.

7 Tucker, 'Problems in Historiography of Women', str. 327; Marnia Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (New York: Routledge, 1994), str. 14-15; Ataf Lutfi al-Sayyid Marsot, 'Women and Modernization: A Reevaluation', u Amira El-Azhary Sonbol (ur.), *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), str. 50; Sonbol, *Women, The Family, and Divorce Laws*, str. 20; Camillia Fawzi El-Solh i Judy Mabro (ur.), *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality* (Oxford: Berg Publishers, 1994), str. 2; Deniz Kandiyoti, 'Contemporary Feminist Scholarship and Middle

kroz prizmu determinističke religije i u svojim djelima pokazuju i dokazuju da i druge institucije u društvu imaju utjecaj na živote žena: lokalni običaji, političke i ekonomske snage itd. Marsot misli da su ekonomske i političke odrednice važne, a da se religija/ideologija koristi samo da bi se legitimirali zahtjevi, kakvi god da su. Ona primjećuje da se za vrijeme rata žene podstiču da rade izvan kuće, dok se nakon rata tjeraju u kuću. Marsot vjeruje da je to univerzalni fenomen, pa u tom smislu spominje američku kulturnu ikonu Rosie Riveter.[8]

Valja ukazati na to da se stanje ženskih prava uglavnom pogoršalo nakon evropskog pristizanja u muslimanski svijet, zbog čega je upitna povezanost modernizacije i vesternizacije s oslobođenjem muslimanki.[9] Sekluzija se u Osmanskom carstvu povećavala tokom evropskog prodora.[10] Meriwether dokumentira negativni utjecaj koji je evropski ekonomski prodor imao na Halep u Siriji, posebno na gradske, zaposlene žene koje su, zbog uvoza konfekcijske robe iz Evrope, izgubile važno mjesto u proizvodnji i

East Studies' u: Deniz Kandiyoti (ur.), *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), str. 9.

8 Marsot, 'Women and Modernization', str. 51. Rosie Riveter je američka kulturna ikona, osmišljena za vrijeme Drugog svjetskog rata, koja predstavlja više miliona žena koje su u to vrijeme bile radno angažirane, uglavnom u vojnoj industriji. *Prim. prev*.

9 Margaret L. Meriwether, 'Women and Economic Change in Nineteenth-Century Syira: The Case of Aleppo' u: J. Tucker (ur.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers* (Bloomington: Indiana University Press, 1993); Tucker, 'Problems' i 'Introduction'; Sonbol, *Women, the Family and Divorce Laws*.

10 Divine, 'Unveiling the Mysteries', str. 8. Studija Wikanove je jedno sjajno istraživanje o sekluziji žena. Ona posmatra život tih žena njihovim očima i njihovim riječima. Znam da ne doživljavaju sve žene izdvojenost kao opresivnu i svjesna sam da, kad pišem protiv odvajanja, možda iskazujem isti negativni stav kakav zauzimaju oni koji *hidžab* smatraju opresivnim. Međutim, njihov način života nije vizija kakvoj težim, niti smatram da je u skladu s islamom. Vidjeti: Wikan, *Behind the Veil*.

prodaji pamuka.[11] Muslimanke, po islamskom pravu, imaju pravo da posjeduju imovinu i da njome raspolažu, teoretski - samostalno, bez muževljevog miješanja. U Halepu, žene više klase su „...u 18. i 19. stoljeću bile i utjecajne veleposjednice... Godine 1770. u 59 procenata svih trgovačkih poslova učestvovale su žene - ili kao kupci ili kao prodavci, 1800. godine - 67 procenata, a 1840. - 53 procenta."[12] Egipćanke nisu bile te sreće. Program centralizacije Muhammeda Alija (1805-1848) dokinuo je njihovu ekonomsku neovisnost. U Egiptu u doba Memluka (1254-1811) žene iz višeg i srednjeg sloja su se aktivno bavile privredom. Pripadnice elita su imale značajnu imovinu i plaćale porez. Bavile su se i trgovinom. Kako Marsot zaključuje, centralizacijom su isključene iz svega toga zato što je vladar zemlju podijelio po svom nahođenju, a na štetu žena. Osim toga,

> „...novim centraliziranim sistemom uvedene su nove institucije, uvezene iz Evrope, a koje su išle protiv žena. U Evropi, za banke, berzu, osiguravajuća društva itd. žene nisu pravno postojale; ista strategija preuzeta je u Egiptu. Ženama nije bilo dozvoljeno ni da otvaraju bankovne račune na vlastito ime, ni da učestvuju na berzi, niti da priušte sebi da se bilo čime bave samostalno".[13]

Marsot tvrdi da su tek u 20. stoljeću žene „povratile neke ekonomske aktivnosti kojima su se bavile u 18. stoljeću" (str. 47). Dakle, ako modernizacija i jest poboljšala zdravstvo i obrazovanje, i u postkolonijalno doba dokinula sekluziju, u drugim područjima su opale njihove „društvene manevarske mogućnosti".[14]

Stoga historijska studija konkretnih žena na konkretnom mjestu otkriva da vesternizacija i modernizacija ne znače uvijek i napredak muslimanki. Nijednu feministkinju to ne bi trebalo iznenaditi. Koja od njih je ikada navela, u analizama vlastitih društava, da je modernost

11 Meriwether, 'Women and Economic Change', str. 75.

12 Ibid., str. 70.

13 Marsot, 'Women and Modernization', str. 45-46.

14 Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws*, str. 7. Vidjeti također: Tucker, 'Problems', str. 332 i 'Introduction', str. xi-xii.

oslobodila žene? Naprotiv, feministkinje napadaju modernost zbog toga što poput svetinje tretira dihotomije koje potiskuju ženu: „muško-žensko", „razum-priroda", „nadređeni-podređeni".[15]

I ja u svojoj studiji pokušavam pobiti dihotomiju tradicija-modernost. Pokrivanje se smatra nečim čisto tradicionalnim. Kolonijalisti, misionari, orijentalisti i sekularne feministkinje napadaju pokrivanje kao nazadnu tradiciju, ali sada se zna da je na Bliskom istoku pokrivanje učestalo nakon Napolenovog osvajanja Egipta 1798., a još učestalije nakon evropske okupacije Bliskog istoka (1830-1956). Cole piše:

> „U nekakvom orijentalističkom izvodu Heisenbergovog principa neodređenosti, vidi se da je nametljivo prisustvo zapadnjaka potpomoglo stvaranju tog fenomena [masovnog pokrivanja].* Ukratko, propala je ideja da je tradicija nekakva kočnica modernih promjena, budući da sada bolje uviđamo raznolikost i nepostojanost predmodernih vanevropskih društava".[16]

Dakle, „tradicija" i „modernost" nisu čvrste kategorije. Cilj moje knjige jest ukinuti jednačinu: „modernost jednako otkrivanje žena".

Predane muslimane često kritiziraju zato što o statusu žene u „islamu" diskutiraju na način sličan orijentalističkom: i oni pretpostavljaju da je religija presudna snaga u životu čovjeka i raspravljaju o nekakvom ahistorijskom „islamu" koji će osloboditi ženu. Naprimjer, oni tvrde da „u islamu žene imaju pravo na

---

15 Christine Kulke, 'Equality and Difference: Approaches to Feminist Theory and Politics' u Joanna de Groot i Mary Maynard (ur.), *Women's Studies in the 1990's: Doing Things Differently?* (London: Macmillan, 1993), str. 134-135.

* Zagrade u tekstu prijevoda odgovaraju zagradama u tekstu izvornika. Ima ih ponajviše u izjavama intervjuiranih žena koje Katherine Bullock daje prema snimkama razgovora. *Prim. prev.*

16 Juan R. I. Cole, 'Gender, Tradition, and History' u Fatma Müge Coçek i Shiva Balaghi (ur.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* (New York: Columbia University Press, 1994) str. 24; Keddie, 'Introduction', str. 13.

imovinu", dok je u realnosti žene možda uopće i ne mogu imati. Lazreg zapaža da se u ovakvom pristupu ogleda orijentalistički pristup: ignorira se zbiljska potlačenost s kojom su se muslimanke suočavale ili se danas suočavaju.[17] Orijentalisti zapostavljaju specifičnost da bi dokazali nazadnost muslimana; ovi muslimani zapostavljaju specifičnost da bi dokazali progresivnost. U knjizi često naglašavam: ne postoji uzročno-posljedična veza između vjerskog teksta i načina života. Tu su faktori kao što su interpretacija Teksta, dominantni diskurs, lokalni običaji i politički, ekonomski i društveni uvjeti. U svakoj studiji u kojoj se hoće diskutirati o muslimankama moraju se uvažiti svi ovi faktori.[18]

Lazreg navodi da, za razliku od crnkinja u Sjedinjenim Državama, „istočne" feministkinje često usvajaju zapadnjačke feminističke kategorije, a da prethodno ne propitaju njihovu relevantnost.[19] Ovo pretpostavlja i Azar Tabari u svom prikazu, kad spominje drugi val feminizma na Zapadu kao nešto što je vodilo i inspiriralo iranske feministkinje potkraj 1970-ih i početkom 1980-ih godina.[20] To podrazumijeva prihvatanje teorije modernizacije i gledišta da je liberalni sekularizam jedini put za oslobođenje žena. Još uvijek ima feministkinja s ovakvim stavovima. Međutim, 1990-ih dva zasebna, ali vjerovatno povezana fenomena nagovijestila su promjene: prvi je pojava domaćih (tj., nezapadnih) naučnica koje prihvataju feministički cilj, ali koje nastoje osmisliti jedan autohtoni model koji se ne ugleda na Zapad kao na ideal; drugi fenomen je da se sve više muslimanki širom svijeta počelo pokrivati. Ova dva fenomena se donekle i preklapaju, mada može biti da u prvoj grupi ima onih koje se ne žele pokriti, a u drugoj onih koje se ne

17 Lazreg, *The Eloquence of Silence*, str. 13.

18 Nelson, 'Old Wine, New Bottles', str. 141; Tucker, 'Problems', str. 325.

19 Marnia Lazreg, 'Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria', *Feminist Studies*, 14, I (1988), str. 82.

20 Azar Tabari, 'The Women's Movement in Iran; A Hopeful Prognosis', *Feminist Studies*, 12, 2 (ljeto, 1986), str. 353.

identificiraju s feminizmom. U prvoj su kategoriji često historičarke i antropologinje koje naglašavaju posebnost muslimanki. Makar bile sekularistkinje, muslimanske, odnosno arapske naučnice ustrajavaju na autohtonom feminizmu. Zbirka eseja koju je sačinila Mai Yamani upravo poziva na autohtoni feminizam.[21]

Druga strategija, koju koriste uglavnom žene izvan akademskih krugova, je pokret „ponovnog pokrivanja" koji je otpočeo krajem 1970-ih. Trend da se mnoge mlade, obrazovane žene pokrivaju, čak iako su se njihove majke i nane borile protiv vela, iznenadio je mnoge feminističke naučnice. Zašto se prihvata simbol potlačenosti? Afshar, koja priznaje da ne razumije zašto se žene pokrivaju,[22] piše:

> „Dvadeseto stoljeće označilo je vrhunac intelektualnog angažmana muslimanki u religiji: prvo u odbacivanju i odustajanju od njenih rodno specifičnih propisa, a potom u povratku svetim tekstovima i ponovnim traženjem islamskih prava. Tendencija među istraživačima, suočenim s ovakvim potpunim obratom, jeste da se svrstavaju u borbene redove kako bi napadali ili branili vjeru, prečesto zapostavljajući stvarnost i situaciju u kojoj se žene nalaze". [23]

Mnoge feministkinje generalno se teško nose s pokrivanjem, islamom i ženama koje su ih prihvatile. Afshar ukazuje na to „borbeno pozicioniranje" naučnika, a Keddie primjećuje da područje žena i islama ima ideološki naboj:

---

21 Yamani, 'Introduction', str. 24. Vidjeti, također: Tucker, 'Introduction', str. xi; Azza M. Karam, *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt* (London: Macmillan, 1998); Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992).

22 Haleh Afshar, 'Fundamentalism and its Female Apologists', u: Renee Prendergast i H. W. Singer (ur.), *Development Perspectives for the 1990s* (London: Macmillan, 1991), str. 315.

23 Haleh Afshar, 'Development Studies and Women in the Middle East: The Dilemmas of Research and Development' u Haleh Afshar (ur.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation* (London: Macmillan, 1993), str. 8-9.

„Jedna grupa negira da su muslimanke... išta više potlačene od nemuslimanki, odnosno navodi da su u ključnim stvarima manje potlačene. Druga grupa kaže da je ugnjetavanje stvarno, ali nešto što ne pripada islamu; Kur'an, kažu oni, određuje i naređuje rodnu ravnopravnost, ali to podrivaju arapski patrijarhat i uvezene ideje. Njima suprotstavljena grupa optužuje islam i smatra da on ne može izbjeći rodnoj neravnopravnosti. Ima i onih koji biraju sredinu, kao i onih koji nastoje izbjeći kontroverze tako što se drže monografija ili limitiranih istraživanja u kojima se neće susresti s tim problemima. Neke naučnice naglasak bacaju ne na islam, već na ekonomske i društvene snage".[24]

Prema mom mišljenju, nema sumnje da se muslimankama odveć često nepravedno sužavaju i uskraćuju prava da u potpunosti ostvare svoje mogućnosti kao ljudska bića, ali smatram da moramo biti vrlo oprezni kada tražimo krivca za tu situaciju. Ponekad islamski pravnici previše ekstrapoliraju iz određenih ajeta, kao onda kad formuliraju zakone koji su za žene restriktivni i diskriminatorski (naprimjer, ograničenje o učešću u javnom životu koje proizlazi iz konkretnog tumačenja kur'anskih ajeta kao što je 4:34, a za koji se smatra da ozakonjuje generalno muško starateljstvo nad ženama).[25] Često se, međutim, ta nametnuta ograničenja ženama zasnivaju na tome kako lokalna zajednica razumijeva šta znači „biti musliman", a što ima malo uporišta u Kur'anu, Sunnetu ili pravnim učenjima, ili pak, proističe iz toga kako sâme žene razumiju svoju ulogu, a što potom nameću i drugima. Uvijek moramo obratiti

24 Keddie, 'Introduction', str. 1-2. Keddie piše da se među feministkinjama vodi debata o tome da li pokušati reformu islama iznutra ili prigrliti sekularizam bez zadrške (str. 19). Ovakav zaključak prihvataju mnogi muslimanski intelektualci naklonjeni sekularizmu. U pogledu Turske vidjeti: Yesim Arat, 'Women's Movement of the 1980s in Turkey: Radical Outcome of Liberal Kemalism?' u: Fatma Müge Coçek i Shiva Balaghi (ur.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* (New York: Columbia University Press, 1994). O Egiptu vidjeti: Karam, *Women, Islamisms and the State*.

25 Kur'an, 4:34: „Muškarci vode brigu o ženama zato što je Allah dao prednost jednima nad drugima i zato što oni troše imetke svoje". Ukoliko nije drugačije navedeno, prijevodi Kur'ana na bosanski su Besima Korkuta (*prim. prev.*).

pažnju na to koliko je zaista neka praksa zasnovana na eksplicitnim pravnim propisima, a koliko na drugim faktorima. Kako detaljnije objašnjavam u četvrtom poglavlju, moramo biti vrlo oprezni da ne izjednačimo „islam" s „islamskim pravom". Još oprezniji moramo biti da ne pretpostavimo deterministički odnos između restriktivnih tumačenja nekog konkretnog kur'anskog ajeta ili pravnog propisa o ženama općenito i prakse muslimana tokom svih stoljeća i u svim zemljama. Lokalni običaji i preferencije su relevantni, možda i najvažniji za razumijevanje stvarne uloge žene i njenog angažmana u društvu.

Konceptualna gledišta na položaj žene i njenu ulogu u društvu očigledno imaju neku vrijednost. Jedno od gorućih pitanja savremenog muslimanskog svijeta je u kojem obimu pravne zabrane i naredbe o statusu i ulozi žene moraju biti vodeća norma muslimanima današnjice. Postoji nekoliko tabora (među onima koji nastoje raspraviti ova pitanja unutar islamskog kruga):

1. Tradicionalisti koji tvrde da je islamsko pravo već savršeno i da ga moramo uzimati kao mjerodavno.
2. Modernisti različitih vrsta (uključujući i neke feministkinje), koji se na različite načine oslanjaju na klasično islamsko pravo, ekstrapoliraju, ponekad ga osporavaju ili reinterpretiraju u kontekstu savremenog doba (neki nastoje prevladati ograničenja ženama koje propisuje klasično pravo tako što reinterpretiraju kur'anske ajete u svjetlu kur'anske nepogrešive vizije o muškoj i ženskoj duhovnoj jednakosti).
3. „Selefije" koje zahtijevaju ukidanje mezheba; oni se pozivaju na iste rane učenjake kao i drugi, ali ne i na historijske presedane ukupnog sadržaja klasičnog islamskog prava, već umjesto njih formuliraju nove propise; oni, u različitom stepenu, i podupiru i ne podupiru ravnopravnost spolova (njih se često naziva i fundamentalistima ili islamistima, što je zabluda, pošto i neki iz modernističkog tabora smatraju

da treba dokrajčiti muslimansku potpunu pripadnost posebnim tradicionalnim školama prava).

Postoje i feministkinje koje su reper sekularnog liberalizma, a koje nastoje ukloniti sve aspekte islamskog prava koji nisu u skladu sa sekularnim liberalnim feminističkim standardima jednakosti i sloboda žena.

Jedna od pretpostavki ove knjige jeste da „islam" ne ugnjetava ženu, te da tamo gdje „islam" nalazi svoj izraz u pravu, to pravo ne bi smjelo ugnjetavati ili diskriminirati žene; a ako se takvo breme i nađe u pravu, ono se mora ukloniti i stvari popraviti. Kur'an i Sunnet daju legitimitet i sve potrebne instrumente da se to učini. Međutim, na koji način bi se to moglo uraditi bila bi tema za drugu knjigu, a ne za ovu koja nastoji pobiti shvatanja da marama ugnjetava ženu. Uvjerena sam da se, ako je, i tamo gdje je povezano s opresivnom praksom prema ženama - kao što je slučaj s talibanskim režimom u Afganistanu 1990-ih, gdje se ženama uskraćivalo obrazovanje, gdje su zatvarane u kuće i isključivane iz bilo kakvog javnog života - pokrivanje može doživjeti kao simbol potlačenosti žene u toj zajednici. Unatoč tome, potlačenost žene se ne smije pripisivati „islamu", niti „istinskom" značenju pokrivanja. Glavni zadatak ovog rada je prekid s takvim shvatanjima i demonstriranje višeznačnosti pokrivanja. Fokus je na zapadnom diskursu o pokrivanju, a ne na debatama unutar muslimanskog svijeta.

U tome se razlikujem od Amire Sonbol, koja tvrdi da u ovo područje ozbiljan metodološki problem unose oni učenjaci koji prihvataju Kur'an, Hadis i Sunnet kao nešto što „predstavlja stvarno, a ne normativno stanje žena".[26] Ona smatra da se za normativni položaj žena može reći da je potčinjen, ali da žene u stvarnom životu to ne moraju biti, da stvarni život žene ne mora biti u skladu s opisom restriktivnog „zvaničnog" učenja: „Ako ništa drugo, društveni diskurs ukazuje na položaj sasvim suprotan od onog što

26 Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws*, str. 5.

nam 'formalni' diskurs predočava. To znači da stvarni životi žena navode reakcionarne imame da tumače propise još konzervativnije. Što je žena 'slobodnija', to je stroža interpretacija" (str. 5). Katkad je, tokom islamske historije, i bilo tako. Primjer za to je rad Hude Lutfi - analiza Ibn el-Hadždžove pravne rasprave iz 14. stoljeća. Ibn el-Hadždž je strogo prekorijevao običaje žena u Kairu, tvrdeći da ih treba natjerati da ostanu kod kuće. Kairanke se nisu obazirale na takve naredbe i nastavile su se baviti svojim poslovima na tržnici i drugim poslovima kao i obično. Lutfi navodi svakodnevnicu ovih žena kako bi srušila stereotip o muslimankama kao pokornim ženama.[27] Međutim, kao i Sonbol, ona misli da su muslimanski ideali u teološkoj literaturi restriktivni i represivni za žene, a ne idealni.

Zaključci koje izvode Sonbol i Lutfi su važan korektiv orijentalističkoj/religijskoj paradigmi da su muslimanke potčinjene zbog jednog ili dva kur'anska ajeta koji naizgled protivrječe ženskoj jednakosti i dostojanstvu. Ja ću ipak kvalificirati njihov korektiv. Slažem se da postoje tumačenja Kur'ana koja „ideal" tumače kao da je protiv žene. Međutim, postoje i druga tumačenja koja to ne čine. To ovisi o tome koji se ajet navodi i na kog se učenjaka poziva. Osim toga, to ovisi o tome na koju definiciju jednakosti i slobode se oslanja. Ovdje se ne slažem s tim što Lutfi ekstrapolira Ibn el-Hadždžov tekst na svu islamsku teologiju. Analizom tog teksta ona hoće pokazati da „formalni islamski diskurs", bio on srednjovjekovni ili savremeni, teži patrijarhalnom idealnom poretku koji sam po sebi ugnjetava žene.[28] Moj je zaključak da neki islamski diskurs može rezultirati opresivnim patrijarhalnim poretkom, ali drugi islamski diskursi ne.

27 Huda Lutfi, 'Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar'i Order in Muslim Prescriptive Treatises' u Nikki Keddie i Beth Baron (ur.), *Women in the Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven: Yale University Press, 1991), str. 118.

28 Ibid., str. 100, 118-119.

Turska feministkinja Berktay ovdje opisani kontekstualni pristup, kojim se nastoji razumjeti muslimanke iz njihove vlastite perspektive, kritizira zbog kulturnog relativizma. Slaže se s Azar Tabari u mišljenju da „kulturni relativizam postaje zastava pod kojom se potčinjenost doima podnošljivom".[29] Berktay navodi pokrivanje kao primjer problema kulturnog relativizma:

> „Ovaj dobronamjerni kulturni relativizam zapadnih feminstkinja nekada racionalizira žensku segregaciju u toj mjeri da prihvata i opravdava pokrivanje svojih bliskoistočnih 'sestara': 'Mada ga na Zapadu svi smatraju opresivnim običajem, pokrivene žene to [pokrivanje] ne doživljavaju tako', piše Leila Ahmed.[30] Ako ostavimo po strani snagu argumentacije o društvenoj utemeljenosti iskustava i osjećanja, kao i o tome kako je varljivo pravo na 'autentičnost' (za samo neke), moramo se zapitati da li bi zapadne feministkinje, koje savršeno dobro znaju da ova praksa izvire iz teologije čuvanja takozvane ženske čistote, ikada sâme pristale da se 'pokriju' - i to ne kao 'alternativni' način života, već kao nešto prinudno, od čega ne mogu pobjeći".[31]

Berktay vjeruje da nije isto izbjegavati eurocentrizam i izbjegavati kritiku opresivne prakse u kulturama „Drugih". Ali, kao što citat ilustrira, teško je složiti se oko toga šta se podrazumijeva pod „opresivnom praksom". Ona, očigledno, smatra pokrivanje opresivnim, dok ja ne smatram. Ja, također, odbacujem primjedbu da je moj stav neracionalan. To što nas dvije imamo različito mišljenje o pokrivanju ima veze s razlikama u svjetonazoru, te u ideološkom i političkom angažmanu i kontekstu. Međutim, ja razumijem zašto Berktay naglašava ono što je zajedničko ženama iz različitih kultura. Kao što i Annelies Moors kaže, razlike se ne bi smjele esencijalizirati: postoje univerzalne ljudske vrijednosti

29 Fatmagul Berktay, 'Looking from the "Other" Side: Is Cultural Relativism a Way Out? u: Joanna de Groot i Mary Maynard (ur.), *Women's Studies in the 1990's: Doing Thins Differently?* (London: Macmillan, 1993), str. 120; Tabari, 'The Women's Movement in Iran', str. 356.

30 Leila Ahmed, 'Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem', *Feminist Studies*, 8, 3 (ljeto, 1982., str. 523).

31 Berktay, 'Looking from the "Other" Side', str. 123.

koje nas ujedinjuju.[32] Međutim, to znači i da bi sâme „domaće" žene morale odrediti šta je, po njihovom mišljenju, opresivna praksa. Kako u ovom poglavlju i pokazujemo, čak i među njima ima neslaganja. Zato je potrebno prihvatiti neslaganja i zajednički raditi na pitanjima koja se podudaraju. Postoje područja u kojima sve žene mogu sarađivati: obrazovanje, zlostavljanje od strane supruga, čovječan odnos prema ženama itd.

Berktay je jedna od nekoliko feministkinja koje otvoreno suzbijaju feminističke pokušaje da se smisao pokrivanja tumači iznutra, budući da je kulturni relativizam otišao krivim putem. Složila bih se da je njeno gledište dominantna norma u većini studija o muslimankama (čak i kad to gledište nije iskazano). Hélie-Lucas tvrdi da će feministička borba za oslobođenje iznutra, iz islamskog kruga, u konačnici otkriti limite islama,[33] a Keddie i Berktay zaključuju da ideja o ženama – „različite, ali jednakopravne" - ideja koju često koriste muslimani u borbi za jednakost u islamu - zapravo ne znači jednakopravnost, već inferiornost.[34] Keddie smatra da, čak i kad se prema pokrivenim muslimankama odnosi s poštovanjem i dostojanstveno, pokrivanje ostaje dijelom „sistema u kojem su muškarci dominantni, a žene drže pod kontrolom".[35] Hessini tvrdi da žene koje odaberu pokriti se u konačnici pospješuju mušku dominaciju i mire se s njom, i to tako što ne preispituju muško-ženske odnose u njihovoj srži:

32 Annelies Moors, 'Women and the Orient: A Note on Difference', u Lorrain Nencel i Peter Pels (ur.), *Constructing Knowledge Authority and Critique in Social Scence* (London: Sage, 1991), str. 121-122.

33 Hélie-Lucas, 'Women's Struggles and Strategies', str. 219.

34 Keddie, 'Introduction', str. 18; Berktay, 'Looking from the "Other" Side', str. 123.

35 Keddie, 'Introduction', str. 12. Ona dodaje: „Istina je da je ukupni, globalni sistem važniji od pokrivanja kao takvog". Upravo je to ono što hoću reći: pokrivanje može biti dio sistema muške dominacije, ali to ne mora biti slučaj; pokrivanje nije ni uzrok, ni simptom muške dominacije.

> „Kad žene nose *hidžab*, stiču poštovanje i slobodu. U tom smislu bi *hidžab*, koji zapadnjaci često percipiraju kao instrument muške dominacije, mogao zapravo biti oslobađajuća snaga za neke Marokanke. Međutim, takav izbor se pravi unutar jednog patrijarhalnog okvira. To je uvjetna reakcija i može se naći samo unutar normi koje muškarci ustanovljuju za žene".[36]

Leila Ahmed zaključuje da je savremeni pokret ponovnog pokrivanja „uznemiravajući trend",[37] jer strahuje da će snage koje se drže restriktivnih tumačenja uloge žene u društvu prevladati nad svim drugim tokovima i strujama islamskih pokreta. Nadajmo se da je Ahmed u krivu i radimo aktivno za druge ciljeve. Unatoč tome, moralo bi nas zabrinuti šta se to izostavlja, kako se to od tvrdnje da „neki konkretni islamski pokret ima opresivna gledišta o ženama" stigne do tvrdnje da je „marama znak onoga šta taj pokret definira kao žensku ulogu i da je samo njihovo tumačenje islama pravo".

Odijevanje muslimanki - od stereotipa do prava na izbor, zato, otvara debatu o pokrivanju na dva nivoa. Prvo, da bih otkrila kako muslimanke koje žive u Torontu, u Kanadi, shvataju smisao *hidžaba*, oslanjam se na intervjue koje sam s njima vodila. Naglašavam da ne generaliziram na sve muslimanke zaključke s tog malog uzorka intervjuiranih, iako su osjećanja koja su neke intervjuirane žene izrazile sasvim u skladu sa stavovima koje su zabilježili drugi naučnici, istražujući pokret „ponovnog pokrivanja". Ne tvrdim da sve muslimanke imaju, ili bi trebale imati, stavove poput žena koje sam intervjuirala. Cilj mi je bio naprosto saslušati glasove nekih muslimanki o tome kako one shvataju i kako doživljavaju pokrivanje. Na drugom nivou, debata dodaje jednu perspektivu koja je dosada bila marginalizirana, a to je stanovište vjernika. Zato što su svi koje sam intervjuirala okrenuti vjeri, a i zato što sam i sama vjernica, knjiga u cjelini ima jednu duhovnu orijentaciju.[38]

---

36 Hessini, 'Wearing the *Hijāb* in Contemporary Morocco', str. 54.

37 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 230.

38 Religioznost definiram vrlo široko, kao vjerovanje u postojanje Boga, a za muslimane, vjerovanje da je Kur'an Časni uistinu Riječ Božija objavljena Poslaniku Muhammedu. Razlike između vjernika u tumačenju Teksta ne

Time se zahvata jedno drugačije čitanje žene, islama i marame.

Ne iznenađuje što je religijsko uvjerenje marginalizirano u zapadnim akademskim krugovima, budući da ti krugovi imaju sekularnu orijentaciju. S obzirom na historijske veze religije i mizoginije, još manje iznenađuje tradicionalni feministički prezir prema religijskom vjerovanju.[39] Ipak, feminističke naučnice sada revidiraju ona svoja shvatanja u kojima su potpuno odbacile religijsko vjerovanje i praksu. Katherine Young u uvodu Sharmine *Žene u svjetskim religijama* zaključuje da se feministička pretpostavka o nužno patrijarhalnom karakteru religije sada smatra pojednostavljenom.[40] U djelu *Žene i svjetske religije* Denise Lardner Carmody pretpostavlja da, usprkos patnjama žena u organiziranim religijama, mnoštvo je njih koje nalaze snagu u svojoj vjeri i u tome što svjetske religije često nude i ženama i muškarcima „veličanstven izvor praštanja i obnove":

> „Ne odbijajući feminističku kritiku, dodala bih da je, unatoč njoj, u praktično svim razvijenim religijskim tradicijama konačni ishod taj da je svetost jednako dostupna i muškarcima i ženama. Ženama je mnogo toga uskraćivano u organiziranim religijama, ali kad je riječ o približavanju Bogu i dobročinstvu prema drugim ljudima, one čine barem koliko i muškarci... Ako je neko iskren, vjeran i mudar, onda je on ono što Bog ili Put traži. Zato dubine svjetskih religija nude uputu, jednako važnu kao što je utjeha koju nude. Zapravo, uputa je važna upravo zato što je utješna: svako može postati i svet i mudar".[41]

---

ulaze u moje poimanje šta znači „biti religiozan", iako pretpostavljam da religioznost mora obuhvatati i neki nivo prakticiranja vjere. Pošto smo većina žena koje sam intervjuirala i ja - suniti, ova knjiga također ima i sunitsku orijentaciju. Ne govorim u ime drugih muslimana.

39 Denise Lardner Carmody, *Women and World Religions*, drugo izdanje (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1989. [1979]), str. 3 i passim.

40 Katherine Young, 'Introduction', za: Arvin Sharma (ur.), *Women in World Religions* (New York: State University of NewYork Press, 1987), str. 3.

41 Carmody, *Women and World Religions*, str. 9. Također vidjeti: J. O'Conner, 'Rereading, Reconceiving and Reconstructing Tradition: Feminist Research in Religion', *Women's Studies*, 17, I (1989), str. 101-123.

Warne govori o „nepriznatom karantinu“ podignutom između feminističkih i religijskih studija i nagovještava da je vrijeme da se ruše te barijere:

> „Nažalost, postoji tendencija da se samo negativna iskustva [žena s religijom] smatraju tačnima, a sva ona pozitivna, po pravilu, uzimaju se za neku vrstu patrijarhalno potaknute, lažne svijesti. Takva mišljenja pred naučnike koji istražuju pitanja žena i pitanja religije postavljaju ozbiljan zadatak, zato što se rad koji teži nijansama pokatkad tumači kao izdaja ili kao kooptiranje s patrijarhalnim“.[42]

Ti su glasovi dobrodošli. Međutim, kako Lazreg ukazuje, njihova snaga se osjeća samo kad je riječ o judaizmu i kršćanstvu. Iako mnogi smatraju i ove religije opresivnim prema ženama, prihvaćene su od onih feministkinja (pa čak i nefeministkinja) koje se identificiraju kao Jevrejke ili kršćanke, a koje, istovremeno, traže oslobođenje žene i bore se za njihovu ravnopravnost. Muslimanke još nisu stekle takvo poštovanje:

> „Evolutivne sklonosti, koje boje većinu mišljenja o ženskom pitanju na Bliskom istoku i u Sjevernoj Africi, izražene su u nedvosmislenim predrasudama prema islamu kao religiji. Mada su američke feministkinje pokušale približiti kršćanstvo i feminizam, judaizam i feminizam, islam se i dalje prikazuje kao antifeministički. Ovdje na djelu nije samo vjerovatno racionalizirano predubjeđenje o religiji kao smetnji progresu i slobodi uma, već se prihvata ideja da i među religijama postoji hijerarhija, zbog čega su neke podložnije promjenama od drugih. Žene na Bliskom istoku, žele li biti poput onih na Zapadu, moraju napustiti religiju, baš kao i tradiciju. Kako to logika ovakvog zaključivanja nalaže, ne mogu se promijeniti, ukoliko se ne referiraju na jedan uvezeni standard koji se smatra savršenim“.[43]

Zato je moj zadatak - uvažiti glasove muslimanki vjernica koji traže oslobođenje i jednakopravnost unutar islama. Vjerujem da je to neophodno u nastojanju da se iskorijene - kako popularno

42 Randi Warne, ‘Further Reflections in the “Unacknowledged Quarantine”: Feminism and Religious Studies’, u: Sandra Burt i Lorraine Code, *Changing Methods: Feminists Transforming Practice* (Peterborough: Broadview Press, 1995), str. 97-98.

43 Lazreg, ‘Feminism and Difference’, str. 85.

zapadno gledište da je marama simbol opresije muslimanki, tako i feministički zaključci koji su u saglasju s tim gledištem.[44] Želim pobiti teze koje su iznijele Hessini, Macleod i druge, a koje se koriste kad se izbor žene da se pokrije kritizira kao krajnja „nesloboda".

Razlike u mišljenju o *hidžabu* vrte se oko nekoliko ključnih tačaka. Slijedi lista šest tema koje sam prikupila čitanjem u području žene i islam. Oni koji kritiziraju maramu se oslanjaju na sekularne liberalne teze o društvu i prirodi čovjeka. Pokrivanje se smatra opresivnim zato što:

1. pokriva (skriva), u smislu - guši ženstvenost;
2. je jasno povezano s esencijaliziranom razlikom muškarac-žena (koja se tumači da je, po prirodi, muškarac superioran, žena inferiorna);
3. je povezano s određenim stavom o mjestu žene (potčinjena, u kući);
4. je povezano s opresivnom (patrijarhalnom) idejom moralnosti i ženske čistote (zato što islam ističe važnost čednosti, braka i osuđuje predbračne i izvanbračne odnose);
5. se može nametati i
6. što je povezano s čitavim skupom opresija s kojima se žena u islamu suočava, kao što su sekluzija (izdvojenost žene), višeženstvo, olakšan razvod muškarcu, nejednaka nasljedna prava itd.

U knjizi obrađujem ove teze i postavljam svoje (ne istim redom) teze o pokrivanju - da pokrivanje:

1. ne guši ženstvenost;
2. podsjeća na školu mišljenja „različiti, ali jednakopravni",

44 O savremenom feminističkom gledištu koje je u saglasju sa stavom popularne kulture pogledati: Amy Gutmann, 'Challenges of Multiculturalism ih Democratic Education', u: Robert K. Fullinwider (ur.), *Public Education in a Multicultural Society: Policy, Theory, Critique* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

ali ne nameće esencijaliziranu razliku muškarac-žena;
3. podrazumijeva shvatanje po kojem žena ne smije biti zatvorena u kući, ali i shvatanje da uloga majke i domaćice nije opresivna;
4. jeste moralno opresivno samo ako neko misli da je pogrešno zabranjivati vanbračne seksualne odnose;
5. jeste dio islamskog prava, ali onih propisa koji se moraju implementirati vrlo oprezno i mudro, prava naklonjenog ženama;
6. može i treba tretirati odvojeno od drugih pitanja ženskih prava u islamu.

Jasno je da neke feminističke kritike ne osporavam kao nužno pogrešne. Međutim, moj lični svjetonazor me vodi tako da iste stvari motrim drugačije (naprimjer, razlike muškarac-žena).

Kritika zapadnog diskursa o marami će pokazati da je Zapad opsesivno fokusiran na pokrivanje muslimanki.[45] Mnoge nepokrivene muslimanke iritira to što se muslimanke svode na svoja pokrivala za glavu, kao da ne postoji ništa drugo u njihovu identitetu vrijedno spomena. Mnoge pokrivene razočarane su što se osporava njihovo pozitivno iskustvo pokrivanja; i njih, poput nepokrivenih, iritira to što se svi drugi aspekti njihova identiteta zanemaruju. Na neki način, pišući knjigu o *hidžabu*, i ja se držim zapadne tradicije diskutiranja o muslimankama isključivo u smislu njihova pokrivanja. Moje opravdanje je to što, i pored tog fokusa na marame, na Zapadu dominira gledište o „opresivnom" karakteru pokrivanja i islama. I to usprkos etnografskim i historijskim prikazima o muslimankama u konkretnim vremenima i na konkretnim mjestima koji pobijaju stereotipe o njima kao o potlačenim ženama. Malo je foruma koji osiguravaju jedan prostor za saosjećanje, otvoren za glasove pokrivenih ili za pozitivne teorije o pokrivanju.

45 Lazreg, 'Feminism and Difference', str. 85.

C. Veo, islam i Zapad

Na početku 21. stoljeća o temama islama, fundamentalizma, ekstremizma i položaja žene u islamu razmišljaju mnogi, od lokalnog vozača autobusa do vrhunskih stručnjaka. U popularnom diskursu to su teme o zaostalosti, nasilju i barbarizmu islama, Arapa i muslimana. Potlačenost žena se podrazumijeva. Zbog toga je borba protiv uvriježenog zapadnog stereotipa o marami kao simbolu potlačenosti muslimanke jedna teška borba, tim teža što se odvija u svjetlu određenih dešavanja potkraj 20. stoljeća: nametanja *čadora* u Iranu nakon Homeinijeve revolucije 1979.; nametanja *burke* nakon dolaska talibana na vlast 1997.; i nasilja koje su počinile radikalne grupe u ime islama u Egiptu, Izraelu, Alžiru i drugdje. Zar sve ovo samo ne potvrđuje da je islam nasilan, netolerantan, usmjeren protiv žena? Ne pokušavam u ovoj knjizi raspravljati o svim društvenim i političkim problemima u muslimanskom svijetu. Ipak, zbog naslijeđa koje su orijentalisti ostavili na Zapadu (naslijeđe spojeno s općim i dubokim nepoznavanjem islama), metež i nemiri u muslimanskom svijetu otežavaju mi zadatak. Orijentalistička vizija islama je upravo ta da je islam barbarski, nasilan, nešto što pripada srednjem vijeku i nazadno. Zaista, kad su mediji posljednji put sve katolike povezivali s djelovanjem IRA-e, ili sve protestante s djelovanjem lojalista? Mediji i ne bi smjeli pripisivati takva djelovanja svim katolicima i svim protestantima. Međutim, stvar je u tome da se o muslimanima ne izvještava s istim stepenom obzirnosti i tačnosti, ne priznaju se posebne, lokalne okolnosti koje stoje između „islama“ i dešavanja.

Iako administracija SAD-a i drugih zapadnih sila općenito nema ništa protiv islama kao religije, niti protiv muslimana, uvjerena sam da je javna retorika kojom se demonizira islam jedan od načina na koji Zapad čuva svoju globalnu hegemoniju. Diskurs o marami na Zapadu je povezan sa zapadnim nacionalnim interesima. Politika SAD-a na Bliskom istoku štiti pristup bliskoistočnim naftnim

poljima i daje bezrezervnu podršku Izraelu.[46] Zato što se islam doživljava kao antizapadni, strahuje se da će savremeni islamistički pokreti uvesti šerijatski zakon. Smatra se da muslimanske vlade koje bi implementirale islamsko pravo smetaju zapadnim interesima i mogu ugroziti Izrael. Zato se podržavaju prozapadne, sekularne vlasti u muslimanskom svijetu, čak i ako one vrše represiju nad vlastitim stanovništvom. Veo je asocijacija na islamističke pokrete zbog veze između politike zapadnih sila i zapadnog diskursa protiv pokrivanja. Na Zapadu mediji i naučnici imaju značajnu ulogu u očuvanju zapadne hegemonije, pa neki zapadni intelektualci priskrbljuju opravdanje za sva ta antiislamska klevetanja.[47]

Glavni mediji uvode taj diskurs u popularnu kulturu.[48] Novinar Hoagland tvrdi da, što se tiče vanjske politike SAD-a, Washington izrađuje programe djelovanja medija:

> „Što se tiče vanjske politike, ona je uglavnom posao Washingtona; to je središte kompanije. Vrlo je teško održavati interes za neko vanjskopolitičko pitanje ako za to Bijela kuća i State Department, ili izvršna vlast, pa čak i Kongres nisu zainteresirani, ili ako pokušavaju minimizirati značaj nekog konkretnog pitanja... Bez te vrste završnice nekog dijela vlasti, mediji su sami po sebi vrlo slabi u nastojanjima da sačine ili očuvaju neki program rada. Može se to napraviti za dan, možda i za tri dana, ali na kraju trećeg ili četvrtog dana, ako nema odjeka u Washingtonu, vrlo je teško održavati interes za to pitanje".[49]

46 Yvonne Haddad, 'Islamist Perception of U.S. Policy in the Middle East', u: David W. Lesch (ur.), *The Middle East in the United States* (Boulder: Westview University Press, 1996), str. 419; Ralph Braibanti, The Nature and Structure of the Islamic World (Chicago: Strategy and Policy Institute, 1995), str. 5; William Quandt, 'New U.S. Policies for a New Middle East?', u: David W. Lesch (ur.), *The Middle East in the United States* (Boulder: Westview University Press, 1996), str. 413-414; Edward Said, *Covering Islam* (New York, Pantheon Books, 1981), str. 143.

47 Naprimjer, S. Huntington, 'The Clash of Civilizations', *Foreign Affairs*, 72, 3 (ljeto 1993), str. 22-49; Benjamin Barber, 'Jihad Vs McWorld', *The Atlantic Monthly* (mart 1992) str. 53-65.

48 Said, *Covering Islam*, str. 48 i 144.

49 Jim Hoagland u: Edmund Ghareeb (ur.), *Split Vision: Portrayal of Arabs in*

Međutim, nacionalni interesi SAD-a i drugih zapadnih sila diktiraju vanjsku politiku koju mnogi muslimani i mnogi Arapi doživljavaju kao licemjernu i štetnu po njihove interese i potrebe: Niko ne bombarduje Izrael zbog prikrivenih programa nuklearnog naoružavanja; Zapad šuti kad se krše ljudska prava muslimana (represija i tortura muslimana u Turskoj, Tunisu i Izraelu); i Zapad podržava korumpirane vlade, a ne demokratske pokrete.[50] Sve ovo podstiče ekstremističke grupe u muslimanskom svijetu. Međutim, terorističke akcije u muslimanskom svijetu, posebno protiv zapadnih turista, uvjerile su stanovništvo na Zapadu da su islam i Arapi barbarski, da su protiv zapadnjaka, te da postoji potreba da Zapad prema njima primjenjuje „čvrstu ruku" i da ih kažnjava. Dakle, zapadnjaci se plaše da bi islamske stranke mogle doći na vlast i rade protiv toga, a muslimani, uvjereni da je Zapad protiv njih, idu u još veće krajnosti. Začarani krug opstaje do danas.

Zbog nacionalnih interesa SAD-a i Zapada dopušta se da javno mnjenje demonizira islam i ta praksa cvjeta. Ideja o potlačenosti žene u islamu i ulozi marame u tom ugnjetavanju je dio ovog diskursa. Kad je stanovništvo na Zapadu predisponirano da mrzi muslimane i Arape, SAD-u/Zapadu je lakše postići ciljeve vanjske politike, zato što javnost podržava vanjsku politiku, umjesto da je kritizira (naprimjer, niko se ne osuđuje što Izrael ubija Palestince, niti zbog patnji nedužnih iračkih građana zbog sankcija). Ljudi koji kao jedini izvor informiranja o islamu imaju vijesti glavnih medija i ne mogu imati drugačije gledište o marami nego negativno.

Glavni zapadni diskurs protiv islama otežava muslimanskim reformatorima zadatak da poboljšaju status muslimanki, zato što je to poboljšanje često povezano s kolonizacijom i/ili vesternizacijom.[51]

---

the American media (Washington: American-Arab Affairs Council, 1983), str. 226.

50 Said, *Covering Islam*, str. xvi i 164.

51 Tucker, 'Introduction', str. x-xi.

Tucker primjećuje da arapski feminizam mora razlučiti „tradiciju" koja može biti opresivna, ali „autentična", i reformu koja se može shvatiti kao vesternizacija i „neautentična".[52] Zapravo, apeli da se zaštite „tradicija" i „autentičnost" su sputavali korake koji bi ženama vratili više prava (onih koja su ostvarivale pod islamskim zakonom) nego iskvarena „tradicija". Naprimjer, sredinom i krajem 20. stoljeća, Mevdudi, islamski učenjak s indijskog potkontinenta, osudio je borbu za planiranje porodice kao pokušaje Zapada da podrije islam smanjenjem nataliteta muslimana; zapravo, planiranje porodice odobravaju sva četiri *mezheba* (pravne škole) i bilo je općeprihvaćena praksa u pretkolonijalno doba.[53]

Drugo naslijeđe orijentalizma koje usložnjava moj zadatak rušenja stereotipa o opresivnom pokrivanju je dihotomija Zapad-Istok koja se smatra svetinjom. Pojednostavljivali bismo problem ako bismo taj stereotip etiketirali kao „zapadni" (iako bi tako bilo lakše objasniti ga), zato što i brojni muslimani širom svijeta također gledaju na pokrivanje kao na ugnjetavanje. Podjela svijeta na „Zapad" i „Istok" je orijentalistička teza koja funkcionira u svrhu očuvanja „zapadne" superiornosti i „istočne" inferiornosti. Ta dvojnost pojednostavljuje globalnu politiku i, što je još važnije, briše područja sličnosti između „Zapada" i „Istoka". Muslimanske države na Bliskom istoku i u Aziji su se sekularizirale, tj., modernizirale tokom proteklih stotinu godina. Mnogi muslimani ne prakticiraju vjeru, baš kao što i veliki broj

52 Ibid, str. xi.

53 Abdel Rahim Omran, *Family Planning in the Legacy of Islam* (London: Routledge, 1992), str. 206-208; Vidjeti također Basim Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century* (New York: Cambridge University Press, 1983). Egipat je bio domaćin Međunarodne konferencije o populaciji i razvoju 1994. godine, usred „antagonizama i sumnji da je Konferencija u cjelini zapadnjačka zavjera da se u muslimanskom svijetu uklone islamske vrijednosti putem legalizacije abortusa, pozivima na jednakopravnost žene i razaranjem porodičnih vrijednosti." Karam, *Women, Islamisms and the State*, str. 172. Mnogi rimokatolici imaju iste strahove.

zapadnjaka više nisu prakticirajući kršćani ili Jevreji. (Upravo dihotomija Zapad-Istok izostavlja kršćane i Jevreje koji žive u „muslimanskim" zemljama i muslimane koji žive na Zapadu.) Mnogi muslimani su antiislamski nastrojeni i, poput mnogih zapadnjaka, uvjereni da je islam represivan, nazadan, nasilan itd. Naslijeđe orijentalizma u glavnoj struji zapadnih medija i nauke izostavlja ove promjene i tako jača negativne stereotipe o islamu. Negativni stereotipi se učvršćuju zbog toga što pojednostavljena podjela Zapad-Istok omogućava da se izvedu i simplificirane jednačine: Zapad jednako progres, Istok jednako nerazvijenost; zapadna žena je slobodna, istočna potčinjena, itd. A ovih dana tako često i posvuda svjedočimo da je svijet „globalno selo". Ako uvažimo fenomen globalizacije, sofisticiranije posmatramo svijet. Floskula „pokrivanje je opresivno" nije održiva naspram jednog oplemenjenog tumačenja dinamike i tokova globalnog sela, u kojem se neke muslimanke dobrovoljno pokrivaju, a druge ne.

D. Muslimani na Zapadu

Razbijanje negativnih stereotipa o pokrivanju kao opresivnoj praksi je goruća potreba muslimana koji žive na Zapadu.[54] Andegdotski primjeri pokazuju koliko muslimane (i muškarce i žene) ugrožavaju te negativne predstave o marami i islamu. Nekoliko će ih biti dovoljno da rasvijetlimo problem. Godine 1995. iz jedne škole u Quebecu, u Kanadi, izbačeno je nekoliko djevojčica muslimanki, zato što su odbile skinuti maramu. Po pravilima škole, marama se smatra napadnom, „razmetljivim simbolom", srodnim nacističkoj svastici. Jedna tinejdžerka iz Quebeca koja je nosila *hidžab* u srednjoj školi bila je duboko povrijeđena kad je čula izjavu

54 Koristim termin „Zapad" u ovoj knjizi, zato što je to prepoznatljiva skraćenica za određeni dio svijeta i njegovu kulturu, tj., za anglo-evropski svijet i njegove bivše kolonije (Sjedinjene Države, Australiju, Kanadu itd.). Zagovaram da se ova terminologija napusti, ali je koristim, budući da zasada nema alternative oko koje postoji saglasnost.

svoje nastavnice na televiziji da „islam ponižava žene". „Počela sam plakati. Ne mogu razumjeti zašto bi neko rekao takvo nešto", rekla je [Kelly]. „Ona me zna. Zna kakva sam i zna da nisam takva. Kako može to reći?"[55] Jedna islamska zagovaračka grupa koja djeluje u Sjedinjenim Državama i Kanadi, Vijeće za američko-islamske odnose (CAIR), dokumentira uznemiravanje i diskriminaciju muslimana. Godine 1998. izvijestili su o slučajevima žena koje su otpuštene s posla ili koje nisu primljene na posao zato što su odbile da se otkriju na radnom mjestu u: Dunkin' Donutsu (Boston), US Airwaysu, Boston Market Restaurantu (Sacramento, Kalifornija), Taco Bellu (Arlington, Virdžinija), Domino's Pizza (Kolorado), KMART-u (New Jersey), u Hotelu „Sheraton" (Washington). U svim ovim slučajevima žene su vraćene na posao nakon što je CAIR intervenirao. Nekima su se poslodavci ispričali, a neke su dobile i odštetu. I muškarci muslimani trpe zbog negativnog diskursa o pokrivanju. CAIR je izvjestio u novembru 1997. da je jedan trinaestogodišnjak smješten u bolnicu nakon što su ga pretukli dvojica ili više tinejdžera; prethodno su ga nazivali „turbandžijom" i „j...nim prljavim Arapinom". Navodno se napad dogodio nakon što je otac jednog napadača nazvao oca žrtve „turbandžijom".[56] Zato želim da ova knjiga, suzbijajući ove stereotipe, poboljša život muslimanima na Zapadu.

E. Metoda i argument

Knjigom *Odijevanje muslimanki - od stereotipa do prava na izbor* zahvatam u mnoge akademske discipline: političku teoriju, feminizam, antropologiju, sociologiju, historiju, bliskoistočne i

55 Patricia Kelly, 'Integrating Islam: A Muslim School in Montreal', neobjavljeni magistarski rad (Institute of Islamic Studies, McGill University, Canada, 1997), str. 103.

56 Vijeće za američko-islamske odnose (Council on American Islamic Relation), *Newsletter* (zima 1998). Incident među dječacima navodno je počeo u školskom autobusu, kao svađa oko prolivene boje.

islamske studije. Metoda kojom se služim u suzbijanju stereotipa o pokrivanju je eklektička: knjiga ima pet poglavlja, a svaki koristi drugu metodologiju (izvedenu iz jedne ili više spomenutih disciplina) da bi se iz različitog ugla napao taj stereotip. Nit koja povezuje poglavlja je tradicija političke teorije, discipline koja je „polazište" ovoj knjizi. Politička teorija, široko zamišljena, ima za cilj istražiti karakter moći u političkim zajednicama - između građana i Države ili između sâmih građana - te ispitati odnose moći u obrascima: pravedno-nepravedno, jednakopravno-neravnopravno itd. U knjizi *Odijevanje muslimanki - od stereotipa do prava na izbor* namjera je fokusirati se na popularni zapadni stav da je pokrivanje muslimanki opresivno i razotkriti obrazac moći koji stoji u osnovi ove konstruirane predstave o marami. Pored toga ću formulirati pozitivnu teoriju o pokrivanju.

U prvom poglavlju trasiram porijeklo zapadnog diskursa „veo je opresivan". Moja teza je da je napad na veo suštinski dio kolonijalnog projekta, koji je bio nužan da se razruši barijera između kolonijalne sile i pokrivene žene. Poenta je raskrinkati lažni karakter diskursa protiv pokrivanja i rasvijetliti vezu tog diskursa i zapadnih političkih interesa. Također želim pokazati kako i pokret za neovisnost u koloniziranim muslimanskim zemljama ima fokus na veo, zato što su nacionalističke elite prihvatile zapadnu verziju značenja *hidžaba* i nastojale svoju zemlju „osloboditi" od te nazadne islamske prakse. U drugom poglavlju prezentiram intervjue s nekim muslimankama iz Toronta. Između maja i jula 1996. intervjuirala sam petnaestak sunijskih muslimanki i jednu ismailijku; pitala sam ih kako one shvataju *hidžab*, a one koje su pokrivene pitala sam i o njihovom iskustvu nošenja *hidžaba* u Torontu. Ovo se poglavlje zasniva na feminističkim metodama koje koriste iskustva žena kao temelj znanja. Treće poglavlje je pregled savremenog pokreta „ponovnog pokrivanja" u muslimanskom svijetu. Ovdje se oslanjam na savremenu antropološku, sociološku i historijsku literaturu u kojoj se diskutira fenomen „ponovnog pokrivanja". Ovaj pregled pokazuje da se žene pokrivaju iz mnogih razloga, religijskih, društvenih i političkih. Sâme empirijske činjenice

pobijaju zapadni stereotip da su sve muslimanke prisiljene da se pokriju i da je pokrivanje opresivno. U četvrtom poglavlju, kritikom stavova marokanske feministkinje Fatime Mernissi o velu, knjiga stupa na teorijsko tlo. Ovdje pokazujem da je analiza Mernissijeve bazirana na idiosinkrastičkom čitanju islama. Ona svoja tumačenja zasniva na vlastitim negativnim iskustvima s pokrivanjem, iz kojih izvodi zaključak da sve muslimanke trpe zbog pokrivanja. Ne slažem se s takvim zaključkom i nastojim pokazati da je moguće i alternativno tumačenje unutar islama. Peto poglavlje je pokušaj da se formulira jedna pozitivna teorija o pokrivanju. Oslanjam se na dva, u novinskim člancima iznesena svjedočenja muslimanki o njihovom pozitivnom iskustvu pokrivanja. Argumentacija ovih žena izvedena je iz feminističke kritike iskorištavanja ženskog tijela u kapitalističkom društvu, uz zaključak da pokrivanje može biti forma oslobođenja. Ovo poglavlje završavam rasvjetljavanjem aspekta religijskog uvjerenja koje se također često izostavlja. Ponavljam da nigdje u knjizi ne pokušavam ustvrditi da za muslimanke veo nikada nije bio opresivan. Jasno je da neke žene doživljavaju pokrivanje kao potlačenost. Ja samo želim dokazati da je shvatanje „pokrivanje je opresivno" postalo paradigmatsko, gdje opresivno „značenje" marame dobiva status nepobitne istine. Ja se s takvom interpretacijom ne slažem. U ovoj knjizi prezentiram alternativno gledište.

Važno je razumjeti ovu studiju kao debatu na nivou ideja. Uvrstila sam intervjue, ne kao dio etnografije muslimanki koje žive u Torontu, već kao odskočnu dasku za teoretiziranje o pokrivanju. Moja temeljna pretpostavka da islam kao politička teorija (teorija političke zajednice) ne ugnjetava žene vodilja je cijele kritike i formulacije pozitivne teorije o pokrivanju. Znam da stvarne muslimanske zajednice možda ne odražavaju pozitivne normativne karakteristike koje opisujem. Međutim, baš kao što se liberalizam drži jedne vječne težnje ka stvaranju dobrog društva koje nikad nije

ostvareno u realnosti[57] - društva bez rasizma, siromaštva, seksizma itd. - tako se i ja držim teorije islama koja je vječna težnja ka stvaranju dobrog društva. Uostalom, dok se borimo i reformiramo, uvijek nam je cilj više dobro.

F. Terminologija – veo

Još završna bilješka o riječi „veo". Nastojala sam izbjeći riječ „veo" u ovom radu, zato što je ta riječ „naelektrisana" negativnim stereotipom. Dio cijelog tog problema zapadnog fokusiranja na „veo", kako mnogi učenjaci napominju, i jest simplifikacija koju riječ „veo" podrazumijeva: kao da postoji samo jedna vrsta „vela" koju su muslimanke ikada nosile.[58] Ta travestija uvećava problem negativnog stereotipiziranja. U engleskom jeziku riječ „veo" obično znači „komad manje ili više vidljivog platna prikačenog za ženski šešir, itd., kako bi se skrilo lice ili zaštitilo od sunca" [OED].[59] Ova riječ više odgovara arapskoj riječi *nikab*, velu koje žene nose da bi pokrile svoje lice. Kao riječ koja bi prenijela islamsko poimanje *hidžaba* je potpuno neadekvatna. *Hidžab*, od korijena *hadžaba*,

57 Gutmann, 'Challenges of Multiculturalism in Democratic Education', str. 160-161.

58 Helen Watson, 'Women and the Veil: Personal Responses to Global process', u: Akbar S. Ahmed i Hastings Donnan (ur.), *Islam, Globalization and Posmodernity* (London: Routledge, 1994), str. 141; El-Sohl i Mabro, *Muslim Women's Choices*, str. 9; F. El-Guindi, 'Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement', *Social Problems*, 28, 4 (1981), str. 374; Dawn Chatty, 'Changing Sex roles in Bedouin Society in Syria and Lebanon', u: Nikki Keddie i Lois Beck (ur.), *Women in the Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), str. 430.

59 *Concise Oxford English Dicitionary*. Definicije pod (2) i (3) su zanimljive, ali nisu poznate: (2) „komad tkanine itd., dio pokrivala za glavu opatica"; (3) „zavjesa, posebno ona koja dijeli svetilište u jevrejskom hramu". Prema OED-u, „staviti veo" znači postati opatica. S obzirom na poštovanje koje se ukazuje opaticama na Zapadu, šteta je što „staviti veo" nema iste pozitivne konotacije i kad muslimanka „stavi veo".

znači pokriti, sakriti, prikriti, kompleksan je pojam koji obuhvata djelo i odijelo. Može obuhvatati pokrivanje lica, ali i ne mora. Taj pojam podrazumijeva spuštanje pogleda pred suprotnim spolom, a što se odnosi i na muškarce koji moraju spuštati svoj pogled i pokrivati se od pupka do koljena. Ovih dana *hidžabom* se naziva marama koju žene nose na glavi i vežu oko vrata ili spajaju pribadačom, tako da je lice otkriveno. Postoje ogromne razlike u pokrivanju žena kroz vrijeme, od mjesta do mjesta u tome koji dio tijela je pokriven, kojom vrstom materijala, tkanja, dizajna, itd. I terminologija je varirala, od regije do regije. U ovoj knjizi riječ *hidžab* koristit ćemo da označimo koncept pokrivanja. Riječ marama primijenit ćemo na žene koje pokrivaju sve osim šaka i lica, a u skladu s uobičajenom upotrebom među muslimanima marama je sinonimna s *hidžabom*; riječ *nikab* označava pokrivalo za lice koje neke žene stavljaju uz maramu.

Poglavlje prvo

HIDŽAB U KOLONIJALNO DOBA

Kad je na Zapadu veo postao simbolom potlačenosti? Iako nisam mogla precizno odrediti porijeklo te ideje, evidentno je da su do 18. stoljeća Evropljani već smatrali pokrivanje opresivnim običajem muslimana. Britanka Lady Mary Wortley Montagu, koja je 1717-1718. godine u Tursku putovala sa suprugom, engleskim plemićem Edwardom Wortleyem Montaguom, izlaže ideju da je veo opresivan. Pošto je u Turskoj probala nositi veo, Lady Montagu priznaje da on ženama daje izvjesnu slobodu, zato što im omogućava da izlaze, a da ih ne prepoznaju.[60] Međutim, ideja o pokrivanju kao o nečemu opresivnom poprima novi, vrlo značajan fokus u 19. stoljeću, u vrijeme evropske kolonizacije Bliskog istoka. Kao što Leila Ahmed pokazuje u svojoj knjizi, kolonijalisti su dijelomično iskoristili taj fokus na status žena kako bi opravdali okupaciju i kolonizaciju Bliskog istoka.

Tokom kolonijalnog doba su Evropljani, i žene i muškarci, bili oni kolonijalisti, putnici, umjetnici, misionari, naučnici, političari ili feministkinje, bili jednodušni u ocjeni da muslimanska kultura tlači muslimanke. Zamisao je bila ovakva: „Budući da nema kršćanstva, ni u jednoj toj zemlji nema učenja koje može uzdići karakter i položaj muhamedanske žene; naime, sve dok ona prihvata Kur'an kao vodilju u vjeri, bez oklijevanja i mirno će pristati na osakaćeni život na koji je osuđena."[61] Veo je bio uvršten

60 *The Complete Letters of Lady Mary Worley Montagu*, citirano u: Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 150.

61 Mabel Sharman Crawford, *Through Algeria*, [1863], citirano u: J. Mabro (ur.) *Veiled Half-Truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women* (London: I. B. Tauris, 1991), str. 182.

u uobičajeni popis pritisaka s kojima su se suočavale muslimanke: višeženstvo, sekluzija, olakšan razvod muškarcima... Zapravo, veo je postao stenografski znak za potpuno degradirani status žene i metafora (ili znak) sveukupne izopačenosti Bliskog istoka (Orijenta) kojima se pothranjivao orijentalistički stav evropskih kultura prema Bliskom istoku.[62]

Nije samo Zapad bio uvjeren u opresivni karakter vela. I sâme domaće elite su usvajale to orijentalističko gledište. Bili su uvjereni, također, i da je pokrivanje nazadno, da ponižava njihove žene i nastojali su slijediti zapadne recepte za poboljšanje stvari.

> „'Kako smo došli do toga da nas smatraju dijelom Orijenta?', pita čitatelj egipatskog časopisa *Al-Muktataf* 1888. godine. 'Zar mi nismo bliže Evropi od Kine ili Sjeverne Afrike?' To se desilo, odgovara mu urednik, zato što oni koji nas izučavaju 'sebe nazivaju orijentalistima.' Ali, njegov skepticizam nije potrajao. Pet godina kasnije, kad je dobio priliku upoznati lično neke od vodećih onovremenih orijentalista, urednik je bio voljan prihvatiti Orijent kao predstavu o sebi. 'Mi smo ti koji se stavljamo u ovaj položaj. Jedna je stvar koja nas sve na Orijentu ujedinjuje: veličanstvena prošlost i sadašnja nazadnost.'"[63]

Otkrivanje žena je postalo gorući problem elita koje su pokušavale sustići Zapad. Stoga je „veo" postao moćan simbol da li država napreduje ili nazaduje.[64] A, pošto su viši slojevi predvodili „modernizaciju", diskurs protiv vela je bio i napad na one klase koje su se držale vela i njegovog starijeg simboličkog značenja (simbol pobožnosti, bogatstva, statusa).[65] Diskurs protiv

62 Orijentalizam je postao disciplina ili paradigma za tumačenje Bliskog istoka i islama koja se predstavljala objektivnom (nepristrasnom), a zapravo je bazirana na pretpostavci o inherentnoj inferiornosti Orijenta. Edward Said, *Orientalism*, drugo izdanje (New York: Vintage Books, 1994. [1979]), str. 209.

63 Citirano u: Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkely: University of California Press, 1988), str. 169.

64 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 128.

65 Ibid., str. 129-130.

pokrivanja stvorio je jaz u narodu: između zapadno orijentiranih elita i drugih koji su prihvatali kulturu kolonizatora i koji su se ekonomski i društveno okoristili kolonijalizmom, na jednoj strani, i ostalog naroda, nižih slojeva, tradicionalnih muslimanskih učitelja i drugih koji su stradali od kolonijalizma i koji se nisu uklapali u zapadne modele.[66]

Zato je shvatanje da je veo opresivan ideja ponikla iz dominacije ili, barem, iz želje za dominacijom. Svaka argumentacija koja razvija ideju o velu kao simbolu potlačenosti muslimanke izvodi se, implicite ili eksplicite, iz orijentalističkog kolonijalnog diskursa o pokrivanju. To je, vjerovatno, razlog zbog kojeg debate o marami mogu poprimiti takve strašne dimenzije. Veo, kako to Ahmed primjećuje, još od kolonijalnog perioda „nosi" orijentalistički „prtljag" značenja.[67] Današnje borbe koje se u muslimanskom svijetu vode oko *hidžaba* reflektiraju ovu vrstu klasnih/kulturnih podjela.

A. Metafizika modernosti

Ako se veo na Zapadu smatra opresivnim već od 18. stoljeća, šta se dešavalo u kolonijalno doba, koje ponovo skreće pažnju na pokrivanje? U ovom poglavlju ću iznijeti tezu da je karakter vela kao „inhibitora pogleda" najviše doprinio da ga počnu napadati. Mada su promjene počele tokom modernog kolonijalizma, traju do današnjih dana i njima se mogu objasniti savremeni napadi na maramu. U analizi razlažem argumentaciju Timothyja Mitchella iz njegovog djela *Koloniziranje Egipta*, o susretu evropske „metafizike modernosti" s neevropskom metafizikom.

Koloniziranje Egipta počinje uvjerljivom postmodernom analizom (modernističkog) shvatanja svijeta u 19. stoljeću.

66 Ibid., str. 145.

67 Ibid., str. 129.

Mitchell tumači modernost kao „ontologiju predstavljanja".[68] Na temelju Descartesove distinkcije um-tijelo, modernost dijeli svijet na dvoje: materijalni, nedjelatni svijet stvari i nematerijalni svijet značenja (pojmova/sistema). Svijet značenja se smatra prioritetnim u odnosu na objektivni svijet, kojemu daje strukturu i smisao. Međutim, za Mitchella je taj dualizam zapravo posljedica tehnike predstavljanja koja je doživjela vrhunac u 19. stoljeću. Uzevši Svjetsku izložbu kao centralni motiv, ali proširivši ga na zoološke vrtove, robne kuće, muzeje, urbanu arhitekturu i naučne teorije kulture i jezika, Mitchell sugerira da je savremeni čovjek orijentiran ka svijetu kao da se nalazi izvan njega. Na Svjetskoj izložbi, baš kao u pozorištu, posjetitelj je posmatrač, odvojen od objekata, od posmatranog. Izloženo je postavljeno kao da vjerno predstavlja neki stvarni svijet, a koji se nalazi negdje drugdje. Tako je Kairski eksponat, postavljen 1889. na Svjetskoj izložbi u Stockholmu u Švedskoj, reprodukcija jedne ulice u Kairu, gdje je reproducirana čak i prljavština (str. 1). (Mitchell skreće pažnju na činjenicu da su neki Egipćani, posjetitelji, ovu izložbu napustili s gnušanjem.) Kako Mitchell kaže, unatoč „svom realizmu [nametnuvši se kao kopija stvarnog mjesta koje se nalazi negdje drugdje], ono umjetno se proklamira kao nerealno" (str. xiii). Učinak ovog uvjeravanja na posjetitelja je da se svijet cijepa na dvoje: stvarni svijet (negdje tamo) i njegovu kopiju, njegovu reprezentaciju (ovdje). Osim toga, uz izložbu idu mape (upute/vodiči/obrasci) koje daju uputstva kako tumačiti i razumjeti izloženo. Mapa posreduje između osobe i izloženog, čime se potvrđuje učinak cijepanja svijeta na dvoje i osjećaj posjetitelja da je odvojen od onog materijalnog. „Moglo bi se reći da je taj naizgled odvojeni tekst ili tlocrt ono što odvaja čovjeka od sâmih izloženih stvari, a stvari na izložbi odvaja od značenja ili eksterne stvarnosti koju predstavljaju" (str. 20).

68 Mitchell, *Colonising Egypt*, str. xv.

Mitchell kaže da, kad posjetitelji odu s izložbe, zamišljaju da su otišli i iz svijeta predstavljanja, a zapravo, mnogi aspekti života u 19. stoljeću postali su dijelom tehnike predstavljanja: „Sve se skuplja i uređuje tako da nešto predstavlja, da predstavlja progres i historiju, ljudska postignuća i carstva; sve je izloženo i cijela scena uvijek priziva neku višu istinu“ (str. 6). Dakle, svijet je nekakva izložba, ne samo metaforično: artikli su znakovi onog što se dešava izvan nečijeg doma, izloženi iza stakla izloga/vitrina u novim robnim kućama; zoološki vrtovi izlažu životinje iz cijelog svijeta; muzeji predstavljaju druge kulture, a modeli farmi i njihova mehanizacija predstavljaju progres; gradovi predstavljaju nematerijalni plan (geometrijsku osnovu, imena ulica i brojeve kuća): „Haussmann je postavio pariške bulevare tako da tvore preciznu perspektivu u očima ispravno postavljenog pojedinca, koji okvirnom arhitekturom dobija jedno vanjsko stajalište“ (str. 59).

Tehnika predstavljanja vodi pojedinca u iskustvo cijelog svijeta kao da je izvana, kao da je svijet nekakva slika: „Čini se da je sve postavljeno ispred kao da je model ili slika nečega. Sve je uređeno pred posmatračem u jedan sistem signifikacije (da upotrijebim evropski žargon), očitujući se kao označitelj označenog“ (str. 12 13). A zato što je pojedinac odvojen i odijeljen od svijeta-objekta, što može da na taj svijet gleda odozgo i da ga obuhvati jednim pogledom, učinak predstavljanja stvara osjećaj pouzdanosti predstavljanja, Istine (str. 7). Fotografije i detaljni verbalni opisi materijalnog svijeta uzimaju se kao istina o svijetu. „Objavljivanje prve zbirke fotografija Bliskog istoka 1858., *Egipat i Palestina, u riječi i fotografiji*, Francisa Fritha, su ‘eksperiment u fotografiji... od vrhunske vrijednosti’, kako je najavljeno u *Art Journalu*, ‘jer mi *znamo* da vidimo stvari tačno kakve one jesu’“ (str. 22,23).

1. Zurenje i veo

Ono što moram istaći o modernom iskustvu „svijeta kao izložbe“ je prvenstvo koje se daje gledanju: „‘Sada smo objektivni ljudi,’ piše *Times* u ljeto 1851., povodom Velike izložbe. ‘Sve što nam

dođe pod ruku želimo smjestiti u vitrinu i zuriti u to dok se ne zasitimo'" (str. 19 20). Mitchell primjećuje da je to moderno iskustvo „objektivnosti": osjećanje da se može gledati odozgo i posmatrati svijet s nekog neutralnog mjesta. I doista, ljudi s Bliskog istoka su kod Evropljana primijetili tu sklonost da zure u njih. Tahtawi, egipatski učenjak i upravitelj koji je proveo pet godina u Parizu tokom 1820-ih godina, morao je objašnjavati svojim sunarodnicima Egipćanima ovu sklonost Evropljana da zure (zasigurno zbunjenim sunarodnicima, budući da su Bliskoistočnjaci vjerovali [i da vjeruju] u „urokljivo oko", moć pogleda da nanese zlo). „Evropljani su uvjereni", piše Tahtawi u svojoj knjizi o običajima i ponašanjima narodā, objavljenoj 1883., „da se može zuriti u nekoga bez posljedica".[69]

Šta se, dakle, dešava u susretu sa svijetom ustrojenim tako da ne dopušta da se u njega zuri? Zurenje zahtijeva stajalište, poziciju iz koje se može vidjeti, a ne biti viđen, te da se domaće stanovništvo uprizori, da se postavi za posmatranje. Nije teško pretpostaviti kako je frustriran bio evropski posjetitelj po dolasku na Bliski istok, gdje su žene svoja lica pokrivale velom. Te se žene ne izlažu kao eksponat. To nije bilo moguće ni zbog kuća u kojima su živjele (s mušepcima na prozorima koji gledaju na ulicu), ni zbog odvajanja muškaraca i žena. Pokrivene žene rušile su sve zahtjeve „svijeta kao izložbe": ne može ih se vidjeti; njih se ne može vidjeti, ali one mogu vidjeti i - nisu slike koje se mogu čitati. One su bile misteriozna bića koja odbijaju da se ponude posjetitelju. Prema mom mišljenju, ovo je ključni aspekt evropskog pohoda protiv vela. Evropljani su dolazili na Bliski istok uvjereni kako baš oni predstavljaju vrhunac civilizacije, a onda im je po dolasku tamo to uvjerenje poljuljano. Kako mogu biti superiorni ili uspostaviti vlast nad stvorenjima koja se ne mogu znati (pošto se ne mogu vidjeti, posmatrati kao na slici)? Što se ne može vidjeti, što se ne može zahvatiti kao prizor, ne može se kontrolirati. Osim toga,

69 Citirano u ibid., str. 2.

Evropljanima su pokrivene žene stvarale nelagodu: znali su da ih posmatraju žene koje se sâme ne daju vidjeti. To je davalo tim ženama izvjesnu moć nad Evropljanima. To je bio obrat očekivanog odnosa između superiornih i inferiornih - vidjeti, a ne biti viđen. Pa su Evropljani morali uzvratiti, osvetiti se - a tu je srž moje argumentacije. Oni su napali veo, pokušali ga strgnuti; pokušali su sve što su mogli da bi vidjeli te žene. Izložili su ih na slikama, fotografijama, itd., tako što su ih portretirali sasvim gole ili razodjenute na drugi način. Ovo ću razraditi na temelju putopisa koje su o Bliskom istoku pisali Evropljani.

2. Izmišljena žena - muška želja

Evropa je već znala za Orijent kao egzotično, okrutno, barbarsko, ali i zanosno, senzualno, podatno i raskalašno mjesto. Takvu sliku je, tokom nekoliko stoljeća, u svijest Evropljana utiskivalo mnoštvo raznovrsnih izvora. Još od srednjeg vijeka postoje i narodne bajke i djela učenjaka o „Mohametu mađioničaru", bjesomučnom luđaku, koji je sa svojim sljedbenicima obznanio novu religiju;[70] spjevovi na srednjoengleskom s uobičajenom temom o vitezu sa Zapada koji spašava zlostavljanu orijentalku;[71] Dante koji je Muhammeda smjestio na najniži nivo pakla;[72] Shakespeare sa svojim prevrtljivim Turcima;[73] priče iz *Hiljadu i jedne noći*, čuvene *Arapske noći*, nevjerovatno popularne u Evropi, prepune

70 David A. Pailin, *Attitudes to Other Religions* (Manchester: Manchester University Press, 1984), str. 91-92 i passim; R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge: Harvard University Press, 1962); Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, drugo revidirano izdanje (Oxford: Oneworld Publications, 1993. [1962]); Sari J. Nasir, *The Arabs and the English*, drugo izd. (London: Longman, 1979. [1976]).

71 R. Kabbani, *Europe's Myths of Orient: Devise and Rule* (London: Macmillan, 1985), str. 15-17.

72 Said, *Orientalism*, str. 68.

73 Ibid, str. 60 i passim.

priča o kraljevima, princezama, magiji, džinima i odrubljivanjima glave;[74] Ingresove slike egzotičnog harema[75] i slično.

Mada su i žene, slikarke i spisateljice, doprinosile stvaranju zapadnjačke slike o Orijentu, taj su slikoviti prikaz uglavnom oblikovali muškarci, njihova (heteroseksualna) želja.[76] Opčinjenost Orijentom je bila fantazija o ženama: egzotičnoj ljepotici ispod vela, o seksualnim objektima u haremima orijentalca (jesu li bili zavidni?). Slika Orijenta mamila je Evropljane koji su se, u potrazi za egzotikom,[77] sjatili na Bliski istok da vide i sretnu čuvene ljepotice Istoka:

> „Kazba!* Ta magična riječ mi je budila maštu još kad sam bio dijete... Kazba! Znao sam samo da se tu, u noći, vode krvave bitke između Arapa i naših vojnika, kao i to da će se tu naći žene. Kakve žene? Nisam imao pojma. Ali, nisam sumnjao da su to nadnaravna stvorenja, sasvim različita od svih drugih žena. Zamišljao sam opasno i čarobno skrovište, iz hiljadu i jedne noći..."[78]

74 R. Kabbani, *Europe's Myths of Orient: Devise and Rule*, str. 24. Objavljeno 1704., ali Kabbanijeva tvrdi da su mnoge priče već od 15. stoljeća bile poznate Evropljanima. Disneyjevi filmovi *Aladdin* i *Džaferov povratak* su orijentalističke predstave o Orijentu reciklirane potkraj 20. stoljeća.

75 Joanna de Groot, '„Sex" and „Race": The Construction of Language and Image in the Nineteenth Century' u: Susan Mendus i Jane Rendal (ur.), *Sexuality and Subordination: Interdisciplinary Studies of Gender in the Nineteenth Century* (London: Routledge, 1989); Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam* (Seattle: University of Washington Press, 1987. [francusko izdanje 1980], str. 39.

76 Malika Mehdid, 'A Western Intervention of Arab Womanhood: The "Oriental" Female', u: Haleh Afshar (ur.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation* (London: Macmillan, 1993), str. 46; De Groot, '„Sex" and "Race"'.

77 Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, str. 59.

* Kazba - od arapskog *kasba*, u značenju tvrđava, grad; u bosanskom jeziku od te riječi je nastala *kasaba* u nešto izmijenjenom značenju. *Prim. prev.*

78 *L'Algérie de nos jours* [1893], citirano u Mabro, *Veiled Half-Truths*, str. 31-32.

Objavljeni muški putopisi puni su detaljnih opisa žena i odlazaka do plesačica i u bordele. Muškarci su, začudo (ili ne tako začudno?) preokupirani ženama kao seksualnim bićima. Naprimjer, Klunzinger piše kad su nekom prilikom on i nekoliko njegovih prijatelja prošli pored pokrivene žene, i on i ona su se okrenuli i pogledali se: „Naše oči su se opet susrele i dvije velike, crne, sjajne kugle odale su da pod neugodnom odjećom kuca srce, toplo poput našeg i možda kuca za nas".[79] Bayle St. John piše da je u izrazu očiju neke Egipćanke (a oči su sve što je mogao vidjeti), vidio „obećani raj".[80] Neka žena je bacila pogled na Richarda Burtona, on joj je uzvratio pogledom i „vidjevši da moji drugovi ne gledaju, zašao na opasno tlo i podigao ruku u znak pozdrava. Ona se gotovo neprimjetno osmjehnula i otišla. Hodočasnik je bio u ekstazi".[81]

Sâmi Orijent je feminiziran. Kupanje u Crvenom moru je bilo, piše Flaubert, „kao da ležim na hiljadu tečnih ženskih grudi".[82] Autorice ponavljaju dominantni muški diskurs. Gertrude Bell piše o doživljajima sa svog putovanja u Perziju i opisuje svoja osjećanja tipičnim orijentalističkim jezikom:

> „Istok je pun tajni i zato što je pun tajni, pun je i krasnih iznenađenja. Na površini je mnogo lijepih stvari, ali pravi šarm Istoka je skriveniji... Istok, kao žena, raskrili zavjese, zasvjetlucaju dragulji, zaslijepi te, pa ponovo iščezava, dok se podrugljivo smije tvojoj zbunjenosti; zatim, na tren, učini ti se da je gledaš u lice, ali dok se pitaš je li to anđeo ili đavo, nje nestane".[83]

I kad „istočnjačke" žene nisu objekt fantazije, one su i dalje dehumanizirane - upotrebom raznovrsnih pridjeva kojima se

79 Klunzinger, *Upper Egypt: Its People and Its Products* [1878], citirano u ibid., str. 60.

80 St. John, *Village Life in Egypt* [1852], citirano u ibid., str. 67.

81 Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah* [1855], citirano u: ibid., str. 99.

82 Flaubert, citirano u: De Groot, '„Sex" and „Race"', str. 105.

83 Bell, *Persian Pictures* [1894], citirano u Mabro, *Veiled Half-Truths*, str. 49.

opisuju one i način na koji se odijevaju. Žene u *nikabu* se obično uspoređuju s raznim vrsta životinja, s lađama, balonima ili s duhovima i mrtvacima.[84] Dakle, bila ona egzotična ljepotica ili duh, muslimanka je uvijek prizor, objekt onima koji je posmatraju. Veo i žena koja ga nosi postali su metafora za cijeli Istok, a sve je to bilo i primamljivo i strašno.

3. Ispod vela

Drugu dimenziju Mitchellovog „svijeta-izložbe" čini cijeli žanr djela koja su doprinijela uvriježenoj zapadnoj slici vela kao simbola razuzdanog, svirepog, uzbudljivog Orijenta. Evropljani su nastojali iznova stvoriti Orijent iz svoje mašte. Mnogi Evropljani koji su išli na Orijent sebe su zamišljali kao galantne vitezove, spasitelje egzotičnih ljepotica. Često su bili razočarani kad bi otkrili da im nešto stoji na putu. John Ormsby lamentira nad svojim susretom sa ženom pod velom:

> „Da je barem mogu opisati kao lijepu i ljupku, odbjeglu iz harema kakvog svirepog i starog Maura, s velikim, uplakanim očima koje mole za saosjećanje jednog kršćanina - kakav bi to dragocjeni doživljaj bio i kako bi lijepo stajao naslov 'Fatma, žrtva' na početku ove stranice! Ali, istina me tjera da kažem da ničeg u izrazu i izgledu ove gospođe nije bilo što bi jamčilo bilo kakvo zadovoljstvo".[85]

Ili, kako Leon Michel piše:

> „Šta god da se piše o Orijentu, Francuzi i dalje vjeruju da će sresti čuvenu robinju iz harema, lijepu poput jutarnje zvijezde, koja samo čeka na ljubav. Evropljanin misli da će naći u Africi prelijepe palače, s balkonima nad kapijama koji gledaju na ulicu, iza kojih očaravajuća zatvorenica čeka na galantnog francuskog viteza u sjajnom oklopu da je spasi. Zaboravljaju da su haremi dobro čuvani i da mušepci na prozorima sprečavaju da se toj ženi uopće obrati, čak i samo da je pogleda".[86]

84 Ibid., str. 51-63.

85 Ormsby, *Autumn Rambles in North Africa* [1864], citirano u; ibid., str. 59.

86 Michel, *Tunis* [1883], citirano u: ibid., str. 32.

Ovi citati pokazuju razočarenje pisca što nije mogao doživjeti orijentalnu (orijentalističku) fantaziju o evropskom kršćaninu koji spašava predivnu djevu od nevolje, međutim, Michel u konačnici spašava tu fantaziju, nagovješćujući da su žene zatočenice i da bi došle kršćaninu samo da nema tih rešetki na prozorima.

Ne čudi, onda, što putnike, i muškarce i žene, iritira što ne mogu vidjeti lice pod velom, čuvene ljepotice Orijenta. Kako će naći tu egzotičnu ljepotu, rado viđenu i kod kuće u Evropi, gdje veo nikad nije prepreka za vidjeti orijentalku? (Zaista, veo je u evropskim predstavama najčešće samo senzualni dodatak slici žene.)[87] *Nikab* je, međutim, stvarni komad tkanine koji stvarno sprečava da se vidi ljepota ispod njega. Ta je frustracija dovela do napada na to što sprečava ispunjenje njihovih želja, to što zaklanja pogled: *nikab*. Bradley-Birt piše o perzijskoj varijanti *nikaba* koji je nešto „najružnije, najneelegantnije što je najljubomorniji muž mogao izmisliti. Nijedan stranac ne može gledati Perzijanku i vidjeti tu ljepotu za koju mnogi, vođeni poemama i romansama, vjeruju da se skriva iza tih navučenih velova".[88] Doughtyju se veo ne sviđa zato što ga sprečava da vidi „lice žene, koje je Bog stvorio na radost svijeta".[89] Fanon priča da je neki evropski pravnik, koji je putovao u Alžir, a koji je, zbog prirode svog posla, imao prilike vidjeti nepokrivenu ženu, komentirao da su Alžirci „krivci što toliko neobične ljepote skrivaju. Zaključio je da ljudi koji imaju takvu riznicu, takva savršenstva prirode, duguju tim savršenstvima da ih pokažu, da ih izlože. U najgorem slučaju,

87 Bergerova studija aktova u ulju pokazuje koliko je ovih djela koja prikazuju žensku golotinju u biblijskom i u orijentalnom smislu. Slike su morale pothranjivati ideju da je evropski posmatrač imao povlašteni pristup orijentalnom ženskom tijelu. John Berger, Sven Blomberg, Chirs Fox, Michael Dibb i Richard Hollis, *Ways of Seeing* (London, BBC and Penguin, 1972).

88 Bradley-Birt, *Thorugh Persia* [1909], citirano u: Mabro, *Veiled Half-Truths*, str. 53.

89 Carroll Pastner, 'English Men in Arabia: Encounters with Middle Eastern Women', *Signs*, 4, 2 (1978), str. 314-315.

dodao je, trebalo bi ih na to natjerati".[90] Ponekad su evropski putnici, koji su dolazili s tako velikim očekivanjima, bivali razočarani ženama koje bi uspjeli vidjeti, pa se razvila druga tema o tome kako zapravo ružne bliskoistočne žene mogu biti. Kako piše jedan putnik čak 1955. godine: „Žene s Istoka, čak i kad su mlade, češće su odvratne nego što nisu, ma kakve legende se ispredale zbog njihove izdvojenosti i tamnih očiju pod velikim velom".[91] Neki drugi evropski putnici čak hvale i preporučuju veo, kad su otkrili da su te žene odveć ružne: „Da su barem usvojile muslimansku modu i sakrile svoje odbojne crte lica, mnoge bi poštedjele šoka", piše neka Engleskinja koja je živjela u Alžiru.[92]

Evopljani su bili frustrirani što im se uskraćuje da gledaju žene bez velova, toliko da su znali prevaliti dalek put da bi ih vidjeli. Jane Dieulafoy, Francuskinja koja je sa svojim suprugom putovala u Iran 1880-ih, opisuje kako su oni riješili ovaj problem:

> „U centru dvorišta stajao je starješina domaćinstva i čavrljao s dvije djevojke, nesumnjivo svoje rođake. Budući da nisu znale da ih neko gleda, nisu pokrile svoja lica... Sakrila sam se iza zida, zatražila od muža da mi doda fotoaparat i podesila ga što sam brže mogla, oduševljena što mogu uhvatiti tako čaroban enterijer i ono što se u perzijskim krugovima tako ljubomorno čuva".[93]

Madam Pommerol, iznervirana što joj se ne dâ prilika da vidi mozabitske žene Sahare, čekala je jednog dana u nekom drvoredu sve dok nije naišla jedna žena. Madam Pommerol ju je sustigla, nakon što joj je rekla koliko je lijepa, pokušala „vrlo nježno,

90 Frantz Fanon, *A Dying Colonialism* (New York: Grove Press, 1967. [francusko izdanje 1959]), str. 43.

91 Cleugh, *Ladies of the Harem* [1955], citirano u: *Veiled Half-Truths*, str. 90; Također vidjeti: Fanon, *A Dying Colonialism*, str. 45.

92 Gđa Alberta Rogersa, *Winter in Algeria, 1863-4*, citirano u: Mabro, *Veiled Half-Truths*, str. 257. Također, str. 85, 86.

93 Citirano u: Sarah Graham-Brown, *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East*, 1860-1950 (London: Quartet Books, 1988), str. 77.

naravno, pomaknuti veo". Zbog tog čina, dobila je udarac od kog se zateturala, i dok je žena bježala, madam Pommerol je „mislila i premišljala kako da dođe do cilja s manje nasilja".[94] Ove pokrivene žene bile su uvreda evropskim posjetiteljima koji su smatrali da imaju pravo pogledati ispod vela.

Zapravo, ozlojeđenost putnika zbog toga što im je bilo uskraćeno gledati ono što su došli vidjeti bila je više od puke, prolazne frustracije. To ih je pogađalo u dušu, u razlog putovanja i posmatranja. Orijentalistička zamisao „svijeta kao izložbe" već im je dala taj Orijent. Oni su došli samo da vide i pravu stvar, onu koja im je kod kuće već prikazana na slikama, fotografijama, knjigama i u folkloru. „Svijet kao izložba" ih je, također, poučio hijerarhiji među narodima i tome da su oni, Evropljani, na vrhuncu civilizacije. Orijent je bio bezvremeno mjesto, nepromijenjeno od biblijskih vremena, i postoji zato da bi oni putovali njime i, nada svim, da bi ga vidjeli. Kako sam već opisala, posljedica toga da je neko posmatrač na izložbi bila je ta moć nad posmatranim. Lišiti ih prilike da posmatraju bilo je kao lišiti ih moći superiornog nad inferiornim. Onemogućeno je posmatranje, a zato što je stvarnost shvaćena samo kao slika, time im je bilo onemogućeno vidjeti stvarnost, taj Orijent koji su došli vidjeti. Osim toga, gledanje je forma posjedovanja. Veo sprečava posjedovanje žene (doslovno muškarcu, a figurativno svim kolonijalistima, muškarcima i ženama). Dakle, pokušaji da žena ostane otkrivena, slikovito rečeno, bili su pokušaji da se vječno „posjeduje" ta „stvarnost" pokrivene žene, da se omogući da zauvijek budu vidljive: zato treba zabraniti veo.

Još se nešto dešavalo. Putnici, u iščekivanju da vide, postali su svjesni da, iako ne mogu vidjeti te žene, one mogu vidjeti njih i posmatrati ih. Mada su ih turistički priručnici već informirali da nositi veo znači vidjeti, a ne biti viđen, oni nisu očekivali da

94 Pommerol, *Among the Women of the Sahara* [1900], citirano u: Mabro, *Veiled Half-Truths*, str. 244.

dožive obrat, da budu posmatrano, a ne posmatrači. Kao što Fanon piše: „Žena koja vidi, a nije viđena, frustrira kolonizatora. Nema reciprociteta. Ona se ne prepušta, ne daje se, ne nudi se“.[95] John Foster Fraser opisuje svoja osjećanja pri susretu s pokrivenom ženom:

> „Brz pogled ustranu i doima se da svaka žena koja viri iz vela gleda u mene velikim, vlažnim očima, fiksirajući me odvažnim pogledom nekog ko je svjestan da može vidjeti, a ne biti viđen. Često sam osjećao neku opasnost u velikim očima tih ozbiljnih žena, očima uvijek svjetlucavim i uvijek crnim. Velike, sanjive oči, koje gledaju netremice, pobuđuju u čovjeku neku nervoznu radoznalost, želju da se sazna šta vlasnice tih očiju misle“.[96]

I žene, putnice, osjećale su istu nelagodu zbog pokrivenih žena kao i muškarci. Kao što Lucie Paul Margueritte piše: „... pored ovih žena, umotanih od glave do pete, čije oči ne možete uvijek vidjeti, ali koje uvijek vide vas, osjećala sam se kao gola“.[97] Obratite pažnju na komentare da te žene mogu vidjeti, a da njih niko ne vidi i nelagodu koju osjećaju oni koji ih gledaju. Možda je najbolji primjer De Amicisov opis posjeta Marokancima: žene iz kuće bi se skrivale na gornjim balkonima i čežnjivo gledale muškarce. „Kuća... bi se pretvorila u pozorište, a mi smo bili na sceni!“[98] „Mi“, oni koji su došli da vide stvarni svijet, obećan izložbom, „mi smo bili posmatrani“.

U *Pismima dijaspore*, Chow sugerira da je spoznaja da je posmatran to što tvori subjektivnost kolonizatora, a ne obrnuto, kao u Mitchellovom prikazu:

> „Nasuprot modelu zapadnjačke hegemonije u kojoj se kolonizator vidi kao primarni, aktivni ‘pogled’ koji potčinjava domaće stanovništvo kao pasivni ‘objekt’, ja tvrdim da je zapravo kolonizator taj koji osjeća da ga posmatraju,

95 Fanon, *A Dying Colonialism*, str. 44.

96 Fraser, *Land of the Veiled Women* [1911], citirano u: Mabro, *Veiled Half-Truths*, str. 46.

97 Margueritte, *Tunisiennes* [1937], citirano u: ibid., str. 50.

98 De Amicis, *Morocco*, n.d. [1877], citirano u: ibid, str. 45.

da je u njega uperen pogled domaćih ljudi. Zbog tog zurenja, koje nije ni prijetnja, ni odmazda, kolonizator postaje 'svjestan' sebe, od tog trena sebe kao nečeg što se 'reflektira' u domaćinu-objektu. Ta samorefleksija kolonizatora pretvara kolonizatora u subjekta (moćni pogled, koji je izvor značenja i djelovanja), a domaće u njegovu sliku, sa svim tim pežorativnim značenjima 'nedostatka' pripisanog riječi 'slika'".[99]

Chowova poenta je uvjerljiva, mada bih dodala, na temelju vlastitog razumijevanja Mitchella, da kolonizator doista doživljava poglede domaćeg stanovništva kao odmazdu: od izložaka na izložbi se ne očekuje da uzvrate pogled. Šta se događa kad posmatrano postane posmatrač, ili u Chowovom okviru, kad kolonizator doživi trenutak samosvijesti, objasnit ćemo u sljedećem odjeljku.

4. Simbolična osveta

Mitchell tvrdi da Evropljani shvataju stvarnost kroz njeno predstavljanje, kroz sliku.[100] Šta ako ta stvarnost ne dopušta da je se predstavlja, kao što ne dopušta pokrivena žena? Evropljanin koji ne može vidjeti ženu pod velom (osim u bordelima) predstavlja je tako kao da je može imati. On opisuje njeno tijelo, slika je golu, fotografiše je. Tako čuva iluziju da može posjedovati tu ženu. To je njegova „simbolična osveta". (Koristim muški rod zato što su, kako smo već spomenuli, orijentalističke predstave podsticali mahom muškarci, mada su i žene učestvovale u ovom „otkrivanju".)

Alloulina studija o francuskim kolonijalnim razglednicama savršeno rasvjetljava ove promjene. Francuske kolonijalne razglednice predstavljaju „alžirsku" ženu, na različite načine razodjevenu. Najčešće su to slike žena golih grudi, zavaljenih na tkanim tepisima. Na jednoj razglednici prikazana je žena s

99 Rey Chow, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), str. 51.

100 Mitchell, *Colonising Egypt*, str. 60.

uobičajenim *nikabom*, ali s grudima koje se vide kroz nabore. Alloulina kritika fotografa ove razglednice dobro opisuje utjecaj shvatanja "svijeta kao izložbe" koje Mitchell ocrtava:

> „Neprozirni veo koji [Alžirku] pokriva fotografu jasno i jednostavno navješćuje da će ga odbiti... Zamotana u veo koji je prekriva do gležnjeva, ova Alžirka odvraća *skopijsku želju* (voajerizam) fotografa. Ona je konkretna negacija njegove želje i potvrda trostrukog odbijanja: odbijanje njegove želje, odbacivanje njegove 'umjetnosti' i uskraćivanje mjesta u miljeu koji nije njegov vlastiti milje" [italik je Alloulin].[101]

Alloula govori o fotografu, ali bi se to moglo odnositi sasvim dobro na sve evropske posjetitelje koji su došli u potrazi za „Orijentom". Zapravo, danas imamo istu dinamiku: pokrivenu ženu vrijeđaju pogledi modernih ljudi, naučenih da zure. Pokrivena žena, piše Alloula, „nije bila samo neugodna zagonetka [francuskom kolonijalnom] fotografu, već jedan direktni napad na njega":

> „Natjeran pred pokrivenu ženu, fotograf se osjeća kao da njega fotografišu; on postaje objekt za gledanje, on gubi poduzetnost; *on biva lišen svog vlastitog pogleda*... Alžirsko društvo, posebno ženski svijet unutar tog društva, ugrožava njegovo vlastito biće i sprečava da se ostvari kao *zureći pogled*" (str. 14) [italik je Alloulin].

Ne htijući da ga nadmaše, fotograf nastavlja da „otima Alžirku". Ne može posjedovati pravu, zato on unajmljuje prostituku kao zamjenu. Pošto je na ovo natjeran, njegova osveta je „dvostruko oskvrnuće žene: [fotograf] otkriva ono što je pokriveno i slikovito predstavlja ono što je zabranjeno" (str. 14).

Feministkinje su žestoko kritikovale Alloulu zbog reprodukcije francuskih kolonijalnih razglednica. Lazreg ga kritizira zato što vjeruje da je on, kao muškarac i Alžirac, upravo taj koji želi ženu i taj koji smatra da žena pripada haremu, te da samo projicira svoja vlastita osjećanja na Francuze. Chow također

101 Malek Alloula, *The Colonial Harem* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. [francusko izdanje 1981]), str. 7.

kritizira Alloulu zbog toga što žene izlaže „drugom pogledu“: „Alžirke kao objekte izložili su ne samo Francuzi, već to čini i Alloula u svom diskursu“.[102] Lazreg i Chow su, bez dvojbe, u pravu kad uočavaju ovo dvostruko oskvrnuće Alžirki „time što se golišave slike stavljaju na raspolaganje gledateljstvu većem od onog što je vidjelo original“. (Studenti u grupi Lazregove kupovali su ovu knjigu zbog njenih „pornografskih“ sadržaja, a ne zbog naučne poruke.[103] I zaista, iz primjerka Allouline knjige na engleskom koje se nalazi u biblioteci Univerziteta Robarts u Torontu u Kanadi, nekoliko fotografija je oprezno uklonjeno.) Pa, ipak, tu postoji dilema: Alloulina argumentacija o francuskom predstavljanju Alžirki je uvjerljiva, tim više onima koji nisu upoznati sa slikama na razglednicama, pošto su reproducirane. Stoga se u ovom poglavlju i osvrćem na Alloulu.

Fotografiranje žena i muškaraca s Bliskog istoka bio je veliki posao do 1860-ih godina.[104] Fotografije su rađene za vojnike, mornare, turiste, hodočasnike i evropske naseljenike na Bliskom istoku.[105] Međutim, bilo je teško napraviti krupni kadar tih ljudi, a nemoguće fotografirati ženu koja se pokriva bez njenih velova. Dakle, „najviše fotografija iz 19. stoljeća napravljeno je u studiju, iako su pretendirale da predstavljaju ‘scene iz stvarnog života’“.[106] Ženski modeli bile su najvjerovatnije prostitutke. Zato je, iako se reklamirala kao tehnika predstavljanja, kao snimak „stvarnosti“, slika „istočnjakinjā“ pravljena za Zapad bila zapravo fabrikacija iz fotografskog studija. Fabrikacija se lahko dokazuje. Niz fotografija iz Bonfilsovog studija u Bejrutu prikazuje jednu „ženu koja se na jednoj fotografiji javlja kao ‘Armenka iz Jerusalima’, a [koja se javlja] na drugim fotografijama iz te serije u istoj odjeći,

102 Chow, *Writing Diaspora*, str. 39.

103 Lazreg, *The Eloquence of Silence*, str. 191.

104 Graham-Brown, *Images of Women*, str. 38.

105 Ibid., str. 44 i 45.

106 Ibid., str. 39.

ali s lepezom, kao 'Egipćanka'".[107] U jednoj seriji fotografija iz francuskog kolonijalnog Alžira, isti model, u istoj odjeći, na istoj lokaciji, koju je isti fotograf slikao, javlja se kao „Mlada beduinka", „Mlada žena s Juga" i kao „Djevojka iz Kabilije"![108] „Pošto nisu imali prave alžirske modele, onda razglednica stvara vlastitu verziju 'istine' o alžirskim ženama i društvu."[109] Razglednice su imale svoju ulogu u rasizmu koji negira individualnost „Drugima" - jedna žena je ista kao sve druge.

Te razglednice su učvrstile vezu između harema i vela, kao slikā i zatočeništva i čulnosti, u koje su zapadnjaci već vjerovali (vidjeti odjeljak B). Fotograf im je omogućavao da „vide" ono što je njihova mašta već izgradila, čitajući o haremima i ženama pod velom. Jedna iz serije francuskih kolonijalnih razglednica prikazuje „maurske" žene u njihovim kućama. Na cijeloj razglednici je slika žene iza velikih metalnih rešetki, poput onih zatvorskih. U nekima iz ovih serija, žene su gole do struka i stoje u svojim kućama iza rešetaka poput zatvorskih. Alloula pretpostavlja da slika „žena iza rešetaka"

> „...sjedinjuje igru obrnute logike i metaforičkog skrnavljenja, a obje su određene prvobitnom frustracijom. Ako žene i jesu nedostupne pogledu (to jest, ako su pokrivene), to je zato što su zatočene. Ovo dramatično izjednačavanje pokrivanja i zatvora je nužno za stvaranje *imaginarnog scenarija* koji rezultira disolucijom stvarnog društva, onog koje uzrokuje frustraciju, u korist fantazija, onih o haremu" [italik Alloulin].[110]

Prema tome, nije samo osveta bila dvostruko skrnavljenje, otkrivanje onog što bi trebalo biti pod velom, to je, također, dvostruka osveta: fotograf otkriva ženu i stavlja je iza rešetaka. On smješta žene iza prepreka, zato što je on taj koji je spriječen da vidi. Zahvaljujući orijentalizmu, „harem" je bio nešto očekivano,

107 Ibid., str. 120.

108 Alloula, *The Colonial Harem*, str. 62. Kabilija - mjesto u Alžiru. *Prim. prev.*

109 Ibid., str. 17.

110 Alloula, *The Colonial Harem*, str. 21.

pa stavljati žene iza rešetaka ne znači ništa drugo nego uprizoriti to očekivanje. Kako su mušepci i čuvari zaklanjali žene, on, opet, pribjegava slikovnom predstavljanju nečeg za što vjeruje da je stvarnost, čak i ako je mora krivotvoriti. Kolonijalne razglednice su vulgarna „karikatura" evropske haremske fantazije.[111] One su i način da se učvrsti uvjerenje tog muškarca da je poželjan i superioran u odnosu na domaćeg čovjeka. Sa ženama iza rešetaka (to jest, ženama kojima je uskraćena moć) čuva se mit da bi one odabrale zapadnjaka, kršćanina, spasitelja, a ne svog svirepog gospodara.

Fotografija je samo nova tehnika jednog starog postupka simbolične osvete. Alloula analizira razglednice, ali se njegovi zaključci odnose i na putopisce koji u svojim knjigama opisuju ženska tijela do u detalje, na slikare koji slikaju haremska kupatila itd. Čak su i misionari koristili ove slike u svojim knjigama o muslimankama. Fotografija „Beduinka iz Sjeverne Afrike" iz knjige *Naše sestre muslimanke* prikazuje jednu mladu ženu s razgolićenom dojkom. Ova fotografija je ubačena u knjigu na mjestu na kojem nas autor informira da Marokanke još nisu spremne za slobodu, zato što ih treba obrazovati i dati im „odgoj i skromnost" prije nego što zauzmu svoje „pravo mjesto".[112] Fotografija je morala uvjeriti čitatelja u raskalašnost muslimanki.

Zapravo, simboličnu osvetu je ponegdje pratilo stvarno otkrivanje.[113] Što su više Evropljani pristizali na Bliski istok, sve više se razvijao seksualni turizam. Francuske putničke agencije reklamirale su kao turističku destinaciju sjevernoalžirski grad Bou Saadu, poznatu po trbušnim plesačicama, a francuske vlasti su te koje su insistirale da žene, koje su do tada plesale potpuno odjevene, pred novu publiku izlaze gole. Kasnije će moderne

111 Ibid., str. 4.

112 Annie Van Sommer i Samuel M. Zwemer (ur.), *Our Moslem Sisters: A Cry of Need from the Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It* (New York: The Young People's Missionary Movement, 1907), str. 100.

113 Lazreg, *The Eloquence of Silence*, str. 31-32.

domaće elite provoditi svoju (katkada nasilnu) kampanju otkrivanja (vidjeti odjeljak C).

B. Harem i kolonijalna kontrola

Pokazati kako je činjenica da je veo osujećivao pogled Evropljanima dovela do napada na maramu je samo jedan dio, iako dio od ogromnog značaja, moje argumentacije da je u evropskom diskursu iskonstruiran veo kao simbol potlačenosti muslimanke. Drugi ključni dio je istražiti širi diskurs o općem statusu muslimanke kolonijalnog doba. Dakle, čak iako se takvo jedno istraživanje ne fokusira na veo *per se*, od suštinskog je značaja dekonstruirati ideju da je pokrivanje opresivno. To je tako zbog diskursa iz 19. stoljeća o hijerarhiji civilizacija i uvjerenosti Evropljana u vlastitu superiornost, te u potrebu da osvoje Bliski istok. Status žene postao je reper za rang koji neka civilizacija ima u hijerarhiji. Islam je smješten iza kršćanstva (a sâmo pravoslavno kršćanstvo ispod katoličkog), ali iznad paganske Afrike i autohtonih naroda koji su živjeli u kolonijama u Sjevernoj Americi, Kanadi i Australiji. Veo je bio oznaka za muslimanku. Veo je bio metafora za cijeli Bliski istok. Dakle, da je tema rasprava nekih drugih aspekata muslimanskih običaja i ponašanja, veo bi se opet uvrstio kao stenografski znak svih teškoća s kojima se muslimanke i muslimani suočavaju zbog svoje religije.

Poenta takvog diskursa o ženama bila je da nacija ne može biti napredna ako su joj žene nazadne. Smatralo se da žene kao majke imaju ključnu ulogu u odgoju djece, pa time i u očuvanju civilizacije. Majke-kršćanke (evropske majke) vrše zdrav, civiliziran utjecaj na svoju djecu. Muslimanske majke to ne čine. Zato su kolonijalisti, misionari i feministkinje, kao i domaće elite koje su pokušavale „modernizirati" svoje zemlje - svi oni su se nadali da će dobiti pristup muslimanki kako bi mogli utjecati na nju, tako da bi i nacija mogla napredovati. Međutim, muslimanke su razdvojene od muškaraca, a mnoge žene više klase i izdvojene. U kolonijalnom dobu, sekluzija žene, simbolizirana u haremu,

dobiva centralno mjesto u diskursu o ženama, islamu i progresu. Harem je također povezan i s evropskom predstavom o velu. I harem se, poput vela, smatra preprekom progresa.

Nepristupačnost žena bila je posebno problematična za onu državu koja je provodila modernizaciju (koloniju ili kolonijalnu silu) zato što je to sprečavalo državu u kontroli i održanju reda među stanovnicima. Prijatelj savjetnika Muhameda Alija, Benthama, Bowring, koji je i autor jednog izvještaja o Egiptu sačinjenog za britanske vlasti, piše: „Teškoće pravljenja dobre procjene stanovništva su drastično povećane zbog muhamedanskih zakona i običaja, a koji isključuju pola društva od policijskog nadzora. Svaka kuća ima harem, a svaki je harem nepristupačan".[114] U harem se moralo prodrijeti, a velovi podići.

1. Harem

Stvaranje zapadne predstave o haremu moglo bi biti tema za cijelu knjigu. Ja ću dati samo nekoliko kratkih opaski. Prvo, u zapadnom diskursu, veo i harem su povezani na dva načina: (a) zato što je veo simbol degradacije muslimanke, o kakvoj god se degradaciji radilo (bračni običaji, harem itd.); i (b) zato što se veo smatrao proširenjem mentaliteta harema kad je žena izvan kuće. Odlomak iz Wilsonovog djela *Putovanja u Egipat i Svetu zemlju* (1823) dobro zahvata tu ideju: „Izgleda da su žene na ovom ćošku svijeta", piše on, „potpuno zatočene. One su ropkinje svojim muževima i nije im dopušteno da vide nikog drugog u kući, sem porodice i rođaka, a kad se i pojave na ulici, lica su im potpuno pokrivena".[115] Pokrivanje je znak zarobljenosti u kući (haremu). Čak i danas mnoge feministkinje smatraju da je veo proširenje harema kad je žena na ulici. (Naprimjer, u uvodu autobiografije

114 Bowring [1840], citirano u: Mitchell, *Colonising Egypt*, str. 46.

115 William Rae Wilson, *Travels in Egypt and the Holy Land* [1823], citirano u: Mabro, *Veiled Half-Truths*, str. 197.

Hude Shaarawi, Margot Badran piše: „Kad [žene] izlaze na ulicu pokrivaju lica, pa tako svoju sekluziju nose sa sobom".[116]

Drugo, evropska zamisao harema bila je ideja već izrečena u stotinama godina starim orijentalističkim maštanjima o egzotičnom Bliskom istoku. Harem je, jednostavno rečeno, stambeni prostor, dio kuće za žene ili za supruge, ali slike harema, naprimjer, prikazuju mnoštvo žena koje leže unaokolo u kupatilu. Žene su prikazane kao zarobljenice, koje leže i samo čekaju da seksualno udovolje svom gospodaru. Ovakva fantazija o haremu je proizašla iz srednjovjekovne kršćanske polemike protiv islama, oživljene u 19. stoljeću. Islam je, pretpostavljalo se, jedna previše popustljiva religija, koja, skandalozno, dopušta razvod, ponovnu ženidbu i udaju, višeženstvo itd. Za kršćane, srednjovjekovne i moderne, to su bili dokazi da je islam lažna „religija".[117] Prema njihovom objašnjenju, Poslanik Muhammed je koristio priču o seksualnim zadovoljstvima da pridobije preobraćenike; u islamskom raju, vjeruje se, vjernike čekaju čulna i seksualna zadovoljstva, a vjernici se podstiču da ih traže i u ovom životu.[118] Za kršćanina 19. stoljeća „harem" je bio dokaz da muslimanski brak nije zasnovan na ljubavi i partnerstvu, nego na čulnim zadovoljstvima.[119] Muslimani i muslimanke su uniženi zbog svoje „besramnosti", koju podstiče njihova religija. Tako kolonijalisti i misionari diskutiraju o pogubnom utjecaju harema (kako ga Evropljani zamišljaju) na stanovnike Bliskog istoka (studija Billie

116 Margot Badran, 'Introduction', *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist (1879-1924)* (London: Virago, 1986.), str. 7. Vidjeti i: Hessini, 'Wearing the *Hijāb* in Contemporary Morocco': „Marama je, zato, simbol porodičnog, kućnog života. Zato što je prostor za ženu unutrašnji, dopušteno joj je kretati se kroz vanjski samo ako, na neki način, ostane odijeljena od njega", str. 47.

117 Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, str. 66; Daniel, *Islam and the West*, str. 168-169.

118 Daniel, *Islam and the West*, str. 174 i passim.

119 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 154.

Melman o evropskim spisateljicama nalazi humaniji i normalniji stav o haremu kao o ženskom dijelu kuće).

Treće, ovdje se radi o još nečemu. U svom djelu *Moderni Egipat*, Cromer, britanski agent i generalni konzul u Egiptu od 1883. do 1907., ističe: „Evropljanin ne bi živio u Egiptu ukoliko mu to ne bi donosilo novac".[120] Kolonijalizam zahtijeva produktivne i marljive građane. Kako su kolonijalisti vjerovali da su orijentalci inherentno neproduktivni, iracionalni, lijeni i slično, od suštinske važnosti je bilo da ih se poduči evropskom načinu života. A za to, opet, od vrhunske važnosti je bio „zdravi i oplemenjujući utjecaj" koji su žene kao supruge i majke imale na svoje muževe i djecu.[121] Zato briga za status žena uopće nije bila briga za žene (napokon, i Cromer je bio osnivač i predsjednik Lige protiv prava glasa žena u Engleskoj[122]). To je više bila državna potreba da transformira svoje stanovnike. Da orijentalce treba transformirati već je nagovijestio evropski orijentalistički diskurs.[123] Cromer piše: „Položaj žene u Egiptu je ta kobna prepreka za stjecanje uzvišenosti mišljenja i karaktera koje mora ići uz uvođenje evropske civilizacije. [Ova civilizacija neće uspjeti ako je] položaj žene u Egiptu odvojen od općeg plana".[124] Cromerov tobožnji fokus na žene podupire tezu Leile Ahmed: „Bilo da dolaze od patrijarhalnih muškaraca ili od feministkinja, ideje zapadnog feminizma u bīti funkcioniraju kao moralno opravdanje za napad na domaća društva i kao podrška predstavi o svekolikoj superiornosti Evrope".[125]

Dakle, radilo se o engleskim ili o francuskim kolonijama,

120 Evely Baring Cromer, *Modern Egypt*, (London: Macmillan, 1908), drugi tom, str. 432.

121 Ibid., str. 540.

122 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 153.

123 Said, *Orientalism*, str. 95.

124 Cromer, *Modern Egypt*, 2. tom, str. 538-539, iz Mitchell, *Colonising Egypt*, str. 111.

125 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 154.

strategija je ista: preobrati muškarce u monogamne, poduči žene kako da usade zapadne/kršćanske vrijednosti svojoj djeci, pa će društvo napredovati. Cromer piše:

> „Evropski reformator može obučavati, može objašnjavati, može raspravljati, može izumiti najgenijalnije metode moralnog i materijalnog razvoja naroda, može težiti najboljem i 'uzaludno trošiti snage' kako bi nakalemio civilizaciju na društvo koje je tek izašlo iz barbarizma, ali ukoliko se ne dokaže da je kadar ne samo da obrazuje, nego i da uzdigne ženu, on neće uspjeti ni muškarcu priskrbiti nikakvo temeljito obrazovanje, jedino obrazovanje vrijedno Evrope".[126]

Obnova egipatskih sela primjer je kolonijalnog fokusa na žene, a u svrhu preobrazbe društva. Otac Ayrout, isusovac koji je radio u Egiptu početkom 20. stoljeća, bilježi: „Nijedan model sela ne može se ostvariti i pristojno održavati ukoliko arhitektonski poduhvat nije povezan s podučavanjem, obrazovanjem i obukom; ukratko, mora se raditi s *felahinima* [seljacima]. Obnova egipatskih sela zahtijeva ponovno obrazovanje njegovih stanovnika, prije svega žena. Moramo raditi iznutra ka vani".[127]

Misionari su se također fokusirali na rad „iznutra ka vani" i u svojim kampanjama preobraćanja usmjerili se ka ženama. Zwemer, poznati misionar na Bliskom istoku, diskutira: „S obzirom na to da je najvažniji materinski utjecaj na djecu, kako na djevojčice, tako i na dječake... a žene su konzervativni element u odbrani njihove vjere, mi mislimo da misionarski odredi trebaju dati jači akcent radu s muslimanskim ženama, kao sredstvu za ubrzanje evangelizacije muslimanskih zemalja".[128] U djelu *Naše sestre muslimanke* jedan autor ukazuje da je „primarni cilj misionarskih škola za djevojčice voditi ih do Krista, jer 'ako

126 Cromer, *Modern Egypt*, 2. tom, str. 542.

127 Citirano u: Mitchell, *Colonising Egypt*, str. 93.

128 S. M. Zwemer, *Moslem Women* (West Medford: Central Committee of the United Study of Foreign Missions, 1926), str. 170. Vidjeti također: Van Sommer i Zwemer, *Our Moslem Sisters*, str. 15.

pridobijete djevojčice za Krista, pridobili ste Egipat za Krista'".[129] Učitelji misionarskih škola pokušavali su uvjeriti kćeri da prkose svojim roditeljima i ne nose veo („Na taj način će se posuti barut do srca islama"[130]). U Alžiru su neke Francuskinje plaćale alžirskim učenicama da pohađaju njihove škole.[131]

Melman pobija argumentacije o evropskoj predstavi harema, poput ove koju sam izložila, zato što te argumentacije zapostavljaju „heteroglotske" evropske stavove o haremu.[132] Melman tvrdi da su Evropljanke, žene, putnice na Bliski istok, dale sasvim drugačije gledište o haremu od (muškog) gledišta glavnog diskursa, a koje sam do sada obrađivala. Naravno, muškarci nisu imali pristupa u hareme, pa su se u svojim zamislima harema morali oslanjati na orijentalističke fantazije. Žene, s druge strane, jesu mogle ući u harem, ženske prostorije u muslimanskim kućama, a to je, vjeruje Melman, dovelo do razlika u gledištima o haremu.[133]

Ovdje treba analizirati dvije pojedinosti. Prvo, Billie Melman je u pravu kada naglašava „heteroglotski", a ne monoglotski karakter evropskog stanovišta o haremu. Ona istražuje jedan neprepoznat i nepriznat žanr ženske literature o Bliskom istoku, koju naziva „haremska literatura". U tom žanru Evropljanke zaista žene iz harema predstavljaju više „sestrinski", a manje kao tuđinske Druge (str. 310). Pod njenim perom, harem postaje „slika 'doma' srednje klase: domaćinski, ženstven, autonoman" (str. 100-101). Doima se

129 Van Sommer i Zwemer, *Our Moslem Sisters*, str. 59. Zwemer kaže da se identitet autora tih poglavlja u knjizi drži u tajnosti „iz očiglednih razloga", str. 6.

130 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 154.

131 Lazreg, *The Eloquence of Silence*, str. 64-65.

132 Billie Melman, *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918. Sexuality, Religion and Work,* drugo izdanje (London: Macmillan, 1995. [1992]), str. 315.

133 Evropljanke nisu mogle ulaziti u ženske dijelove muslimanskih kuća automatski. Neke posjetiteljice obilazile su te odjeljke kao dio turističkog obilaska grada i plaćale su ulaz. Mabro, *Veiled Half-Truths*, str. 7.

da harem sasvim dobro utjelovljuje viktorijanski ideal zasebnih sfera: „Ako je žena na Zapadu čuvar doma i pomno ga štiti od inovacija i promjena, zato što taj dom za nju predstavlja trajanje i njeno pravo prijestolje, onda je žena u Egiptu još više identificirana sa životom u kući, zato što je to njeno kraljevstvo", piše Elisabeth Goodnow 1915. godine (str. 140-141). Veo se ne smatra uvijek simbolom ženskog potčinjavanja, već ponekad i simbolom slobode, instrumentom ženskog šarma i zavodljive moći ili zaštitom od muškog uznemiravanja (ibid., str. 120-121).

Drugo, mada ova haremska literatura predočava drugačiju sliku Orijenta od one na koju sam se ranije fokusirala i mada neke Evropljanke doista kritiziraju „muška prikazivanja porodične sfere" (ibid., str. 75), suštinski haremska literatura igra istu ulogu kao i kolonijalni i misionarski diskurs o muslimankama. I Evropljanke su, naime, uvjerene da je zapadna civilizacija superiorna u odnosu na istočnu, čak i kad ne predstavljaju muslimanke kao tuđinske Druge (ibid., str. 17). Ove spisateljice ne odobravaju u cijelosti ključna obilježja kolonijalnog diskursa protiv islama, protiv višeženstva, segregacije i pokrivanja. To viđenje „anđela u kući", koje Melman predstavlja kao suprotnost muškoj struji diskursa o haremu, zapravo je samo druga verzija poznatog „targetiranja" žena u promjeni društva. Nevjerovatno je da se Melman uopće ne obazire na ovaj politički aspekt, toliko da „haremsku literaturu" proglašava „apolitičnom" (str. 20). Ipak, i sekularne spisateljice, misionari i kolonijalisti imaju zajedničku zamisao da „...ako im se da pravo obrazovanje [tj., evropsko obrazovanje], svaka muslimanka će moći ublažiti loš utjecaj tog svijeta i uzdići svoju djecu i muža, odnosno ovladati jednom duhovnom, generički ženskom sferom" (ibid., str. 141). Sekularne evropske feministkinje podsticale su muslimanke da se bore protiv izdvajanja žena, višeženstva i pokrivanja;[134] takva ženska nastojanja da se "istočna" žena reformira, da je se uvjeri

134 Naprimjer, Eugeni Le Brun je podsticala Hudu Shaarawi da se otkrije. Badran, *Harem Years*, str. 80; Vidjeti i: Graham-Brown, *Images of Women*, str. 221-223.

da se bori u skladu s porodičnim idealima iz 19. stoljeća, jedva da se šta razlikuje od nastojanja muških kolonizatora i misionara. U svakom slučaju, kakav god da je utjecaj imala alternativna predstava harema, predstava kakvu su imale evropske putnice na Bliski istok, ta je alternativa imala vrlo malo utjecaja na glavne struje kulturnog diskursa o haremu i o degradaciji muslimanke.[135]

Neke među njima su posebno usklađene s kolonijalnim osvajanjem i njegovim mentalitetom:

> „A gdje je ta naklonost [muslimanke] prema meni? Ne, nema je ni najmanje. Toliko odvojene rase ne mogu nikad imati naklonost jedna prema drugoj, u bilo kom smislu te riječi. A što se tiče ove konkretne rase, koja nam se dodvorava, prikrada, krade od nas, vara nas i obmanjuje kad god ima priliku, osjećamo jedan latentni prezir, kakav osvajači imaju prema osvojenima". [136]

2. Civilizator

Said ističe da je pogrešno smatrati kolonijalni diskurs pukom racionalizacijom moći: „Reći da je orijentalizam racionaliziranje kolonijalne vladavine značilo bi zaboraviti u kojoj je mjeri orijentalizam opravdavao kolonijalnu vladavinu prije njenog uspostavljanja, a ne poslije".[137] I Mitchellovi radovi to potvrđuju. Naime, orijentalizam uvjerava Evropljane da su oni na vrhuncu civilizacije. Evropljani osjećaju kao svoju „dužnost" da zapadnu civilizaciju donesu narodima širom svijeta. Evropljani imaju potrebu, kako bi to Cromer rekao, da donesu „svjetlo civilizacije"[138] na Orijent. Francuski pjesnik Lamartine jasno iskazuje evropska gledišta kad piše da su Osmanlije „nacija bez teritorije, domovine, prava, zakona ili sigurnosti... koja u strepnji čeka da uđe u sklonište"

135 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 150.

136 Pommerol, *Among the Women of the Sahara* [1900], citirano u Mabro, *Veiled Half-Truths*, str. 243.

137 Said, *Orientalism*, str. 39.

138 Cromer, *Modern Egypt*, 2. tom, str. 110.

evropske okupacije.[139] Zato uvijek postoji veza između kolonijalne kontrole i superiornog zapadnjačkog znanja. U Maroku su Francuzi nametali francuski jezik, a potiskivali berberski i arapski, ne samo zato što je to „sredstvo širenja vlasti Francuske u ovoj zemlji,"[140] već, kako to Lyautey, glavni upravitelj Maroka kao francuskog protektorata od 1912. do 1925. iznosi, i zato što je francuski bio „véhicule de toutes pensées nobles et claires, expression d'un idéal toujours plus haut [pokretač svih plemenitih i jasnih misli, izraz jednog uvijek dičnog ideala]".[141] Cromer kaže da se „nova generacija Egipćana mora uvjeriti ili prisiliti da usvoji pravi duh zapadne civilizacije".[142] Stoga se skidanje vela smatralo ključnim dijelom zapadne civilizatorne misije - *mission civilisatrice*.

Međutim, *mission civilisatrice* je u praksi bila i pokušaj da se potčini i kontrolira, to jest, da se kolonizira jedna strana zemlja. Kolonijalni poduhvat, koliko god on bio zamišljen kao nužno civiliziranje neke zaostale države, zahtijevao je i sposobnost da se njenim podanicima vlada i upravlja. Jedan francuski vojni činovnik, nakon što je ugušen ustanak 1845-46., piše:

> „Zapravo, suštinska stvar je bila okupiti i grupirati te ljude koji su svugdje i nigdje; suštinska stvar je natjerati ih da budu nešto što možemo držati u vlasti. Kad ih budemo imali u svojim rukama, onda ćemo moći napraviti mnoge stvari koje su danas sasvim nezamislive, a koje će nam, vjerovatno, omogućiti da zarobimo njihove umove nakon što zarobimo njihova tijela".[143]

„Zarobljavanje" njihovih umova je, također, i put da se zarobe njihova tijela, a zarobiti njihova tijela moglo se napadom na lokalne običaje i ponašanja koji su onemogućavali kontrolu i pristup: na veo i harem.

139 Citirano u: De Groot, '„Sex" and „Race"', str. 98.

140 Robin Bidwell, *Morocco Under Colonial rule: French Administration of Tribal Areas, 1912-1956* (London: Frank Cass, 1973), str. 237.

141 Ibid., str. 238.

142 Cromer, *Modern Egypt*, 2. tom, str. 538.

143 Citirano u: Mitchell, *Colonising Egypt*, str. 95.

C. Značenje *hidžaba* za modernizirajuće elite

Francuski vojni činovnik govori o „zarobljavanju umova" domaćeg stanovništva. To je učinkovito urađeno uvođenjem evropskog školovanja u kolonizirane zemlje. Orijentalci, u strahu od zapadne moći (ekonomske i vojne) i zbunjeni svojom slabošću, bili su predisponirani da slušaju i uče od Zapada. Zapadno školovanje nametnulo je domaćim ljudima orijentalističke ideje. „Poput bilo kojeg sistema postojanih ideja, orijentalistička gledišta utjecala su na ljude koji se zovu istočnjacima ili orijentalcima, baš kao i na one koji se zovu zapadnjacima, Evropljanima, okcidentalcima; orijentalizam je više skup prinuda i ograničenja mišljenja nego pozitivna doktrina."[144] Orijentalizam je (bio) skup znanja, s vlastitim jezikom, pravilima, metaforama i slikama koje obuzdavaju ne samo zapadnjake, već i sâme domaće ljude, koji o vlastitoj zemlji uče kroz zapadne naučne discipline. Zato su krajem 19. i početkom 20. stoljeća elite i vladari u muslimanskim zemljama bili „inspirirani i intenzivnim izlaganjem novim zapadnjačkim idejama".[145] Upoznavati sebe kroz leće orijentalizma značilo je prihvatiti evropsku dijagnozu problema ruševnog Orijenta i prihvatiti evropski lijek. Te su elite pokušale „modernizirati" svoje zemlje imitirajući Zapad.[146]

Degradirajući položaj orijentalnih (posebno muslimanskih) žena prikazivao se kao glavna prepreka napretku (civiliziranju) Orijenta. Domaće elite su se fokusirale na probleme koje je kolonizator identificirao kao najvažnije kočnice napretku: pokrivanje, sekluziju i višeženstvo. U uredničkom članku prvog časopisa za žene, kojeg je u Egiptu 1892. osnovao jedan sirijski

144 Said, *Orientalism*, str. 42.

145 Naila Minai, *Women in Islam: Tradition and Transition in the Middle East* (New York: Seaview, 1981), str. 49.

146 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 129; R. Sayigh, 'Roles and Functions of Arab Women: A Reappraisal of Orientalism and Arab Women', *Arab Studies Quarterly*, 3, 3 (1981), str. 263.

kršćanin, ističe se posvećenost „napredovanju“ žena „Egipta putem kojim idu i Evropljanke“.[147] Libanska spisateljica Nazira Zain al-Din je 1928. objavila knjigu u kojoj, između ostalog, diskutira pitanje vela. Zaključuje: „Primijetila sam da su nacije koje su odustale od vela - nacije koje su napredovale u intelektualnom i materijalnom smislu. Takav napredak ne vidimo kod 'pokrivenih' nacija“.[148]

Čuvenom knjigom Qassima Amina o muslimankama, objavljenom u Egiptu 1899., u arapskoj štampi je započela debata o velu.[149] Međutim, Aminova argumentacija bila je odjek zapadnih dijagnoza o „bolesti nazadnog“ Istoka. Uvjeren u inherentnu superiornost Zapada i u muslimansku inherentnu nazadnost, Amin kaže da je veo „ogromna barijera između žene i njenog uzdizanja, a shodno tome i između nacije i njenog napretka“.[150] On kritizira evropsko (muško) fantaziranje o haremu. Tvrdi da je u egipatskom domu žena ta koja ima moć, a ne muž.[151] Zato, baš kao i misionari, kolonijalisti i feministi, i Amin misli da je žena ključ za preoblikovanje i progres društva: „Odrastao čovjek nije ništa drugo nego ono što je njegova majka odgojila... *to je suština ove knjige... Nemoguće je odgojiti uspješne ljude ako njihove majke nisu u stanju podizati ih da budu uspješni* [italik Aminov].[152] U Turskoj je Ataturk govorio da „neuspjehe u prošlosti možemo objašnjavati činjenicom da smo bili pasivni prema sudbini žena“. I razvija tu misao: “...najvažnija dužnost žene, osim društvene odgovornosti, jeste da bude dobra majka. Zbog progresa, zbog toga što civilizacija napreduje divovskim koracima, moramo osposobiti majke da podižu svoju djecu u skladu s potrebama

147 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 141.

148 Al-Din, 'Unveiling and Veiling', str. 272.

149 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 145.

150 Ibid., str. 160.

151 Mitchell, *Colonising Egypt*, str. 113.

152 Citirano u: Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 156.

ovog stoljeća."[153] Ovi su citati vrijedni spomena, kako zbog toga što podsjećaju na izjave Cromera, misionara i evropskih feministkinja navedenih u odjeljku o haremu, tako i zbog toga što su izdaja žene - ovdje ne postoji stvarni interes za „poboljšanje" statusa žene, već se cilja na ono što je ključ društva: uspješnog muškarca.

Elitistički reformatori, manje ili više nemilosrdni, fokusirali su se na preoblikovanje društva po zapadnjačkom kalupu. Turska pod Ataturkom (1920-1938) daje jedan od najžešćih primjera: on je zamijenio arapski alfabet latinskim pismom, pokušao očistiti turski jezik od arapskih i perzijskih riječi i ukinuo hilafet, zamijenivši ga građanskim zakonikom napravljenim po švicarskom modelu.[154] Ataturk je donio dekrete o reformi odijevanja. Muškarci su morali prestati nositi fes i drugu tradicionalnu tursku odjeću i početi nositi evropsku; ismijavao je one koji su i dalje nosili tursku nošnju: „Bi li civilizirani čovjek odjenuo to smiješno odijelo i izašao vani da mu se cijeli svijet smije"? Obznanio je: „Nosit ćemo čizme i cipele, pantalone, prsluke, ovratnike, mašne... oblačit ćemo frakove, salonska odijela, kapute i sakoe... A ako ima neko ko oklijeva i ko se povlači, ja ću mu reći da je budala".[155] Ataturk je podsticao žene da usvoje evropsku odjeću, a njegova supruga, Latifa, bila je otkrivena na njihovom vjenčanju, kao i kad se poslije pojavljivala u javnosti.[156] Formirana je jedna „istražna

153 Citirano u: Humari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (London: Zed Books, 1986), str. 36.

154 Minai, *Women in Islam*, str. 64-67.

155 Jayawardena, *Feminism and Nationalism*, str. 383-9.

156 Ibid, str. 13, 36. Da li je Ataturk zabranio pokrivanje ili ne je diskutabilno. Abandan-Unat tvrdi da Zapad krivo tumači da je on zabranio pokrivanje. Umjesto zabrana, koristio je metodu uvjeravanja javnosti. Ni moji prijatelji Turci, ni ja nismo mogli ni potvrditi, ni osporiti ovo. Nermin Abadan-Unat, 'The Impact of Legal and Educational Reforms on Turkish Women', u: Nikki Keddie i Beth Baron (ur.), *Women in the Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven: Yale University Press, 1991).

komisija, pod nazivom Tribunal neovisnosti, čiji su predstavnici išli od sela do sela i kažnjavali one koji ne poštuju nove propise o oblačenju".[157] Nastojao je reformirati običaje i ponašanje građana, naprimjer, tražio je od njih da uče dvoranske plesove.[158]

Reformatori širom muslimanskog svijeta su u svojim društvima agitirali za slične promjene. U Egiptu su Huda Shaarawi i Seza Nabarawi, vrativši se s konferencije Međunarodne alijanse žena, održane u Rimu 1923., napravile čuvenu, dramatičnu gestu: odmah nakon silaska s voza, skinule su velove s lica. U Iraku je Jamal Sudki Azza Khawy zatvoren zbog zagovaranja ukidanja zara;[159] kraljica Afganistana, Suraya, pojavila se nepokrivena u javnosti 1928., a kralj se zalagao za ukidanje vela;[160] u Iranu je šah Reza zabranio veo 1936. godine. Njegove žene su u javnost izlazile nepokrivene, vladinim uposlenicima bilo je zabranjeno ući u kino ako su im žene nosile *čador*, a vozače taksija bi oglobili ako bi primili pokrivenu putnicu. I šah Reza je u svojim govorima naglašavao da žene trebaju ponijeti bajrak moderne civilizacije, zato što one „odgajaju nove generacije".[161] Zabranu je energično nametala policija, obučena da makazama isječe veo, uhvati li koju ženu da ga nosi u javnosti.[162]

D. Zaključak

Da sumiramo, „metafizika modernosti", gdje se značenje shvata kao distinkcija između materijalnih stvari i nematerijalne strukture koju predstavlja, s naglaskom na „posmatranje", motivirala

157 Jayawardena, *Feminism and Nationalism*, str. 39-40.

158 Minai, Women in Islam, str. 66.

159 Jayawardena, *Feminism and Nationalism*, str. 13.

160 Ibid., str. 72.

161 Ibid.

162 Fatemeh Givechian, 'Cultural Changes in Male-Female Relations', *The Iranian Journal of International Affairs*, 3, 3 (1991), str. 526.

je evropske posjetitelje Bliskog istoka da napadnu veo. Veo je bio prepreka da Evropa završi projekt iznesen još u orijentalističkoj viziji Orijenta: da je Orijent inherentno inferioran i da ga se mora civilizirati. I kolonijalni diskurs preuzima ideje o inferiornosti Orijenta i fokusira se na status žena kao na reper progresa u diskursu koloniziranih. Domaće elite, u svom nastojanju da „moderniziraju" zemlju, prihvatile su se evropskog tumačenja određene prakse, kakva je veo i kakva je harem. Starijim, predmodernim značenjima vela, kao simbola pobožnosti, bogatstva ili statusa dodano je novo značenje vela, kao simbola ugnjetavanja i nazadnosti. Nova značenja nisu istisnula stara, samo su nanijela novi sloj, koji ide uz određenu klasnu poziciju. Tako je nastala podjela između vesternizirane elitne manjine i nevesternizirane neelitne većine. Kako Ahmed kaže, diskurs o *hidžabu* je „zatrovan historijom kolonijalne dominacije, otpora kolonijalizmu i klasne borbe oko njega".[163] Ta dinamika nadahnjuje današnje borbe u muslimanskom svijetu.

Na Zapadu orijentalističko viđenje Orijenta živi još uvijek, na više načina. Prvo, na nivou vizuelnog prikazivanja: moderna tehnologija, TV, kino, fotografija, crtani filmovi, karikature, itd., naslijedili su i ojačali orijentalističku viziju Orijenta kao nekakvog egzotičnog, opasnog, nasilnog, bezvremenog, magijskog, nazadnog i strašnog mjesta.[164] Iako je veo kao egzotičnu ljepotu uglavnom zamijenila vizija vela kao simbola potlačenosti ili vela kao glasnika terorizma, egzotična slika je odmah ispod površine: film sa Brooke Shields, *Harem*, naprimjer, priča je o mladoj Njujorčanki koju kidnapuje arapski šeik i odvodi je u svoj harem u arapsku pustinju; ili, na naslovnici magazina *Leisureways* kanadskog automobilskog saveza prikazana je žena lica pokrivenog velom, dok namiguje lijepim očima. Naslov je: „Jemen: Podići veo s raskošne zemlje".

163 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 130.

164 De Groot, '„Sex" and „Race"', str. 93; Said, Orientalism, str. 26.

Čak i feminističke knjige o muslimankama potkrepljuju orijentalističko gledište: uz odlomke u knjizi *Devet dijelova želje* Geraldine Brooks, u izdanju *The Australian Magazinea*, stajala je fotografija žene pokrivene od glave do pete, koja s malim djetetom ide kroz snijeg, potpisana dosjetkom Guya de Maupassanta kojom je on opisao Arapkinje koje je susretao na ulicama tokom svog putovanja po Sjevernoj Africi 1890. godine: „Smrt izašla u šetnju".[165] Naslovnica knjige *Ispod vela* Fatime Mernissi podsjeća na francusku razglednicu iz kolonijalnog doba na kojoj je prikazana Alžirka iza rešetaka. Na naslovnici su tri žene koje, iza rešetaka na prozorima, gledaju u daljinu (francuska kolonijalna razglednica gleda na dom kroz rešetke, a slika Mernissijeve gleda iz kuće kroz rešetke; ta je razlika znakovita - naslovnica navješćuje žensko gledište knjige). Autobiografija Mernissijeve ponavlja isti motiv: većina poglavlja ilustrirana je slikama Marokanki iza vrata i ograda.

Drugo, marama još uvijek predstavlja stenografsku oznaku za cijeli muslimanski svijet. Novine neprekidno koriste slike pokrivenih žena da podsjete na terorizam ili fundamentalizam. Položaj žene se još uvijek koristi kao reper progresa cijele nacije, a zapadni se model uzima kao vrhunac progresa. Ovako Peterson izvještava o statusu žena u zemljama Zaliva 1989. godine:

> „Tendencija ka neokonzervatizmu među ženama jasno se iskazuje kroz njihov povratak *hidžabu* ili tradicionalnoj odjeći za pokrivanje. Ovaj povratak ka tradicionalizmu povremeno ima ironične posljedice: npr., kad su jednom liberalnom ministru u kuvajtskoj vladi predstavljali perspektivnu zaposlenicu njegovog ministarstva i on ispružio ruku da se pozdravi - ona je odbila rukovanje. Posljedice neokonzervativizma su, međutim, daleko ozbiljnije. Postoji opasnost da prerano nestane moderna

165 *The Australian Magazine* (25-26. februar, 1995), str. 22. Maupassantova sarkastična dosjetka: *La vie errante*, 1890., citirano u Mabro, *Veiled Half-Truths*, str. 51.

* GCC, akronim od engleskog naziva Vijeća za saradnju zemalja Zaliva - Gulf Cooperation Council. *Prim. prev.*

uloga žene u razvoju zemalja GCC a [Vijeća za saradnju zemalja Zaliva]*, ravna ulozi muškaraca. U takvoj situaciji neće samo žene imati štete, bit će žrtvovan i cjelokupni razvoj tih država".[166]

Cjelokupni razvoj zemalja Zaliva je ugrožen time što se žene pokrivaju i što se ne rukuju?

Promjene koje je pokrenuo kolonijalizam u muslimanskom svijetu traju i danas. Elite i dalje agitiraju protiv *hidžaba*, kao da je to nekakvo antimoderno oblačenje. (U popularnom zapadnom diskursu ne postoji svijest da u muslimanskom svijetu imaju istomišljenike koji su protiv vela, baš kao što bilo koji zapadnjak to može biti.) Da bi suzbili islamski preporod, u Tunisu su 1989. godine donijeli zakon kojim se zabranjuje uposlenicama vlade, učenicama i studenticama da nose *hidžab*. U argumentaciji koja podsjeća na onu iz kolonijalnog doba zakon proglašava da „nošenje pokrivala za glavu negira duh modernog doba i progres i ustvari je nenormalno ponašanje". U prilogu zakona je dat grafički prikaz koji su sačinili direktori srednjih škola i koji predstavlja prihvatljivu žensku odjeću.[167] Dekan jednog kuvajtskog medicinskog fakulteta je 1992. godine zabranio studenticama da nose *nikab*, pokrivalo za lice.[168] U Turskoj je 1988. odlukom Ustavnog suda potvrđena Uredba o oblačenju iz 1980. kojom se zabranjuje „svim državnim činovnicima - muškarcima da nose bradu, brkove i vrećaste pantalone, a ženama da nose marame i zarove".[169] Muslimanke se još uvijek bore za pravo da se pokrivaju na univerzitetima, a 1998. godine vojna hunta je „otpustila sve vojne činovnike koji se nisu razveli od svojih žena koje su odbile da skinu *hidžab*".[170]

166 J. E. Peterson, 'The Political Status of Women in the Arab Gulf States', *Middle East Journal*, 43, I (zima 1989), str. 50.

167 Shahed, 'Under Attack in Tunisia', str. 1.

168 Goodwin, *Price of Honor*, str. 160.

169 Abadan-Unat, 'The Impact of Legal and Educational Reforms', str. 187.

170 World News, *Islamic Horizons* [USA] (januar-februar 1998), str. 18.

Diskurs o velu kao simbolu potlačenosti muslimanke ima svoje korijenje u eurocentričnoj viziji svijeta, u kojoj je Zapad superioran, a ostatak svijeta inferioran. Aktuelnom brigom Zapada - da veo ugnjetava žene - maskira se sramotno porijeklo te ideje i prikriva krajnja ironija. Danas su mnogi od nas ogorčeni zbog nasilnog pokrivanja žena u Iranu ili Afganistanu. Niko ne voli da ga se prisiljava da nešto čini protiv svoje volje i liberalistička briga da se zaštite pojedinci od takvih nametanja je hvale vrijedna. Međutim, ova briga za slobodu izbora pojedinca i državni zakon egzistira uz nelagodno orijentalističko naslijeđe. Prvo, tom brigom se maskira ironija da je upravo državni interes kontrole nad ženama prvobitno i podstaknuo diskurs o „opresivnom velu“[171]. U cijelom ovom poglavlju pokušavam rasvijetliti kako i zašto su kolonijalne i domaće elite nastojale uvjeriti žene da se otkriju: kao oznaku progresa, kao način da prodru u harem, kao način civiliziranja i kao način da se osigura državna kontrola nad pojedincima. Kolonijalne vlasti posebno su željele ukinuti muslimansku patrijarhalnu porodicu, segregaciju, pokrivanje i svaku praksu koja je ometala kontrolu nad njihovim kolonijalnim podanicima. Domaće političke elite su nastavile s ovom praksom jer je ona, uistinu, žig moderne političke moći. Kampanju protiv pokrivanja nisu pokretale žene, kao što su zapadne feministkinje agitirale protiv kratkih suknji i grudnjaka, kako to Leila Ahmed primjećuje.[172] Borba protiv vela nije pokretana ni u ime odbrane prava na ženski izbor. Ona je, zapravo, bila dio pokušaja elitnih muškaraca (i žena) da stvore novu modernu državu.[173] Pokrivati se ili ne pokrivati je pitanje izmanipulirano za državne ciljeve, izbori žena imaju malo veze s tim.

171 Deniz Kandiyoti (ur.), Women, Islam and the State (Philadelphia: Temple University Press, 1991), str. 8; Jayawardena, *Feminism and Nationalism*, poglavlje 3.

172 Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 167.

173 Ibid., str. 165.

Drugo, vrlo se lahko briga za žene preobrazi u napad na cijelu religiju i njene sljedbenike. Legitimna briga za muslimanke pretvara su u jednu (orijentalističku) pretpostavku da islam degradira moral i običaje, te da žene treba spasiti od moći islama, pa i silom ako treba (to jest, izbaciti djevojke koje nose *hidžab* iz škole). Mali je korak od opravdane zabrinutosti za sudbinu Afganistanki do toga da se ustvrdi da ih islam tlači, do toga da je veo simbol te potlačenosti, do toga da se ne toleriraju žene na Zapadu koje su izabrale da se pokriju - budući da su one oličenje opresije. I zaista, ta se logika nalazi u pozadini slučaja u Njemačkoj, kad je jednoj učiteljici, Njemici afganistanskog porijekla, zabranjeno da radi ukoliko ne skine maramu. Mada je direktor škole „imao samo riječi hvale za svoju bivšu stažistkinju" i bio uvjeren u njeno „poštenje", ministrica kulture pokrajine Baden-Württemberg, Annette Schavan, bila je nepokolebljiva. Prema *Der Spiegelu*, Schavan je

> „...izjavila da u javnoj školi učiteljica s maramom na glavi ne može biti neutralan uzor za druge. Za ovu katolkinju, vjernicu, marama nije simbol religijske obaveze. Ona tvrdi da nošenje marame nije religijska dužnost muslimanki. Utoliko više je ovaj simbol dvosmislen, nije kao kršćanski križ ili kao jevrejska jarmulka. Schavanova ukazuje i na unutarmuslimansku raspravu, gdje se marama također tumači kao simbol segregacije i potčinjenosti".

Der Spiegel je obavio intervju s učiteljicom o kojoj je riječ, a novinar (koji nije potpisan) sugerirao joj je da ne nosi *hidžab* jer je to simbol netolerancije: „Rigoroznost s kojom mule u Iranu ili talibani u Afganistanu traže od žena da se pridržavaju propisa o odijevanju također se može smatrati znakom netolerancije i opresijom".[174] Prema tome, javnu politiku na Zapadu i dalje oblikuju orijentalistička gledišta o *hidžabu*.

174 'The Last Battle', *Der Spiegel* [Njemačka] (20. juli 1998).

Poglavlje drugo

PERCEPCIJE I ISKUSTVA NOŠENJA *HIDŽABA* U TORONTU

Negdje oko tri mjeseca nakon što sam počela nositi *hidžab* jednu trinaestogodišnju djevojčicu iz Montreala u Quebecu, Kanada, iz škole su poslali kući zato što je odbila skinuti maramu u razredu. U novembru je, također u Montrealu, jednoj drugoj djevojčici rečeno da se premjesti u drugu školu ako želi nositi *hidžab*.[175] Ovi su incidenti širom Kanade raspirili raspravu o značenju *hidžaba* i njegovom mjestu u kanadskom društvu. Kanadska kontroverza o značenju marame bazirana je na tome da Kanađani moraju odlučiti, pošto se radi o „tuđinskoj" praksi, da li da je prihvate kao „autentičnu" ili ne. Kanadska državna televizija (CBC) emitirala je 1995. godine istražni izvještaj o ovom pitanju. Na kraju emisije reporterka CBC-ja postavila je pitanje: „Može li *hidžab* proći lakmus-test da je nešto što pripada Kanadi?"[176] To što su izbačene djevojčice bile Kanađanke (rođene i odrasle u Kanadi) izgledalo je nevažno. Marama je još uvijek bila nešto odveć novo da bi se doživljavala ikako drukčije nego stranom pojavom.

Autorski članak Jefferyja Simpsona za *Globe and Mail*, u kojemu raspravlja o tome da li muslimanke trebaju imati pravo da nose *hidžab* ako to žele,[177] izazvao je žučan odgovor dviju žena

175 Ovaj problem u Quebecu uslijedio je nakon slučaja u Francuskoj 1989. godine, kad su iz škole izbačene djevojčice koje su nosile *hidžab*. Postoji logična veza između kultura Francuske i Quebeca.

176 Canadian Broadcast Commision (CBC, Kanadska državna televizija), *Prime Time News*, juli 1995.

177 Jeffery Simpson, 'The Current Objections to Muslim Clothing are Simply Wrongheaded', *Globe and Mail* (Toronto, 28. decembar 1994), str. A16

koje su navele da je *hidžab* „nedvosmislen" znak potlačenosti muslimanki. Mona Le Blanc piše:

> „...Simpsonov argument protiv onih koji se suprotstavljaju *hidžabu* je nepromišljen, najblaže, a nepošten, najgrublje rečeno... Ako ostavimo po strani vezu između *hidžaba* i potlačenosti žene, koja je očigledna i koju će, bez sumnje, drugi čitatelji naći, ja ne vidim da sikski turban i menonitski šešir prijete svetim ratom onima koji ne vjeruju isto što i oni koji ih nose. Budite uvjereni da ni ja, ni većina drugih 'nastranih' kritičara, sigurna sam, ne vjerujemo, ni za trenutak, da su sve žene umotane u *hidžab* naoružane teroristkinje. Nije to poenta. Poenta je da je to nesmotrena i nepravodobna upotreba simbola 'visokog napona' u vrijeme kada mnoge na Zapadu sve više iscrpljuje uspon fundamentalističko-muslimanskog nasilja".[178]

Ovo je tipični orijentalizam:

- *Džihad* se izjednačava s opakim muslimanskim nasiljem (nad nedužnim ljudima samo zato što nisu muslimani).
- *Hidžab* je simbol islama, pa njegovo prisustvo podrazumijeva da sve žene koje ga nose žele voditi džihad protiv Kanađana nemuslimana.
- *Hidžab* je simbol potlačenosti žene.

Takva simbolička značenja nisu dobrodošla u Kanadu nikome ko je pri zdravoj pameti. Mnogi muslimani ovu vrstu negativnih reakcija na *hidžab* doživljavaju kao još jedan primjer rasizma.[179]

Ono što je bilo nejasno u ovim popularnim debatama jesu stavovi sâmih pokrivenih muslimanki. Reporterka CBC-ja jeste o pokrivanju intervjuirala jednu od izbačenih djevojčica i još nekoliko muslimanki, ali većina Kanađana nije čula kako se izjašnjavaju pokrivene muslimanke (ili, ako i jesu, nisu ih dobro shvatili). U ovom poglavlju nastoji se popuniti ta praznina, predstavljanjem stavova nekih kanadskih muslimanki koje se pokrivaju. Sa stanovišta pokrivenih žena, isto pitanje - „Može li *hidžab* proći lakmus-test da je nešto što pripada Kanadi?" - otkriva sasvim različite reakcije od onih iz okvirne priče izvještaja CBC-ja.

178 LeBlanc, Pisma uredniku, *Globe and Mail* (srijeda, 4. januar 1995)

179 Vidjeti: *Islamic Horizons* (SAD, novembar/decembar, 1994) i *The Message* (Kanada, januar 1995).

U zapadnoj popularnoj kulturi se malo zna o tome šta misle muslimanke koje nose *hidžab*, a situacija u naučnoj literaturi je još kompleksnija. Pojavio se, doduše, glas kojeg dugo nije bilo u ženskim i islamskim studijama, ali i njega uglavnom predstavlja literatura u kojoj se sa skepsom propituje da li čin pokrivanja znači prihvatanje patrijarhata ili ne.[180] Malo je naučnih studija o pokrivenim muslimankama koje žive na Zapadu.[181] I, naravno, svaki trend koji daje muslimankama pozitivnog prostora je dobar, iako se još mnogo toga mora uraditi.

A. Feministička metodologija i *hidžab*

Feministkinje iz prve ruke znaju kakav je osjećaj kad vas loše predstavljaju i isključuju iz glavnog diskursa. One su mnogo snage uložile da ospore akademske teze o ženama, „prirodi" žene, ulozi u društvu i slično. Feministkinje su to mogle zato što njihovo iskustvo

180 Pat Mule i Diane Barhtel, 'The Return to the Veil„ *Sociological Forces*, 7, 2 (juni 1992), str. 323-332; Hessini, 'Wearing the *Hijāb* in Contemporary Morocco', Macleod, *Accommodating Protest*.

181 Radovi Watson i Reece su jedini radovi koje sam uspjela naći da govore o pokrivenim muslimankama sa Zapada. Helen Watson, 'Woman and the Veil: Personal Responses to Global Proces', u: Akbar S. Ahmed i Hastings Donnan (ur.), *Islam, Globalization and Postmodernity* (London: Routledge, 1994); Debra Reece, 'Covering and Communication: The Symbolism of Dress Among Muslim Women', *The Howard Journal of Communications*, 7 (1996), str. 35-52. Nekoliko neobjavljenih magistarskih i doktorskih teza istražuje ženska iskustva s *hidžabom* u Kanadi: Carmen G. Cayer, 'Hijab, Narrative, and the Production of Gender Among Second Generation, Indo-Pakistani, Muslim Women in Greater Toronto', neobjavljeni magistarski rad (Odsjek za socijalnu antropologiju, Univerzitet York, Velika Britanija, 1996); Kelly, 'Integrating Islam'; Shahnaz Khan, 'Muslim Women: Interrogating the Construct in Canada', neobjavljena doktorska disertacija (Institut za pedagoške studije Ontario, Kanada, 1995); i J. Zine, 'Muslim Students in Public Schools: Education and the Politics of Religious Idnetity', neobjavljeni magistarski rad (Odsjek za pedagogiju, Univerzitet u Torontu, Kanada, 1997).

i njihova samospoznaja nisu bili zarobljeni „muškim“ diskursom. Prvih dana (drugog vala zapadnog) feminizma (1970-ih godina) žensko iskustvo je položeno kao kamen temeljac znanja. Dorothy Smith piše: „...za lijek - potrebno je uzimati žensko iskustvo u obzir, tako da se uspostavi ravnoteža, a ženska gledišta i iskustva uvažavaju kao i muška“.[182] Tako treba postupati i sa stavovima muslimanki, stavovima koji su potpuno isključeni iz dominantnog diskursa o opresivnom značenju vela. Neophodno je to ispraviti, tako što će se čuti i glasovi žena koje su se svojevoljno pokrile, saznati kakvi su njihovi motivi, percepcije i iskustva. I opet Dorothy Smith: „Samo kad se jedna prema drugoj odnosimo kao žena prema ženi, kao one koje računaju jedna na drugu - samo tada možemo prekinuti šutnju i samo tada će nas čuti“.[183] U ovom poglavlju ću predstaviti, afirmativno koliko je to moguće, stavove i iskustva muslimanki koje su odabrale da nose *hidžab* u zemlji u kojoj se ne moraju pokrivati i gdje se, zapravo, često sučeljavaju s problemima ako odluče da se pokriju. Njihova iskustva koristim da se suprotstavim negativnom prikazivanju tih žena kao potlačenih.

Govoreći o ženama općenito, Liz Stanley i Sue Wise kažu:

> „...reći da mi žene imamo zajednička ‘iskustva potlačenosti’ ne znači da imamo ista iskustva. Širom svijeta postoje velike razlike među društvenim kontekstima unutar kojih različite žene žive, rade, bore se i traže smisao u životu, kao i razlike među grupacijama žena. Mi pretpostavljamo da je iskustvo ‘žena’ ontološki razlomljeno i kompleksno, zato što nemamo samo jednu jedinu, svima zajedničku, istovjetnu materijalnu stvarnost.”[184]

Kad je riječ o muslimankama, postoji rizik od prihvatanja ideje da je žensko iskustvo „ontološki razlomljeno“, postoji opasnost da se pretpostavi jedna esencijalizirana razlika, tuđinski „Drugi“.

182 Dorothy E. Smith, *The Every Day World as Problematic: A Feministic Sociology* (Toronto: University of Toronto Press, 1987), str. 62.

183 Smith, *The Every Day World*, str. 35.

184 L. Stanley i S. Wise, ‘Method, Methodology and Epistemology in Feminist Research Processes’, u Liz Stanley (ur.), *Feminist Praxis* (London: Routledge, 1990), str. 21-21; također vidjeti Smith, *The Every Day World*, str. 108.

Unatoč tome, može se izvući jedan uopćen zaključak. Muslimanke nisu homogena grupa. Ne doživljavaju nošenje *hidžaba* na isti način. Iako im je islam zajednička vjera, one su različitih klasa, rasa i etničkog porijekla. Muslimanke nose *hidžab* iz različitih razloga. Različito doživljavaju nošenje *hidžaba*. Razlikuju se po načinu života i samospoznaje, kao i po ambicijama. Ovo se odnosi na muslimanke kako kros-nacionalno, tako i intranacionalno. Značenje *hidžaba* ženi u Iranu može se potpuno razlikovati od značenja *hidžaba* ženi u Torontu u Kanadi; značenje *hidžaba* ženi iz Teherana (glavni grad Irana) može biti različito od značenja *hidžaba* ženi iz Koma (jedan drugi grad u Iranu), kao što može biti različito za dvije žene iz istog komšiluka. Naravno, značenje i iskustvo nošenja *hidžaba* za ove žene može biti isto ili slično - poenta je: one nisu slične zato što slično izgledaju. Svaku ženu treba posmatrati kao individuu za sebe. Poenta je preispitati i, nadajmo se, promijeniti ideju da je *hidžab* za muslimanke nužno opresivan. To što neke žene doživljavaju *hidžab* kao pritisak je poznato, ali uvriježena shvatanja o velu (da je opresivan) ne priznaju mogućnost da ima i žena koje možda ne doživljavaju *hidžab* kao opresivan (posebno u popularnoj kulturi, knjigama i glavnoj struji medija);[185] naglasiti „razlomljeno iskustvo" znači naglasiti pogled na *hidžab*.[186]

185 Vidjeti, naprimjer, skorašnji val knjiga i članaka iz pera novinarki o „istini" o ženama „ispod vela". Geraldine Brooks, *Nine Parts of Desire: The Hidden World of Islamic Women* (New York, Doubleday, 1995); Jan Goodwin, *Price of Honor: Muslim Women Lift the Veil od Silence on the Islamic World* (New York: Plume, 1994); Deborah Scroggins, 'Women of the Veil: Islamic Militants Pushing Women Back to an Age of Official Servitude', *The Atlanta Journal/The Atlanta Constitution* (nedjelja, 28. juni 1992), str. P1-12. Dopada mi se kako je Watson ovo komentirala: „Mnoštvo knjiga o ženama iza ili ispod vela može stvoriti utisak da je glavno djelovanje i glavni doprinos muslimanke nekom društvu to što je 'pokrivena'". (*Women and the Veil*, str. 141).

186 U studijama o Egipćankama koje se vraćaju *hidžabu* najčešće se spominje njihova želja za "poštovanjem" u javnom prostoru i uštedom novca zato što ne prate modu. Žene koje sam ja intervjuirala nisu navodile ove razloge. Vidjeti: El-Guindi, 'Veiling Infitah', Homa Hoodfar, 'Return to the Veil:

Dorothy Smith smatra da „feministička metoda istraživanja... [mora] ustrajati na zaštiti ispitanice kao aktivne i kompetentne, nekog ko poznaje istraživanje, ko zna kome će se naši tekstovi obraćati“,[187] pa ipak, kako su mnoge feministkinje i pokazale - Trećem svijetu, crncima i muslimankama, baš je ta moć uskraćena. Zauvijek ih obilježivši kao žrtve, potčinjene, potlačene, negativnim stereotipiziranjem se poriče da muslimanke imaju moć, da imaju slobodnu volju, pa čak i to da imaju „kritički uvid“[188] u vlastitu situaciju.[189] Svaka odbrana islama i njegovih propisa najčešće se žigoše kao „lažna svijest“.

Nadam se da ću pokazati da žene, kad odabiru islamski identitet, nisu popile čarobni napitak koji je spravilo nekakvo islamsko „čudovište“.[190] Intervjui će pokazati šta žene govore o svom identitetu, samopoimanju i značenjima koje pripisuju svojim djelima. Žene će govoriti o tome kako je nositi *hidžab* u Kanadi, te kad osjećaju protivrječje između „biti Kanađanka“

Personal Strategy and Public Participation in Egypt', u: Nanneke Redclift i M. Tea Sinclair (ur.), *Working Women: International Perspektives on Labour and Gender Relations* (London: Routledge, 1991); Watson, *Women and the Veil*; John A. Williams, 'A Return to the Veil in Egypt', *Middle East Review*, 11, 3, (1979), str. 49-59; Sherifa Zuhur, *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt* (New York: State University of New York Press, 1992).

187 Smith, *The Every Day World*, str. 142.

188 Chandra Talpade Mohanty, 'Introduction' ['Uvod'] u: C. Mohanty, Ann Russo i Lourdes Torres (ur.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), str. 29.

189 Williams je rijedak izuzetak. U nedoumici zašto su se te žene ponovo počele pokrivati, a nakon što je većina njih jedan period nosila zapadnjačku odjeću, on piše: „Egipćanke, pokazat će se, nisu strašljive. Niko ih ne može uvjeriti da svoj *zayy shar'i* (propisanu [islamsku] odjeću) zamijene za dopadljiviju, udobniju, modernu odjeću, ukoliko one same to neće“. ('A Return to the Veil', str. 53).

190 Helié-Lucas, 'The Preferential Symbol for Islamic Identity', str. 391. Ona ide tako daleko da poredi „fundamentaliste“ s nacistima.

i „biti muslimanka“. Mada ima problema kad se „iskustvo“ doslovno tumači, prvi zadatak je saslušati šta ove žene imaju reći, pa tek onda to interpretirati.[191]

B. Intervjui

U početku sam imala 21 ženu na popisu za intervju. Nakon 16 intervjua, shvatila sam da imam više podataka nego što mogu prezentirati, tako da sam na tom broju prestala s intervjuima. Prvobitni plan bio je da intervjuiram muslimanke pripadnice različitih „sekti“ u islamu: sunijske, šiijske, ismailijske itd. Krajnji rezultat bili su intervjui s 15 sunijki i jednom ismailijkom. Intervjue sam napravila između maja i jula 1996. godine. Moje ispitanice žive na širem području Toronta, Ontario, Kanada. To su uglavnom bile žene koje sam susretala u studentskim grupama, s kurseva za izučavanje Kur'ana koje sam pohađala, te s proslava vjerskih praznika. Te žene su, svjesno ili nesvjesno, dio islamističkog pokreta u tom smislu što ne slijede jedan određeni *mezheb*, ne prakticiraju sufizam, a većina ih izražava nezadovoljstvo zbog toga što tradicionalni islam nije dao ženama sva njihova islamska prava. Sve one nose moderne, a ne tradicionalne varijante *hidžaba*. Neke su aktivne u muslimanskoj zajednici Toronta, druge drže predavanja, neke se pojavljuju na TV-u u raspravama o islamu ili rade u različitim neprofitnim organizacijama u zajednici; neke redovno idu u džamiju na kurseve, namaz ili u dječije igraonice. Neke idu na posao van kuće, neke ne. Od njih šesnaest, šest je konvertitkinja. Deset ih nosi *hidžab* sve vrijeme (među njima ih je pet konvertitkinja), a njih pet nosi *hidžab* povremeno. Samo dvije se ne žele nikad zastalno pokriti. Od petnaest sunijskih muslimanki, samo jedna ne obavlja svih pet dnevnih molitvi (namaza), tako da su skoro sve (uključujući i Nohu, ismailijku koja je aktivna u svojoj religijskoj zajednici) „religiozne“, u smislu kako drugi ljudi shvataju

191 Personal Narratives Group, *Interpreting Women's Lives*, str. 261-262.

„religioznost".[192] To ih, prema podacima islamskih učenjaka u Sjevernoj Americi, svrstava u malenu grupu muslimana Sjeverne Amerike koji idu u džamiju (od jednog do pet procenata).[193] Ovo je kvalitativno, ne kvantitativno istraživanje: njihove stavove ne generaliziram na „sve muslimane". Moj cilj je jednostavno temeljito razumjeti šta nekoliko muslimanki misli o *hidžabu*.

Intervjue sam vodila ili u kampusu ili u domovima ispitanica. Imala sam popis pitanja otvorenog tipa (vidjeti Prilog 4), a intervjue sam snimila i prepisala. Intervjui su trajali između jednog i po i tri sata, a ako smo sam ih vodila u kućama žena, obično bi me pozvale da, nakon intervjua, ostanem na ručku ili na čaju i kolaču, ovisno o tome koje je doba dana bilo. Ako smo bili u njenoj kući, ni ona ni ja nismo bile pokrivene, a kako je bilo ljeto, žena bi obično nosila kratke rukave. Ako bi intervju pao u vrijeme propisane dnevne molitve, obično bismo i klanjale zajedno nakon intervjua. Da bih sačuvala anonimnost svojih ispitanica, dala sam im pseudonime.

C. Percepcije *hidžaba*

1. Zašto *hidžab*?

Muslimankama s *hidžabom* Kanađani ponekad govore: "Ovo je Kanada. Ovdje ste slobodne. Ne morate nositi to na glavi." Biti meta takvih komentara može biti zabavno i može uznemiriti, ovisno o načinu na koji su upućeni. Jednom je moja prijateljica, Tunižanka Vardija, od sredovječne bjelkinje u javnom toaletu

192 Kažem „drugi ljudi" zato što većina mojih ispitanica, čak i one koje se pridržavaju pet islamskih šartova, ne smatraju sebe „religioznima". One misle da bi se morale više moliti ili više učiti Kur'an kako bi bile istinski religiozne.

193 Yvonne Yazbeck Haddad, 'Arab Muslims and Islamic Institutions in America: Adaptation and Reform', u: Sameer Y. Abraham i Nabeel Abraham (ur.), *Arabs in the New World: Studies on Arab-American Communities* (Detroit: Wayne State University Centre for Urban Studies, 1983), str. 57.

dobila jednu takvu "utjehu". Žena je bila iznenađena i posramljena kad joj je Vardija odgovorila oduševljeno da ona dobrovoljno nosi *hidžab*, iz vjerskih razloga, ne zbog kulturne obaveze: "U mojoj bih zemlji bila zatvorena zato što nosim ovo [sic]."[194] Zapravo, Vardija je počela nositi maramu tek pet godina nakon dolaska u Kanadu.

Nur, studentica iz Južne Azije,[195] s druge strane, imala je traumatičniji sukob u kafeteriji biblioteke: prišla joj je starija žena i neprijateljskim tonom je upitala zašto „u Kanadu donosi te nazadne običaje". Naglasila je kako su se oni „u Kanadi teško borili za prava žena", a da bi nošenje *hidžaba* „sve to uništilo". Kad joj je Nur objasnila da ona ne želi privući pažnju, niti postati „lahka meta mržnje", već da je to „više vjerska stvar", žena se, „izgleda smirila", mada „još uvijek nije bila uvjerena", i vjerovatno je i dalje mislila kako Nur ne treba nositi *hidžab*, kakav god razlog imala.

I Vardija i Nur su, kad su pokušale objasniti Kanđankama nemuslimankama zašto nose *hidžab* u Kanadi, navele vjerske razloge. Sve žene koje sam intervjuirala misle da je *hidžab* dio vjere; čak i Fatima koja se rijetko pokriva i koja se, za razliku od drugih žena koje su sve vrijeme pokrivene ne želi pokriti zastalno. Kad sam ih pitala zašto misle da je to dio vjere, sve su odgovorile nešto poput: „Tako stoji u Kur'anu", „Bog zapovijeda to u Kur'anu", itd. Basima, Engleskinja koja je prešla na islam, pozvala se i na „hadis u kojem se kaže da se ženi, čim stigne u pubertet, ne smije vidjeti ništa sem lica i šaka".

194 Godine 1989. tunižanska vlada je donijela zakon kojim se zabranjuje nošenje *hidžaba* u školama, na fakultetima i na radnim mjestima. Omar Shahed, 'Under Attack in Tunisia: Laws Restrict Islamic Practices', *The Muslim Voice* [Campus newspaper, University of Toronto, Kanada] (decembar, 1944), str. 1. Sažetak djela Muhammada al-Hadija Mustaphe Zamzamija, *Tunis: Al-Islam al-Jarih* [*Tunis: Ranjeni islam*] (np., 1994), str. 191-194. Prema Vardiji, pokrivene žene su odvođene u policijsku stanicu da potpišu formular kojim se obavezuju da neće više staviti maramu.

195 Vidjeti u Prilogu 1 kratke biografije ispitanica.

Nadija, Kanađanka čija je porodica porijeklom s Kariba, počela je nositi *hidžab* u dobi od četrnaest godina i smatra da je to bio vrlo logičan korak. Na nju su mnogo utjecale neke starije djevojčice u džamiji koje su nosile *hidžab*, prema čijem je skromnom odijevanju i ponašanju osjećala duboko poštovanje. Nadija se, također, osjećala vrlo ugodno s *hidžabom* i misli da je to „ženama propisani način oblačenja". Mada danas smatra da je četrnaest godina suviše rano za pokrivanje, ne žali, zato što misli da se nije tada pokrila i da je čekala da odraste, možda nikad i ne bi počela nositi *hidžab* stalno.

Nur je počela nositi *hidžab* u trinaestoj godini. Kaže da za nju to nije bio težak korak, zato što je odgajana da prakticira islam i naučena da *hidžab* smatra „dijelom islama". Podsticali su je da postavlja pitanja o vjeri i da o njima raspravlja. *Hidžab* je počela nositi postepeno, to jest, prvo ga je nosila samo kad klanja, poslije kad ide u džamiju, a onda sve vrijeme. I Nur se s *hidžabom* osjećala ugodno, vjerovatno zato što je „prihvatila *hidžab*" kad je prihvatila „dar islama". To znači da se saglasila da će raditi „određene stvari". U to vrijeme, druge žene u njenoj porodici nisu nosile *hidžab*: za njih je on simbolizirao „ograničenost i nazadnost". Međutim, i njena je nana počela nositi *hidžab* u 65. godini, a njena majka tek netom prije intervjua.

Među ženama koje se ne pokrivaju sve vrijeme njih četiri misle da bi se trebale pokriti zastalno i nadaju se da će jednom tako i uraditi. Hadidža, pedesetogodišnjakinja s Bliskog istoka, misli da joj je tako teško pokriti se zbog odgoja, iako joj je namjera da se pokrije neprekidno na umu. Odrasla je na Bliskom istoku tokom posljednjih godina evropske okupacije. U to vrijeme, društvena elita je imitirala Britance i prezirno gledala na sve što je islamsko: „Ondje je britanski utjecaj bio zaista jak", a osjećao se čak i u filmovima krajem tridesetih i početkom četrdesetih, u kojima „glumice nose vrlo oskudnu odjeću". Tada je nošenje moderne zapadne odjeće isticalo nečiji visoki društveni položaj, što znači da „*hidžab* nije dolazio u obzir", zato što nije „izgledao evropski".

Hidžab se smatrao nižerazrednom odjećom, simbolom siromaštva, nazadnosti i ružnoće. Hadidža opisuje dvije klase tog vremena: „visoko društvo... koje se poredilo s britanskim damama i gospodom... i koje se oblačilo vrlo otmjeno, sve do najviše evropske mode. Druga grupa, koja se oblačila skromno, pokrivala, itd., to su siromašni koji su radili za ove prve. U tome je razlika, znači... ako nosite *hidžab*, vi ste iz druge klase".

Za Hadidžu je *hidžab* simbolizirao „odlučnost, snagu, hrabrost, posvećenost svojoj vjeri islamu". Ali, nerviralo ju je što na sebe privlači pažnju kad stavi *hidžab* da ide u džamiju i što mora da ga nosi dok pređe ulicu od auta do zgrade. Zaista je smatrala da je u pokrivanju sputavaju sjećanja iz djetinjstva, sjećanja na klasne razlike koje su se očitovale u odijevanju. „[U mojoj zemlji] smo odgajani da uvijek izgledamo savršeno... a odjednom izgledati sasvim drugačije je vrlo teško, vrlo teško". Ipak, Hadidža je uvijek hvalila pokrivene žene i podržala odluku svojih dviju kćeri tinejdžerki, koje su 1994. godine odlučile da *hidžab* nose stalno.

Iman, Fatimina kćerka, studentica u ranim dvadesetim godinama, pokriva se kad klanja i kad ide na islamska kulturna događanja, vjeruje da Kur'an muslimankama vjernicama propisuje pokrivanje kao svakodnevnu obavezu i nada se da će se jednom zastalno pokriti. Šta je nju sprečavalo? Iman se bojala da, ako bude nosila *hidžab*, ljudi neće htjeti komunicirati s njom prijateljski kao što to sada čine. Njene pokrivene prijateljice ispričale su joj priče i priče o tome kakve im komentare o *hidžabu* svakodnevno upućuju i mislila je da će je nervirati ako ljudi budu u nju neprestano buljili. Iman je osjećala potrebu da se asimilira i plašila se da će je *hidžab* „izdvojiti kao različitu". Također, brinuli su je politički prizvuci koji se, prema mišljenju zapadnjaka, vezuju uz *hidžab*. „Nisam politična, ne želim da ljudi misle da je moja marama nekakvo političko izjašnjavanje". Dakle, Iman nije nosila *hidžab* uglavnom zbog straha od neprijateljskih reakcija šireg kanadskog društva. S obzirom na sliku koju zapadnjaci imaju o

hidžabu, kao o antizapadnom političkom očitovanju (sjećate li se Mone LeBlanc?), važno je to što Iman brine zbog političkih konotacija *hidžaba*.

Samo Fatima, žena u kasnim četrdesetim, i Noha, u srednjim dvadesetim godinama, koje su azijskog, odnosno afričkog porijekla, nisu pokrivene, niti se žele jednog dana pokriti. Fatima je odrasla u Centralnoj Aziji, gdje se islam ismijavao kao nešto nazadno i gdje se država nastojala „modernizirati" u zapadnom duhu. Njeno je iskustvo slično Hadidžinom, i u njenoj zemlji se *hidžab* smatrao simbolom siromaštva i zaostalosti. Fatimina kćerka Ranija je pokrivena (vidjeti dalje), a kako smo vidjeli, njena druga kćerka Iman vjeruje da će se pokriti. Međutim, sâma Fatima se koleba: ona je vjernica muslimanka i žali što nije islam potpunije prakticirala; istovremeno, za nju su još uvijek uvjerljivi argumenti iz njenog djetinjstva - protiv nošenja *hidžaba* i drugih islamskih običaja. Narod u njenoj zemlji podržavao je predsjednikova nastojanja da stvori jaku, modernu državu. Primijetila je, međutim, da se religija više ne uvažava, posebno u gradovima, gdje više nema interesa za nošenje *hidžaba*, dok ga većina žena na selu nosi. Međutim, čini se da dolazi do vjerskog preporoda kod mlađe generacije, što Fatimu zabrinjava, jer misli da bi mogli podvrgnuti i predsjednika kritici, a on je tako mnogo uradio da modernizira zemlju. Naglasila je da, iako su moderni, još uvijek drže do svojih vrijednosti.

Fatima se kod svoje kćerke raspitivala o *hidžabu*, a pitala je i mene zašto je tako važno da žena pokriva kosu. Rekla je da ponekad razmišlja o tome da se pokrije, ali to ne bi učinila ukoliko se ne bi zbilja uvjerila da je „tako važno". Brinuli su je problemi s pokrivanjem, posebno ako žena želi raditi, kao i to što bi u podzemnoj ljudi previše buljili u nju i zapitkivali je. Fatimu nije uvjerio ni klasični islamski argument, koji se često navodi, a to je da pokrivanje olakšava muško-ženske odnose, pošto uklanja fizičku privlačnost iz tih situacija. Kad sam je pitala šta ona misli, zašto muslimanke pokrivaju kosu, odgovorila je da je to „dio

vjere", te da muškarci smatraju da je ženska kosa privlačna. Ona nije imala tih problema, muškarci je nisu uznemiravali zato što im, kaže, nije davala povoda za to, već se uvijek držala visokih moralnih standarda po kojima je odgajana.

Fatima se šalila da narod u njenoj zemlji zna reći: ako muž od tebe traži da se pokriješ, a ti to ne učiniš, od tog trena on ne snosi krivicu, jer je svoju obavezu ispunio: „Ti ćeš odgovarati Bogu za to što nisi pokrivala kosu". Kaže da njen muž od nje nikada nije tražio da se pokrije, jer smatra da o tome ona mora odlučiti. Ipak, i ona se divila pokrivenim ženama i cijenila ih zbog toga što su „dobre muslimanke... oduvijek su mi bile drage". Međutim, bez obzira na to što su njena majka i druge žene u porodici pokrivene, kad je njena kći Ranija odlučila da se pokrije, za Fatimu je to bila borba.

Kao ismailijka, Noha drugačije tumači Kur'an i Sunnet. Noha kaže da su ismailijke 1940-ih godina dobile od imama odobrenje da se ne pokrivaju ako to ne žele. Nohini pogledi na *hidžab* su mješavina muslimanskih i tipičnih zapadnjačkih pogleda. Misli da su muškarci vjerovatno koristili *hidžab* kao način da kontroliraju žene, ali uočava da je to danas više „način žena... da se izraze". Noha ima nekoliko prijateljica - sunijki i šiijki - koje nose *hidžab* i shvata da je to za njih obaveza, kao i način da izraze svoj islamski identitet u Kanadi. I sâma je ponekad razmišljala da se pokrije iz radoznalosti, ali, u bīti, ne voli se „isticati... volim se uklopiti u masi".

Vjerovati da neka religija zahtijeva određeni čin i učiniti to - dvije su različite stvari. Neke žene, posebno konvertitkinje, smatraju da je u početku muka pokriti se. Ellen, crnkinja Kanađanka koja je prešla na islam i počela se pokrivati u 35. godini priznaje da joj je bilo teško početi nositi *hidžab* zato što je kosa bila nešto čime se ponosila. Odrasla je noseći malu maramu, kakvu su nosile i druge žene u njenoj crkvi, ali, kao zreloj ženi trebalo joj je hrabrosti da je nosi na posao i to je za nju bio pravi kamen spoticanja. Nakon opsežnog prikupljanja svih dostupnih

informacija o *hidžabu*, Ellen je napokon odlučila da je važnije pokoravati se Bogu nego udovoljavati ljudima. U početku je nosila *hidžab* u džamiju i na druga javna mjesta bez problema. Međutim, „nositi ga na posao i biti s *hidžabom* cijeli dan na poslu - nalazim da je to teško".

Elizabeth, Kanađanka anglofonka koja je prihvatila islam, počela je stalno nositi *hidžab* u dobi od 25 godina, ali su je negativne reakcije radnih kolega tako pogodile da ga je, samo dvije sedmice kasnije, prestala nositi. Kad sam je pitala kada i zašto je počela nositi *hidžab*, odgovorila je da je htjela nositi ga od sâmog početka i napokon se i pokrila, nakon što se u Toronto vratila s jednog putovanja u inostranstvo. Međutim, njen zaručnik, Arap musliman, nije odobrio ni njenu konverziju u islam, a još manje to da nosi *hidžab*, tako da ga nije ni nosila u njegovom prisustvu. Elizabeth se uvijek osjećala različitom od drugih ljudi i shvatila da je islam „nešto što je upotpunjuje". Htjela je nositi *hidžab* zato što je smatrala da je to „ispravno činiti: mislim da tu nema ništa upitno".

Iako je Ranim uvidjela da je *hidžab* rješenje za njene probleme na poslu, u početku joj je bilo vrlo teško nositi ga, zato što je još uvijek imala negativne stavove o muslimanima i Arapima, pa nije htjela da je drugi poistovjećuju s njima. Kao i mnogi konvertiti, mislila je da je nekakav „ambasador" islama, te se trudila da se sve vrijeme ponaša najbolje što može. U početku je Ranim nosila *hidžab* samo na džuma-namaz, podnevnu molitvu petkom. Priznaje da joj je trebalo šest mjeseci da se navikne na sâmu pomisao da nosi *hidžab*, a da se pri tom ne brine o reakcijama drugih ljudi, i još šest da se oslobodi jakog osjećanja krivice i odgovornosti što je muslimanka: „Nakon toga, samo sam se prepustila. Ne mogu postati savršena preko noći... To me je pomalo opterećivalo u početku". Njen strah da je ne poistovjete s Arapima (iako se kasnije udala za Arapa) pokazuje mjeru u kojoj rasističko stereotipiziranje Arapa u zapadnim medijima može utjecati čak i na one koji su postali muslimani.

Halima je bila udata nekoliko mjeseci prije nego što je prihvatila islam. Prije nego što se pokrila zastalno pokrivala se povremeno u „bezopasnim situacijama", na mjestima gdje nije nikog poznavala ili kad bi ih posjećivali prijatelji njenog muža. Priznaje da je jedan od razloga što je počela nositi *hidžab* bio da udovolji svom mužu. On je cijenio to što se pokriva kad njegovi prijatelji dođu, a ni njoj nije smetao *hidžab* kad je u kući. Međutim, muž je nije prisiljavao da se pokrije. Oboje vjeruju da musliman sve treba činiti u ime Boga, a ne zbog ljudi. Pošto je njen muž uvijek govorio „da ne čini to radi njega, već radi Allaha", Halima je shvatila: iako bi on volio da ona nosi *hidžab*, ne želi da to čini osim ako i ona ne osjeća da je to ispravno. Halima je stavljala i skidala *hidžab*, sve dok nije počela da se osjeća licemjerno. U tom razmišljanju kako je licemjerna ona je odlučila da se mora pokriti, pošto to Kur'an propisuje ženama: „Ako se ne pokoravate, koliko stvarno znate?... Ako stvarno vjerujete, to mora biti vaš život, ne može biti pola ili dio života... Osjećala sam se kao licemjer, a nisam to željela biti".

Ponekad se žena mora izboriti ne sa sobom, već s porodicom, s onima koji ne žele da se ona pokrije. Safija je htjela nositi *hidžab* u Kanadi, ali ju je muž u tome sprečavao. Borba oko *hidžaba* bila je više njegova, nego njena. Safija potječe iz Sjeverne Afrike, u srednjim je dvadesetim i živi u Kanadi od početka 1990-ih godina. Safija je počela nositi *hidžab* u svojoj zemlji kad joj je bilo 19 godina, zato što je vjerovala da je *hidžab* jedan od „propisa religije". Njena majka i sestre su pokrivene, one i prijatelji su podržali njenu odluku. Udala se u 24. godini, a šest mjeseci poslije bila je u Kanadi i pod pritiskom svog muža da prestane nositi *hidžab*. Bez obzira na to što su i u njegovoj porodici žene pokrivene, njenom mužu se marama nije sviđala: prema njegovom mišljenju, nije logično - sve su žene iste, zašto bi se Safija pokrivala? Pošto Safija vjeruje da Kur'an propisuje *hidžab*, pitala sam je kako njen muž reagira na taj argument. Kazala mi je kako se njen muž baš i ne razumije u islam. Pokušavala ga je nagovoriti da više prakticira vjeru, da klanja i da se pridržava drugih religijskih „pravila". Je

li Safija nalazila zadovoljstvo u nošenju *hidžaba*? Kad sam je intervjuirala bilo je već dvije i po godine kako je prestala nositi ga i silno joj je nedostajao. Njenom mužu nije smetalo da nosi *hidžab* u domovini, ali u Kanadi je posebno odrešito tražio od nje da se ne pokriva. Kad je Safija došla u Kanadu nije bila dovoljno jaka da mu se odupre, zato što je bila u stranoj zemlji, daleko od doma i porodice. Sada je bila jača i, mada nije odredila vrijeme, rekla je da je sačuvala svu svoju odjeću i da svog muža neprekidno podsjeća na to da će se opet pokriti i da će on morati to prihvatiti.[196] Safijina priča je suprotna od stereotipnog gledišta da muškarci prisiljavaju svoje žene da se pokriju.

Ranija je morala voditi borbu sa svojom majkom Fatimom. Fatima, kako smo vidjeli, dolazi iz sekularne sredine i protivila se da svoju kćer vidi s *hidžabom*. Smatrala je da Raniju - pošto je mlada i neudata i pošto se tek trebala upisati na medicinski fakultet - neće shvatati ozbiljno u struci, niti će se „udati za nekog pristojnog".

Fatimini prigovori kćerki su, očigledno, potjecali iz njenog odgoja, kako smo već i rekli, ali i iz ljubavi prema kćerki i želje da uspije u karijeri. Kad joj je Ranija prvi put rekla da će se pokriti, Fatima joj je odgovorila da joj nije drago. Međutim, istovremeno je mislila da Ranija ne misli ozbiljno i da će, pošto je u Kanadi teško pokriti se, promijeniti mišljenje.

Fatima i njen muž su se bojali da žena s *hidžabom* ne može biti dobra u struci, te da neće moći ništa pitati, pošto su imali utisak da žene s *hidžabom* nemaju samopouzdanja da govore otvoreno. Iako se Fatima negdje u sebi divila svojoj kćeri što je religioznija nego što je ona sâma, brinula se da se Ranija neće moći udati. Samo je mislila kako je *hidžab* nešto što nose „seljanke", a ne obrazovane žene, brinula se da će i porodica koja prihvati pokrivenu ženu biti

196 U mjesecu ramazanu 1997. (februar), Safija se ponovo pokrila. Njen muž nije s njom govorio deset dana i ona nije mogla duže izdržati njegovu šutnju, pa je opet skinula *hidžab*.

manje obrazovana i da će to stvarati probleme njenoj kćeri, da će joj otežati život, da joj neće dozvoliti da radi i živi sretno. Brinulo ju je i to šta će ljudi misliti - što joj je kćerka pokrivena, a ona nije. Iako je sve to izazvalo nemir u porodici, Ranija je bila odlučna da nastavi nositi *hidžab*, pa je njena majka shvatila da nema druge nego prihvatiti situaciju: „To je njena odluka, dovoljno je zrela".

2. Tradicionalno (tj., muško) tumačenje?

Autorice studija o pokretu ponovnog pokrivanja su najčešće naučnice koje sâme nisu pokrivene. Mnoge od njih blate uvjerenje svojih ispitanica da Kur'an nalaže pokrivanje. Sa stajališta ovih intelektualki, Kur'an zahtijeva samo skromno odijevanje, a ne pokrivanje kakvim ga opisuju islamisti. Ovako osmišljenim studijama naštetile su ženama koje su intervjuirale za svoje naučne članke i uvrijedile ih, jer impliciraju da su sposobnije tumačiti Kur'an od svojih ispitanica. Bolji pristup razlikama u tumačenju uobličila je Azza Karam u svojoj studiji egipatskog feminizma. Iako se ne slaže s islamističkim tumačenjem da je po Kur'anu pokrivanje obaveza, duboko poštuje njihovu metodologiju: „To je klasična situacija 'kvake 22': s jedne strane, kao muslimanka odrasla s islamskim uvjerenjima, ne mogu osporiti legitimnost islamskih osnova (tj., Kur'an); s druge strane, ne mogu prihvatiti njihova tumačenja koja imaju određene društvene konsekvence".[197] Karam ukazuje da su i pokrivene i nepokrivene žene uvjerene da su one druge u zabludi zbog lažne svijesti.[198]

Na Zapadu je vrlo jako uvjerenje da žene koje odaberu da se pokriju imaju lažnu svijest. Kad sam počela nositi *hidžab* na fakultetu, jedna kolegica pitala je moju prijateljicu: „Zar ona ne

197 Karam, *Women, Islamism and the State*, str. 133. „Kvaka-22" je naziv romana američkog pisca Josepha Hellera, koji se upotrebljava kao izraz za posebnu vrstu bezizlazne situacije. *Prim.prev.*

198 Ibid., str. 139.

shvata da je potlačena?“ Međutim, u današnje vrijeme nijedna žena, a posebno one koje su odrasle na Zapadu, neće odabrati da se pokrije, a da nije svjesna svih debata koje se o ovoj praksi vode unutar i izvan muslimanske zajednice. Pokrivanje ima dugu tradiciju u muslimanskom svijetu. Aktuelne debate su relativno nove, zato što ih je raspalio kolonijalni susret sa Zapadom. Danas je uobičajeno da se u jednoj porodici starije žene pokrivaju, a mlađe ne. Ako živite u Kanadi, nije lahko odlučiti se za pokrivanje, za *hidžab*, s obzirom na negativni sud šire zajednice, te uznemiravanje i diskriminaciju koji idu uz to. Žene koje sam ja intervjuirala nisu odlučile da se pokriju - te da *hidžab* nose svakodnevno - a da prethodno nisu dobro razmislile zašto će ga nositi. Naučnici koji istražuju pokret ponovnog pokrivanja nalaze mnoštvo motiva koji pokreću ženu da nosi *hidžab*, od političkog protesta, preko ekonomskih razloga do pobožnosti (vidjeti Poglavlje 4). Ovdje nema brzih zaključaka, ne smije se olahko uopćavati. Macleod nalazi da u njenom istraživanju pobožnost nije glavni faktor za pokrivanje, a Zuhur u svom nalazi da jest.[199] U mom istraživanju su religijski razlozi zasigurno vrlo jak motivacioni faktor u donošenju odluke o pokrivanju, odnosno važan su faktor uvjerenja da se muslimanka mora pokriti. To ne iznenađuje, s obzirom na to da sve žene koje sam intervjuirala, osim Fatime, redovno obavljaju molitvu. Moje ispitanice su razmatrale različita tumačenja Kur'ana i odabrale ono koje im je izgledalo najsmislenije. Sve vjeruju da je kur'anski ajet koji od žene traži da pokrije kosu jasan i direktan. Nadija dobro uočava žensku poziciju: „Moram reći da mi je, dok sam čitala ajet koji traži da spustimo svoje velove na grudi svoje [24:30 31], bilo prilično jasno da se pretpostavlja da već nosite pokrivalo za glavu, a to je dio islamskog odijevanja“. Žene se često pozivaju na nekoliko Poslanikovih izreka o *hidžabu*, koje su njima vrlo uvjerljive, a

199 Zuhur, *Revealing Reveiling*, str. 74. S ovim se ne slažu ni Macleod, *Accommodating Protest* (str. 114), ni Hoodfar, 'Return to the Veil' (str. 119), koje nalaze da samo manjina vidi *hidžab* kao znak religioznosti.

posebno ona u kojoj se kaže da kad žena dođe u pubertet treba pokriti sve osim lica i šaka.[200]

Čak i one žene koje nisu stalno pokrivene, ali bi to željele biti, vjeruju da je taj kur'anski ajet jasan. Hadidža kaže da je razlog zbog kojeg razmišlja o *hidžabu* i zbog kojeg se nada da će ga nositi ovaj: „Vjerujem da to stoji u Kur'anu, kao i ajet u kojem se kaže da to pokrivalo za glavu također treba pokriti i grudi, tako da je očigledno da se glava pokriva". Zna da se u nekim učenjačkim krugovima raspravlja o tome da li ovaj ajet zaista spominje pokrivanje glave i kaže: „To nije tačno... Ne vjerujem u to, i... postoji Poslanikov hadis da kad žena dostigne zrelost, samo lice i ruke mogu biti otkriveni, pa šta drugo to može značiti?... Čak i da ne pridajemo tako veliku važnost hadisu, mislim da je Kur'an jasan. To je jedan ajet - a svaki ajet je [jednako] važan kao i drugi".

Nedvojbeno je da su druge žene, poput Azze Karam, Leile Hessini i Sherife Zuhur izvele drugačije zaključke iz istih ajeta, ali to je razumljivo. Sve mi trebamo biti kadre donijeti vlastiti zaključak o pitanju *hidžaba*. Bitno je da nas poštuju, a ne da nas ismijavaju kako smo pravile izbore naslijepo, kako su nam isprani mozgovi, kako smo zavedene lažnom sviješću, itd.

Ako žene vjeruju da religija naređuje pokrivanje, da li one, onda, vide ikakve nedostatke pokrivanja, kao što ih Zapad vidi u *hidžabu*? Kad sam ih o tome pitala, žene su spominjale da drugi reagiraju „kao da ste iz svemira, ili nešto tako" (Sadija); da je *hidžab* „kamen spoticanja" u interakciji s ljudima (Ranija); da je ljeti vruće pod *hidžabom*; da nemaju mogućnost da vježbaju, budući da u Kanadi oba spola vježbaju u istim objektima, a muslimanke ne mogu učestvovati ukoliko nemaju zaseban objekt ili termin; da ne mogu nositi šminku (Elizabeth) i da je teško nositi *hidžab* na poslu, u 12-satnoj smjeni (Nadija).

200 Vidjeti Prilog 2 u kojem se navode kur'anski ajeti i hadisi na koje se žene pozivaju u vezi s oblačenjem.

Nijedan ovaj nedostatak nije promijenio pozitivan stav koji ove žene imaju prema *hidžabu*. One smatraju da prednosti nošenja *hidžaba* prevagnu svaki nedostatak, te da je nošenje *hidžaba* prihvatljivo usprkos svakom nedostatku. Kako je to iskazala moja prijateljica Huda, kad sam joj ovo spomenula: „Kad postim, ogladnim, ali neću zbog toga prekidati post". Ranim je izjavila da je uvidjela koje je sve probleme *hidžab* riješio do te mjere da misli da čak i da je *hidžab* samo stvar kulture (to jest, da ga vjera ne nalaže), „to je dobra stvar".

Glavne prednosti nošenja *hidžaba* koje su ove žene najčešće navodile u intervjuima su: da *hidžab* poboljšava muško-ženske odnose, da je koristan za društvo i da štiti ženu.

3. Prednosti *hidžaba*

3.1 Muško-ženski odnosi

Zapadnjake često zbunjuje činjenica da muslimanske žene pokrivaju više svog tijela nego muškarci i to vide kao dokaz inferiornog statusa tih žena. Zapravo, tradicionalni islamski zakon postavlja pravila oblačenja i za vjernike i za vjernice, iako su zahtjevi pokrivanja drugačiji: muškarac se mora pokriti od pupka do koljena i u tom dijelu mora nositi neprozirnu, široku odjeću (uske farmerice ne dolaze u obzir); žene pokrivaju sve osim lica i šaka.[201] Sve žene koje sam intervjuirala, osim Fatime i Nohe, vjeruju da su ove razlike u pokrivanju određene prirodnim razlikama između muškaraca i žena. One pristaju uz gledište da se, podstaknuti vizuelnim sadržajima, muškarci lakše uzbude

201 Jedna manjina vjeruje da i lice mora biti pokriveno, a neki da i šake moraju biti pokrivene. Vidjeti: Abu Bilal Mustapha Al-Kanadi, *The Islamic Ruling Regarding Women's Dress: According to the Qur'an and Sunnah* (Jeddah: Abul-Qasim Publishing House, n.d.). Među ženama koje sam ja intervjuirala ima onih koje vjeruju da i muškarci trebaju pokrivati kosu, kao znak vjere i poniznosti.

nego žene. Pokrivanje funkcionira kao zaštita od muških pogleda. Pokrivanje ne znači da je seksualna privlačnost nešto samo po sebi loše, već da se ona treba izražavati samo između muža i žene, unutar intime njihova doma. Javni prostor bez seksualnog naboja postaje harmoničnije i mirnije mjesto za ljude, i za muškarce i za žene, gdje mogu da djeluju međusobno, da rade i da grade zdravu zajednicu. Zbog toga ove žene vide *hidžab* kao korist za društvo, kao zaštitu za žene i kao izvor unutrašnjeg mira.

Ranija je dobro to izrazila: „Osjećala bih se mnogo ugodnije kad bih znala da moj muž ide na posao gdje rade pokrivene žene. Opuštenija sam kad je tako, nego, znate, kad je radno mjesto uobičajeno... mislim da neke stvari neće uznemiravati mog muža, niti ga dovoditi u iskušenje".

Ranija se počela pokrivati kad joj je bilo 18 i kaže da je nakon toga uočila razliku u ophođenju muškaraca: bili su učtiviji i nisu pokušavali flertovati, niti joj upućivati lascivne komentare. Nekoliko žena, posebno konvertitkinja koje su se počele pokrivati u svojim dvadesetim godinama, prokomentirale su da se prema njima, kad nose *hidžab*, muškarci ophode uljudnije, da ih tretiraju kao „osobe", a ne kao „seksualne objekte". To im omogućava da se koncentriraju na radne zadatke, jer im pažnju ne odvraća borba s muškim uznemiravanjem.

Ranim je bila u srednjim dvadesetim i radila u kompjuterskoj firmi kad je prešla na islam i počela stalno nositi *hidžab*. Radila je gotovo isključivo s muškarcima i primijetila da joj posvećuju mnogo pažnje koju ona ne traži i ne želi. Tražila je rješenje za taj problem. Ranim misli da je islamsko stanovište o *hidžabu* prihvatila i prije nego što je uopće čula za islam, jer je već bila odlučila na posao nositi dugu, konzervativnu odjeću, ošišati se i „izgledati kao poslovna dama". Rezultat ju je „iznenadio i obradovao": pažnja koju je sada dobivala bila je druge vrste, zato što su muškarci s njom „razgovarali kao sa osobom", a ne kao sa seksualnim objektom.

Iako Nur smatra da je *hidžab* neka vrsta „osiguranja protiv seksualnog uznemiravanja", da je „znak Božije pomoći" ženama, razlike u odijevanju muškaraca i žena shvata sasvim drugačije od većine žena koje sam intervjuirala:

> „Svim muslimankama rečeno je da se pokrivaju [*hidžabom*], neovisno o tome jesu li lijepe, tako da ono nema tu funkciju... U muslimanskim društvima često i muškarci pokrivaju kosu. To je znak njihove poznoznosti i skromnosti, ali nije obaveza... to oni čine po Sunnetu, Poslanikovoj praksi... što simbolizira da su muslimani... Ako ste žena i prihvatate vjeru, morate prihvatiti i *hidžab* - to dolazi 'u paketu' s vjerom".

Noha, ismailijka, smatra da nošenje *hidžaba* uopće nije bitno za muško-ženske odnose. Misli da se momci „mogu 'zapaliti' čak i ako nosite tu stvar [*hidžab*]". Ipak, ona uočava da se njeni prijatelji, muškarci, različito ponašaju prema njoj i prema njenim pokrivenim prijateljicama. Vidno su suzdržaniji prema djevojkama koje nose *hidžab*, a opušteniji i otvoreniji prema Nohi.

Noha im zamjera ove razlike u ponašanju, ali zbog svojih prijateljica. Smatra da muškarci nisu fer što su suzdržani prema njima, jer su one „prijatne, baš kao što sam i ja". I ona ponekad uočava neželjenu pažnju, ali kaže: „...sve što trebate uraditi je reći im nekoliko ljubaznih riječi i oni će vas ostaviti na miru; vidite, nakon toga možda će misliti da ste zaista neugodna osoba, ali će vas ostaviti na miru". Spomenula sam Nohi da se *hidžab* može posmatrati kao zaštita žene od neželjene muške pažnje. Odgovorila je da ne razmišlja o tim razlozima nošenja *hidžaba*. Misli da muška pažnja ovisi o tome kako se ona postavlja prema njima, te da, ako je ona suzdržanija, muškarci se ophode pristojnije, neovisno o tome kakvu odjeću nosi. Međutim, Noha smatra da je prilično licemjerno da se prema vama ponašaju uljudno samo zbog toga što nosite dugu odjeću. Kad je počela nositi dugu suknju umjesto kratke, u džamiji se njen „ugled preko noći promijenio, od drolje do savršene djevojke!" Noha ovu reakciju smatra smiješnom, jer, ističe - pod tom odjećom ona je još uvijek ista osoba.

3.2 Hidžab je društveno koristan

Muslimanke su svjesne feminističke pretpostavke da žene koje se pokrivaju da bi pomogle muškarcima - da im ne bi odvraćale pažnju - zapravo prihvataju patrijarhalni argument koji prikriva činjenicu da žena sebe žrtvuje zarad muškarca. Žene koje sam intervjuirala, međutim, ne slažu se s ovakvim tumačenjem. Po njima, muslimanke i muslimani su sestre i braća po vjeri i one ne vide ništa loše u tome što žene pomažu muškarcima da bolje prakticiraju svoju vjeru. Vjeruju da društvo ima koristi od toga što se u javnom prostoru reduciraju seksualne tenzije između muškaraca i žena. Kao što Zejneb kaže: „Žene su toliko izrabljivane, a muškarci prave od sebe budale zbog žena, pa ja mislim da je dobro i za jedne i za druge da žene nose *hidžab*. Zašto izazivati ljubomoru, zavist ili bilo šta tome slično? Zašto podsticati negativne emocije?"

Ranija misli da je *hidžab* od koristi i muškarcima i ženama. Ženu štiti od „neželjene" muške pažnje; muževe od toga da ih, pored supruga, privlače i druge žene. „Ako hoćemo biti zdravo i pravedno društvo, zašto da jedni drugima ne pomažemo? Zašto ne bih učinila nešto što će pomoći suprotnom spolu?", pita se Ranija, i dalje kaže: „Moramo se pobrinuti za svakog u društvu... Neke fizičke osobine mogu privući muškarce ili ih staviti na iskušenje i kada oni to ne žele... Dakle, trebamo više pomagati jedni drugima, na samo reći: 'O, znate, oni se ne mogu kontrolirati'".

Nadija se slaže da *hidžab* koristi društvu tako što pomaže i muškarcima i ženama. Vjeruje da *hidžab* štiti žene od toga da im muškarci prilaze, a muškarce od toga da osjećaju „pohotu". Nadija ne smatra ovaj aspekt *hidžaba* toliko značajnim, zato što „[iako] zaista štitimo našu braću [po vjeri] tako što nosimo *hidžab*, u kanadskom društvu se vjeruje da smo preuzele silnu odgovornost u tom smislu, a mislim da i jesmo donekle, ali ja sve uklapam u to što sam muslimanka, ona koja prakticira islam... tako da mi to nije teško. Međutim, mislim da je feminističko gledište o tome da smo potlačene da bismo spasile muškarce - tu oko nas".

Šalila se da je, u vrijeme kad joj je *hidžab* „smetao", mislila da muškarci ne cijene dovoljno žrtvu koju žene podnose za njih. Međutim, Nadija bi se vjerovatno složila s Nur da „muška pohota" nije najbolje objašnjenje zašto se nosi *hidžab*; naime, mnoge djevojke, u koje i sebe ubraja, ne smatraju sebe lijepima, pa vjerovatno ionako ne bi privlačile muškarce.

Halima, koja je počela stalno nositi *hidžab* u 23. godini misli da „*hidžab* više služi muškarcima, nego ženama", te da je društvo zdravije kad se seksualne želje jače kontroliraju nego što je to trenutno u Kanadi, gdje je seks prisutan svugdje, na TV-u, u trgovinama, itd. „U ovome je društvu našim muževima teže [nego nama]. Gdje god da pogledaju, vide nepokrivene žene, i to je... iskušenje [od Boga] dato njima". Po njenom mišljenju, da su sve žene pokrivene, muškarcima bi bilo lakše, ne bi morali stalno odvraćati poglede i boriti se da održe samokontrolu. Zejneb dodaje da je *hidžab* društveno koristan i zato što onemogućuje javno pokazivanje bogatstva (to jest, nakita itd.). Na taj način, smatra ona, on „uklanja negativna osjećanja kod ljudi da možda ne stoje dobro kao vi. Na neki način, *hidžab* izjednačava ljude".

3.3 Hidžab štiti žene

Tematska nit koja se provlači kroz sve gornje navode je da većina muslimanki koje sam intervjuirala vidi *hidžab* kao oblik zaštite - društva, muškaraca i žena. Tu ideju da *hidžab* štiti žene istakle su skoro sve žene. Halima uočava razliku u ponašanju muškaraca nemuslimana prema njoj prije nego što je prešla na islam i počela nositi *hidžab* i poslije toga. Počeli su se izvinjavati ako opsuju i bojažljivije joj prilazili. Ona naglašava da muško-ženski odnosi nisu zasnovani samo na odijevanju. *Hidžab* nije samo odjeća, već i jedna forma uljudnog ponašanja, jer „kad ste pokriveni, ne možete flertovati". Međutim, Halima misli da iako žene u mini suknji privlače više pažnje na ulici od žena s *hidžabom*, *hidžab* nije „zaštita od silovanja", zato što se kod „silovanja ne radi o ljepoti, nego o moći".

Jasmin se ne slaže s argumentom da bi neki muškarac silovao ženu čak i ako je pokrivena. Ona zaista smatra da *hidžab* štiti žene, čak i od silovanja. Uvjerena je da su silovatelji „bolesnici", ali da ih prizor nepokrivene žene podstiče. Ukazuje na to da i u društvu u kojem su žene pokrivene ima muškaraca koji dovode žene u nepriliku i to je dovoljno loše, međutim, kad nema *hidžaba* stvari su još gore, ovisno o mentalnom stanju muškarca.

Elizabeth misli da bi *hidžab* trebao štititi žene od seksualnog uznemiravanja i silovanja i poziva se na kur'anski ajet u kojem se kaže da *hidžab* štiti žene i tako „neće napastvovane biti" (33:59). Po njoj, ovaj ajet ima itekakvog smisla, jer je otkrila da kad nosi *hidžab* „...muškarci ne gledaju u vas... a ako gledaju, brzo skrenu pogled jer, ako su muslimani, ni inače ne bi gledali, a ako nisu muslimani, samo pomisle 'ko je ova žena?', pa vas čak i ne žele gledati!" Elizabeth misli da se muškarci ne moraju pokrivati koliko i žene, zato što „sve da [ih] mi [žene] i pogledamo požudno - što ne bismo trebali činiti - mi im ne možemo nauditi".

Ellen ističe kako ona shvata zaštitnu ulogu *hidžaba*: „Ne mogu se potpuno obući, a da ne pokrijem glavu, nisam potpuno odjevena bez *hidžaba*". Više ne mora podnositi zviždуke i dobacivanja na ulici, za razliku od svojih prijateljica nemuslimanki koje nose mini suknje i stavljaju šminku. Za Ellen, hidžab je „blagoslov" i ona se „osjeća zaista dobro što ga nosi". Kad razmišlja zašto ga uopće nosi, uviđa da joj je to „postalo baš lahko i prirodno... pa, radim to da bi Allah bio zadovoljan sa mnom".

Sadija, petnaestogodišnja Jasminina kćer, počela je nositi *hidžab* kad je pohađala islamsku školu, u dobi od 11 ili 12 godina. Razjasnila je i neke druge stvari kad je istakla da je *hidžab* za nju zaštita: „[On vas] štiti od svega lošega što dolazi izvana", kao što su nepodesni filmovi ili uplitanja s neprihvatljivim ljudima kao što su narkomani. Sadija *hidžab* nedvojbeno smatra zaštitom od lošeg utjecaja vršnjaka u srednjoj školi, koji navode na zloupotrebu droga i seks. Uvjerila se u to i kad je, dok je godinu dana pohađala žensku islamsku srednju školu, uočila da nepokrivene djevojke

dolaze u školu s problemima: „Njihovi roditelji ih tu upišu kako bi se popravile ili nešto tako. Vidjela sam da nose svu tu lijepu odjeću". Međutim, vidjela ih je i kako razgovaraju s mladićima i da „nisu tako jake". Jedna petnaestogodišnja djevojka je „došla u tu školu nakon što je imala abortus, njena majka je to saznala i poslala je ondje, možda da nauči neke stvari". Sadija, međutim, sumnja da je šta naučila, jer se djevojka razmetala i hvalila abortusom.

Dakle, žene u mom uzorku čvrsto vjeruju da je *hidžab* od koristi za društvo. Misle da on „pročišćava" muško-ženske odnose, zato što muškarci manje uznemiravaju pokrivene žene. Pokrivene žene doživljavaju da ih se tretira kao osobe, a ne kao „seksualne objekte". Negativne emocije zavisti i ljubomore ublažene su u društvu u kojem su žene pokrivene: neće biti ljubomorne zato što im muževi gledaju ili žele druge žene i neće zavidjeti drugima na bogatstvu ili „markiranoj odjeći". Također vjeruju da *hidžab* smiruje muškarce zato što nisu stalno iskušavani drugim ženama.

4. Jednakost?

Mnoge feministkinje tvrde da vjerovati u razlike između muškarca i žene znači pristajati na ugnjetavanje žene, zato što upravo te razlike sputavaju žene da ostvare svoje potencijale. Muslimanke koje sam intervjuirala se ne slažu da vjerovati u muško-ženske razlike znači vjerovati da su muškarci i žene neravnopravni; sve one su uvjerene da su u islamu muškarci i žene jednaki. Za njih se glavna definicija jednakosti tiče položaja čovjeka u odnosu prema Bogu. Prosuđuju da se u islamu svi smatraju jednakima pred Bogom, a ono po čemu se ljudi međusobno razlikuju je pobožnost. Kur'an nedvosmisleno kaže da su muškarci i žene jednaki pred Bogom. Muškarci i žene stvoreni su od jedne duše, a oboje su Božji namjesnici na Zemlji (2:30), kao pojedinci odgovorni za svoja djela. Da bi potkrijepile svoje mišljenje, ispitanice se pozivaju na ajete, poput ovoga koji slijedi:

> „Muslimanima i muslimankama, i vjernicima i vjernicama, i poslušnim muškarcima i poslušnim ženama, i iskrenim muškarcima i iskrenim ženama, i strpljivim muškarcima i strpljivim ženama, i poniznim muškarcima i poniznim ženama, i muškarcima koji dijele zekat i ženama koje dijele zekat, i muškarcima koji poste i ženama koje poste, i muškarcima koji o svojim stidnim mjestima vode brigu i ženama koje o svojim stidnim mjestima vode brigu, i muškarcima koji često spominju Allaha i ženama koje često spominju Allaha, - Allah je, doista, za sve njih oprost i veliku nagradu pripremio". (33:35)

Moje ispitanice smatraju da između muškaraca i žena nije načinjena razlika niti u jednoj od važnih stvari islamske vjere: žena mora izreći *šehadet* (muslimansko očitovanje vjere: „Svjedočim da je samo jedan Bog i da je Muhammed Njegov vjerovjesnik"), mora obaviti pet dnevnih molitvi, plaćati *zekat* (godišnji udio za siromašne, procijenjen na 2,5 procenta od imetka), obaviti hodočašće u Meku barem jednom u životu, ukoliko to sebi može priuštiti i postiti mjesec Ramazan. Slično tome, nikakva distinkcija između muškarca i žene nije napravljena ni kad je riječ o Božijoj nagradi i kazni: „... a onaj ko čini dobro, bio muškarac ili žena, a vjernik je - ući će u džennet i neće mu se učiniti ni koliko trun jedan nepravda" (4:124). Ovako te žene shvataju jednakost i nalaze da su ovi ajeti vrlo utješni. Kao što je Jasmin rekla, ove su činjenice „umirujuće", zato što osjeća da Bog ne daje prednost jednima nad drugima: „Kao da su braća i sestre, jedni prema drugima se odnose s poštovanjem".

Te su žene zaključile da su muškarci i žene u islamu jednaki, ali različiti, imaju različitu prirodu, a komplementarne uloge na ovom svijetu. Misle da su žene bolji odgajatelji i da su, stoga, sposobnije da brinu o djeci. Vjeruju da zbog toga što žena ima ulogu rađanja, na muškarcu je odgovornost da se skrbi za domaćinstvo. Ne vjeruju da muško-ženske razlike podrazumijevaju shvatanje da su muškarci razboritiji ili inteligentniji od žena. Niti činjenica da je žena tā koja rađa znači da ne može ići na posao, niti dužnost muškarca da finansijski izdržava porodicu znači da on ne treba raditi kućne poslove. Žene se pozivaju na Poslanikov Sunnet: on je imao običaj krpiti svoju odjeću, mesti kuću i obavljati druge

kućne poslove.[202] Muževi mojih udatih ispitanica (njih devet), u različitom stepenu: kuhaju, čiste kuću, peru veš i paze djecu (četiri udate žene rade van kuće, dvije su vanredne studentice, a jedna honorarna spisateljica). Stav da su muškarcima i ženama svojstvene razlike je izvor oprečnih tumačenja položaja žene u islamu - između onih koji smatraju da islam potčinjava ženu i žena koje sam intervjuirala. Ove žene kažu kako jednakost ne mora značiti istovjetnost i kritiziraju liberalne pretpostavke da muškarci i žene nisu jednaki ako ne rade nešto na identičan način.

Naravno, ono što sam upravo navela je teoretski ideal ovih žena o jednakopravnom odnosu između muškaraca i žena. Jasno je da se ne slažu svi muslimani s ovim stavovima o jednakosti. Moje ispitanice smatraju da takvi ljudi krivo tumače islam, da su u zabludi. Mnoge žene ističu da, iako su žene i muškarci u islamu teoretski jednaki, u praksi nije uvijek tako. Safija, kad govori o svojoj domovini, spominje taj raskorak između kur'anskih učenja i onog što muslimani čine i naglašava da on ovisi o tome kako su ljudi odgajani. U njenoj zemlji „više vole sinove nego kćeri i kada dobijemo dječaka, pravi se veliko slavlje". A kad se rodi djevojčica, niko to ne želi ni spomenuti. Srećom, i ovo se mijenja, jer sada djevojčice dobivaju isto obrazovanje kao dječaci, a mlađa generacija „pobija ove stare ideje".

Jasmin se slaže s tim i vjeruje da je „nesreća" islama u ovom vremenu to što ljudi tumače islam na osnovu onog što „načuju" da muslimani govore, a ne na osnovu izvora, Kur'ana. Kaže i da: „Ni djelo muslimana ne objašnjava islam, zato što se, nažalost, muslimani u mnogočemu ružno ponašaju, rade protiv islama, a kažu da je to islam". Ističe da, kad bi muslimani poštovali islamsko pravo, prema ženama bi se pravedno postupalo, ali „ako stavljaju... svoju želju ili tradiciju iznad [islamskog prava], onda nema

202 Tri od četiri škole sunijskog islamskog prava smatraju da kućni poslovi nisu dio ženskih bračnih obaveza: Hammuda Abdalati, *The Family Structure in Islam* (Plainfield: American Trust Publications, 1979).

pravde... ako mijenjaju Božiju riječ ili je interpretiraju pogrešno, možda će žena biti povrijeđena". Jasmin se ovdje osvrnula na nešto što je nedavno otkrila, što ju je iznenadilo, a to je da se u njenoj zemlji u prošlosti ženama nije dalo da idu na fakultet. Nije znala da se generaciji žena prije njene majke nije dopuštalo da pohađaju fakultet: „Kažu da su muslimani, a protiv islama su... [Islam nalaže] i žene se moraju obrazovati kao i muškarci,... a i Poslanikov hadis se obraća muškarcima: 'Ponašajte se prema vašim kćerima jednako kao prema vašim sinovima'". Zato što se prema ženama postupalo drugačije, nastavlja Jasmin, Poslanik je obećao „buduću nagradu" onome koji odgoji jednu, dvije ili tri kćeri jednako kao sina. Posljednja Jasminina misao na ovu temu bila je: „Ne znam, možda je u prirodi ljudi da budu protiv žena".

5. Slobode?

Mnoge posmatrače su pogodili stavovi ovih žena o muško-ženskim odnosima i društvu, kao stavovi u kojima se prihvata patrijarhalno viđenje muško-ženskih odnosa i mjesta žena u društvu. Pat Mule i Diane Barthel razmatraju odluku o pokrivanju kao nešto što ženi nudi „praktično rješenje problema muškog uznemiravanja. Dozvoljava im da prelaze rodne granice, a da ne budu kažnjene kao uljezi". Ipak, Mule i Barthel slažu se sa stavom Fatime Mernissi o tome šta *hidžab* znači u nekom muslimanskom društvu: da se žene smatraju moćnim zbog svoje seksualnosti, „seksualnosti koja se motri kao neodoljiva i remetilačka. Kao izvor pokvarenosti i opasnost po društveni red, ženska seksualnost se mora držati pod kontrolom, žene odvojiti u zaseban krug, odijeljen od svijeta muškaraca".[203] Riječima Mernissijeve: „[Veo] se može tumačiti kao simbol koji otkriva kolektivne fantazije muslimanske zajednice: učiniti da žene nestanu, odstraniti ih iz društvenog života, otpraviti ih na teren pod nadzorom, u kuću, spriječiti ih da se vrzmaju okolo i istaknuti njihovo ilegalno

203 Mule i Barthel, 'The Return to the Veil', str. 328.

prisustvo na muškoj teritoriji – maskom".[204] Ovo je pitanje odnosa islama prema ženama i njihovim slobodama.

Vidjeli smo u trećem odjeljku da na pitanje zašto su se pokrile, mnoge žene spominju uklanjanje seksualne privlačnosti iz javnog prostora - na taj način one mogu ruku pod ruku s tumačenjem Mernissijeve da je *hidžab* izum kojim se pokriva/skriva/maskira ženska seksualnost u javnoj sferi. Međutim, oštro se suprotstavljaju ostalim zaključcima Mernissijeve o posljedicama pokrivanja. One ne misle da je *hidžab* znak „ilegalnog prisustva žene na muškoj teritoriji", niti sredstvo kojim se sprečava „da se vrzmaju" van kuće. Baš obratno, za žene koje sam ja intervjuirala, *hidžab* je sredstvo koje im olakšava kretanje van kuće. Nadija je to raspoloženje dobro izrazila rekavši da, ako je neko pokriven „islamski", nema razloga da se zatvara u kuću, pošto su aspekti privlačnosti tijela i pažnja koju bi mogle izazvati - uklonjeni. Zato je žena slobodna da izlazi i daje svoj doprinos društvu, prema svojim sposobnostima, a ne prema svojemu izgledu.

Jasmin, koja je u Kanadi nosila *nikab* šest mjeseci, slaže se s Nadijom da „*hidžab* služi baš za suprotno, za izlaske, zato što, kad ste kod kuće, možete oblačiti šta hoćete... ali, za izlazak vam je potreban *hidžab*, jer on i jeste za vani, a ne za kuću, pa je to i način interakcije žene s društvom".

Ove žene ne samo da se ne slažu da je *hidžab* simbol zabrane izlaska ženama, one zamjeraju i ljute se na autorice koje daju takva objašnjenja, poput Fatime Mernissi. Zejneb naglašava da ni Kur'an ni Hadis ženama ne zabranjuju izlaske: „Mislim da je to smiješno... takva pitanja za mene[205] su besmislena i nema smisla

204 Fatima Mernissi, 'Virginiti and Patriarchy', u: Aziza al-Hibri (ur.) *Women and Islam* (Oxford: Pegramon Press, 1982), str. 189. Mora da se ovdje „maska" odnosi na *nikab* ili „zar" - komad tkanine kojim se pokriva žensko lice - jer je teško zamisliti da se marama, koja ne zaklanja lice, može smatrati maskom.

205 Pitanje broj 36 iz intervjua. Vidjeti Prilog 4.

ni komentirati ih, strpljenje mi je ponekad na granici zbog takvih komentara i pitanja. Zašto bi *hidžab* ograničavao slobode žene?"

Moje ispitanice znaju da ima i muslimana tumača Kur'ana i Sunneta koji tvrde da muslimanke ne bi trebale izlaziti iz kuće ukoliko to nije zaista neophodno, autorica i autora koji će se (rado) složiti s interpretacijom islamskih gledišta o ženama i društvu koju daje Mernissi.[206] Međutim, moje ispitanice vjeruju da ovi muslimanski autori pogrešno tumače ulogu žene i nervira ih kad se feminističke naučnice, kao što je Mernissi, dohvate (lošeg) stajališta samo jednog učenjaka o islamu, umjesto da sagledaju i druga naučna stajališta (onih učenjaka koji nude pozitivna obrazloženja ženskog pitanja). Iman kaže da je „bila veoma ljuta kad je čula to [stavove kakve ima Mernissi]", i zaključuje da Mernissi vjerovatno svoja objašnjenja bazira na muslimanskim autorima i kulturnim interpretacijama islama koji zaista tvrde da žene ne trebaju mnogo izlaziti. Osvrnula se na Mevdudija, konkretno: „Mevdudi to kaže, mislim, to je njegovo naučno mišljenje... ne bi se smjelo razmatrati na istoj ravni kao ono što se u Kur'anu kaže, a u Kur'anu se ne cilja na ovo... Zbilja me vrijeđa to [što je Mevdudi učinio] i ono što kaže... zato što sputava mogućnosti žena". Iman dalje potcrtava opasnost da „muškarac koji želi da je žena podređena, uzet će ovo i... natjerat će i nju da povjeruje u to".

Ove su žene uvjerene da ideja da *hidžab* podrazumijeva da žena ne smije izlaziti van kuće protivrječi Sunnetu: tokom Poslanikovog života žene su igrale aktivnu ulogu u zajednici, u poslu, u ratu, stjecale znanje, itd. Stavovi mojih ispitanica o *hidžabu* suprotstavljaju se kako feminističkim tumačenjima da je *hidžab* simbol podređenosti žene, tako i nekim islamskim tumačenjima koja žene strogo ograničavaju na kuću.

206 Naprimjer: Abul A'la Mawdudi, *Purdah and the Status of Women in Islam* (Lahore: Islamic Publications, 1972); Maryam Jameelah, *Islam and the Muslim Woman* Today (Lahore: Mohammad Yusuf Khan, 1978).

Moje ispitanice ne smatraju *hidžab* ograničenjem slobode, ali se često ne mogu odlučiti da li se smatraju slobodnijima ili manje slobodnima od Kanađanki nemuslimanki. Iznenađujuće je veliki spektar odgovora, odgovor ovisi o definiciji slobode. Kad se sloboda poima kao sloboda mišljenja, ili sloboda „od" materijalnih stvari ili sloboda kretanja, mnoge se osjećaju slobodnim kao što su Kanađanke nemuslimanke ili čak slobodnijim od njih. Ipak, nekoliko žena koje shvataju slobodu u smislu mogućnosti fizičkog kretanja, smatraju da su manje slobodne od nemuslimanki. To što se osjećaju manje slobodnima, međutim, ne povezuju s nošenjem *hidžaba*, već s drugim faktorima svojstvenim spolno izmiješanom društvenom životu u Kanadi.

Nadija se dvoumila oko slobode, ovisno o tome kako se definira. *Hidžab* doista ograničava neke sportske aktivnosti, poput plivanja. On onemogućava i bavljenje nekim drugim aktivnostima, kao i ulazak na neka neislamska mjesta, pa se Nadija slaže da se to može definirati kao „ograničenje slobode", mada je u drugom smislu ona „na dobitku", zato što kao muslimanka „radije bira da je [Kanađani] odbace [nego da radi te stvari]".

Halima smatra da je, iako su, u jednom smislu, muslimani „manje slobodni" od Kanađana nemuslimana (koji su slobodni „da rade šta hoće"), islam sâm po sebi sloboda. Ukazuje na to da muslimani, budući da vjeruju da su odgovorni Allahu, imaju granice u onome što čine. Stoga, zato što muslimani više paze na svoje ponašanje, islam im daje da žive unutar zdravih granica, čime je društvo na dobitku, a ljudi slobodniji. Ipak, i Halima ima dvojbe o slobodi i misli da se ponekad, kao muslimanka koja živi u Kanadi, „osjeća potčinjenom". Ona, međutim, to ne pripisuje islamu, već tome što se potrebe muslimanki ne uklapaju u strukturu kanadskog društva.

Halima je iznijela i zaključak iz jedne naučne studije o muslimankama koje žive na Zapadu. Zapadna je pretpostavka da žene na Zapadu žive „po definiciji slobodno ili, u najmanju ruku, manje potlačeno od onih u zemljama u razvoju ili zemljama

Trećeg svijeta".[207] Međutim, ponekad žene ovdje žive s više ograničenja nego što bi ih imale u svojoj domovini. Ako roditelji ili muž vjeruju da su zapadnjačke vrijednosti suviše „labave", mogu se ponašati odveć zaštitnički prema ženama u porodici. Profesorica Suad Joseph otkrila je za vrijeme posjete Libanu da je odgajana „prema standardima ženske skromnosti u Libanu iz vremena kad su ga [moji roditelji] napustili, 1949. godine... Mnogi moji rođaci su u Libanu imali liberalniji odgoj nego što sam ga ja imala u Americi".[208] Carmen Cayer u svom magistarskom radu, u kojem istražuje drugu generaciju indo-pakistanskih muslimanki koje žive u širem području Toronta, otkriva da su strahovi - da će im se kćeri udati za nekog ko nije indo-pakistanskog porijekla ili ko nije musliman - vodili roditelje da strože kontroliraju njihovo kretanje, te da su skloniji ugovorenim brakovima.[209] Bezazlenije, ali ne i beznačajno je to što je nekoliko žena spomenulo da imaju manje mogućnosti za vježbanje, zato što su u Kanadi i objekti i termini za spolno miješane grupe, a muslimanke ne mogu vježbati ukoliko nije odvojen termin za njih.

Clara Connolly, predstavnica grupe koja se zove „Žene protiv fundamentalizma" (WAF), kaže da je u „srcu fundamentalističkog djelovanja kontrola uma i tijela žene".[210] Na *hidžab* se ukazuje

207 Louise Cainkar, 'Palestinian-American Muslim Women: Living on the Margins of Two Worlds' u Earl H. Waugh, Sharon McIrvin Abu-Laban i Regula Burckhardt Qureshi (ur.), *Muslim Families in North America* (Edmonton: University of Alberta Press, 1991), str. 291.

208 Suad Joseph, 'Feminization, Familism, Self, and Politics: Research as *Mughtaribi*', u Soraya Altorki i Camillia el-Sohl (ur.), *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society* (Syracuse: Syracuse University Press, 1988), str. 36.

209 Cayer, *Hijab*, str. 48 i 85. Mlađe djevojke se odupiru pokušajima roditelja da im ugovore brak. Jedna od strategija je da prihvate *hidžab*, budući da islamski propisi daju ženama pravo da kažu „ne" svom staratelju.

210 Clara Connolly, 'Washing Our Linen: One Year of Women Against Fundamentalism', *Feminist Review*, br. 37 (proljeće, 1991), str. 72.

kao na način na koji muškarci kontroliraju žensku seksualnost. Zapravo, kritika koju upućuje ova grupa reflektira mnoge feminističke kritike i djelomično je opravdana. Islam zaista kontrolira žensku seksualnost, u tom smislu što islam osuđuje vanbračni seks. Međutim, žene koje sam ja intervjuirala odbacuju negativne konotacije te feminističke kritike. Napokon, kao što su neke i ukazale, islam kontrolira i mušku seksualnost: ni oni ne smiju imati seks van braka. Osim toga, nekoliko žena ukazalo je na to da zapovijed o pokrivanju dolazi od Boga i nalazi se u Kur'anu, dakle, ne dolazi od muškaraca, pa zato nije pristrasna i nije seksistička zapovijed. Sadija kaže: „Da znaju da je od Boga, pretpostavljam da ne bi tako govorile". Jasmin je proširila ovu ideju i ukazala na to da je Bog stvorio i muškarca i ženu, te da zna ljudsku prirodu i zna šta je najbolje za čovječanstvo kako bi se stvorilo „dobro društvo", ono koje će se uklapati u savršenstvo svega ostalog što je On stvorio.

Što se tiče pitanja o *hidžabu* koji žene čini neslobodnim, Zejneb odbacuje ideju da je *hidžab* način na koji muškarci kontroliraju žene: „Mislim da je to tako smiješno da ne zavređuje ni komentar". Spomenula je žene na farmama koje godinama nose marame da zaštite kosu. „Stvarno nemam riječi, jer kako vas, kao prvo, komadić marame uopće može kontrolirati? Vi možete raditi i dalje sve što želite, nosili maramu na glavi ili ne". Zejneb misli da je pojas nevinosti prikladniji primjer za kontrolu ženske seksualnosti: „To ja zovem kontrolom, znate, ali komad tkanine? Ne, to za mene nije kontrola".

Nekoliko žena zaista vjeruje da su u nekim muslimanskim zemljama i u muslimanskoj historiji muškarci nastojali kontrolirati žene, te da su za to kao instrument koristili *hidžab*. Međutim, žene misle da se jedan musliman ne bi smio tako ponašati i uvjerene su da je to samo jedna negativna kulturna interpretacija islama ili jedna muška zloupotreba religije kao izgovor za ugnjetavanje žene. Nur, koja je devet godina živjela u Saudijskoj Arabiji, misli da je ta zemlja, između ostalih, „vrhunski primjer" zemlje koja

zloupotrebljava religiju, a posebno *hidžab*, da bi ugnjetavala žene, držala ih u kućama, ušutkivala ih, a u prošlosti im čak i obrazovanje uskraćivala. „To nikada nije bio cilj... ako čitate izvore, Kur'an i Hadis, ili... različite prikaze Poslanikovog vremena, vidjet ćete da je Aiša [Poslanikova žena] izlazila van. Žene su bile vrlo dinamične, vrlo aktivne u društvu".

Ranija misli da je Iran druga zemlja gdje se islam religijski zloupotrebljava. Vjeruje da bi *hidžab* ondje mogao biti simbol potlačenosti, zato što ga ženama nameće politički sistem. Podsjeća da se „u Kur'anu kaže da u vjeri nema prisile, znači, ljudi moraju činiti nešto svojom voljom". Ranija žali Iranke zbog toga što „stječu krive predstave o islamu".

Safija se ljuti zbog ponašanja muslimana u njenoj domovini: tamo pokušavaju da svrgnu vlast i uspostave „islam". Misli da se te stvari rade na „pogrešan način", upotrebom sile. „Islam se ne nameće silom... Morate vjerovati u to. Ako ne vjerujete, ne možete to voljeti, niti slijediti. Tjeraju ljude da mrze islam... ubijaju, siluju... da su pravi muslimani ne bi to činili, to je protivno vjeri... ubijaju čak i djecu... Mislim da oni nisu muslimani... Ne znam ni šta su oni".

6. Socijalizacija ili prisila?

Kad Kanađani kažu muslimankama da su ovdje „slobodne" i da bi trebale skinuti marame, oni samo izražavaju uvriježeno shvatanje da je „veo" opresivan zato što je nametnut. Čak i kad se zna da nema državnog zakona koji nameće pokrivanje, ostaje pretpostavka da je ženama njihova porodica/kultura „isprala mozak" pa prihvataju *hidžab*, te da nemaju potrebno mentalno oruđe da preispitaju običaje. Jedna žena, koja je ovako nešto rekla mojoj prijateljici, bila je šokirana kad je saznala da je ta moja prijateljica prešla na islam u svojim dvadesetim, a pokrila se tek u 33. godini. Poenta je u tome da svako odrasta u određenoj kulturi koja nastoji socijalizirati svoje građane da usvoje prihvatljivo

ili neprihvatljivo ponašanje. Mnogi muslimani pokušavaju socijalizirati svoju djecu da vjeruju da je dobro nositi *hidžab*. Mnogi koji ne vjeruju da je *hidžab* dobra stvar zaključuju da su žene indoktrinirane kako bi prihvatile pokrivanje. Međutim, čak i ako se ne saglasimo s muslimanskim tumačenjem *hidžaba*, socijalizirati nekog da je pokrivanje dobro nije isto što i prisiljavati ga na to. Napokon, većina zapadnjaka su i sâmi socijalizirani da misle da je *hidžab* opresivan. Kako to Nadija,[211] koju je intervjuirala Helen Watson, kaže: „[Nošenje *hidžaba*] ne razlikuje se mnogo od nošenja grudnjaka, u određenoj dobi, ili vjenčanog prstena da biste pokazali da ste udati. Većina djevojaka koje znam ne bi dovodila u pitanje nijednu od ovih stvari".

6.1 Negativne reakcije muslimana na hidžab

Ustvari, iako je na Zapadu općeprihvaćeno gledište da porodice, obično otac ili muž, prisiljavaju muslimanke da se pokriju, mnoge muslimanske porodice, posebno one iz srednjih ili viših slojeva, suprotstavljaju se *hidžabu*, baš kao i zapadnjaci. Tokom posljednjih stotinjak godina u mnogim muslimanskim zemljama postoji trend sekularizacije u zapadnjačkom duhu. Sekularizacija podrazumijeva da se mnogi islamski običaji tretiraju kao ostaci predmodernog, čak nazadnog načina života, a *hidžab* su skinule mnoge žene odane „progresu" (vidjeti prvo poglavlje). Muslimani koji su odrasli u Kanadi često osuđuju *hidžab* i usvajaju zapadno gledište o značenju *hidžaba*: jedna muslimanka druge generacije* se žalila Sharon Abu-Laban: „Mrzim vidjeti te marame. Žene u njima izgledaju kao neuke".[212]

---

211 Nadija je najstarija kći u jednoj britansko-azijskoj porodici druge generacije useljenika. Studirala je medicinu i prva u svojoj porodici stekla obrazovanje više od srednjoškolskog. Počela je nositi *hidžab* u šesnaestoj godini. Watson, 'Women and the Veil", str. 148.

* Misli se na drugu generaciju imigracije. *Prim. prev*.

212 Sharon McIrvin Abu-Laban, 'Family and Religion Among Muslim

Primjedbe muslimana na *hidžab* danas se okreću oko pitanja statusa, braka i ljepote. Kao što smo vidjeli u intervjuima s Hadidžom i Fatimom, muslimanske elite, koje se nastoje više vesternizirati i sekularizirati od svojih sunarodnjaka, smatraju *hidžab* znakom nazadnosti i nižeg statusa.[213] Elizabeth je saznala za ovaj stav iz primjedbi koje joj je zaručnik uputio kad je izrazila želju da nosi *hidžab*. Po njemu i njegovoj porodici, *hidžab* nose pripadnice niže klase ili starije žene, ne mlade žene u najboljoj životnoj dobi. Osim toga, *hidžab* im je bio neprivlačan.[214] Jasmin se sjetila da se u vrijeme kad je bila tinejdžerka u njenoj zemlji *hidžab* nije baš često nosio. Sjetila se da je direktor škole jednu djevojčicu, od nekih 12-13 godina, svakodnevno kažnjavao zbog toga što je nosila *hidžab*. Kad su djevojčicu pitali zašto to nosi, odgovorila je da ih šejh u mektebu u džamiji uči da to stoji u Kur'anu i da je zato obavezno. Jasmin misli da se „kasnije otkrila". Druga grupa razloga zbog kojih muslimanske porodice ne vole

Immigrants and the Descendants', u: Earle H. Waugh, Sharon McIrvin Abu-Laban i Regula Burckhardt Qureshi (ur.), *Muslim Families in North America* (Edmonton: University of Alberta Press, 1991), str. 28. Ona je druga generacija, drugi val. Vidjeti slične stavove prve i druge generacije imigranata kod Nimat Hafez Barazangi, 'Arab Muslim Identity Transmission: Parents and Youth', u: Baha Abu-Laban i Michael W. Suleiman (ur.), Arab Americans: Continuity and Change (Massachusetts: Association of Arab-American University Graduates, 1989) i 'Parents and Youth: Perceiving and Practising Islam in North America' u Waugh, Abu-Laban i Qureshi (ur.), *Muslim Families in North America*.

213 Jedna je Pakistanka objasnila Carmen Cayer da mnoge Pakistanke ne mogu prestati povezivati *hidžab* sa zaostalošću, pa je zato tako teško porodicama iz više i srednje klase prihvatiti pokrivanje. Muž ove žene nije bio sretan kad je ona i u Kanadi, nakon što su ondje imigrirali iz Pakistana, počela nositi *hidžab*. Cayer, *Hijab*, str. 100.

214 Sada je Elizabeth čvrsto odlučila da njen muž mora biti neko koga neće biti „stid" što mu je žena pokrivena, već će je podržavati u tome. Htjela bi da i on misli da je *hidžab* „dobra stvar" i da bude „stvarno sretan i... ponosan... „Želim da kaže s ponosom: 'To je moja žena!' i 'Baš je dobro učinila!', a posebno što je to u ovoj kulturi".

hidžab su mogućnost udaje i ljepota. Mnogi muslimani vjeruju da muslimanke koje se pokrivaju nisu privlačne, pa se kao takve neće moći udati.[215] Jasmin se sjetila kako se u svojoj zemlji borila da nosi *hidžab*. Počela se pokrivati kad se upisala na fakultet, kad joj je bilo skoro 17 godina. Već smo spomenuli da u to vrijeme u njenoj zemlji *hidžab* nije bio uobičajen. Jasmin je htjela nositi *hidžab* zato što je mislila da joj to vjera nalaže, da je univerzitet okruženje s mnogo seksualnog naboja i flertovanja i da će je *hidžab* zaštititi od toga. Njena je porodica bila apsolutno protiv toga i svi rođaci su joj često pridikovali. „Nisu mogli razumjeti, pa sam, zapravo... jednu godinu bila zaboravila na to". Međutim, kad je otišla da studira uočila je neprihvatljivo ponašanje i muškaraca i žena. Sprijateljila se s drugim muslimanima koji su prakticirali vjeru i koji su joj dali podršku da se usprotivi željama svoje porodice. Ovog puta, rekla je, „moja porodica se nije mogla oduprijeti".

I Nadijinu majku ražalostila je kćerina odluka da se pokrije, iz istog razloga kao i Jasmininu i Ranijinu porodicu: da se neće moći udati. Međutim, Nadija nije bila pod istim pritiskom i nisu je kritikovali kao Jasmin i Raniju. Zapravo, Nadijina majka je počela nositi *hidžab* šest mjeseci nakon kćeri. Kad je bila negdje u ranim dvadesetim, Nadija je započela vezu s čovjekom s kojim je upoznala njena porodica. On ju je, međutim, kritikovao zbog *hidžaba* i, kaže Nadija, „složili smo se da, ustvari, on i nije zbilja bio za ovu vezu, pa smo prekinuli". Nadija se sjetila da ju je u to vrijeme majka molila da razmisli o udaji za njega i da se, stoga, pažljivo preispita da li da dalje nosi *hidžab*.

Vidjeli smo da se muslimanke žele pokrivati i da biraju da se pokriju. Predstava o muslimanki na Zapadu je, ipak, obično slika žene pokrivenog lica. Možda možete uvjeriti ljude da žene koje pokrivaju glavu nisu indoktrinirane, ali šta je s onima koje

215 Neke ispitanice Carmen Cayer su rekle da je to razlog zbog kog se nisu pokrile. *Hijab*, str. 106.

pokrivaju lice?[216] Čak i u toj situaciji ima muslimanki koje žele pokriti lice i koje to i čine. Jasmin je odlučila da pokrije lice nakon udaje, zato što je, kad je pokrila samo kosu, osjećala da joj ljudi, na prepunim ulicama i u javnom prijevozu, neprekidno bulje u lice, „kao da će ga pojesti". To joj se nije sviđalo i odlučila je da pokrije i lice, da to spriječi. Njen muž nije bio za to, jer su trebali ići za Kanadu. Govorio joj je da sačeka i odluči kad dođu tamo. „Rekla sam: 'Ne, želim pokriti lice,' i on se saglasio. Tako sam se pokrila i došla ovdje pokrivenog lica". Jasmin kaže da je Kanađane šokirao način na koji se odijevala, zurili su u nju, a ponekad joj govorili i neprijatne stvari. Njenom mužu je bilo vrlo neugodno kad ga vide s njom u javnosti. Jasmin je onda odlučila da nije nužno pokrivati lice u Kanadi, zato što joj tu ljudi ne bulje u lice kao u njenoj domovini. Brinulo ju je i to što Kanađani stječu pogrešan utisak o islamu, pa je skinula *nikab* nekih šest mjeseci nakon dolaska.

6.2 Reakcije porodica konvertitkinja

Kako se na Zapadu islam ne tumači i ne razumijeva dobro, neki konvertiti imaju ozbiljne probleme sa svojim porodicama, prijateljima i kolegama zbog prelaska na islam i nošenja *hidžaba*. Ranim priznaje: „Moj brat nije govorio sa mnom oko šest mjeseci. Moja majka je bila pod ogromnim stresom". Ranimina majka se brinula da će je komšije smatrati „lošom majkom, zato što je nije uspjela zadržati u katoličkoj vjeri". Ranimin otac se pretvarao da mu to „ne smeta", ali je pravio podrugljive komentare o njenoj

216 Pogledati, naprimjer, Lemon, koja kaže da može prihvatiti marame u Kanadi, ali ne i *nikab*. Smatra da se ženama s *nikabom* ne smije dozvoliti da „šetaju ovom zemljom kao roblje... To je uvreda svima nama; ljudskom dostojanstvu i samopoštovanju". M. Lemon, 'Understanding Does Not Always Lead to Tolerance', Facts and Arguments, *Globe and Mail*, utorak, 31. januar 1995.

odjeći i izbjegavao da ga vide s pokrivenom kćerkom u javnosti.[217] Kasnije je Ranimina majka stekla malo bolje mišljenje o kćerinoj konverziji. Nekom prilikom u autobusu je razgovarala s jednim svećenikom. Na njeno pitanje je li islam dobra stvar, on je odgovorio: „Da, da, mi radimo s njima, samo što oni ne vjeruju u Raspelo". Očigledno je ovo pomoglo njenoj majci da bude tolerantnija.

Basima navodi dvije vrste porodičnih reakcija: „Bilo je onih koji su rekli 'Izgledaš kao prokleti stranac'... i 'Misli šta hoćeš, ali zašto se oblačiš tako?'...i slično, dok je moj brat mislio da je baš super da ulicom ide sa mnom kad na sebi imam maramu, šalvare i tuniku,* što je bilo toliko čudno da su ga svi prijatelji pitali: 'Hej, šta je to?'"

Zejnebina porodica je naizgled mirno primila njenu konverziju, sin i kćerka su to bolje prihvatili nego njena majka, koja ne voli nijednu organiziranu religiju. Kćerka joj je rekla: „Samo mi ne pridikuj. Uvijek si bila malo čudna, zašto bi se mijenjala pod stare dane?" Zejneb kaže da se njen šestogodišnji unuk ponosi svojom nanom. Njega i njegovu sestru ona poučava o islamu. Priča kako je mališan sasvim zbunio svog učitelja kad mu je jednom u razredu, pošto je dobio da uradi zadaću za sljedeći dan, odgovorio: „O.K., inšallah [ako Bog dâ]".

---

217 Ranimina priča je najteža od svih priča žena koje sam intervjuirala, ali neke moje prijateljice mogle bi ispričati i tužnije priče. Jednoj djevojci od 19 godina rečeno je da skine *hidžab* ili napusti kuću. Izabrala je da ode, a oni joj onda nisu dopustili da ih posjećuje, jer nisu željeli da je komšije vide. Druga prijateljica morala je trpjeti da joj porodica govori kako je islam „zla religija". I muški konvertiti moraju se suočavati s ovakvim reakcijama porodice. Elizabeth priča kako je jedna šesnaestogodišnja djevojka iz Toronta morala napustiti kuću nakon što je prešla na islam.

* Basima ustvari kaže da je nosila *šalvar-kamiz* (*shalwar kameez*), što je odjevni komplet od šalvara i neke vrste tunike, uobičajen za centralnoazijske i južnoazijske zemlje, posebno za Pakistan. *Prim. prev.*

6.3 Pozitivne reakcije muslimanskih porodica na hidžab

Zato što je predstava da su muslimanke prisiljene da nose *hidžab* na Zapadu tako jaka, potrošila sam mnogo vremena na opis i objašnjavanje negativnih reakcija muslimanskih porodica na *hidžab*. Žene koje se bore da nose *hidžab*, protiv želja porodice, vode borbu na dva fronta. Moraju se sučeljavati s reakcijama šireg nemuslimanskog kanadskog društva koje vjeruje da su one prisiljene da se pokriju i da su potlačene zato što se pokrivaju. Na frontu kod kuće, gdje im je najviše potrebna podrška kako bi se nosile s negativnim reakcijama javnosti na *hidžab* - trpe sličan pritisak.

Naravno da se ne protive sve porodice kad se neka njihova srodnica pokrije. Mnogi i očekuju od njih da se pokriju i uče ih kako je to pravilan način oblačenja. Ovisno o uvjerenjima kćerke, ona će to učenje doživjeti kao prirodno ili kao pritisak. Već smo vidjeli kako je Nur prihvatila shvatanja svoje porodice o *hidžabu*. Sadiju su također učili da je pokrivanje dio islama i, kad je došlo vrijeme za pokrivanje, prihvatila je *hidžab*. Sadija ga je počela nositi stalno kad je bila vrlo mlada (11-12 godina), ali mi je naglasila da je *hidžab* nosila dobrovoljno i zato što je vjerovala da joj Kur'an nalaže da se pokrije: „Zaista sam imala izbor... Ako ne namjeravaš nositi ga u ime Allaha, kakva je svrha?... Niko me nikada nije prisiljavao na to. Učinila sam to svojom voljom. To je bio izbor".

7. *Hidžab* i samopercepcija

Jedan aspekt koji snažno prožima intervjue je da nošenje *hidžaba* tim ženama predstavlja izvor unutrašnje snage i daje visok nivo samopouzdanja i samopoštovanja. Ranija smatra da je to još jedan dobitak za društvo općenito, ne samo ženu koja se pokrila: „Djeca odrastaju i uviđaju da žene mogu biti uspješne i poštovane, a da ne moraju biti lijepe ili koketne, ili tome slično". Ustvari, iako je Nurina opaska da *hidžab* nije u funkciji ljepote istinita (zato što se i neprivlačne žene pokrivaju), često se navodi kako žene

hidžabom pokrivaju svoj „šarm" i „ljepotu". Ova ideja se pomalja i u Haliminom pokušaju da odgovori svom trogodišnjem sinu zašto se muškarci i žene ne pokrivaju na isti način. Halima i njen muž su svom dječarcu rekli da ne žele da „muškarci vide *ummi* [mamu] zato što su žene lijepe... Mislim da je donekle shvatio, ali ne sasvim".

Mnoge su žene istakle da se osjećaju udobno kad nose *hidžab*, da su zadovoljne sobom. Ellen je naglasila da se s *hidžabom* osjeća „kao da činim nešto da bi Allah bio zadovoljan sa mnom, znate... to i mene čini zadovoljnom sâmom sobom. Osjećate se drugačije od svih drugih, ali na dobar način, zato što se ne izlažete i, znate, ne izlažete pogledima toliko toga što bi inače činili da niste pokriveni".

Ranija se osjeća „vrlo ugodno" s *hidžabom*: osjeća ponos i sigurnost jer zna da je ljudi uzimaju zaozbiljno. Vjeruje da je to „najbolji način odijevanja". Kad nosi *hidžab* na javnom mjestu, Ranija voli misliti kako time pokazuje da muslimani zaista žive kao normalni ljudi, te da ona „predstavlja taj [pozitivni] utjecaj islama".

Nur voli nositi *hidžab* zato što je uvidjela da joj njene kolege, studenti, češće prilaze da zatraže bilješke, da traže pomoć u rješavanju pitanja vezanih za fakultet ili, pak, da čuju njeno mišljenje o nekim filozofskim pitanjima kao što je: „Šta je duša?" U tome uživa i šali se da je kao Majka Tereza: „Volim pomagati".

Jasmin kaže da uživa u životu i da religioznost ne znači ono što misle neki u njenoj domovini - neka vrsta mučenja. *Hidžab* joj je donio unutrašnji mir i veće samopoštovanje, zato što se više ne fokusira na ljepotu i modu: „Ugodno mi je zato što je ovo ono što Bog traži od ljudi".

Neke su žene otkrile da je nositi *hidžab* oslobađajuće iskustvo. Ovakvo gledište o *hidžabu* se poklapa s feminističkom kritikom komercijalizacije ženskog tijela u kapitalističkom društvu (a možda je i izvedeno iz te kritike). Radi se o ideji da nositi maramu i dugu, komotnu odjeću - oslobađa, zato što se o ženi s *hidžabom* ne sudi prema njenom vanjskom izgledu i niti prema tome da li je u

skladu (ili nije) s pomodnim idealom ljepote. To je jedan zanimljiv ugao gledanja na kritiku „žene kao seksualnog objekta", zato što je jedan od razloga zbog kojih se Mernissi i druge feministkinje tako žestoko suprotstavljaju *hidžabu* - njihovo uvjerenje da je *hidžab* (a ne nepostojanje *hidžaba*) to što detektuje da se žene smatraju pukim seksualnim objektom (ove ću razlike detaljnije propitati u petom poglavlju). Basima je pokrivena oko 13 godina (od svoje 18. godine) i nalazi da *hidžab* „oslobađa", posebno zbog toga što je odrastala na Zapadu, gdje postoji pritisak da bude mršava i moderna. Basima je otkrila da *hidžab* i „humanizira", zato što uklanja „besmisao seksepila", te žena postaje „lice", ne „seksualni objekt". „To možda malo uznemirava one na drugoj strani", dodaje. „*Hidžab* je sada [postao] dio mog identiteta... Mislim da ne bih mogla izaći van bez *hidžaba*, osjećala bih se kao da sam gola".

Prirodno je da one žene koje ga ne nose stalno *hidžab* vide drugačije. Iman „je uvijek bila zbunjena" kad je nosila *hidžab*, čak i na islamskim skupovima. Kaže da joj se čini da, kad nosi *hidžab*, ljudi „mnogo bulje u nju, što nervira". I Basima je primijetila: „Kad prvi put stavite *hidžab*, neugodno vam je i čini vam se da svi bulje u vas, ali kad se jednom naviknete na njega, osjećate se ugodno u svom novom identitetu... uviđate da ne bulje svi. Neki da, ali ne svi. Mnogo ljudi vas prihvata takve kakvi jeste". Ona misli da period prilagođavanja ovisi o nečijoj ličnosti: brže prođe onima koji imaju „čvršća uvjerenja". Na to utječe i nečiji odnos prema drugim ljudima: „Ponekad dobijete ono što očekujete. To je pitanje povjerenja".

Nadija se slaže, uz jedan egzibicionistički obrat: „Mislim da sam pomalo tvrdoglava i samosvjesna... Ali, ne volim biti pod reflektorima... Mislim da vas *hidžab* definitivno tamo smješta i, mada to izbjegavam, pretpostavljam da mi se na nekin način to i sviđa". Složila se da nije lahko onima koje „ne žele nikakvu pažnju, samo žele gledati svoja posla".

D. Nositi *hidžab* na Zapadu - svakodnevna iskustva

Muslimanke na Zapadu koje se pokrivaju svakodnevno, zbog načina na koji se oblače, trpe razne uvrede od ljudi iz okoline. Zbog zapadne predstave o njima kao o potlačenim ženama, ili o nekome ko predstavlja terorističku religiju, kanadska zajednica ih teže prihvata. Naprimjer, u *Toronto Staru* je 1996. izašao članak s fotografijom dviju muslimanki, jedne s *nikabom* i druge s maramom. Naslov je glasio: „Čin vjere ili 'uvijena' prijetnja društvu? Za neke je nositi *hidžab* izraz pobožnosti i skromnosti. Drugi naziru više političke motive".[218] Htjela bih ovo poglavlje zaključiti pogledom na iskustva nošenja *hidžaba* u društvu koje s nelagodom gleda na to da žene javno očituju pripadnost islamu. Kako je to pokriti se u takvoj sredini?

1. Reakcije šire zajednice

Većina žena koje sam intervjuirala su istakle da, u globalu, nije bilo tako mnogo negativnih reakcija, a neke su doživjele i pozitivne reakcije od nemuslimana. Smatraju da je Toronto toliko multikulturan da su tamošnji ljudi navikli da vide svakovrsno odijevanje. Također, one žene koje imaju najmanje interakcije s nemuslimanskom zajednicom imaju i najmanje problema. Zejneb ranije nije imala neprijatnih susreta. Hodala je sa štapom i kaže da su joj ljudi, prije nego se pokrila, držali vrata od lifta, ali su s tim prestali nakon što je počela nositi *hidžab*. Jednom prilikom, u liftu u njenoj zgradi, upravo nakon što je probala nositi *hidžab* (prije nego što se pokrila, htjela je osjetiti kako je to „biti musliman"), jedna gospođa je rekla da saosjeća s njom zbog uhobolje, jer je mislila da je to razlog što Zejneb nosi maramu usred ljeta. Zejneb je objasnila zašto nosi maramu, a gospođa ju je „pogledala onim čudnim pogledom".

218 *Toronto Star*, nedjelja, 14. maj 1996., str. F5.

Ranim je ispričala jednu zabavnu priču. Kad je bila trudna, u devetom mjesecu, išla je jednom ulicom u centru grada. Neko je očigledno pobrkao s opaticom, prišao joj je i rekao: „Bravo, sestro! Tako treba!"

Mada postoje i lijepe priče, muslimanke često uznemiravaju zbog načina na koji se oblače. Basima priča da je jednom prilikom putovala podzemnom željeznicom, s majkom (koja nije muslimanka) i četverogodišnjom kćerkom koja je „na sebi imala majicu s kapuljačom koju je uporno stavljala na glavu, pa se doimalo kao da je na obuci za pokrivanje". Do njih je sjedio par i glasno, na engleskom jeziku, raspravljao o religijskoj indoktrinaciji i kako „ljude kljukaju religijom". Iz konteksta, bilo je jasno da su tema tog razgovora bili Basima i njena porodica i da par pretpostavlja da oni ne razumiju engleski. „Pa sam se ja okrenula prema njima, ljubazno nasmiješila i upitala za pravac na savršenom engleskom, s jedva primjetnim [stranim, zapadnjačkim] akcentom. Odmah nakon toga promijenili su temu!"

Usprkos tome, Basima smatra da je Kanada ugodna promjena nakon iskustva koje je imala u domovini. Ondje su na nju vikali na ulici da je „izdajica svoje rase". Samo su joj njen smisao za humor i hrabrost pomogli da izdrži sve to. Kad su joj dovikivali: „Vrati se odakle si došla", ona im je uzvraćala, s pravim akcentom: „Valja mi se nahodati do centra grada!" To ih je izluđivalo.

Nekoliko žena je kazalo da su ih nepoznati ljudi psovali: vozeći pokraj Jasmin, jedan mladić joj je dobacio: „Smrdljiva...!"; Ranim je, dok je išla u grad, prišla neka žena i rekla: „Idi i j... se!"; Sadija je bila u Shoppers Drug Martu s ocem kad joj je neki čovjek rekao: „J... se!" Naravno, nemoguće je znati da li su ovi ljudi govorili ovako zato što su mislili da se obraćaju muslimanima, ali, činjenica da se to pitanje uopće postavlja dovoljna je da muslimanima bude neugodno.

Druga vrsta uznemiravanja se bez sumnje dešava zato što su žene muslimanke (ili, u najmanju ruku, zato što su strankinje).

Hadidža, koja je u Kanadi živjela već 27 godina, prisjetila se da je jednom prilikom, kad je odvezla kćerku na fakultet, na parkingu neka žena vikala na nju: „Vraćaj se tamo odakle si došla!" Drugi put, kad je bila aktivna u nekoj društvenoj grupi za rasne odnose, morali su rješavati žalbu više različitih crkava zbog toga što je u Građanskom centru bila izložena islamska kaligrafija. Kad je gradonačelnik (i sâm je bio član tog komiteta) pitao crkvene grupe zašto žele da se kaligrafija skloni, odgovorili su mu da su muslimani loši ljudi, da ne vole raditi, da su teroristi, itd. Usprkos peticiji crkava i mukama koje im je grad zadao, Hadidžina društvena grupa se izborila da se kaligrafija ponovo izloži, međutim, priznaje da joj je cijeli taj slučaj otvorio oči. „Nisam znala kako nas loše predstavljaju [u medijima]".

Nadija priča da joj je, dok je jednom u bolnici stajala i čekala lift, prišao neki čovjek i rekao: „Gdje ti misliš da si - na Bliskom istoku?" Bilo joj je smiješno to što su najgori komentari bili „uvijeni": „Ne govore ih u lice, govore ih u prolazu i onda se... osvrnete oko sebe... i vidite da su upućeni vama!"

Sadija kaže da je gledaju kao da je iz „svemira". Jednog popodneva, nakon škole, dok je išla ka liftu, žena koja je tu čekala ju je počela tjerati, a kad je stigao lift, brzo ušla, zatvorila vrata i nju ostavila iz sebe. Sadija pretpostavlja: „Žena je mislila da ću je ubiti ili joj nauditi. Prvo sam se uznemirila, a onda sam se počela smijati, shvativši kako je glupa".

2. Kad nije važno da li je neko musliman

Muslimanke imaju problema i u situacijama kad je njihov identitet zapravo irelevantan. Nadija je shvatila da je jedan od nedostataka nošenja *hidžaba* na Zapadu taj da se ljudi, kad ga prvi put vide, obično fokusiraju na tu „novotariju", umjesto na posao. Primijetila je da kad razgovara s ljudima, oni baš i ne slušaju, već je pitaju je li rođena u Kanadi ili „potpuno promijene temu", jer više vole pričati o njoj, nego o poslu.

Neke žene su imale problema i kad su išle doktoru. Naprimjer, Halimina doktorica pokazala je gađenje zbog toga što je prešla na islam i Halima je to morala otrpjeti: „Nije [doktorica] ništa rekla, ali na licu se vidjelo da se gadi i da je šokira činjenica da prihvatam islam kao svoju vjeru". Zejneb je imala sličan problem. Kad se liječila u jednoj velikoj bolnici u Torontu (ista ona u kojoj je Nadija radila), doktor ju je pitao zašto želi biti „građanka drugog reda", to jest, muslimanka. „Zar ne znaš kako se loše ophode prema ženama u islamu?" Zejneb mu je rekla da je iznenađena da čovjek njegova obrazovanja vjeruje u to. „'Da ste čitali Kur'an,' rekla sam, 'shvatili biste da žene nisu građani drugog reda. Zapravo, što se tiče Poslanika Muhammeda, ja ga smatram prvim feministom.' Ali je doktor je sve to negativno doživljavao."

Ova priča iznenađuje zato što je Zejneb bila pacijentica u istoj bolnici u kojoj je Nadija radila, bolnici koja bi trebala uvažavati kulturu i različitost. I, zapravo, poslije nekoliko dana jedan ljekar musliman obišao je Zejneb da vidi želi li ona doći na džuma-namaz koji se u toj bolnici obavljao svakog petka. Međutim, negativni komentari prvog ljekara o islamu iznenađuju i brinu, ne samo zbog toga što je pred svojom pacijenticom ponavljao uobičajene stereotipe o islamu i ženama, postavlja se pitanje - kako je sarađivao s Nadijom i drugim muslimankama, doktoricama i sestrama?

Kad je radila u provinciji u Ontariju, Ranija, koja je doktorica, slične probleme imala je s pacijentima. Bila je dežurna i u tri ujutro su je pozvali u hitnu pomoć, da pregleda jednog 88-godišnjaka kojeg je dovela njegova kćerka. Taj stari pacijent se više interesirao za Ranijinu maramu („Imaš li kose ispod toga?"), nego da opiše svoj medicinski problem kako bi umorna doktorica napravila procjenu. Drugom prilikom, Ranija je pitala stariju pacijenticu kakav joj je kašalj, a žena je uzvratila: „Odakle ste vi?" Ranija je odgovorila [da je iz Ontarija], i nastavila s konsultacijama sve dok je žena nije upitala: „Kakva narodna nošnja je ovo?" Ranija je objasnila da je odjeća kanadska, a da nosi maramu zato što je

muslimanka. Žena je onda rekla: „O, imamo mi dragih muslimana u Engleskoj". Ranija smatra da je to bilo „tako snishodljivo... osjećala sam kako me želi strpati u neku kulturnu kategoriju. Postoji vrijeme za objašnjavanje i vrijeme kad se dâ samo brz odgovor i nastavlja s drugim stvarima... Mislim, možete izgledati kao musliman, ali imate svoj posao, pa dajte da razgovaramo o onom zbog čega ste ovdje, a ja sam doktor, vi ste pacijent, O.K.?"

3. Reakcije u školama

Među ženama koje sam intervjuirala, samo dvije su nosile *hidžab* dok su pohađale srednju školu u Kanadi, a Sadija je išla u islamsku školu. Iako je Nadija pohađala katoličku srednju školu, nije imala tako ozbiljne probleme kakvi su bili oni u Quebecu 1995. kada su dvjema djevojčicama naredili da napuste školu ukoliko ne skinu marame. Nadiju su dječaci zadirkivali i povlačili je za maramu. Jednom je jedan i uspio skinuti je, ali se činilo da se i on posramio koliko i Nadija i izvinio se. Ne sjeća se niti jednog problema s nastavnicima. Misli da oni nisu znali „šta da rade" s njom. Iako je „išla okolo i govorila da je muslimanka... oni su, vjerovatno, mislili da ja to činim izvan kuće, da mi je porodica kršćanska i da su me dali u katoličku školu, ali da sam ja buntovna i samo pričam da sam muslimanka, ne znam". Međutim, jednog dana je direktor škole primijetio da Nadija nosi *hidžab* (u boji školske uniforme) i opomenuo je da to nije „baš po pravilima škole". Pošto nije znala ko je on, Nadija je odgovorila drsko i brzopleto („Kako znate?") i to pitanje se više nikad nije postavilo: „Sada mislim... da sam se dobro izvukla!"

4. Iskustva konvertitkinja na radnom mjestu

Žene koje su prešle na islam imaju drugačije probleme od onih koje su rođene kao muslimanke. To je vjerovatno zato što se kolege s posla moraju suočiti s promjenom u nekoj osobi. Elizabeth je

počela raditi na novom mjestu nakon što se vratila iz inostranstva i prve dvije sedmice je nosila *hidžab*. Šokirale su je i iznervirale reakcije kolega i klijenata, pa ga je skinula. Misli da se nije mogla nositi s tim reakcijama baš najbolje zato što, kao bjelkinja, nikada prije nije iskusila diskriminaciju. Šta se događalo? Većinu kolega zbunilo je što nosi maramu na glavi. Ona bi objasnila da to čini iz vjerskih razloga, „da je to propisano od Boga... i da štiti žene od muških pogleda, da štiti njihovu čednost i pobožnost". Začudo, i nakon ovih objašnjenja kolege su reagirale sa: „Zašto ga ne bi ipak skinula?" Jedan klijent (bijelac Kanađanin) tražio je od nje da izađe iz ureda u kojem su se inače konsultirali. Elizabeth je ustalasala svoje radno mjesto, jer je tražila da joj se radni zadaci tako izmijene da na terenu ne ulazi sama u muške kuće, da u uredu ne ostaje sama s muškim klijentom - ove je zahtjeve smatrala važnim praktičnim aspektom svoje nove vjere. Njen direktor je na to rekao da „nema šanse" i odlučio je poslati na savjetovanje. Pozvala je savjetnika i saznala da on ništa ne zna o islamu, da je mislio kako Elizabeth na posao dolazi pokrivenog lica. Elizabeth je bila ljuta zbog svega toga i rekla direktoru: „Ovo je moja vjera i u njoj mi je savršeno dobro. Problem je što mi vi ne date prilike da radim, a da se ne brinem oko toga". Kad je skinula *hidžab*, njene su se kolege obradovale. „O, izgledaš mnogo bolje bez toga!" rekla joj je jedna žena. Elizabethina priča posebno uznemirava zato što je ona državna službenica, trebalo bi da je u proaktivnom okruženju koje postavlja uzuse za druga radna mjesta. Ako se vladin uposlenik suočava s diskriminacijom, šta da se očekuje od drugih? Osim toga, njeni saradnici sve vrijeme rade s klijenticama muslimankama. Ako se prema kolegici muslimanki ne mogu ponašati s poštovanjem, kako će se ponašati prema klijenticama?

Kad je prihvatila islam, Zejneb je još uvijek bila zaposlena. Kaže da je tokom vremena izgubila kontakt s većinom svojih poznanika i kolega nemuslimana. Misli da im nije bilo ugodno što je muslimanka i da su se „bojali da će previše pričati o islamu". Ni oni, kao ni Elizabethine kolege, nisu znali mnogo o islamu. „Čuli su za četiri žene, za odsijecanje šaka, teroriste i takve stvari,

i... bojali su me se". Njeni saradnici su se „sramili, nisu htjeli da ih vide s bilo kim ko nosi *hidžab*", pa su počeli tražiti izgovore, ili su čak otvoreno govorili da ne mogu ići s njom „tako odjevenom".

Ellen kaže da je prvog dana kad je stavila *hidžab* na poslu bio „težak dan za njih, ali ne i za mene. Za mene je to bio 'dan jačanja', zato što mi je dao ogromnu snagu". Ellen je na tom mjestu radila osam godina, njene kolege su znale da je prešla na islam i znale su za *hidžab* zato što je o tome govorila. Međutim, kad se pojavila s *hidžabom*, vidjelo se da neki ipak nisu bili pripremljeni. Zbijali su šale na račun *hidžaba*, a posebno je to činio nadzornik. Ellen ga je podsjetila da i njena nana također nosi dugu odjeću i pokriva kosu, jedan kolega je ljubazno pokazao i neku fotografiju da dokaže Elleninu tvrdnju. Nadzornik joj je rekao: „Ti si ta koja će morati podnositi kritike". Međutim, Ellen je odlučno uzvratila da se može nositi sa situacijom: „Od prvog dana htjela sam ih uvjeriti da je to što radim - moj izbor i da se ne bojim ničeg što bi iko mogao reći... i mislim da sam uspjela".

Ranim je, u vrijeme kad je prihvatila islam, radila za jednog univerzitetskog profesora. On je bio predani katolik i rekao joj je da ne smije spominjati islam u radno vrijeme, čak i ako je neko pita nešto o tome. Ranim je rekla da neće propagirati, ali da ne može šutjeti o svojoj vjeri, ako je ljudi pitaju. Ubrzo potom je odlučila otići s tog mjesta. Promijenila je posao, a onda otkrila drugačiji problem: nakon što je šest mjeseci radila, shvatila je da njene kolege ne znaju da je muslimanka! Kad je pitala jednog kolegu šta je mislio zašto se ona pokriva, odgovorio joj je: „Zbog mode!"

5. Pritisak asimilacije

S obzirom na ovakve negativne reakcije na *hidžab*, ne iznenađuje što mnogi muslimani pokušavaju sakriti svoj islamski identitet. Ogroman je pritisak na muslimane da se prilagode „modernom" zapadnom odijevanju. Safija je bila pod muževljevim pritiskom da

„izgleda kao Kanađanka". Iako njen muž doista nije razumio zašto se muslimanka mora pokrivati, njihov problem je bio u tome što žive na Zapadu, gdje je utisak o *hidžabu* tako loš. Nije mu smetalo da nosi *hidžab* kad su bili u domovini, vjerovatno zato što ga tamo i druge žene nose. Prvih šest mjeseci u Kanadi, međutim, mnogo ljudi je buljilo u njih i njemu je bilo neugodno s pokrivenom ženom. Safiji nije smetalo što bulje u nju, ali njenom mužu jeste. Ako je s njom bio u nekom restoranu, a ona nosila *hidžab*, bilo mu je neugodno zbog pogleda koje su privlačili. Rekao joj je da, kad izlaze van, želi izgledati kao Kanađanin, kao svi drugi.

Nadija misli da, zato što im je lakše asimilirati se, muslimani muškarci brže gube islamski identitet od muslimanki: „U društvu koje nas okružuje, kanadskom društvu, muškarci muslimani se tako lahko izgube. Mislim da se žene muslimanke drže vjere čvrsto ili su upornije od muškaraca, a ne vidim da su naša braća sve vrijeme isto toliko privržena".

6. Biti muslimanka i biti Kanađanka

Dakle, muslimanke koje sam intervjuirala imaju raznovrsne probleme u nemuslimanskom društvu koje ih okružuje. Nijedna nije zadovoljna kako se u glavnim tokovima na Zapadu islam interpretira, a većina ih za to krivi medije, što je Hadidža prikladno izrazila: „Mediji su nas sve ocrnili i stalno to rade... Došli smo u fazu u kojoj više nismo ništa drugo do teroristi i bombaši". Kako ovakva iskustva utječu na identifikaciju ovih žena s Kanadom? Da li se osjećaju otuđenim od svog okruženja? Da li osjećaju da je u sukobu to što su istovremeno muslimanke i Kanađanke?

Neke studije o muslimanima u Sjevernoj Americi pokazuju da se većina djece čiji su roditelji imigranti identificiraju kao Amerikanci ili Kanađani, ovisno o kontekstu. „Religioznost" žena iz mog uzorka odvaja ih od većine sjevernoameričkih

muslimana.[219] Halima ističe: „Nacionalizam ne bi trebao biti dio islama", a sve ostale žene, osim Nohe, slažu se i sebe smatraju prvo muslimankama, a nacionalnost je sekundarna, pa i nevažna (Noha kaže da je prvo Kanađanka, potom ismailijka, a onda muslimanka). Zejneb je bila u ranim dvadesetim kad je došla iz Evrope u Kanadu, ali se ne osjeća „Evropljankom", zato što je provela 45 godina u Kanadi. Misli da je obaveza određivanja državljanstva samo obaveza poslušnosti vlastima koje „ustrajavaju na ovim glupim pitanjima". Kao muslimanki, državljanstvo joj je nebitno, a islam je „jedina religija na koju je [ona] naišla da ne pravi granice... Allah nije stvorio države, zato nema veze kojim jezikom govorite, koje ste boje, šta jedete".

Nekoliko žena izrazilo je nezadovoljstvo time što su se morale „svrstavati" i etiketirati u tom smislu. Iman kaže da njen identitet čini to što je muslimanka, što je Kanađanka i što ima centralnoazijsko porijeklo. Ne sviđa joj se to što se stavlja ta crtica „centralnoazijsko-kanadsko", jer, iako centralnoazijsko porijeklo jeste dio njenog identiteta, ona se s tom zajednicom ovdje ne identificira baš mnogo, niti druži baš često. Slično je i sa Elizabeth.

219 Baranzagi je istraživala 15 arapsko-muslimanskih porodica širom Sjeverne Amerike i, prateći generacijske varijacije u percepciji islama, otkrila četiri glavna identitetska vezivanja, ovisna o kontekstu: islamski/muslimanski, sirijski ili libanski ili irački itd., arapski ili američki/kanadski. Baranzagi, 'Parents and Youth', str. 134. U studiji koju je napravila Emily Lovell o muslimanima arapskog porijekla iz 25 sjevernoameričkih gradova zaključuje se da, iako je prilično asimilirana, treća generacija žena još uvijek se, u nekoj mjeri, identificira s Arapima muslimanima, ovisno o kontekstu: "Kad se nađu među Arapima muslimanima, osjećaju se kao kršćanke. Kad su s američkim kršćanima, osjećaju se više kao Arapkinje - pa, možda, i muslimanke. [U jednoj od tri porodice], najstarija kaže da, ako se treba opredijeliti za religiju, onda je to islam. Najmlađa je rekla da se 'obično' smatra muslimankom. Treća je rekla da se smatra muslimankom 'tu i tamo'." Emily Kalled Lovell, 'A Survey of Arab-Muslims in the United States and Canada', u: Michael A. Köszegi i J. Gordon Metton (ur.), *Islam in North America: A Sourcebook* (New York: Garland Publishing, 1992), str. 70.

Majka joj je iz Istočne Evrope, otac Kanađanin anglofon. Sebe, prije svega i nada svime, vidi kao muslimanku, a onda možda kao Kanađanku, ali ne stavlja crticu „Istočnoevropljanka-Kanađanka", jer ima malo zajedničkog s tim zajednicama. Iman i Elizabeth su „bjelkinje" i to je utjecalo na to kako raspravljaju pitanje identiteta.

Jedan zanimljiv dio intervja s Ellen bio je u tome što je odbila da je se etiketira kao „crnu" Kanađanku, iako ne nalazi da je ta oznaka uvredljiva: „Ne mislim o sebi kao o crnkinji, niti kao o muslimanki, već kao o osobi koja zavređuje poštovanje drugih ljudi i... nekom ko mora dati primjer drugima... Sebe vidim kao nekog ko je godinama bio izgubljen, a sada ga je Allah uputio. Vjerujem da sam na pravom putu".

Nisam dublje istraživala ovaj Ellenin otpor, ali me Nadijina reakcija natjerala da se zapitam: Odupire li se Ellen zato što su drugi učinili da se ne osjeća pravom Kanađankom? Nadija je došla u Kanadu vrlo mlada, s Kariba. Međutim, kaže da se nije osjećala kao „Karibljanka", niti je o sebi mislila kao o „Karibljanki-Kanađanki". Kao ni Elizabethina, ni Nadijina prodica se, dok je Nadija odrastala, nije mnogo kretala u karibljanskoj zajednici, tako da ona sebe više identificira kao muslimanku. Ona i želi da je se identificira prvo kao muslimanku, pa onda kao Kanađanku. Međutim, misli da je Kanađani neće prihvatiti kao Kanađanku, već samo „s crticom", kao „Karibljanku-Kanađanku", bez obzira što već 24 godine živi u Kanadi i što joj je to „referentni okvir u životu".

Nadijin odgovor potpuno je drugačiji od odgovora Elizabeth i Iman. Ni one, dok su odrastale, nisu bile u bliskoj vezi sa svojim „etničkim" zajednicama, ali ni Elizabeth, ni Iman nisu sumnjale u svoje „kanadske akreditive". Nadija je, međutim, osjećala da se neće „provući" kao „kanadska Kanađanka.

Yousifova studija o muslimanima u Otavi dokazuje da su zakoni o slobodi religije i multikulturna politika Kanade pomogli muslimanima da sačuvaju svoj islamski identitet i istovremeno se

adaptiraju na kanadsko društvo. Oni koji se strogo drže pet stubova vjere naveli su da je „lahko prakticirati islam u Kanadi“,[220] usprkos rasizmu i diskriminaciji s kojom su se suočavali muslimani. Yousifovi ispitanici vjeruju da multikulturnom politikom vlada pokušava poraziti rasizam i diskriminaciju.[221] Žene koje sam ja intervjuirala bi se složile s Yousifovim zaključcima. Sve one govore o Kanadi kao o multikulturnom i multivjerskom društvu, na pozitivan način, i sve uvažavaju slobodu i zaštitu u prakticiranju vjere koje im daju kanadski zakoni kao i svakoj drugoj grupi.[222] Sve žene shvataju retoriku sekularnog liberalnog multikulturalizma i smatraju, kao što Halima kaže, da ako ljudi imaju slobodu da izlaze u javnost skoro goli, zašto muslimanke ne bi imale slobodu da nose *hidžab* koji nikog ne vrijeđa.

Dakle, moje ispitanice ne vide nikakvog konflikta između „biti Kanađanka“ i „biti muslimanka“. Kako je to Jasmin istakla, Kanađani su dio ljudskog roda i, stoga, Božja stvorenja kao i svi drugi. U Kanadi ima ljudi različitih boja, iz različitih zemalja, s različitim idejama. *Hidžab* je, međutim, propisan svima, on je od Boga. „Mislim da je pitanje [novinarke, ‘Može li *hidžab* proći lakmus-test da je nešto što pripada Kanadi?’] pogrešno“.

Zapravo, čini se da je nemuslimanska zajednica ta koja pretpostavlja da postoji „problem“ u tome što je neko musliman i Kanađanin. Srednja škola u Quebecu je izbacila tinejdžerku zato što je nosila *hidžab*. Pitanje: „Može li *hidžab* proći lakmus-test da je nešto što pripada Kanadi?“ postavila je reporterka CBC-ja.

220 Khatija Haffajee, Obrazovni odbor Carletona, bivša predsjednica Grupe za pomoć muslimankama u Otavi, citirano u: Ahmad F. Yousif, *Muslims in Canada: A Questions of Identity* (Ottawa: Legas, 1993), str. 41.

221 Ibid., str. 75.

222 Usporedi sa: Cayer, *Hijab*, gdje su intervjuirane žene izrazile sukob identiteta - indopakistanskog i kanadskog. Neke su rekle: „Islam je moja domovina“, tako da razlike mogu potjecati i od načina na koji je pitanje formulirano.

Negativna iskustva koja doživljavaju muslimanke potvrđuju Elizabethinu sumnju da glavnina društva ne prihvata druge i drugačije. Ona misli da je, i pored toga što se vlast formalno bori protiv diskriminacije, većina kanadskog društva natjerana da prihvata manjine protiv svoje volje: „Meni je na poslu sasvim jasno da je tu nekolicina koja ima zaista velikih problema s drugim grupama... znate, svima iz kategorije 'Drugih', i mislim da naše društvo sve više postaje rasističko i netolerantno". Po njenom mišljenju, rezultat „sve te političke korektnosti... je puno mržnje oko nas, puno nenaklonosti i neznanja," iako to nije uvijek očigledno. Elizabethine sumnje se, zasigurno, odnose na neke dijelove kanadskog društva, jer mi je i jedna druga Kanađanka koja je prešla na islam rekla da su joj, kad je počela nositi *hidžab* na poslu, rekli: „Izgledaš kao prokleta imigrantkinja!"

E. Zaključak

Posljednji odjeljak rasprave o iskustvima nošenja *hidžaba* u Torontu pokazuje da se muslimanke suočavaju s velikom diskriminacijom zbog načina na koji se oblače. Percepcija zapadne javnosti o islamu je da je to loša religija, da promovira nasilje i potlačenost žena. Ženama iz mog istraživanja, međutim, *hidžab* ne simbolizira potlačenost, niti terorizam, već „čistotu", „skromnost", „ženski islamski identitet" i „pokornost ili potčinjenost Bogu, te svjedočenje da su muslimanke". Halima dodaje da on simbolizira „žensku moć da povrati svoje dostojanstvo i vlastitu seksualnost". U *hidžabu* su smirene i uživaju nositi ga. Ako feministička metodologija i epistemologija iskustva kao osnova znanja išta znači, ova se značenja *hidžaba* moraju ozbiljno uzeti u obzir, a žene se ne smiju ismijavati zbog „lažnih" uvjerenja. Ne moramo se slagati sa stavovima tih žena o *hidžabu*, ali da bismo vodili debatu o vrlinama i nedostacima *hidžaba*, obje strane moraju pravilno razumjeti poziciju drugoga. Moj zadatak ovdje je da stranu ovih pokrivenih muslimanki učinim razumljivom zapadnoj javnosti.

Poglavlje treće
VIŠESTRUKA ZNAČENJA *HIDŽABA*

Praksa pokrivanja muslimanki se mijenjala pod utjecajem mišljenja kolonijalnih i nacionalnih elita da veo potčinjava ženu. U nekim zemljama su te promjene bile dramatične: do kraja 1960-ih *hidžab* i *nikab* su u mnogim muslimanskim zemljama skoro sasvim nestali (osim u malim selima i među ženama iz nižih slojeva). U drugim zemljama promjene nisu bile tako dramatične, ali su bile primjetne. Međutim, krajem 1970-ih desila se druga promjena u praksi pokrivanja: žene čije se majke nisu pokrivale - zapravo čije su se nane i majke borile da se otkriju - počele su nositi *hidžab* i *nikab*. Ovaj se trend pretvorio u ženski pokret koji je zahvatio cijeli muslimanski svijet, od Arabije do Azije, kao i muslimane koji žive na Zapadu. Zove se „pokret ponovnog pokrivanja", iako nije zbilja „ponovni", jer se većina žena pokrila po prvi put i uglavnom prihvataju *hidžab*, a ne *nikab*.

U popularnoj zapadnoj kulturi najčešća slika o ženama koje se nisu pokrivale pa se pokrile je ona iz Irana ili iz Afganistana, gdje su državni zakoni ženama nametnuli pokrivanje, ili ona iz Alžira ili nekih drugih muslimanskih zemalja, gdje se, navodno, žene pokrivaju pod prijetnjom fizičkim nasiljem. Takvo nasilje zapadnjaci s pravom smatraju zastrašujućim i tragičnim za tamošnje žene. Zaključak da je veo simbol ženske potlačenosti pod tim se okolnostima čini prilično logičnim. Problem je što popularna zapadna kultura zna jedino za takvu ideju pokrivanja. To je skoro jedino gledište kojem zapadni mediji daju prostora. Fokus na veo u Afganistanu ili drugdje se uobičajeno koristi da se uklopi u postojeći orijentalistički okvir kojim se tumači ponašanje muslimana (kao nazadno, nasilno, ugnjetavačko). Dobrovoljnom ponovnom pokrivanju daje se malo prostora u zapadnim medijima:

iako ima površnih članaka u kojima se dopušta muslimankama da iskažu svoj pozitivan stav o pokrivanju,[223] daleko češća slika o marami je negativna i povezuje se s nasiljem i ugnjetavanjem (sjetite se da se u članku iz *Toronto Stara* koji govori o ponovnom pokrivanju u Egiptu postavlja pitanje: „Čin vjere ili 'uvijena' prijetnja društvu?"[224]) Još važnije je to što orijentalizam daje samo jedno značenje praksi pokrivanja: ono je prisilno i opresivno. Sve muslimanke na Zapadu (i na drugim mjestima) koje se pokrivaju posmatraju se kroz te leće.

Stanley i Wise, kako je spomenuto u drugom poglavlju, smatraju da feministička metodologija treba razmatrati pitanje žena kao „ontološki razlomljeno".[225] Iako nisam sigurna da tu ideju treba prihvatiti u cijelosti, neki opći zaključak se može donijeti: žensko iskustvo u svijetu nije jedinstveno. To se odnosi i na nošenje *hidžaba* i *nikaba*. Žene ih nose iz različitih razloga. Različita društva pokrivanju pripisuju različita značenja. Neke žene se pokrivaju iz običaja, druge zbog državnih propisa, treće, u sekulariziranim društvima, iz raznih ličnih razloga. U prošlim vremenima žene su nosile *nikab* kao oznaku bogatstva i položaja.[226] (Nemuslimanke su također nosile, i nose, *hidžab* i *nikab*.[227] U jednom muslimanskom plemenu, Tuarezima, lice

223 Naprimjer, 'Their Canada includes *hijab*', *Globe and Mail* (Toronto: Kanada), 22. august 1994., A1.

224 *Toronto Star* (Toronto: Kanada), 14. maj 1996., F5.

225 Stanley i Wise, 'Method, Methodology and Epistemology', str. 21-22.

226 Pa su, zbog toga, seoske žene koje bi se preselile u grad, jedva čekale da se pokriju kako bi pokazale svoje novo materijalno stanje. El-Guindi, 'Veiling Infitah', str. 475.

227 Hinduskinje na sjeveru Indije se pokrivaju, kao što su to činile i Asirke, Grkinje, Rimljanke, Bizantinke, Jevrejke i kršćanke prije islama. Vidjeti: H. Sharma, 'Women and their Affines: Veil as a Symobl of Separation', *Man*, 12, 2 (1978); Emile Marmorstein, 'The Veil in Judaism and Islam', Journal of Jewish Studies, 2 (1954); Ahmed, *Women and Gender in Islam.*

pokrivaju muškarci, a ne žene.[228]) Drugim riječima, značenje *hidžaba*, kao i bilo kog drugog komada odjeće, ovisi o kontekstu u kojem se nosi.[229]

Sociološku kompleksnost pokrivanja ne može zahvatiti konvencionalna mudrost na Zapadu, gdje se smatra da je „ta" marama (kao da postoji samo jedna vrsta) simbol ženske potlačenosti u islamu. Moj zadatak u ovoj knjizi je pobijati uobičajene zapadne pretpostavke da svaka pokrivena žena maramu nosi zbog toga što je prisiljena na to, pa marama simbolizira njenu potlačenost u islamu. Ovo se poglavlje fokusira na mnoga značenja koja *hidžab* ima, da bismo dokazali da neki posmatrač ne smije iščitavati samo jedno njegovo značenje i da bismo ukazali na nepravdu nanesenu ženama na Zapadu koje trpe zbog nametanja značenja da je „veo opresivan" (poput, naprimjer, djevojčica izbačenih iz škola u Francuskoj i Quebecu, muslimanki koje podnose diskriminaciju na poslu ili koje uznemiravaju zbog toga što su pokrivene). Ovdje smo analizirali i praksu pokrivanja muslimanki u drugim zemljama kako bismo pokazali mnoga značenja *hidžaba*, koja se mijenjaju ovisno o kontekstu i individualnim razlikama. Sintetizirala sam sedam centralnih tema iz naučnih studija o pokrivanju kako bih obuhvatila različite motive žena da se pokriju. Ti motivi su: revolucionarni protest, politički protest, religioznost, trajan pristup javnom prostoru, iskaz ličnog identiteta, običaj i državni zakon. Logično je da se razlozi koje sam identificirala mogu preklapati i da jedna žena može imati više motiva za pokrivanje. Iz nekog razloga, većina istraživanja su provedena u Egiptu, pa se sada dobro razumiju motivi žena u presjeku po klasama, ali postoji vrlo malo studija o drugim zemljama. To je područje gdje je potrebno razuđenije

228 Robert F. Murphy, 'Social Distance and the Veil', *American Anthropologist*, 66, 6 (decembar, 1964).

229 Andera B. Rugh, *Reveal and Conceal: Dress in Contemporary Egypt* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986), str. 128.

istraživanje. U narednom odjeljku ću predstaviti motive pokrivanja, uzete iz tih studija. U odjeljku B je kratka rasprava ovih razloga. U odjeljku C ću pregledati značenja koja savremeni zapadni mediji obično pripisuju *hidžabu*. U njemu se demonstrira da je medijska slika *hidžaba* na Zapadu pretežno negativna i da se vrlo malo važnosti daje ženskom uglu gledanja.

A. Razlozi pokrivanja

1. Revolucionarni protest

Najdramatičniji fenomeni ponovnog pokrivanja u 20. stoljeću povezani su s antikolonijalnom i revolucionarnom borbom. Tokom alžirskog rata za nezavisnost 1950 ih i iranske revolucije 1970-ih žene koje se prethodno nisu pokrivale, stavile su veo/ *čador* kako bi pomogle svrgavanje represivnih vlasti. Upravo zato što su kolonijalisti i domaće elite htjeli eliminirati *hidžab*, tokom antikolonijalnih i revolucionarnih borbi marama je postala moćan simbol otpora. Maramom su žene pokazivale da su protiv kolonijalizma ili protiv režima Zapadu naklonjenih elita i svega što je takav jedan režim predstavljao.

1.1 Alžir

Alžirci su započeli borbu da zbace Francuze s vlasti 1954. godine.[230] Žene svih dobi, iz cijelog društveno-ekonomskog spektra, pridružile su se nacionalnoj borbi i dobile u njoj jednu od ključnih uloga.[231] Gradske žene srednje klase, rođene 1930-ih, koje su stekle francusko obrazovanje i koje se do tada nisu pokrivale, odlučile su da se pokriju kako bi pomogle borbu urbane gerile. Kako Fanon piše: „Nakon što je prošlo mnogo vremena otkako su se pokrivale, spontano i da ih niko nije nagovarao, Alžirke su opet

230 Francuzi su osvojili Alžir u brutalnom ratu i okupaciji (1830-1880). Lazreg, *The Eloquence of Silence*, str. 43.

231 Ibid., str. 122-123.

odjenule *haïk*, pokazavši na taj način da nije istina da su se žene oslobodile na poziv Francuske i generala De Gaullea".[232]

Veo je imao simboličnu i praktičnu ulogu u alžirskoj revoluciji. Kako će se nositi, određivala je ondašnja taktika: neke su žene oblačile evropsku odjeću kako bi se mogle kretati po gradovima, a da ih se ne sumnjiči, druge su žene oblačile *haïk* kad je bilo potrebno prenijeti poruku ili komad vojne opreme s jednog na drugo mjesto, da ih se ne otkrije. Hvaleći „netradicionalnu" upotrebu vela, Fanon piše:

> „Savladale su novu tehniku: kako pod velom prenijeti prilično težak predmet, opasan za nošenje, a ipak ostavljati utisak da su ruke slobodne, da ničeg ispod haïka nema, osim jedne sirote žene ili beznačajne djevojčice. Nije bilo dovoljno samo se pokriti. Žena je morala izgledati kao 'Fatma' kako bi uvjerila vojnike da je potpuno bezopasna".[233]

Francuzi su tokom alžirskog rata za nezavisnost zatvarali, mučili i ubijali i te žene, skupa s njihovim sunarodnicima muškarcima.[234]

Francuzi su nastojali pridobiti alžirske žene propagiranjem ideje da će slobodne biti samo pod trajnom francuskom vlašću, a ne tako što će se vratiti svom „represivnom" islamskom pravu. Tri godine nakon početka revolucije 1957. načinili su prvi pravi korak da islamsko porodično pravo usklade s francuskim porodičnim pravom.[235] Franko Alžirci, zalažući se da Alžir ostane pod francuskom vlasti, oživjeli su stare kolonijalne pokušaje da se Alžirke „oslobode" tako što će ih se nagovoriti da skinu marame: 13. maja 1958. francuska vojska okupila je stotinu žena na jednom javnom trgu, gdje su se one, uz povike: „Vive L'Algérie française!"

232 Fanon, *A Dying Colonialism*, str. 62. *Haïk* (haik) je tradicionalna alžirska odjeća, veliki komad platna kojim se omotava cijelo tijelo.

233 Ibid., str. 11. „Fatma" - francuski stereotipni naziv za Alžirke.

234 Lazreg, *The Eloquence of Silence*, str. 124.

235 Ibid., str. 91.

- otkrile.[236] Nakon toga, oko hiljadu Alžiraca muškaraca koje su iz obližnjih sela dovezli autobusima da posmatraju otkrivanje, pjevalo je Marseljezu i vojnu Himnu Afrikanaca. O ovim ženama se ništa pouzdano ne zna: Lazreg navodi da je jedan komentator rekao da su to bile „pokorne muslimanke", FLN da su bile služavke kolonijalnih upravitelja i prostitutke, a Fanon da su to bile „siromašne žene, služavke kojima se prijetilo otpuštanjem i prostituke".[237] Stoga je veo *haïk* postao nacionalni simbol otpora Francuzima.[238] Zato što su francuski kolonijalisti stavljali naglasak na (duhovnu i materijalnu) transformaciju Alžira u jednu francusku državu, transformaciju koja je obuhvatala i francusku kampanju otkrivanja Alžirki, veo je postao moćan simbol otpora: „[U Alžiru] veo se nosio zbog toga što je tradicija zahtijevala strogu odvojenost spolova, ali i zato što je okupator bio *čvrsto odlučio da otkrije Alžir*" [italik Fanon].[239]

1.2. Iran

Veo (*čador*[240]) je također igrao važnu simboličnu i praktičnu ulogu 1979. godine u iranskoj revoluciji protiv šaha Muhammeda Reze. Cilj te revolucije nije bilo zbacivanje kolonijalne vlasti, već pokušaj da se zbaci od Zapada podržavani, korumpirani i represivni šah, te da se prekine vesternizacija koju je on predvodio.[241] Nekadašnji znak bogatstva, *čador* je za više i srednje slojeve do 1970-ih postao

236 Fanon, *A Dying Colonialism*, str. 62 *Vive L'Algérie française!* - Živio francuski Alžir!

237 Lazreg, *The Eloquence of Silence*, str. 135.

238 Hélie-Lucas, 'Women, Nationalism and Religion', str. 108.

239 Fanon, *A Dying Colonialism*, str. 63.

240 *Čador* je crni ogrtač kojim se žena pokriva od glave do pete, pričvršćuje ga pod bradom, dok lice ostaje otkriveno.

241 Minou Reeves, *The Female Warriors of Allah: Women and the Islamic Revolution* (New York: E. P. Dutton, 1989), str. 9394.

nazadan i staromodan. Žene su ga nosile samo povremeno, kad su išle u džamiju, na sahrane ili na druge religijske obrede. Žene pripadnice radničke klase u gradovima i provinciji, te žene pripadnice srednje klase povezane s vjerskim krugovima i trgovcima i dalje su nosile *čador* kao svakodnevnu odjeću za van. Seoske žene su nosile *čador* kad bi išle u grad, a maramu kad su radile u polju.[242]

Čador je postao poput poziva na okupljanje dvaju moćnih protivnika šaha: fedajina[243] i mudžahedina.[244] Ove grupe, ideološki suprotstavljene - pošto su fedajini marksistička grupa, a mudžahedini islamistička (s marksističkim tendencijama) - ujedinile su snage da zbace šaha. Kritika položaja žene u kapitalizmu (upotreba ženskog tijela u prodaji robe, takmičenje među ženama u ljepoti da bi privukle pažnju muškaraca, itd.) islamskog intelektualca Šerijatija, koju je odaslao sekularnim ljevičarima, feministima i religioznim Irancima, dala je impuls ženama da se vrate *čadoru* kao načinu da se tim pojavama suprotstave.[245] *Čador* se počeo cijeniti kao nešto što briše materijalne razlike, štiti ženu od muškog uznemiravanja i nešto što vraća dostojanstvo ženi, tako da se ona uvažava kao ličnost,

242 Veo je označavao materijalni status, značio je da ona koja ga nosi može priuštiti sebi sav materijal potreban za šivenje nečeg takvog, te da ta žena ne mora da radi. Farah Azari, 'Islam's Appeal to Women in Iran: Illusions and Reality', u Farah Azari (ur.), *Women in Iran: The Conflict with Islamic Fundamentalism* (London: Ithaca Press, 1983), str. 43-45.

243 Tabari, 'Islam and the Struggle for Emancipation, str. 911.

244 Mudžahedini su 1981. godine uskratili podršku Homeinijevom režimu i sada djeluju u egzilu u Velikoj Britaniji. Godine 1993. su izabrali ženu za predsjednika. T. Ibrahim, 'Veiled Bodies and Unveiled Discourse: Women's Participation in the Mojahedin Movement of Iran', neobjavljeni dokument (Toronto: 1997), str. 12.

245 Azari, 'Islam's Appeal to Women', str. 51. Nahid Yeganeh, 'Women Struggles ih the Islamic Republic of Iran', u: Azar Tabari i Nahid Yeganeh (ur.), *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran* (London: Zed Press, 1982), str. 33.

ne kao seksualni objekt.[246] Stoga su fedajini i mudžahedini mogli naći zajedničko tlo u borbi protiv šaha: borba protiv zapadnog imperijalizma, gubitka nacionalnog identiteta, položaja žene u kapitalizmu. Nošenje *čadora* simboliziralo je da je žena koja ga nosi protiv šaha, protiv imperijalizma, protiv korupcije, protiv moralne dekadencije i protiv kapitalističkog eksploatiranja „moderne žene potrošača". I sekularne žene su nosile *čador* na uličnim demonstracijama da pokažu solidarnost u borbi protiv šaha.[247] Kao *haïk* u Alžiru, *čador* u Iranu je omogućavao ženi da tajno, s mjesta na mjesto, prenosi oružje i poruke. Mnoge su pri tome bile hapšene, zatvarane i mučene.[248]

2. Politički protest

Politički protest protiv vesternizacije koju su provodile elite i protiv neoimperijalizma nije poprimio tako dramatične forme kao revolucionarni prevrati. U nekoliko studija o ponovnom pokrivanju zaključuje se da se žene pokrivaju *hidžabom* u znak nezadovoljstva trenutnom političkom situacijom koju stvara država i/ili „komercijalna, tehnološka, politička ili društvena"

246 Azari, 'Islam's Appeal to Women', str. 51.

247 Tabari, 'Islam and the Struggle for Emancipation', str. 13. Prema Tabarijevoj, mnoge su se pokajale kasnije, kada je postalo obavezno nositi maramu. Tabari vjeruje da su tada nosile *čador* „zato što su bile konfuzne, prihvativši ga... kao simbol solidarnosti na masovnim demonstracijama" (str. 14). Već 8. marta 1979. protestirale su protiv najavljenog obaveznog pokrivanja. Neke pripadnice mudžahidina su im se pridružile. Premijer Bazargan ih je uvjerio da neće biti obaveznog pokrivanja, ali je u ljeto 1980. o tome ipak donesen zakon. Tabari, 1215.

248 Sima Bahar, 'A Historical Background to the Women's Movement in Iran', u: Farah Azari (ur.) *Women of Iran: The Conflict with Islamic Fundamentalism* (London: Ithaca Press, 1983), str. 185. Velovi i dalje služe kao instrument za podsticanje rata. Prema Goodwinovoj, kuvajtske žene su 1990. pružile otpor iračkoj okupaciji pokrivši se *abajama* da bi krijumčarile oružje i dokumente Otpora: *Price of Honor*, str. 159.

zapadnjačka okupacija zemlje.[249] Arapski poraz od Izraela 1967. godine bio je šok za mnoge muslimane. Od tog događaja datiraju uspon egipatskog islamskog pokreta i raskol između arapskog nacionalizma i islama kao ideologije.[250] U Egiptu je pokret ponovnog pokrivanja počeo krajem sedamdesetih, među studenticama. To je iznenadilo porodice srednje klase i elite, pa u početku nisu uzimali *muhadždžabat* zaozbiljno,[251] međutim, do 1985. *hidžab* se raširio među većinom žena niže srednje klase i među vladinim uposlenicama.[252] Važno je shvatiti da se vrsta odjeće koju odabiru ove žene umnogome razlikuje od odjeće njihovih nana, seoskih žena, te od odjeće koju nose *bintul-beled*, gradske žene niže klase koje vode porijeklo sa sela. Nova odjeća nazvana je *ez-zij eš-šer'i* (propisana odjeća), dakle nazivom ukazuje na to da je u skladu s islamskim propisima, kao i na pretpostavku da druge forme pokrivanja nisu.

Williams u svojoj studiji o ponovnom pokrivanju, rađenoj 1978., pokušava odgovoriti na pitanje zašto su Egipćanke prihvatile *ez-zij eš-šer'i*, kad se zna da su njihove nane i majke predvodile arapski svijet u skidanju vela i, mada su neke nane i majke nastavile obavljati molitvu, poste i inače se smatraju pobožnim muslimankama, nosile su zapadnjačku odjeću. Napokon, piše on, „Egipćanke, pokazat će se, nisu strašljive. Niko ih ne može uvjeriti da svoj *zij šer'i* zamijene za dopadljiviju, udobniju, modernu odjeću, ukoliko one same to neće."[253]

249 Zuhur, *Revealing Reveiling*, str. 108.

250 Ibid., str. 51, 55; Yvonne Yazbeck Haddad, 'Islam, Women and Revolution in Twentieth Century Arab Thought', *The Muslim World*, 74, 34 (juli/oktobar 1984), str. 140; Rugh, *Reveal and Conceal*, str. 95-96.

251 *Muhadždžabat* [muhajjabat] pokrivene *hidžabom*; *munakabat* [munaqqabat]: pokrivene *nikabom*. Zuhur, *Revealing Reveiling*, str. 53.

252 El-Guindi, 'Veiling Infitah', Hoodfar, 'Return to the Veil', str. 112.

253 Williams, 'A Return to the Veil', str. 53. Naučnici se ne slažu s njihovom procjenom koliko je ugodan *ez-zij eš-šer'i*. Rugh, *Reveal and Conceal*,

Zaključuje da žene imaju višestruke razloge, među kojima su i osjećaj da „rješavaju probleme“,[254] i uvjerenje da se u jednoj modernizirajućoj muslimanskoj zemlji lično izjašnjavaju, što je „obično povezano s vjerom“.[255]

Međutim, Williams nalazi da „čak i one koje opravdavaju svoje oblačenje s fundamentalističkih osnova (‘Muslimanka sam, ovo je ono što moja vjera od mene traži.’) odgovaraju drugačije kad ih se pita zašto one traže to tek sada, jer, napokon, islam to zahtijeva već dugo, a taj zahtjev se ne čuje baš uvijek jasno“. Žene su iznijele nekoliko razloga zbog kojih su odlučile da se sada pokriju:

- „Uradila sam to da se suprotstavim ponašanju današnje omladine i savremenog društva;“
- „Do 1967. godine prihvatala sam put kojim je naša zemlja išla. Mislila sam da nas Gamal Abdel Nasser vodi ka progresu. Onda je došao rat o kojem su nas lagali, ništa nije bilo kako se predstavljalo. Počela sam da preispitujem sve što su nam govorili. Htjela sam nešto uraditi i naći vlastiti put. Molila sam se sve više i više i pokušala vidjeti šta me, kao muslimanku, čeka. Onda sam odjenula šerijatsku odjeću...“
- „Nekada smo mislili da zapadno društvo ima rješenja za uspješan, plodonosan život. Ako slijedimo Zapad, napredovat ćemo. Sada vidimo da to nije istina, oni

uvjerava da zapadnjačka odjeća više ograničava i guši od tradicionalnih narodnih galabija, koje su dovoljno široke, pa zrak može da struji i hladi tijelo. Osim toga, umjesto od pamuka, zapadnjačka odjeća se često pravi od toplijih sintetičkih tkanja i najlona (str. 119). Macleod, *Accommodating Protest*, iznosi isto objašnjenje za novo pokrivanje, ukazujući da je ta odjeća topla zato što se radi o poliesterskim vlaknima koje srednja klasa preferira (str. 138). Ovo se mijenja i sve je više pamučnih galabija.

254 Williams, ‘A Return to the Veil’, str. 53.

255 Ibid., str. 51.

> (Zapad) su bolesna društva, čak i njihovo materijalno blagostanje opada. Amerika je puna kriminala i promiskuiteta. Rusija je još gora. Ko želi biti takav? Moramo se sjetiti Boga. Pogledajte kako je Bog blagoslovio Saudijsku Arabiju. To je zato što oni nastoje slijediti Zakon. A Amerika, to raskalašno društvo, sva je u problemima".[256]

Većina mladih pokrivenih žena koje je Zuhur intervjuirala za svoju studiju 1988. godine smatra *hidžab* simbolom promjene. „Ova promjena nije samo lična i moralna odluka, već i društvena".[257] Zuhur zaključuje da za pokrivene žene iz njenog istraživanja *hidžab* simbolizira odbacivanje „vodećih principa državne politike prema ženama tokom proteklih 35 godina. To odbacivanje podrazumijeva napuštanje principa sekularizma i općenito zapadnih modela i ideala".[258]

Watson (1994) je intervjuirala Fatimu, staru udovicu od 70 godina, prodavačicu povrća iz Kaira, koja ima zanimljiv ugao gledanja na *ez-zij eš-šer'i*:

> „Zašto se mlade djevojke pokrivaju ovim novim maramama i oblače kao stare žene? Mislim da je to neki trend, moda kao i svaka druga... Ne mislim da je to novo pokrivanje vjerska obaveza. Skromnost u ponašanju je za ženu važnija od toga šta oblači. Te nove marame su skupe. Ne mogu priuštiti da ih kupim za svoje kćerke, moraju se zadovoljiti seljačkim maramama kojima se samo pokriva kosa. Jesu li zato manje skromne? 'Glupost!,' kažem im kad pitaju za nove marame, '*hidžab* nema veze s vrstom odjeće, *hidžab* se tiče ponašanja i šta ti je u duši, pa tome posvetite pažnju.' Iako o novom pokrivanju mislim da je trend, da nije bitni dio islama, nisam protiv takvog pokrivanja, ali ako to znači da se društvo više brine za moral i da se okreće protiv nekih modernih i zapadnih vrijednosti koje uzimaju maha... važno je da Arapi ponovo otkriju svoju tradiciju i da se ponose sobom. I oblačenje na naš način može biti dio toga... to postaje važno kad vidite

256 Ibid., str. 53-54.

257 Zuhur, *Revealing Reveiling*, str. 76

258 Ibid., str. 109.

> kako se svijet mijenja nagore... naučili smo vidjeti skoro gole zapadnjakinje na našim ulicama i ako se zbog toga naše žene žele pokriti tim novim maramama, onda neka - treba se boriti protiv nepristojnosti i protiv toga što smo u prošlosti prihvatali sve što je strano. Žena koja se pokriva na ovaj novi način čini to iz mnogo razloga. Samo - to ne bi smjelo biti stvar zakona, već nečiji lični izbor... naprimjer, sad je važno porazmisliti kako izgledamo strancima i shvatiti zašto smo, da bismo sačuvali skromnost, izabrali tako krajnju mjeru. Ja sam donijela svoju ličnu odluku i svojim ličnim mišljenjem mogu objasniti zašto sam počela nositi maramu ovog novog stila, mada sam ja jedna stara žena".[259]

Hessini je, kad je posjetila Maroko 1989., primijetila sličnu pojavu. Zaintrigiralo ju je to što su *muhadždžabat*, pokrivene žene najotvorenije, najrječitije u klasi i shvatila da to protivrječi zapadnom mišljenju da su muslimanke podređene, pa odlučila malo dublje istražiti. Između 1989. i 1991. godine intervjuirala je obrazovane i stručno osposobljene gradske žene, nastanjene u Rabatu i Kazablanki. Kao i žene u Egiptu, i ove su se pokrivale na način koji se razlikuje od tradicionalnog marokanskog pokrivanja.[260] Njene ispitanice su naglašavale da nisu poučavane pravom islamu, te da pripadaju pokretu koji nastoji promijeniti društvo kako bi se u njemu bolje izražavali istinski islamski principi. Ovakva motivacija, kao i u Egiptu, nagovještava da se napušta sekularni put kojim je Maroko išao posljednjih decenija. Sekularna paradigma tjeskobno egzistira uz autohtoni vrijednosni sistem, a žene osjećaju da „nemaju kontrolu nad sistemima koji oblikuju njihove živote, te da je utjecaj zapadnih vrijednosti opasan" (ibid., str. 51). Žene su kazivale Hessinijevoj „da samo islam može stvoriti funkcionalno društvo, neprekidno ponavljale da kapitalizam vodi u haos, da je komunizam zastario, a da je sekularizam, kakav se prakticira u Tunisu, protivan Božijoj volji" (ibid., str. 49). Jedna od žena, Džemila, to je ovako izrazila: „Provoditi pravi islam je jedino što nas može spasiti" (ibid., str. 49). Njihov ideal je društvo koje je postojalo u Poslanikovo vrijeme.

259 Watson, 'Women and the Veil', str. 150-151.

260 Hessini, 'Wearing the Hijab in Contemporary Morocco', str. 42.

Hadidža kaže: „Za mene je *hidžab* mogućnost da se povučem iz svijeta koji me je razočarao. To je moje malo svetilište“ (ibid., str. 50). *Hidžab* je njihov način da „grade jedan muslimanski identitet i odbace imitaciju Zapada“ (ibid., str. 51).

3. Religioznost

Nedvojbeno, bitni sastavni dio političkog protesta protiv vesternizacije i sekularizacije je uvjerenje da je islam alternativni politički, društveni i ekonomski sistem. Ovaj međunarodni pokret „islam kao rješenje, odnosno alternativa“ poziva muškarce i žene da se pridržavaju islamskog kodeksa oblačenja. Mnoge žene su odlučile da se pokriju zbog tih poziva da se islam „bolje“ prakticira. Williams u svojoj studiji o ponovnom pokrivanju Egipćanki zapaža da one koje su usvojile *ez-zij eš-šer'i* „tvrde da je to religijski gest, smatraju da je ta odjeća usklađenija s islamskim propisima nego bilo koja druga“[261]

Zuhur u studiji o Kairankama nalazi da one koje nose *hidžab* i *nikab* smatraju da je pokrivanje oznaka religijskog identiteta, što smatra i 40 procenata nepokrivenih žena.[262] Pokrivene žene misle da je pokrivanje religijska obaveza (*farz*) muslimankama, „a pokrivene mlade žene su se posebno trudile da me uvjere u nepromjenjivost islamske poruke, ne odobravaju reforme ili prilagodbe konkretnim historijskim okolnostima“.[263] Nepokrivene žene se ne slažu da je pokrivanje obavezno (ibid., str. 77), mada

261 Williams, 'A Return to the Veil', str. 50. Zuhur, *Revealing Reveiling*, primijetila je neke mlade žene koje nose maramu, ali nose i uske farmerice i stavljaju šminku. (str. 59). Muška verzija islamskog oblačenja su vrećaste pantalone, komotne košulje u prljavo-bijeloj boji i sandale. Uz to će nositi i brade. El-Guindi, 'Veiling Infitah', str. 474.

262 Zuhur, *Revealing Reveiling*, str. 74. S ovim se ne slažu ni Macleod, *Accommodating Protest* (str. 114), ni Hoodfar, 'Return to the Veil (str. 119), koje nalaze da samo manjina vidi *hidžab* kao znak religioznosti.

263 Zuhur, *Revealing Reveiling*, str. 75.

neke kažu da su ozbiljno razmišljale o tome da se pokriju, a neke da će se pokriti nakon što se udaju (ibid., str. 59). Neke mlađe nepokrivene žene misle da *hidžab* zahtijeva određenu moralnu spremnost. Jedna je čak uzviknula: „Da bi nosila *hidžab*, žena se mora ponašati kao anđeo!" Zuhur zaključuje da dob i društvena klasa imaju značajan utjecaj na prijemčivost na novu islamsku poruku. Otkrila je obratnu povezanost između pokrivanja i dobi, jer je vjerovatnije da se pokrije mlađa, a ne starija žena; i direktnu povezanost između pokrivanja i društvene klase, jer je vjerovatnije da se pokriju žene iz grupa s najnižim primanjima: to jest, *hidžab* je način da se „izađe iz društvenih i ekonomskih ograničenja jednog hijerarhijskog društva, putem vidljivog ujednačavanja i nošenja odore, te putem verbalnog naglašavanja društvene jednakosti" (ibid., str. 13). Primjećuje, međutim, da postojeće teorije, koje objašnjavaju pokrivanje koristeći samo društveno-ekonomske kategorije, više ne odgovaraju, zato što se njima ne može objasniti pojava *hidžaba* u gornjoj srednjoj klasi ili u elitnim slojevima (ibid., str. 61). Marokanke koje je intervjuirala Hessini govore o sličnim idejama. Naglašavaju da su prihvatile *hidžab* kao religijski izbor, kao izraz prihvatanja „pravog islama". Su'al kaže: „Moja majka je uvijek nosila maramu, a ne zna ništa o islamu. Nosila ju je zbog tradicije, a ja je nosim iz uvjerenja".[264] Vafa: „Žene koje nose *hidžab* su 'prave vjernice', dok žene koje nose neku drugu vrstu marame možda to čine iz navike" (ibid., str. 42). Sve njene ispitanice su izjavile da ih „pravom islamu" nisu poučili ni roditelji, ni društvo, tako da se doima kao da one vjeruju da pripadaju nekom novom pokretu onih koji prakticiraju „pravi islam"; vjeruju, poput Džemile, da ih „jedino prakticiranje pravog islama može spasiti", i nadaju se da će ih i drugi slijediti (ibid., str. 49). Hurija: „Važno je to što žene koje nose *hidžab* teže višem obrazovanju i što stiču visoke položaje [doktorke, pravnice itd.]. Ako tako radimo, ostavljamo dobar utisak i postavljamo dobar uzor drugima. Pokazat ćemo

264 Hessini, 'Wearing the Hijab in Contemporary Morocco', str. 42

drugima kako da prakticiraju pravi islam. Voljela bih podstaknuti i druge da nose *hidžab*" (ibid., str. 47). Pojava ovog novog *hidžaba* na Bliskom istoku iznenadila je neke posmatrače, ali je njegova pojava u Indoneziji još dramatičnija, zato što tamo ne postoji tradicija pokrivanja (samo su se stare žene, koje su možda bile na *hadžu*, pokrivale).[265] Brenner je 1993. na Javi intervjuirala trinaest gradskih, obrazovanih žena u dvadesetim godinama i pokušala objasniti zašto su prihvatile novi *hidžab*. Otkrila je da su te žene doživjele „preobraćenje" kad su shvatile da dobra muslimanka mora pokrivati kosu. One misle da svi koji se suprotstavljaju novom *hidžabu* (čak i ako su revnosni muslimani) nisu pravilno shvatili kur'anske propise o pokrivanju. Novi *hidžab* kritiziraju roditelji, muževi, prijatelji, kojima slika *hidžaba* „priziva sliku fundamentalističkog ekstremizma koji je za njih, kao i za mnoge zapadnjake, u nesuglasju s njihovom kulturom" (ibid., str. 674). Pošto nije dio tradicije predaka koja je u Indoneziji vrlo važna, novi *hidžab* se smatra tuđinskim, arapskim uvozom, nečim što nije u skladu s lokalnim običajima.

3.1 Poboljšati društvo

Uz motive protivljenja vesternizaciji i sekularizaciji, te prihvatanja islama kao alternative, ističe se još jedan motiv: žene koje nose *hidžab* smatraju da su angažirane na poboljšanju društva. Mišljenja su da *hidžab* izjednačava društvene klase. Zuhur pretpostavlja da u Egiptu fleksibilnost i adaptabilnost islamske poruke omogućava da žene različitih društveno-ekonomskih slojeva prihvataju novu ideologiju na sličan način.[266] Williams zaključuje da žene vjeruju da se nošenjem *hidžaba* društvo liječi, da *hidžab* ne dopušta da to

265 S. Brenner, 'Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and the Veil', *American Ethnologist*, 23, 4 (1996), str. 674.

266 Zuhur, *Revealing Reveiling*, str. 2. Zuhur otkriva da ovom idealu protivrječi linija marama Yvesa St. Laurenta, dostupna na tržištu. Vidjeti, također, Hessini, 'Wearing the Hijab in Contemporary Morocco', str. 50.

društvo propadne, te da sprečava *inhilal* - razvrat i raspad:

> „Mnogo je problema u današnjem Egiptu kojima ne znamo rješenja. Čini se da ih samo Bog može riješiti... Imamo probleme stanovanja, budžeta, škola, prijevoza, struje, gasa i vode, a telefoni ne rade. Međutim, kad obučemo *zij šer'i*, osjećamo da smo pomogle da se riješi barem jedan problem porodice i društva. Činimo barem nešto".[267]

Marokanke koje je Hessini intervjuirala također vide *hidžab* kao pokušaj da se društvo poboljša, da bude egalitarno, pravedno društvo.[268] Ni u Maroku, kao ni u Egiptu, *hidžab* nije poput tradicionalnih marokanskih marama koje su se ranije nosile kako bi se istakle klasne razlike. Sada *hidžab* predstavlja „ujedinjujući simbol, zajednički muslimankama".[269] Nadija: „Moja me je vjera spasila. U svijetu u kojemu nema pravde, ja sada vjerujem u nešto što je pravedno. Sada imam nešto na što mogu računati".[270]

Brenner pretpostavlja da je odluka mladih Indonežanki da se pokrivaju dio šireg islamskog pokreta u Indoneziji koji „istura" islam kao alternativu vesternizaciji i sekularizaciji. Otkriva da je pokret sasvim moderan, po tome što prekida s prošlošću i što je okrenut budućnosti:

> „Kao simbol modernog islamskog pokreta, veo za neke javanske muslimanke znači kako samoobnovu, tako i obnovu društva putem individualne i kolektivne samodiscipline. Ideja obnove ovdje ne znači oživljavanje autohtone prošlosti, već znači rušenje starog i izgradnju nečeg novog, znači distanciranje od lokalne historije kako bi se izgradila mnogo bolja budućnost, za sebe i za društvo. Cilj je postići religijsku i društvenu promjenu kroz djelovanje pojedinaca i kolektiva islamske zajednice. Pokrivanjem grijehova prošlosti, da tako kažemo, pokrivanje označava novu historijsku svijest i novi način života, koje nisu opterećene ni javanskom tradicijom, ni stoljetnom kolonijalnom vladavinom, kojemu granice ne stavljaju ni zapadni kapitalizam, ni konzumerizam, ni diktat

267 Williams, 'A Return to the Veil', str. 54.

268 Hessini, 'Wearing the Hijab in Contemporary Morocco', str. 50.

269 Ibid., str. 41-42.

270 Ibid., str. 51.

indonežanske političke ekonomije. Pokrivanje je oznaka nove moralnosti i nove discipline, bile one lične, društvene ili političke - ukratko, nove islamske modernosti".[271]

4. Stalni pristup javnoj sferi

Nisu sve žene koje su se pokrile u skorije vrijeme to učinile zbog religijskih uvjerenja. Hoodfar bilježi da su žene koje je ona intervjuirala postale religioznije nakon pokrivanja, a samo je jedna iz njenog uzorka obavljala molitvu i prije nego što se pokrila, i to tokom četiri godine prije pokrivanja. U istraživanju Arlene Elowe Macleod, broj žena koje redovno obavljaju molitvu (klanjaju) je „sićušna manjina".[272] Broj žena koje o *hidžabu* raspravljaju kao o religijskoj formi odijevanja je vrlo mali.[273] Ove žene su otkrile da *hidžab* olakšava pristup javnoj sferi i kretanje u njoj: u traženju posla, u stjecanju poštovanja, u suzbijanju muškog uznemiravanja.

4.1 Mogućnost zapošljavanja

Egipćanke obuhvaćene ovim istraživanjima, a koje su počele nositi novi *hidžab* sredinom 1980-ih, obično pripadaju prvoj ili drugoj generaciji doseljenika u grad, nižih primanja i vjerovatno su prve obrazovane žene u svojoj porodici. One su se obrele u pretrpanim vladinim uredima gdje se napredovanje zasnivalo na sistemu u kojem se uopće ne uzima u obzir nečiji učinak.[274] Egipatska kriza je teško pogodila ove žene i njihove porodice, prihode im je „pojela" inflacija, a činjenica da imaju posao nije uvijek značila i finansijski

271 Brenner, 'Reconstructing Self and Society', str. 690.

272 Hoodfar, 'Return to the Veil', str. 119; Macleod, *Accommodating Protest*, str. 110.

273 Macleod, *Accommodating Protest*, str. 114.

274 Hoodfar, 'Return to the Veil', str. 119.

dobitak. Veći dio plate žene išao je na troškove prijevoza, vrtića za djecu i odijevanja. Kao što piše Hoodfar, u takvoj situaciji, žene s niskim primanjima bile su „zainteresirane za jačanje postojećih rodnih uloga i podjele rada, dok su, istovremeno, nastojale minimizirati ograničenja koja im je nametala takva ideologija", zato što su tako mogle tražiti svoja islamska prava od muža, neovisno o tome koliko su zarađivale.[275] Pokrivale su se da riješe probem: kako zadržati koristi modernizacije (rad za plaću) i istovremeno steći tradicionalna islamska prava žene i majke.[276] Sumejja je imala problem s vjerenikom i njegovom porodicom jer nisu željeli da ona radi nakon vjenčanja. Problem je riješila tako što se pokrila:

> „...sve i da sam imala samo dva odjevna kompleta, uvijek bih izgledala elegantno, zato što niko ne očekuje od *muhadždžibe* (pokrivene) da nosi novu odjeću svaki dan. Time uštedim dosta novca. To, također, sprečava ljude da pričaju o meni ili da sumnjaju u moju ili čast mog muža. Ovako sam riješila sve probleme, a porodica mog muža je presretna što se on oženio pokrivenom ženom".[277]

Macleod i Hoodfar se slažu u zaključcima o situaciji Kairanki niže klase, a i njihove ispitanice su dale slične izjave. Macleod smatra da je „novo pokrivanje protest zbog gubitka moći koju su žene osjećale, 'rastrzane' između kuće i posla, i pokušaj da se sačuva ono što je stečeno u otvorenom političkom prostoru za zapošljavanje".[278] Ona smatra da je to pokušaj da se nadoknadi izgubljeno dostojanstvo supruge i majke, uloga koju su „nekako stjerane u ćošak i zapostavljene", sve zbog ekonomske potrebe da i žene rade. *Hidžab* je razriješio dilemu „posao ili domaćinstvo".[279] Sve naučnice zaključuju da je

275 Ibid., str. 110.

276 Ibid., str. 111; Macleod, Accommodating Protest, str. 121.

277 Hoodfar, 'Return to the Veil', str. 114.

278 Macleod, *Accommodating Protest*, str. 136-137.

279 Ibid., str. 132, 136, 121.

„...pokrivanje primarno ideja i odluka žena; novi pokret je dobrovoljni pokret kojeg pokreću i održavaju žene. Njegova popularnost počiva u tome što rješava pitanje da li žena treba raditi izvan kuće, a rješava ga na način koji zadovoljava ekonomske vrijednosti porodica niže srednje klase i koji smiruje poremećena shvatanja o rodnim ulogama".[280]

Hidžab zaobilazi kulturni stav da dobra muslimanka ne treba raditi, zato što pokrivena žena može reći da je dobra muslimanka, ali je prinuđena da radi kako bi pomogla porodicu, što je društveno pohvalan cilj.[281] U odjeljku C ću istaknuti distancu između ove naučne perspektive i zapadnog popularnog mišljenja da se „pokrivanje" širi muškom fundamentalističkom prisilom.

Marokanke također koriste *hidžab* kao garant stalnog pristupa javnom prostoru, ali se kvalificirane žene tamo ne sučeljavaju s istim ekonomskim dilemama kao slabo plaćene Kairanke. Za Marokanke, *hidžab* je više način da olakšaju kretanje izvan kuće, nego da rješavaju dilemu „posao ili domaćinstvo". Njihov je izazov veći nego izazov Egipćankama, zato što se moraju suočiti s mišljenjem da „dobra muslimanka" ne smije raditi. Podsjetimo se, one kažu da prakticiraju „pravi" islam. Kako Nadija kaže: „Nošenje *hidžaba* pokazuje da žena ima određenu ulogu u društvu. Naravno, ja sam žena koja radi izvan kuće. Da ne radim, ne bih ni bila za *hidžab*, zato što ga u kući žene i ne nose!"[282]

4.2 Steći poštovanje

Pitanje zapošljavanja žena je još uvijek područje žestokih rasprava u muslimanskom svijetu: mnogi su mišljenja da žene ne trebaju raditi zato što u javnoj sferi ima toliko toga što ugrožava njihovu čednost i čast. Žene „od karijere", dominantni uzor za elite, srednju klasu i neke pripadnike sitne buržoazije, nisu privlačne

280 Ibid., str. 121.

281 Ibid.; Williams, 'A Return to the Veil', str. 54; El-Guindi, 'Veiling Infitah', str. 481.

282 Hessini, 'Wearing the Hijab in Contemporary Morocco', str. 47.

slabo plaćenim grupama. Problem prije spomenute Egipćanke Sumejje bio je što nijedna žena u porodici njenog vjerenika nije bila obrazovana ni zaposlena, pa su se svi brinuli za to da li će ona izvršavati obaveze supruge kako treba. *Hidžab* im je bio znak da je ona čestita žena koja vodi računa od časti svog supruga i kuće, usprkos nekonvencionalnom ekonomskom ponašanju.[283] Druge Egipćanke imaju slične priče. Suhejr, neudata žena, morala je raditi zato što joj je otac umro kad je bila vrlo mlada. Uočila je da ljudi o njoj nemaju dobro mišljenje zato što se, zbog posla, kasno vraća kući. Počela je nositi *hidžab*, i to je bio znak da je ona čestita žena koja ima opravdan razlog što se kasno vraća kući. „Od tada, bila sam mirnija nego ikad prije".[284] Sada se usredsredila na studij kako bi postigla svoj cilj i našla „gospodski" posao. Semihina prodica prigovarala joj je što ide na fakultet, u strahu da će njeno ponašanje ugroziti i njenu i njihovu čast. Ona se pokrila i prigovori su prestali. „Prihvativši maramu, ona je pokazala da će predano štititi svoju čast. Zato više nije bilo razloga da joj se brani da studira ili da predaje u školi, to su postali društveno prihvatljivi ciljevi". Njena porodica i prijatelji imaju visoko mišljenje o njoj.[285] Ovaj fenomen je srodan zapadnom fenomenu da žena nosi žensku verziju muškog odijela kako bi stekla poštovanje i bila tretirana kao i muškarci u uredu i profesionalnom okruženju.[286]

283 Vidjeti također: Rugh, *Reveal and Conceal*, str. 122-123 i Sawsan El-Messiri, 'Self-Images of Traditional Urban Women in Cairo', u: N. Keddie i L. Beck (ur.), *Women in the Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 1978.), str. 532: *Bintul-beled* „misle da su državne činovnice uobražene, površne, te da zanemaruju svoje supružanske obaveze. Tako postaje jasno zašto ona troši svoju plaću samo na sebična i površna zadovoljstva".

284 Hoodfar, 'Return to the Veil', str. 118.

285 Ibid., str. 119.

286 Macleod, *Accommodating Protest*, str. 181.

4.3 Odbijati muško uznemiravanje

Uobičajena tema o pozitivnim aspektima *hidžaba*, kako zapažaju one koje ga nose, je da se žene s *hidžabom* cijene „zbog njihove ličnosti i njihovog uma", a ne kao seksualni objekti. Više ih ne procjenjuju po njihovom fizičkom izgledu, odjeći ili nakitu.[287] *Hidžab* otklanja seksualnu dvosmislenost i tenziju koja postoji među spolovima. Kao što je jedna djevojka rekla Safiji Mohsen u intervjuu 1977. godine:

> „Prije nego sam se pokrila uvijek sam se brinula šta će ljudi misliti o meni kad me vide da razgovaram s nekim muškarcem u kafeteriji ili izvan učionice. Brinula sam se i šta će sâm taj muškarac misliti o meni kad s njim razgovaram. Otkako nosim maramu, više ne brinem. Niko me neće optužiti za nemoral, niti će misliti da razmjenjujemo ljubavne zavjete. Sada se osjećam mnogo slobodnije i ne oklijevam, kako sam to ranije činila, da učim s muškarcima s fakulteta ili čak prošetam s njima do željezničke stanice".[288]

Uznemiravanje žena od strane muškaraca na ulici, u autobusu, na radnom mjestu itd., je ponašanje rasprostranjeno širom svijeta. Neke žene koje sam intervjuirala kažu da uživaju u tome što ih zbog *hidžaba* muškarci, čak i nemuslimani, više poštuju i bolje tretiraju. Žene u drugim zemljama također spominju ovaj aspekt nošenja *hidžaba*, kao pozitivno obilježje, kao nešto u čemu uživaju.[289] Otkrile su da *hidžab*, zato što stvara nekakav zaštićeni prostor oko žene, na distanci drži muškarce, čak i nemuslimane koji ne razumiju logiku *hidžaba*. U muslimanskom kontekstu „nositi maramu predstavlja čistotu namjera i ponašanja. To je

287 Hessini, 'Wearing the Hijab in Contemporary Morocco', str. 50-51.

288 Safia K. Mohsen, 'New Images, Old Reflections: Working Middle-Class Women in Egypt', u Elizabeth Warnock Fernea (ur.), *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change* (Austin: University of Texas Press, 1985), str. 69.

289 Hoodfar, 'Return to the Veil', str. 116; Hessini, 'Wearing the Hijab in Contemporary Morocco', str. 53; Williams, 'A Return to the Veil', str. 53.

simbol koji znači 'Ja sam čista' i 'Nisam na raspolaganju'".[290] Barijera oko ličnog prostora daje ženi više slobode da se u miru kreće kroz javni prostor, a u onim muslimanskim zemljama koje imaju ideologiju časti *hidžab* potkopava muževljevu ljubomoru i roditeljsku brigu i daje ženi više slobode kretanja.[291] Kao što Hoodfar ističe, ovim se pobija tradicionalno islamsko i zapadno asociranje pokrivanja uz sekluziju.[292] Žene koje odaberu *ez-zij eš-šer'i* odvajaju islamsko pravo od običaja i pokazuju da mogu učestvovati u javnom životu, istovremeno se držeći islamskog kodeksa oblačenja. *Hidžab* ženi može dati osjećaj moći i, stoga, samopoštovanje. Zuhur primjećuje da „uskraćivanje muškarcu mogućnosti da komentira nečije tijelo, odnosno 'ušutkivanje vukova', mlađim ispitanicama daje neku satisfakciju".[293] Djevojka Hala rekla je Homi Hoodfar da joj je pokrivanje pomoglo, da je postala prodornija i ambicioznija u uredu:

> „Sanjala sam o danu kad ću završiti studij, početi raditi i zaraditi dovoljno novca da sebi kupujem lijepu odjeću koju nikada nisam mogla priuštiti jer smo bili siromašni. Kad sam napokon uspjela steći lijepu odjeću i lijepo izgledati, morala sam se pokriti. To sam uradila zato što su muškarci u uredu zadirkivali žene, a očekivali da im se ne uzvrati. Da smo odgovarale, mislili bi da tražimo vezu ili nešto tako. Bilo je teško. Cijeli svoj život uzvraćala sam na svaku primjedbu koju su mi muškarci upućivali, a da me nisu optuživali za nemoral. U uredu, kad bih to učinila, moj bi se muž iznervirao, zato što bi čuo šta drugi muškarci pričaju međusobno [i on je radio u istom uredu]. Moje pokrivene kolegice su, međutim, uvijek bile otvorene i šalile se s muškim kolegama, a da ih nikad niko nije pogrešno shvatao ili se ophodio prema njima bez poštovanja. Pa sam se i ja pokrila. To mi je olakšalo život i sada osjećam slobodu da odgovorim, da izrazim svoje mišljenje, da raspravljam, čak i da čavrljam s muškarcima. Moj muž je također mnogo sretniji".[294]

290 Hessini, 'Wearing the Hijab in Contemporary Morocco', str. 53.

291 Ibid., str. 54; Givechian, 'Cultural Changes in Male-Female Relations', str. 528, 530.

292 Hoodfar, 'Return to the Veil', str. 121.

293 Zuhur, *Revealing Reveiling*, str. 102.

294 Hoodfar, 'Return to the Veil', str. 117. Vidjeti također Mohsen, 'New

Fatemeh Givechian u ovome nalazi sličnosti s Iranom: mnoge zaposlene žene zadovoljne su što su se pokrile. Ne samo što ih je to poštedjelo troškova i truda oko toga da izgledaju moderno, *hidžab* također „materijalizira njihove sposobnosti i potencijal, bez previše briga o odjeći i izgledu:

> ...Nepokrivene žene, zatočene izgledom i odjećom, predimenzioniraju pripisani im status žene, dok pokrivanje podiže očekivanja i postignuća žena na poslu. *Hidžab* oslobađa žene od muškaraca fasciniranih njihovim izgledom i tjera ih da se takmiče, žele li uživati svoja ljudska prava. Ova prodornost i profesionalnost mnogih u novoj generaciji pokrivenih žena je ugodna promjena u odnosu na pasivne i patronizirane nepokrivene žene modernizirane generacije".[295]

Zapadne žene preziru ideju da se moraju pokrivati kako bi se oduprle muškom uznemiravanju. I jeste nepravedno tražiti od žene da se pokrije, a da se ne rješava problem uznemiravanja. Zuhur piše da su lideri islamskog pokreta u Egiptu, kao i mnoge mlade žene koje je intervjuirala, svjesni problema muškog uznemiravanja i da rade na tome da se on iskorijeni. Smatraju da se muškarci mogu „preodgajati" sve dok je „porodica dovoljno jaka da svojim sinovima ulije jači osjećaj za moralne vrijednosti".[296]

Rasprostranjenost seksualnog uznemiravanja na radnom mjestu na Zapadu nagovještava da bi to „preodgajanje" moglo dugo potrajati. U međuvremenu, mnogim muslimanima je pokrivanje prihvatljiva strategija suzbijanja takvog ponašanja muškaraca.

5. Izraz ličnog identiteta

Još jedan razlog za nošenje *hidžaba*, posebno muslimankama na Zapadu, je da očituju svoj identitet. Cayer to zaključuje na osnovu

Images, Old Reflections', str. 69.

295 Givechian, 'Cultural Changes in Male-Female Relations', str. 530.

296 Zuhur, *Revealing Reveiling*, str. 130.

interjvua s indo-pakistanskim muslimankama prve i druge generacije useljenica koje žive u Torontu.

Većina iz druge generacije je odabrala nositi *hidžab* protiv volje svojih porodica (neke žene iz prve generacije počele su se pokrivati u Kanadi protiv volje svojih muževa) i protiv uvriježenog shvatanja Zapada da je *hidžab* znak potlačenosti. One protestuju i protiv indo-pakistanske kulture svojih roditelja, koju ta druga generacija žena smatra manje-više neislamskom,[297] a posebno zbog prakse prinudnih prakova i fokusa na ljepotu žene kao značajnu karakteristiku njene „spremnosti za brak" (str. 184).

„Nošenjem *hidžaba* druga generacija žena obznanjuje da za svoje stanje i položaj više neće odgovarati prvoj generaciji, već jedino Allahu... *hidžab* je njihov otpor kontroli koju je prva generacija imala nad njima i njihovim identitetom" (ibid., str. 169).

Potreba da se istakne islamski identitet u neislamskom okruženju vrijedi i za Britaniju i za Francusku, kako to potvrđuju primjeri Nadije i Merjem. Nadija je Britanka azijskog porijekla, druge generacije imigranata, koja se počela pokrivati u šesnaestoj godini:

> „Moje kulturno porijeklo i porodični korijeni su na drugom kraju svijeta. Ove stvari su mi važne i zbog njih se osjećam posebnom. Važno mi je da ne izgubim taj dio svog života. Odluka da se pokrijem vezana je za moj osjećaj da imam drugačije porijeklo. Mi smo britanska porodica, ali zbog islama i veza s Pakistanom imamo drugačije vrijednosti i tradiciju od porodica mojih prijatelja nemuslimana... Osjećala bih se potpuno izloženom bez marame. Oslobađajuće je moći se kretati slobodno i komunicirati s ljudima, bez osjećaja da ste na izložbi. Važno je ono što kažete, a ne kako izgledate. Moje prijatelje nemuslimane zanima kako je to nositi maramu. Pitaju kako je to biti nevidljiv. Ali, moje iskustvo je baš suprotno, ako ste jedina osoba u prostoriji punoj studenata koji nose zapadnjačku odjeću. Poenta je kako se djevojka koja nosi maramu osjeća, a ne kakva je marama ili kako ona izgleda. Meni je važno da nosim pomalo jednoličnu odjeću, što znači da ne privlačim pažnju na sebe ili na svoj izgled. Istovremeno, to

297 Cayer, *Hijab*, str. 77 i 113.

što nosim *hidžab* čini me posebnom, to je neka vrsta značke identiteta i poruka da mi je vjera vrlo važna".[298]

Merjemina priča odražava nekoliko već spomenutih motiva za pokrivanje, ali pošto je ona alžirska imigrantkinja koja živi u Francuskoj, njen lični identitet u nemuslimanskom okruženju natkriljuje sve druge razloge zbog kojih voli *hidžab*. Merjem radi u fabrici tekstila:

„Kao mlada žena, kod kuće u Alžiru nisam razmišljala da nosim maramu, jer to u to vrijeme tamo nije bilo važno. U to vrijeme su moja majka, moje tetke i sestre nosile zapadnjačku odjeću i nisu pokrivale ni kosu, ni lice. Prije 20 godina žene većinom nisu razmišljale o *hidžabu*. Vremena su se promijenila i promijenilo se mnogo toga u mom životu; sve muslimanke su se morale suočiti s brojnim promjenama, a posebno žene kao ja, koje žive na Zapadu. Bile su slijepe i gluhe, nisu shvatale kako svijet postaje opasan, kako političari i bogataši postaju pohlepni za novcem, iskvareni i vesternizirani... Nemoral i korupcija imali su ozbiljne posljedice po siromašnije porodice kakva je bila moja i po zdravlje cijelog društva. Ali, hvala Bogu, probudili smo se kad smo vidjeli šta se dogodilo u Egiptu i doživjeli posljedice rata s Izraelom i drugih sukoba sa Zapadom. Onda je došao veliki slučaj Irana i narodne borbe da se zbaci korumpirani vladar, da se zemlja oslobodi svih loših utjecaja Zapada i da se sagradi bolje društvo. Zbog svih ovih stvari postala sam svjesnija važnosti islama, svog ponašanja i dužnosti majke za budućnost sljedećeg naraštaja... Kad smo muž i ja došli u Francusku, suočili smo se s puno problema. Stvari nisu išle kako smo očekivali, nismo imali novca i ja sam se morala zaposliti... Nije bilo dvojbe da ću nositi maramu... već je dovoljno teško živjeti u velikom, stranom gradu i bez dodatnog tereta da vas na ulici zlostavljaju zato što ste žena. Važno mi je ne pokazivati svoj izgled, da u mene ne bulje nepoznati muškarci i čudaci. Mog muža je obradovala moja odluka da se pokrijem. Kad sam ovako odjevena njemu je lakše. Ne mora se brinuti kako ću otići i vratiti se s posla, niti kako ću izaći van bez njega. On za to više ne mora da se brine. Otkako sam pokrivena imam više slobode i *hidžab* pokazuje da sam žena koja čuva svoju čestitost. Iskustvo života u tuđini nije ugodno, teško je, ali nošenje marame olakšava barem neke probleme. Više nije tako strašno hodati ulicom, naprimjer. *Hidžab* jasno pokazuje da je neka žena muslimanka, a to mi je također važno. Moramo imati na umu da živimo

298 Watson, 'Women and the Veil', str. 148. Nadija je prva žena u svojoj porodici koja je stekla obrazovanje iznad srednjeg. Trenutno studira medicinu.

> drugačije, da imamo drugačije interese i prioritete u odnosu na moral Francuza. Ponekad marama privlači pažnju onih Francuza koji mrze islam, ali takva nam iskustva moraju jačati ponos što smo Arapi i muslimani... S maramom se osjećate sigurnim u svakoj situaciji - ona je zaštita, kao i znak ljubavi prema islamu".[299]

Mnoge Saudijke nose maramu da bi izrazile lični identitet, baš poput mnogih muslimanki na Zapadu. Ramazani je vodila intervjue sa Saudijkama 1985. i otkrila da „možete sresti Saudijke, obrazovane u Americi, koje izjavljuju da nose maramu ponosno, jer je to izraz tradicije i kulture njihove domovine".[300] Intervjui koje je vodila Mona Al-Munajjed potkrepljuju ovo mišljenje:

> „Jedna 35 godišnja učiteljica, udata, ima dvoje djece, diplomirala pedagogiju u Sjedinjenim Državama, kaže: 'Da, nosim veo iz uvjerenja.' Pitala sam je na čemu zasniva to uvjerenje. 'Vezana sam za svoju tradiciju. Nosim veo kao dio identiteta Saudijke. To je čvrst dokaz da se neko identificira s normama i vrijednostima saudijske kulture... a i svoju ću kćerku odgojiti da i ona nosi veo.'[301]
>
> Za jednu 29-godišnju neudatu djevojku koja je veći dio života živjela u Evropi i stekla magistarsku diplomu iz sociologije u Londonu veo nije znak potlačenosti: 'Mislim da je pogrešno misliti da je ženama u Saudijskoj Arabiji to znak potlačenosti ili zaostalosti ili podređenosti, kako to Zapad misli... veo uopće ne znači da mi imamo niži status, kako to svi zapadnjaci hoće vjerovati. To su lažne pretpostavke, iskonstruirane protiv nas', i dodaje: 'Nosim veo zato što je to moj lični i religijski izbor. To je i zato što sam živjela na Zapadu i vidjela svu pokvarenost i nemoral u njihovom, takozvanom 'slobodnom društvu', s nedopuštenim seksom i zloupotrebom droga, pa sam sada uvjerenija u vrijednost naše lokalne tradicije i vezanija za nju. Želim sačuvati svoj arapsko-islamski identitet, i za mene, ovo je način da to i pokažem".

299 Ibid., str. 149-150.

300 Nesta Ramazani, 'The Veil - Piety or Protest?', *Journal of South-Asian and Middle Eastern Studies*, 7, 2 (zima, 1983), str. 28.

301 M. AlMunajjed, *Women in Saudi Arabia Today* (New York: St. Martin's Press, 1997), str. 47.

5.1 Društveni status

Lični identitet se potvrđuje na još jedan način - očitovanjem položaja u društvenoj hijerarhiji. U te svrhe - za iskazivanje društvenog položaja - koristi se tradicionalno pokrivanje: različite društvene klase koriste različite stilove, kreacije i materijale. Na početku je novi način pokrivanja raskinuo s ovakvom društvenom funkcijom, pošto je bio neka vrsta uniforme, s naglaskom na egalitarni cilj islamskog pokreta. Možda je neminovno da će se i pokrivanje, kako se širi, koristiti da se istaknu razlike među ljudima.[302] Macleod sugerira da je u Egiptu novi *hidžab* djelomično izraz nastojanja donje srednje klase da se razlikuje od niže klase, u nadi da će postati „srednja klasa". Kako joj je to jedna žena i rekla: „Ova odjeća nije ista kao ona koju nose te seljanke! Vidite kako maramu stavljam preko glave i pribadače kojom je pričvršćujem. Također i ove nježne boje i materijal. To uopće nisu isti *hidžabi*; ovo je odjeća koju žena srednje klase nosi".[303] Ili kako je to Huda rekla Hoodfarovoj:

> „Strašno je što smo se morali preseliti u ovaj dio grada [siromašni kvart na periferiji] jer više nismo mogli priuštiti sebi bolji. Nakon svih tih godina studiranja morala sam se preseliti u čak gori kvart, sa svim tim seljankama i nepismenim ženama... bolje je što sam pokrivena, jer da na posao nosim evropsku odjeću, ovdje bi me optužili da sam slobodnog ponašanja... Ja čak ni ovuda, po naselju, ne hodam odjevena kao one, ali kad nosim maramu poštuju me i prihvataju kao da sam jedna od njih".[304]

Nošenje *hidžaba* kao oznake statusa srednje klase predstavlja dramatičnu promjenu u odnosu na period nekoliko decenija

302 Dokaz za ovo naći ćemo u studijama o Egiptu, ali nema načina da znamo da li se može primijeniti i na druge zemlje. Zasigurno, ovakva upotreba *hidžaba* protivrječi marokanskoj, kao i ranijem egalitarnom obilježju novog pokrivanja u Egiptu. El-Guindi, 'Veiling Infitah', str. 476.

303 Macleod, *Accommodating Protest*, str. 134.

304 Hoodfar, 'Return to the Veil', str. 120.

unazad. Tada se status srednje klase stjecao nošenjem zapadne odjeće, to jest suknje, bluze, dvodijelnog odijela, štrikanih haljina, hulahop-čarapa, cipela s visokom petom i torbica, a za muškarce nošenjem košulje, hlača, sakoa, čarapa i cipela.[305] U jednom znakovitom trenutku dekan na nekom egipatskom fakultetu odbio je zahtjev studenata-islamista da im se dozvoli da nose tradicionalne narodne galabije u kampusu. Dekan je „objasnio da galabije nisu prikladna odjeća za obrazovnu sredinu... Uvjereni smo da strana odjeća odražava profinjenost onih koji je nose, da su oni otvorenijeg uma zbog svog obrazovanja".[306]

6. Običaj

Na Zapadu mnogi misle da se muslimanke pokrivaju zato što ih na to prisiljava kultura. Iako to važi samo za Iran od revolucije 1979. i za Afganistan od dolaska talibana naovamo, mnogi vjeruju da su sva muslimanska društva ista. Zato se i tamo gdje je pokrivanje uobičajena praksa smatra da je to „opaki pritisak" (frazu je upotrijebio jedan moj profesor). Međutim, time se represivna sredina izjednačava sa sredinom u kojoj se normalnim procesom socijalizacije usvajaju norme odijevanja, procesom koji karakterizira sva društva. Čak i na Zapadu, gdje postoji velika sloboda odijevanja, postoje standardi za koje su ljudi socijalizirani: džins se smatra odjećom za vikend, ali ne i odgovarajućom odjećom za ured ili svečanu večeru, gdje se traži drugačija odjeća.

Mišljenje da kultura vrši „opaki pritisak" na žene da nose *hidžab* također zanemaruje činjenicu da su i u ovim društvima ljudi svjesni debata koje prate praksu pokrivanja: žene se ne oblače nepromišljeno. Studija Carle Makhlouf o višem i srednjem sloju stanovnika Sane (prijestonice Jemena) dobra je ilustracija svega

305 Rugh, *Reveal and Conceal*, str. 118.

306 Ibid., str. 119. Nije datirano. Ona je istraživanja provela sredinom i krajem 1970-ih, te početkom 1980-ih godina.

ovoga. U vrijeme kad je ona vršila terenska istraživanja, 1974/1976, veo je bio predmet nacionalne rasprave. Makhlouf je otkrila da djevojčice počinju nositi veo (*nikab*) obično u desetoj godini. Različite društvene klase koriste različite materijale i stilove, a strankinje, žene sa sela, žene nižih klasa ili Jemenke rođene u Istočnoj Africi se ne pokrivaju. Osim toga, Sanjanke koje nose *nikab* u rodnom gradu neće ga nositi kad putuju u inostranstvo.[307]

U vrijeme kad je Makhlouf bila u Sani (tada prijestonici Sjevernog Jemena), vodila se nacionalna rasprava o ženama i islamu, glavne dnevne novine promovirale su nacionalnu i religijsku ideologiju da su žene građanke, da islam daje muslimankama prava i dužnosti, te da se one moraju obrazovati i doprinositi nacionalnom razvoju.[308] Veo (*nikab*) bio je dio tih debata. Makhlouf je zaključila da su stavovi prema *nikabu* ambivalentni. I muškarci i žene u Sani su bili svjesni „nedosljednosti prakse" nošenja *nikaba*, pošto ga nisu nosile sve žene, ali niti jedna od onih koje su informirale Makhlouf nije smatrala da je veo

> „uzrok ili manifestacija inferiornog društvenog statusa žene. Žene nisu razmišljale na taj način, čak i ako ih se direktno pitalo o tome. One koje nisu odobravale pokrivanje, nisu vezivale svoj položaj s idejom da je veo simbol inferiornosti. Njihove primjedbe su se odnosile na to što je nezgrapan, besmislen i prepreka iskrenoj interakciji među spolovima".

Starije žene koje je intervjuirala bile su za veo i govorile da ih on štiti „od muških pogleda". Predsjednica Asocijacije žena Jemena, koja je studirala u Kairu, nosila je *nikab* i izjavila da joj on „još daje nekakvu zaštitu u jednom tradicionalnom društvu i da bi cijena skidanja *nikaba* bila prevelika". Smatrala je da je *nikab* u tom trenutku od drugorazrednog značaja i značajnijim smatrala druga pitanja, kao što su maloljetnički brak, visok

307 Mada je u nekom trenutku i Makhlouf razmišljala o pokrivanju, obeshrabrile su je žene koje su je prvo ismijavale, a potom joj ozbiljno rekle: „Ne, ti si strankinja, ne trebaš to činiti, ljudi će ti se smijati". Makhlouf, *Changing Veils*, str. 37-38.

308 Ibid., str. 91.

natalitet, nepismenost, to što se žene nemaju drugih aktivnosti, osim kućnih poslova, te *tafrita*.[309]

Maklouf zaključuje da je društveni pritisak na žene da pokriju lice veliki, pošto je žena koja je pokušala otkriti se izdržala samo godinu dana. Sana još nije bila spremna za to da žene otkriju lice, kao što jedna druga žena kaže: „Muškarci generaliziraju stavove o ženama i ako se jedna nepokrivena žena (*muteberridža* ili *fatša*) ponaša nepristojno ili je prljava, mislit će da je svaka nepokrivena žena ista. Dakle, kad se sve žene otkriju i mi ćemo se otkriti, ali za to treba vremena" (ibid., str. 37). Direktorica više medicinske škole istakla je: „Što se tiče vela, i sâmi muškarci su neodlučni: neki se teoretski možda i slažu da ga treba ukinuti, ali kad je riječ o ženama iz njihove porodice, drže se tradicionalnih normi". Međutim, i žene daju važnost tradicionalnim normama. Kad je Makhlouf pitala „da li su neke djevojke stvarno skinule *nikab*, neke moje ispitanice su odgovorile da je to nemoguće, ili, ako se doista desilo, te djevojke mora da su 'lude' [*medžnun*][310] ili nerazborite [*ma fi 'akl*].[311]

Od revolucije 1962. i pod utjecajem televizije od 1975. društvo u Sani doživjelo je brze promjene. Makhlouf uočava

309 *Tafrita*: uobičajeno žensko društveno okupljanje. To je poslijepodnevna sjedeljka, kad se žene okupljaju u nečijoj kući i pjevaju, čavrljaju, jedu, plešu i žvaču *kat* (lišće malog žbuna koje stvara stanje mentalne budnosti i ugodno stimulira čula). Žvakanje kata je vrlo kontroverzno pitanje (ibid., str. 22, 48).

310 Doslovno „opsjednute džinima". Džini su stvorenja nevidljiva ljudskom oku. Imaju slobodnu volju, poput ljudi. Neki su muslimani, neki nisu. Vrag je džin.

311 Ibid., str. 37. *Ma fi 'akl* znači „glupe, nerazumne", ali u posebnom značenju. Ovdje to znači da „nemaju razbora", to jest, ne razumiju svoje mjesto u društvu, ne shvataju da se stalno moraju pristojno ponašati, žele li izbjeći uvrede, neprijatnosti i poniženje. Isti opis koristi se muškarce koji se loše ponašaju prema drugima - ti društveno relevantni „drugi" se u frazama uvijek podrazumijevaju. (Janice Boddy, urednički komentar).

i promjene u nošenju vela. Naprimjer, neke škole za djevojčice dobijaju muške učitelje pred kojima djevojčice ne moraju nositi *nikab*. Na Univerzitetu u Sani je vidjela pokrivenu ženu koja čavrlja s muškim studentima i studira skupa s njima. Učestalo je kršenje običaja nošenja vela i manipuliranje njime jer, po njenom mišljenju, sve više i više djevojaka hoda ulicom s podignutim velom i lica pokrivenog samo *litmom*.[312] Osim toga, pojavile su se nove vrste odjeće za van i zamijenile stare *šarsafe* i *sitare:*[313] *balto* (adaptacija ruske riječi za kaputić) dugih rukava i dug do gležnja, koji se nosi preko pantalona, uz maramu na glavi. Čak je tradicionalno društvo Sane odobrilo da je *balto*, u teoriji, u skladu sa zahtjevom skromnosti (ibid., str. 67 68). Nekoliko majki, koje su se sâme strogo držale vela, rekle su da se njihove kćerke neće pokrivati kad napune 10 godina, među tim majkama je bila i supruga jednog istaknutog plemenskog šejha (ibid., str. 77).

I druge zemlje u kojima se žene pokrivaju po običaju i tradiciji prolazile su kroz slične promjene. Uni Wikan je radila studiju o ženama iz plemena Suhari u Omanu, na osnovu terenskih istraživanja iz 1974. i 1975-76. godine. U tom plemenu se vodila debata o tome da li da njihove žene i dalje nose jedinstveno pokrivalo za lice, *burku*.[314] Suharske Arapkinje obično stavljaju *burku* nakon vjenčanja (u ranoj mladosti), a ne nose je samo žene

312 *Litma* (*lithma*): kućni veo od svijetlog, tankog materijala ili muslina. Makhlouf, *Changing Veils*, str. 30.

313 *Sitāra*: veliki komad pamučnog materijala s crvenim, plavim i zelenim otiskom, kojim se pokriva glava i tijelo. Ovome je pridodat komad crnog ornamentiranog batika koji pokriva lice toliko da žena može vidjeti. Nosile su ga mahom niže društvene klase. *Šarsaf*: sačinjen je od duge nabrane suknje koja se nosi preko odjeće i ogrtača do struka koji pokriva glavu i ramena, te komada tankog muslina koji pokriva lice. Nosile su ga mahom više društvene klase.

314 *Burka* [*burqaʿ*]: ova se burka razlikuje od *burke*, uobičajenog naziva za jednu varijantu *nikaba*. Ovo je kožna maska, oblikovana tako da pokriva ženino čelo, nos, jagodice i usta, dok se drugi dijelovi lica vide.

vrlo visokog i one vrlo niskog statusa ili one koje nemaju suharsko porijeklo. Neki pripadnici ovog plemena su izjavili da „kada Sohar* postane moderan, kad se uvede struja i izgradi *korniš* [popločan put koji ide uz more], *burku* ćemo odbaciti zato što je staromodna [sic]". Mnogi se slažu da je buduće supruge (današnje djevojčice) neće morati nositi, „zato što će raditi i zarađivati za život".[315] I baš kao u kolonijalno doba, ponekad muževi nameću svojim ženama promjene. Jedan pripadnik plemena Suhari, Ali, natjerao je svoju ženu da prestane nositi *burku*, prijeteći joj razvodom. „U tome on predstavlja jedinog modernog Suhari muškarca danas. Ali, on možda utire put drugima" (ibid., str. 98).

I Saudijska Arabija je zemlja u kojoj je *nikab* tradicionalna odjeća. Kao što je jedna 34-godišnja neobrazovana žena rekla Moni Al-Munajjed: „Nije to da ja veo samo nosim... ja sam rođena u njemu, ja sam odrastala s njim... Sve je to stvar običaja i tradicije".[316] Zapadni mediji obično iznose mišljenje da se sve Saudijke pokrivaju bez svoje volje, ali empirijska istraživanja na terenu nagovještavaju mnogo složeniju situaciju. Jedna Saudijka, dok je radila doktorsku disertaciju iz antropologije na Oxfordu, izjavila je Alirezi za njen članak u National Geographicu 1985. godine: „Ja sam Saudijka. Volim svoj veo".[317]

Modernizacija u Saudijskoj Arabiji razlikovala se od modernizacije u većini muslimanskih zemalja po tome što nikada neka masovna imitacija Zapada nije postala državnom politikom. Obrazovanje žena se širilo 1960-ih i razvijao se isključivo ženski sektor zapošljavanja. Postoje isključivo ženske banke, koledži i univerziteti, žene vode privatne poslove kao što su poslovi s

* Sohar je grad u Omanu. *Prim. prev.*

315 Wikan, *Behind the Veil*, str. 108.

316 AlMunajjed, *Women in Saudi Arabia Today*, str. 47.

317 M. Alireza, 'Women of Saudi Arabia', *National Geographic*, 172, 4 (oktobar, 1987), str. 445.

nekretninama, restorani, frizerski i kozmetički saloni, butici. Dekanesa Koledža za obuku učiteljica u Rijadu, koja ima doktorat s Državnog univerziteta Michigan „nasmiješila se" kad ju je Nesta Ramazani „pitala da li smatra smetnjom to što nosi veo. Odgovorila je da ima izazovnu i uspješnu karijeru, da na poslu uopće nije pokrivena i da je očigledno da veo (koji je visio na čiviluku u ćošku njenog povelikog ureda) nije nikakva smetnja".[318] Ramazani stoga zaključuje da za ove žene „veo, kao takav, nije nikakav problem. Sve dok žene imaju pristup obrazovanju, sve dok imaju izbor hoće li raditi ili neće, nemaju prigovora nošenju vela".[319]

Međutim, kao u Omanu i Jemenu, pokrivanje je i u Saudijskoj Arabiji predmet velike debate, a praksa pokrivanja prolazi kroz postepene promjene. Jedna 40-godišnjakinja s osnovnom školom rekla je Al-Munajjedovoj: „Uopće mi se ne sviđa [veo], i voljela bih da se taj običaj promijeni... Mislim da je taj običaj nastao u Saudijskoj Arabiji za vrijeme osmanske okupacije... Nadam se da ga moja kćerka neće morati nositi, ali društvo još uvijek zahtijeva pokrivanje".[320] Soraya Altorki, s druge strane, u svojoj studiji o 13 elitnih porodica iz Dždede, zaključuje da žene svoje lice pokrivaju sve rjeđe i rjeđe.[321] Ona misli da se to dešava zbog sve češćih

318 Ramazani, 'The Veil', str. 24-25.

319 Ibid., str. 23-25. Jedna moja prijateljica koja je srednju školu pohađala u Saudijskoj Arabiji pokriva se i u Kanadi. U Kanadi ne pokriva lice, ali kaže da joj, kad je u Saudijskoj Arabiji, ne smeta da nosi i veo za lice. Dodaje da je dovoljno prozračan. Druga prijateljica koja je također tamo išla u srednju školu i koja sada radi kao doktorica u Kanadi, kaže da je sputanija u kanadskom društvu, gdje je spolno izmiješani prostori guše više nego isključivo ženske ustanove u Saudijskoj Arabiji.

320 AlMunajjed, *Women in Saudi Arabia Today*, str. 48.

321 Zasnovano na terenskom istraživanju provedenom 1971, 1974-1976. i povremeno sve do 1984. Soraya Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite* (New York: Columbia University Press, 1986), str. 1.

putovanja u inostranstvo, obrazovanja muškaraca i žena, veće samostalnosti mlađih žena u braku, kao i zbog pomaka od velikih porodica koje žive skupa u jednoj kući ka malim porodicama. Kad se okuplja „miješano društvo bliskih prijatelja, mogu nositi čak i 'visoku modu pristojnoga kroja', a nose je oni koji i sâmim prisustvom takvom druženju iskazuju svoje liberalne stavove. Ti stavovi, međutim, ostaju u privatnim okrivirima" (ibid., str. 37). Veo se još nosi na tradicionalnim pijacama, ali drugdje, a posebno u trgovinskim centrima zapadnog tipa - nema *nikaba*. Neudate žene i dalje se strogo drže vela, ali Altorki otkriva da i za njih pravila popuštaju. Žene počinju nositi *hidžab*.[322] Treba napomenuti da je Altorki otkrila da je „u svim ispitanim porodicama tokom tri generacije opadala religijska pedantnost" (ibid., str. 41). Samo starije generacije muškaraca i žena obavljaju svih pet dnevnih molitvi, a mlađe generacije muškaraca i žena klanjaju rijetko ili samo tokom ramazana. Pijenje alkohola, koje se nekada smatralo „zabranom koju su muškarci morali poštivati i privatno i u javnosti", danas se osuđuje samo ako je „pretjerano" (ibid., str. 15). Ovim se podupire zaključak iz četvrtog odjeljka - da se žene ne pokrivaju uvijek iz uvjerenja.

Nacionalne debate o praksi pokrivanja koje se vode u Jemenu, Omanu, Saudijskoj Arabiji i drugim muslimanskim zemljama pokazuju da ljudi znaju zašto čine to što čine. Čak i ako žena odabere da nosi *nikab* u društvu gdje se to očekuje, to nije dokaz nekog neprirodnog ili ogromnog pritiska. Tinejdžeri na Zapadu nose farmerice. Međutim, zato što su farmerice neka vrsta uniforme tinejdžera, komad odjeće koji moraju imati da bi bili „u ekipi", neće reći da neki tinejdžer koji „bira" da nosi farmerice, to čini zbog „opakog pritiska".

322 Ibid., str. 36-38, 6969. Mislim da su se stvari promijenile krajem 1990-ih, naglasak je opet na *nikabu*.

6.1 Poštovanje običaja

Jedan aspekt pokrivanja iz običaja koji moram istaći je da mnoge žene gaje poštovanje prema tradiciji pokrivanja. Žene se ponose time što poštuju porodične i kulturne običaje, što su odabrale da nastave s praksom pokrivanja koja je dio njihove kulture. Ovakva zamisao poštovanja porodice i tradicije mnogima na Zapadu nije bliska, posebno što liberalna kultura Zapada podstiče da se, u ime individualne autonomije, tradicija i porodica više preispituju nego poštuju. Međutim, u izjavama saudijskih žena se vidi njihov ponos zbog toga što poštuju saudijske običaje, kao i to da veo nose kao iskaz ličnog identiteta. Dvije Saudijke napominju da nose veo kao izraz privrženosti saudijskim običajima i identifikacije. Opis maski za lice žena plemena Suhari, koje je istraživala Wikan, također govori o ovom poštovanju: „Kao primarni simbol ženske ljupkosti i skromnosti, te njene identifikacije s mužem, *burka* odaje sliku pristojnog i časnog ponašanja - i ništa više".[323]

Praksa pokrivanja u jednom beduinskom plemenu u Egiptu - Evlad Ali - koju je istraživala Lila Abu-Lughod, primjer je pokrivanja kao aspekta poštovanja naslijeđa. U plemenu Evlad Ali poštovanje je prvenstveno povezano sa srodstvom. Da li je neko podesan da se ponaša moralno, uveliko ovisi da li je plemenitog porijekla (zato pripadnici plemena Evlad Ali o sebi misle da su iznad Egipćana, koji su, po njima, „niskog roda"[324]). Abu-Lughod zaključuje da je pokrivanje dio obrasca poštovanja žena i mlađih muškaraca prema starijim muškim srodnicima. Međutim, pokrivanje nije nametnuto, niti ga žene pasivno prihvataju. Žene se pokrivaju iz samopoštovanja i poštovanja prema plemenu, da pokažu svoje plemenito porijeklo, te da pokažu da su kadre ponašati se pristojno i moralno. Kada žene smatraju da neki muški srodnik ne zavređuje njihovo poštovanje, one se ne pokrivaju pred

323 Wikan, *Behind the Veil*, str. 96.

324 Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, str. 45-48.

njim, što je prilična uvreda.[325] Pokrivanjem ove žene pokazuju svoju političku moć.

7. Pokrivanje po odredbama državnih zakona

U prethodnih šest tema raspravljali smo različite razloge zbog kojih muslimanke pokrivaju svoje glave, lica i tijela različitim maramama, velovima i ogrtačima. Svi ti motivi se odnose na dobrovoljno pokrivanje. Međutim, postoji i pokrivanje koje nije stvar izbora: pokrivanje koje se nameće državnim propisima, kakvo je u Iranu nakon revolucije 1979. i u Afganistanu, nakon što su 1977. na vlast došli talibani. Zapad se plaši prisilnog pokrivanja, za njih je to je jedan od najvećih strahova od islama i jedan od dokaza da je islam religija koja ugnjetava žene i oduzima im njihova temeljna ljudska prava. Zakoni o pokrivanju u tim režimima su obično dio paketa kojim se ženama ograničava (ili ukida, u slučaju talibana) pristup zapošljavanju, političkoj vlasti i drugim građanskim i političkim pravima.[326]

Prisilno pokrivanje je praktično jedino za koje zapadna popularna kultura zna. Zato se *hidžab* i smatra znakom potlačenosti žene. Budući da se o drugim razlozima za pokrivanje (objašnjeni u ovom poglavlju) rijetko raspravlja, prinudno pokrivanje predstavlja pokrivanje *per se*. Grupe neprijateljski nastrojene prema islamu ili novinari i naučnici koji promoviraju antiislamski diskurs na Zapadu iscrpno iskorištavaju priču o

325 Ibid., str. 159.

326 Nekoliko istraživača statusa žene u Iranu tvrdi da se pod Rafsandžanijem i drugim umjerenim liderima položaj žene tamo značajno popravio. Na izborima za medžlis (skupštinu) 1992. godine devet od 268 izabranih delegata su bile žene. Nesta Ramazani, 'Women in Iran: The Revolutionary Ebb and Flow', u: Paul A. Winters (ur.), *Islam: Opposing Viewpoints (*San Diego: Greenhaven Press, 1995), str. 75. Vidjeti također Afshar i Mir Hosseini u: Mai Yamani (ur.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (Reading, Berks: Garnet, 1996).

prinudnom pokrivanju. Jedna međunarodna grupa iranskih prognanika (Međunarodna kampanja za odbranu ženskih prava u Iranu) koja radi na rušenju Islamske republike Iran, obznanila je da predstavlja milione žena u Iranu koje protestuju protiv represivnog iranskog režima, režima koji je „život milionima ljudi u Iranu pretvorio u pakao".[327] Te predstave podstiču shvatanje da je islam barbarska religija koja prisiljava žene da se pokriju.

Ja ovdje ne želim braniti državne zakone o pokrivanju. Cilj ovog poglavlja je naglasiti sociološku kompleksnost pokrivanja. Pokušavam izbrisati jednadžbu zapadnog javnog mnjenja, a to je „prinudno pokrivanje je opresivno i to je jedino značenje marame". Iako me kao svakog zapadnjaka vrijeđa prisila i nasilje koje se nad ženama čini u pokušaju da im se nametne pokrivanje, neugodan mi je taj antiislamski, rasistički ton koji uvijek prati izvještaje o tim djelima koja zaslužuju svaki prijekor. Nesofisticirani akademici i medijske slike nametnutog pokrivanja obično se fokusiraju samo na aspekt prinude i impliciraju da je islam nasilna, opresivna religija.

Čak i u Iranu, gdje se žene pokrivaju zbog državnih propisa, situacija je sociološki kompleksnija nego što se pretpostavlja, nego što mnogi zapadnjaci pretpostavljaju - da se sve žene ondje pokrivaju protiv svoje volje.[328] Nisam vidjela nikakve podatke koji bi potvrdili da se to odnosi na sve iranske žene. Nekoliko iranskih naučnica odlučno se suprotstavilo *čadoru*.[329]

U svom opisu putovanja u Iran 1994. Bahrampour piše kako mnoge žene, kad god mogu, puste da im *čadori* skliznu,

327 'International Campaign in Defense of Women's Rights in Iran', letak s Međunarodnog obilježavanja Dana žena na Univerzitetu Ryerson, Toronto, Kanada, 1998. godine.

328 Naprimjer, Reece, 'Covering and Communication'.

329 Naprimjer, Tabari, 'Islam and the Struggle for Emancipation', i Azari, 'Islam's Appeal to Women'.

što ukazuje na neslaganje s državnim zakonima o pokrivanju.[330] Druge žene bi se i dalje pokrivale, bio to propis ili ne.

Istraživanja na terenu 1986. godine su Fatemeh Givechian dovela do zaključka da je „mnogo iranskog naroda naklonjeno pokrivanju".[331] Ona nalazi da se pokrivanju suprotstavljaju urbanizirane Iranke koje se pola stoljeća pod šahom nisu pokrivale i koje ne vole ni pokrivanje *per se*, ni obavezu pokrivanja u Islamskoj republici, ali posebno ne vole obavezu pokrivanja. Givechian misli da su gradske žene koje su protiv *čadora* manjina, a da za većinu Iranki, koje žive u malim gradovima ili u ruralnim područjima „pokrivanje nikad nije bilo problem, neovisno o revolucionarnim promjenama" (str. 529).

Neke žene podržavaju zakone o pokrivanju: Gđa Taleghani, predsjednica Društva islamskih revolucionarki, izjavila je za *New York Times*: „Zapadna propaganda tvrdi da je *čador* nešto što degradira žene. To je jednostavno vrsta odijevanja. One žene koje vjeruju u tradiciju, zadržale su *čador*, baš kao što Indijke [sic] nose sari".[332]

B. Diskusija motiva pokrivanja

Na temelju istraživanja o ženama u Egiptu, Jordanu, Omanu, Kuvajtu i Sjedinjenim Državama rađenom 1980-1984. Yvonne Yazbeck

330 Citirano u: Paul Winters (ur.), *Islam: Opposing Viewpoints*, str. 63.

331 Givechian, 'Cultural Changes in Male-Female Relations', str. 528.

332 Citirano u: Ramazani, 'The Veil', str. 3132. Ramazani ispravno zaključuje da Iranke ne mogu birati hoće li se povinovati tradiciji ili ne. S obzirom na položaj koji ima Taleghani - ona je predsjednica Društva islamskih revolucionarki - niko ne bi ni očekivao da kaže nešto drugo. Međutim, da li to potpuno podriva njenu vjerodostojnost? Ovdje opet imamo ono mučno pitanje: kako žena koja podržava taj režim može imati neovisno mišljenje? Nemam podataka za Afganistan, tako da ne znam šta o zakonima o pokrivanju misle žene u toj zemlji.

Haddad je razradila deset razloga zašto se žene na Bliskom istoku ponovo pokrivaju. Moji sažeci motiva pokrivanja su, očigledno, u skladu s onima koje otkriva Haddad:

> „**Religijski**: čin pokoravanja Božijoj volji je posljedica dubokog religijskog iskustva koje nekoliko žena opisuje kao 'ponovno rođenje'.
> **Psihološki**: Potvrda autentičnosti, povratak korijenima i odbacivanje zapadnih normi (jedna žena to naziva 'svršetak meteža' i 'osjećaj mira').
> **Politički**: znak razočarenja u vladajući politički poredak.
> **Revolucionarni**: identifikacija s islamskim revolucionarnim snagama koje afirmiraju nužnost islamizacije društva kao jedini put spasa.
> **Ekonomski**: označava obilje, pokrivena žena je 'dokona dama'.
> **Kulturni**: javna potvrda čednosti i skromnosti, da žena nije seksualni objekt (posebno među neudatim gradskim zaposlenim djevojkama).
> **Demografski**: znak da je žena urbanizirana.
> **Praktični**: sredstvo da se smanje troškovi za odjeću (neke ispitanice tvrde da druge pokrivene žene dobivaju novac iz Libije ili Saudijske Arabije da bi se pokrile).
> **Kućni** (**porodični**): način da se očuva mir, pošto muškarci u porodici insistiraju na pokrivanju." [Haddad je trebala spomenuti i ulogu koju imaju majke i svekrve u donošenju odluke o *hidžabu*.][333]

Zanimljivo je da u studiji Sherife Zuhur nepokrivene žene prihvataju tumačenje koje daje El-Guindi - da je *hidžab* psihološki odgovor na pretrpani gradski prostor i ekonomska strategija u tegobnim vremenima, te interpretaciju Andree Rough da se *hidžab* nosi i kao modni detalj. Međutim, Zuhur, iako nalazi da su njeni i zaključci Haddadove u istom duhu, ne prihvata „ekonomsku" kategoriju:

> „Pokrivene ispitanice naprosto ne objašnjavaju tako svoje izbore, niti su one žene dokolice. Mada i ja čvrsto vjerujem da ekonomski faktori doprinose tome da se *hidžab* sve više nosi, takav zaključak bi se morao potkrijepiti opipljivim dokazima od strane žena na koje se odnosi. Nepokrivene žene bi se složile da postoji ekonomsko objašnjenje za pokrivanje zato što vjeruju da pokrivene žene nastoje sakriti svoje nisko porijeklo. One spajaju tu kategoriju s motivima iz 'praktične' kategorije koju izvodi Haddad... međutim, društveno-ekonomska i politička nesigurnost kao objašnjenje ne može se dokazati; ta bi se analiza morala zasnivati na verbalnim dokazima

333 Haddad, 'Islam, Women and Revolution', str. 158.

koje bi iznijele sâme ispitanice. Najviše njih izjašnjava se za pobožnost i novo shvatanje islama“.[334]

Rugh zapaža i ovo: „Iz razgovora sa ženama koje nose čak i modificirane forme fundamentalističke odjeće zaključujem da ne treba potcjenjivati snagu pobožnosti koja je u osnovi takvog odijevanja“.[335] Žene koje je Zuhur obuhvatila istraživanjem uopće se ne slažu s ovakvim naučnim zaključcima, a starije žene naročito odbacuju interpretaciju koju daje Rugh. Pokrivene žene

„... kažu da *hidžab* ne olakšava kretanje u javnom prostoru njima lično, mada priznaju da je takva pretpostavka, ako se površno razmišlja - logična. Teško je shvatiti zašto se one drže ovog stava. Zaključila sam da je to zato što žele meni, kao posmatraču i zapisivaču, objasniti svoje odluke pobožnošću i samokontrolom, a ne praktičnošću i pritiskom drugih (muškaraca i žena)“.[336]

Kako smo ukazali u prvom poglavlju, nedvojbeno je da i klasna dinamika utječe na nošenje *hidžaba* i izjave o njemu. Kod Zuhur, većina se žena više klase i gornje srednje klase protivi pokrivanju ili su nezadovoljne njime. U potrazi za sekularnim modelom „moderne žene“ koji promovira država mnoge nepokrivene žene smatraju *muhadždžebat* (pokrivene) prijetnjom.[337] Druge se boje da je novi *hidžab* rezultat saudijskog utjecaja.[338] U domaćinstvima niže srednje klase pokrivanju se može prigovarati da nije moderno. Aidin vjerenik nije bio impresioniran kada je čuo da će se njegova buduća supruga pokriti nakon vjenčanja. Vikao je: „Zašto se takva

334 Zuhur, *Revealing Reveiling*, str. 83, 104-105. Haddad mi je ukazala, kad je čitala rukopis moje teze, da nekoliko navoda iz odjeljka „Stalni pristup zapošljavanju“ upućuje da se *hidžab* nosi i iz ekonomskih razloga, to jest, nošenjem *hidžaba* štedi se novac za odjeću.

335 Rugh, *Reveal and Conceal*, str. 156.

336 Zuhur, *Revealing Reveiling*, str. 78.

337 Ibid., str. 133.

338 Williams, 'A Return to the Veil', str. 53. Ramazani piše da su joj bahreinske žene, koje se uglavnom oblače zapadnjački, sa strahom govorile o „retrogradnim idejama iz Saudijske Arabije“ koje se uvoze u Bahrein, 'The Veil', str. 29.

odjeća nosi? Ružna je i nepotrebna! Ovo su moderna vremena!"[339] Mnoge nepokrivene žene misle da pokrivene pokušavaju sakriti svoje klasno porijeklo, što je očigledni pokroviteljski komentar nekog ko je na društvenoj ljestvici više pozicioniran.[340]

Povećan broj pokrivenih žena popularna zapadna kultura i neke feministkinje često uzimaju kao dokaz globalne prijetnje rastućeg islamskog pokreta (ideja koju mediji često zloupotrebljavaju). Watson zaključuje da, iako sve njene ispitanice imaju različite lične razloge za pokrivanje, zajedničko im je „da daju jedan aktivan politiziran odgovor na promjene, modernost i kros-kulturnu komunikaciju". Zaključuje i da je njihov politički čin „jedan islamski primjer globalnog trenda da se reagira na promjene koje se doživljavaju kao haotične ili izazovne, trenda koji poprima formu novog zanimanja za temeljne principe društvenog i moralnog poretka".[341] Haddad je žene iz svog istraživanja okarakterizirala kao dio islamskog pokreta, koje „postaju... neka vrsta novog moralnog naoružavanja u kojemu žene predvode izgradnju novog društvenog poretka i igraju aktivnu ulogu u pripremljenoj odbrani muslimana".[342] Međutim, Macleod je oprezna s takvim generalizacijama. Žene iz niže srednje klase u njenom istraživanju bile su

> „...sumnjičave prema vjerovanjima i djelima islamskih grupa i njihove sljedbenike nazivaju 'lošim muslimanima', pa čak i 'kriminalcima'. Takve grupe smatraju političkim, a ne religijskim organizacijama i a njihove aktivnosti neprikladne za žene općenito... Umjesto da uzmu učešća u jednom jasnom religijskim revivalizmu, ove žene izražavaju jedan opći osjećaj da se njihov narod okreće autentičnijem i kulturno ispravnijem načinu života, a maramu smatraju dijelom ove kulturne reformacije".[343]

339 Macleod, *Accommodating Protest*, str. 2.

340 Zuhur, *Revaling Reveiling*, str. 116.

341 Watson, 'Women and the Veil', str. 156. Macleod, *Accommodating Protest*, str. 116.

342 Haddad, 'Islam, Women and Revolution', str. 159.

343 Macleod, *Accommodating Protest*, str. 110-111. Macleod je sumnjičava prema motivima žena za nošenje *hidžaba* i kaže da, mada se neke žene ne

Macleod naglašava da ženama iz njenog istraživanja „biti muslimanka ima više veze s ulogom supruge i majke, nego s nacionalizmom ili antivesternizmom".[344] Rugh bi se složila. U vrijeme kad je ona radila studiju, *ez-zij eš-šer'i* je bio fenomen ponajviše vezan za srednju klasu. Žene niže klase nosile su narodnu odjeću sličnu odjeći žena iz srednje klase, ali su njihovi „motivi više vezani za norme zajednice nego za pobožnost. Žene niže klase su možda i svjesne da je određena vrsta odijevanja prikladna muslimankama, ali imaju dvojbe u pogledu kur'anskih ajeta i posebnih zahtjeva o tome".[345] Zuhur zapaža da, iako je islamski ideal jedna reakcija na model nepokrivene sekularne žene, pokrivene žene više klase još uvijek imaju više zajedničkog s nepokrivenim ženama iz svoje klase, nego s pokrivenim ženama niže klase.[346]

Rugh ukazuje da se u pokrivanju žena niže klase, u usporedbi s pokrivanjem žena srednje klase, uočava „tendencija strožijeg tumačenja islamskih propisa o oblačenju, propisa kojima se traže umjerenije boje, neprozirni materijali i potpuno skrivanje kose. Žene iz srednje klase obično će reći da one iz niže klase ne poznaju vjerska značenja i posljedice, pa čak i kad se pridržavaju nekih formalnih islamskih zahtjeva".[347] Rugh zaključuje da u Egiptu postoji široki spektar islamskog odijevanja i da ono što se u jednom selu smatra skromnim, u drugom se možda ne smatra. Ona misli da je novi *hidžab* pobuna mlade generacije protiv liberalnih, prozapadnih vrijednosti srednje klase kojih su se držali

žele sjećati negativnih stvari o *hidžabu*, druge hoće, pa će ih pojava sve više marama podsjetiti na druge tradicije prošlosti, poput sekluzije (str. 152). Žena tako ponovo pristaje na svoj podređeni status. (str. 153-154).

344 Ibid., str. 115.

345 Rugh, *Reveal and Conceal*, str. 155

346 Zuhur, *Revealing Reveiling*, str.15. U Egiptu su *beledi* obilježene kao „seljanke".

347 Rugh, *Reveal and Conceal*, str. 148.

njihovi roditelji, a kad je riječ o društveno pokretljivoj omladini niže klase, čiji se roditelji još drže tradicijskih vrijednosti, novi *hidžab* je tranzicijska odjeća (koja nije napadna kao drugi stilovi koje nosi srednja klasa, tj., nije zapadnjačka, ali ipak pokazuje da su te mlade žene obrazovane).[348]

Potrebno je istaknuti da u onim društvima gdje se sporo mijenja tradicijsko pokrivanje, narod prihvata promjene u nošenju *nikaba*, sve dok su te promjene postupne. To je odraz fleksibilnosti (a ne rigidnosti, kako se često pretpostavlja u popularnom zapadnom viđenju ovih kultura) u njihovom tumačenju normi koje zahtijevaju pokrivanje prije svega (norme skromnosti, stidljivosti, vjere). Zato, iako oni ne mogu u ovom trenutku zamisliti da se žene ne pokrivaju tako, mogli bi u budućnosti.

Nedvojbeno je *hidžab* jedan rudnik značenja i oprezno moramo sumirati ili generalizirati šta sve on „znači". Kako pokazuje studija Brennerove o Javankama, zaključci koji vrijede za bliskoistočni kontekst, ne vrijede za Javu. Javanska kultura nema tradiciju segregracije muškaraca i žena i nije problem ako žene rade izvan kuće, tako da pokrivanje iz ekonomskih razloga ili da bi zaposlene žene stekle poštovanje (kakvo opisuju egipatske studije) nema nikakvog utjecaja na odluku Javanki da se pokriju.[349] U najmanju ruku, činjenica da postoji toliko različitih motiva za pokrivanje trebala bi zauvijek ukloniti zapadno simplicističko shvatanje da „veo" znači da je žena potlačena. „Veo" očigledno „znači" mnogo različitih stvari, ovisno o kontekstu i, u nekoj mjeri, o ličnosti. U Alžiru 1950-ih mogao je značiti da je žena protivnik francuskog kolonijalizma; u Iranu 1970-ih mogao je značiti da je žena protivnik šaha; u Iranu 1990-ih, mogao je značiti da žena nema izbora nego se pokriti, a u Egiptu 1990-ih da žena uvažava vjerozakon ili da traži prihvatljivo rješenje za probleme

348 Ibid., str. 154.

349 Brenner, 'Reconstructing Self and Society', str. 674.

u porodici i na poslu; u Indoneziji, Velikoj Britaniji, Francuskoj i Kanadi 1990-ih mogao je značiti da neko očituje svoju religiju ili jedinstveni kulturni identitet.

C. Značenje *hidžaba* - stajalište zapadnih medija

Prilično je lahko demonstrirati razlike između sociološke kompleksnosti motiva i značenja pokrivanja, s jedne strane, i standardne zapadne medijske slike motiva i značenja pokrivanja, s druge strane. Za zapadne medije, *hidžab* u cijelosti predstavlja stenografski znak za sve „strahote" islama (koje sada nazivaju islamskim fundamentalizmom): terorizam, nasilje, barbarizam i nazadnost. To je unaprijed pripremljeni kalup u kojem modeliraju empirijske informacije. Kako je istaknuto u prvom poglavlju, to „kalupljenje" empirijskih podataka o islamu i muslimanima u unaprijed pripremljenu predstavu koja zadovoljava potrebe Zapada ima dugu i slavnu historiju. Daniel i Southern su istraživali taj fenomen iz kršćanskog srednjovjekovlja, a Said je tu naučnu praksu nazvao orijentalizmom. Očigledno je da su u 20. i 21. stoljeću medijski stvorene slike o islamu reproducirale orijentalističko shvatanje svijeta, islama i muslimana. Kako to Said uočava: „... televizija, film, svi medijski resursi trpaju informacije u sve više i više standardizirane kalupe".[350] Mnogi intelektualci, kreatori politike, popularni pisci i građani imaju „kolektivni način razmišljanja", koji Daniel nalazi i kod srednjovjekovnih pisaca,[351] a koji Said naziva zapadni „kulturni konsenzus".[352] Ključna obilježja orijentalističkog diskursa su: rigidna dihotomija Zapad-Istok, kojom se muslimani

350 Said, *Orientalism*, str. 26.

351 Daniel, *Islam and the West*, str. 302. U to doba su rijetki učenjaci kritizirali putopisce što stvaraju lažan utisak o „drugim" religijama, a da nisu poznavali ni jezik, ni običaje, nakon sasvim kratkog boravka u tim krajevima. Pailin, *Attitudes to Other Religions*, str. 17.

352 Said, *Covering Islam*, str. 48.

verificiraju kao „drugi“; superiornost Zapada, s njegovim liberalnim demokratskim vrijednostima koje nezapadnjacima nedostaju; šutnja (ili, možda, nepovezanost) Orijenta, njegova tajnovitost i nesposobnost da govori za sebe; potreba da Zapad dâ značenje svakoj praksi Orijenta; zapadno znanje kao knjiško, naučno, ispravno znanje; i veo kao metafora cijelog „Orijenta“ i kao stenografski znak za sve užase islama. U ovakvom predodređenom okviru nema prostora koji bi zahvatio sociološku kompleksnost pokrivanja. Knjige za masovno tržište i novinski članci o islamu i muslimankama navodno su pisani s ciljem da nas informiraju o savremenoj politici u muslimanskom svijetu. Ono što zaista čine je da straše zapadne čitatelje i uvjeravaju ih da je islam nasilan i nazadan, pa je stoga legitimna zapadna politika koja nastoji očuvati hegemoniju Zapada nad muslimanskim svijetom.

Carstvo islama nekad je bilo stvarna prijetnja kršćanstvu, pošto se u srednjem vijeku prostiralo od Kine do Španije. Sve od tada ta prijetnja opstoji u podsvijesti Zapada. Said zapaža da je „islam zauvijek ostao orijentalistička ideja (ili vrsta) *originalne* kulturne drskosti, prirodno pooštrene strahom da će islamska civilizacija i dalje stajati nasuprot kršćanskome Zapadu“.[353] Ovih je dana islam zamijenio „Crvenu opasnost“ Sovjetskog saveza i postao „Zelena opasnost“ koja ugrožava zapadnu civilizaciju.[354] Za islam se, kao i za komunizam u 1960-im godinama, kaže da se prostire preko cijelog svijeta, od „kitnjastih džamija indijskog potkontinenta do vrelih pustinja Sjeverne Afrike“, piše novinarka Scroggins.[355] Teheran ima za cilj uspostaviti „niz teokratskih država od Sudana do Alžira“, tvrdi Jan Goodwin u svojoj knjizi o muslimankama, namijenjenoj masovnom tržištu, *Cijena časti*.[356] Goodwin učestvuje

353 Said, *Orientalism*, str. 260.

354 Naprimjer, Huntington, 'The Clash of Civilizations', i Barber, 'Jihad Vs McWorld'.

355 Scroggins, 'Women of the Veil', str. p.P.1.

356 Goodwin, *Price of Honor*, str. 125.

u raspirivanju straha tvrdnjama da je svjetska mreža islamskih fundamentalista povezana s rušenjem Svjetskog trgovinskog centra i da se u Sjedinjenim Državama islamski fundamentalisti regrutiraju u univerzitetskim kampusima.[357] Za prosječnog zapadnog čitatelja, teroristički napadi na turiste u muslimanskom svijetu samo su potvrda ovih ideja Goodwinove.

Ovaj „fundamentalizam" vidi se kao „borba muslimana da zadrže pola milijarde žena u legalnom ropstvu [Scroggins]",[358] ili kao nešto što će „zasigurno uništiti svaki, i najmanji napredak žena i gurnuti ih nazad u mračna vremena [Goodwin]".[359] „Grozna stvarnost Saudijske Arabije", piše Brooks u svojoj knjizi o ženama, *Devet dijelova želje*,

> „je vrsta sterilnog svijeta segregacije koji Hamas u Izraelu, većina mudžahedinskih grupacija u Afganistanu, mnogi radikali u Egiptu i Front islamskog spasa u Alžiru, žele sada za svoje zemlje i za cijeli islamski svijet... žele teokratski nametnutu represiju žena saudijskog tipa, zaogrnutu u izlizane klišeje o mjestu žene u raju njenoga doma".[360]

Strah koji stvaraju ove slike i ovi argumenti je opipljiv, kako u autorskim djelima, tako i kod zapadnog čitateljstva. Diskurs zastrašivanja Zapada islamskom prijetnjom počiva na orijentalističkoj rigidnoj podjeli na Zapad i Istok. Tako, *Cijena časti* Jan Goodwin započinje uspostavljenjem orijentalističke podjele na Zapad i Istok, na „nas" i „njih": „Ono što smo učili o

357 Ibid., str. 7, 12, 17. Goodwin pokušava odvojiti „iskrene muslimane" (str. 8) od fundamentalista, međutim, njene pretpostavke da je Poslanik bio jedan od „najvećih svjetskih reformatora u borbi za prava žena", te da je islam vjerovatno „jedina religija koja formalno nabraja ženska prava i traži načine da ih zaštiti" (str. 29-30), potire to što ističe da je ženama, u ime islamskog fundamentalizma, nametnuto prevrtljivo ponašanje. Povezivanje marame s fundamentalizmom samo će ojačati rasprostranjene negativne stereotipe o islamu i muslimanima.

358 Scroggins, 'Women of the Veil', str. pP1.

359 Goodwin, *Price of Honor*, str. 144.

360 Brooks, *Nine Parts of Desire*, str. 177.

Japanu vrijedi i za islam: to je drevna kultura, kruto tradicionalna, stoljećima u bīti zatvorena za zapadni svijet. Ta kultura ima svoj način rada, svoju filozofiju i, što je najvažnije, svoju religiju".[361] Međutim, ova je tvrdnja netačna. Granice jesu i oduvijek su bile porozne. Naprimjer, muslimani su očuvali i izučavali staru grčku filozofiju i to znanje, skupa s drugim važnim naukama kao što su medicina i matematika (algebra, arapski brojevi), zavještali Zapadu. Naučnici iz svih krajeva svijeta su se okupljali u Kordobi, Bagdadu i drugim ondašnjim metropolama da uče i poučavaju, te pomogli Zapadu da izađe iz „mračnog srednjeg vijeka".[362] Međutim, svako priznanje da postoji zajedničko nasljeđe podriva antifundamentalističku argumentaciju koju izlažu ti autori (postoje slične tvrdnje o odvojenom nasljeđu koje izlažu neki islamisti). Užas fundamentalizma u potpunosti počiva na mišljenju o fundamentalistima kao o tuđinskim „Drugima". Zapadna superiornost i hvalisanje počiva na dihotomiziranju: mi smo superiorni, uljudni, pametni, razboriti, moderni, volimo žene; a „oni" su fundamentalisti, fanatici, ekstremisti, protiv slobode, protiv žena i inferiorni.[363]

Novinare i druge zapadnjake zbunjuje kada muslimani opovrgavaju ovakvo izvještavanje o politici u muslimanskom svijetu: Zar nisu muslimanski teroristi ti koji ubijaju nedužne turiste i mrze Zapad? Zar nema muslimanskih vođa koji također propovijedaju dihotomiju između Istoka i Zapada i pozivaju na ubijanje Amerikanaca, gdje god ih se nađe? Zar i oni ne vide Zapad kao prijetnju protiv koje se moraju boriti? Zar ti lideri ne promoviraju islamsku superiornost i zapadnu inferiornost i nazivaju zapadnjake raspusnim, nemoralnim, đavolima, a

361 Goodwin, Price of Honor, str. 25. Neki muslimanski lideri govore iste stvari, tolika je nesigurnost i strah od zapadne dominacije.

362 Southern, *Western Views of Islam*; Daniel, *Islam and the West*; Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*.

363 Said, *Orientalism*; Mohanti, 'Under Western Eyes', str. 353.

muslimane pravednim, moralnim, bogobojažljivim? Zaista, postoje ovakvi lideri i postoje njihovi sljedbenici. Problem je, kako se u cijelom poglavlju nastoji pokazati, da su takvi muslimanski lideri, sljedbenici i uvjerenja samo jedan segment mnogo kompliciranijeg društva. Postoje i drugi lideri i ljudi koji su za Zapad, ili su neutralni, ili nastoje osmisliti interreligijski dijalog i harmoniju sa Zapadom. Nažalost, o tim grupama se ne diskutira (ili se rijetko diskutira) u medijima, stoga je proces isti kao onaj kakav sam opisala za veo. Mediji se (obično) fokusiraju samo na „fundamentaliste", na koje se svodi islam (i svi muslimani). To je smisao podešavanja empirijskih podataka u predeterminiranu predstavu o islamu; što se ne može „nagurati" u tu predstavu i time potvrditi negativna poruka - to se izostavlja.

Baš kao u kolonijalno doba kad je veo bio metafora za cijeli Orijent i 1990-ih je riječ „veo" stenografski znak za sve užase islamskog fundamentalizma. Naslovi to pokazuju: „Pokrivena islamska prijetnja";[364] „Žene pod velom: Islamski militanti guraju žene u ropstvo";[365] „Foulard. Le Complot: Comment les Islamistes Nous Infiltrent [Marama. Zavjera: Kako se islamisti uvukli među nas]";[366] „Islamska pokrivena prijetnja";[367] „Čin vjere ili 'uvijena' prijetnja društvu?";[368] „Muslimanska marama ugrožava harmoniju u francuskim školama, izjavio ministar";[369] „Novi zakon: Pokrij se i preživi!";[370] „Žene uhvaćene u zamku vela".[371] Čak i oni koji se u svojim izvještajima ne fokusiraju na *hidžab*

364 *New Statesman* (27. mart 1992), naslovnica.

365 *The Atlanta Journal /The Atlanta Constitution* (28. juni 1992), dio P.

366 *L'Express* [Quebec] (17. novembar 1994), naslovnica.

367 *Le Nouvel Observateur* (28. septembar 1994).

368 *Toronto Star* (14. maj 1996), str. F5.

369 *Vancouver Sun* (15. septembar 1994), str. A18.

370 *Montreal Gazette* (11. april 1994) str. B3.

371 *Toronto Star* (31. decembar 1996), str. F4

koriste riječ „veo“ u naslovima: članak Scrogginsove naslovljen je sa „Žene vela“, a podnaslov Goodwinove je „Muslimanke su podigle veo šutnje s islamskog svijeta“.

U mnogim od ovih popularnih članaka i knjiga nije *hidžab* u fokusu, on samo služi kao simbol za spektar opresija koje žene u islamu navodno trpe. Stoga je *hidžab* povezan s tvrdnjama o ženskoj inferiornosti u islamu. Za „veo“ se pretpostavlja da je „drečeća značka ženske potlačenosti“,[372] ženama koje je neće nametnuta različitim metodama - podmićivanjem,[373] prijetnjom ili stvarnim nasiljem.[374] Goodwin naglašava kako je *hidžab* neugodan na vrućini i da žena, ako ga nosi, može oboljeti zbog nedostatka sunčeva svjetla.[375] Kad joj se pokrila kolegica, Brooks piše:

> „Sahar se opredijelila da nosi islamsku odjeću - *hidžab* - na egipatskoj teškoj vrućini, što znači da prihvata zakonski kôd koji vrednuje njeno svjedočenje kao pola muškog svjedočenja, sistem nasljeđivanja koji joj dodjeljuje pola naslijeđa koje se dodjeljuje njenom bratu, pošto kućanski život u kojem je muž može istući otkaže li mu poslušnost daje tom mužu pravo na još tri žene s kojima će ga dijeliti, mogućnost da se razvede od nje iz hira i dobije potpuno starateljstvo nad djecom“.[376]

(Usporediti ovo s Homom Hoodfar: „Šta god rekli za pokrivanje ili protiv njega, marama je, bez obzira na sve, društveno prihvaćen način odijevanja, a većina žena smatra da prednosti prevagnu bilo kakve neugodnosti nošenja takve odjeće“.[377])

372 Scroggins, ‘Women of the Veil’, str. P3.

373 Goodwin, *Price of Honor*, str. 262.

374 Ibid., str. 55, 78-79, 81, 98, 101, 107-109, 293, 300; Scroggins, ‘Women of the Veil’, str. P3.

375 Goodwin, *Price of Honor*, str. 56. Obratite pažnju na dvostruki standard: „nama“, ženama na Zapadu savjetuje se da se pokrijemo na suncu (Janice Boddy, urednički komentar).

376 Brooks, *Nine Parts of Desire*, str. 8.

377 Hoodfar, ‘Return to the Veil’, str. 116.

Međutim, kao što smo vidjeli, mnoge žene u muslimanskim zemljama nose *hidžab* dobrovoljno i iz uvjerenja. Kad ih Scroggins, Goodwin i Brooks „dohvate perom", ove žene, u najboljem slučaju, ispadaju glupe, nasamarene, bizarne, a u najgorem one su islamističke ideologinje, jednako odgovorne i krive za podršku jednoj takvoj ideologiji koja ide protiv žena:[378]

> „...a uspon fundamentalizma u islamskim zemljama označio je početak dramatičnih i štetnih promjena u životima žena. Poznato je, naravno, da se žene dobrovoljno priključuju radikalnim pokretima, što se desilo u Iranu početkom Homeinijeve revolucije. Takve žene često postaju fundamentalistkinje zato što su bile obespravljene, pa dobile pristup moći po prvi put, ili zato što iskreno vjeruju u tu ideologiju. Druge vjeruju da će pod fundamentalizmom, ako su potpuno pokrivene, steći više poštovanja, te da će ih muškarci manje uznemiravati. Ali, *u većini slučajeva*, žene su prisiljene da pristanu na fundamentalizam ili zato što to od njih zahtijevaju muški članovi porodice ili zbog prijetnje nasiljem od strane islamista u njihovoj zajednici. [Moj italik]"[379]

Goodwin omladinu, koja ima glavnu ulogu u spomenutim naučnim studijama o pokrivanju, prikazuje kao lahko podložnu utjecajima „ekstremizma" zbog svoje dobi i zbog svog društveno-ekonomskog stanja.[380] Njena „velika većina" je očigledno umakla intervjuima prije spomenutih naučnika. Brooks ih predstavlja kao glasnike sumorne budućnosti koji svoju zemlju vraćaju u prošlost, koji proglašavaju jedan islam koji je „izvitoperena interpretacija koju promovira novac Saudijaca. Ne volim misliti o generaciji koja rasipa svoj talent u službi tako represivne vjeroispovijesti".[381] Nije navedeno niti jedno suprotno mišljenje, nijansa iz postojećih naučnih studija, recimo opservacija Arlene Macleod da novo pokrivanje Kairanki niže klase nije direktno povezano s islamskim

378 Goodwin, *Price of Honor*, str. 112, 161, 186-187, 217, 247, 342. Goodwin za neke pokrivene žene kaže da nisu fundamentalistkinje i da se fundamentalizma boje, str. 85. Scroggins, 'Women of the Veil', str. P2.

379 Goodwin, *Price of Honor*, str. 15.

380 Ibid., str. 137, 175.

381 Brooks, *Nine Parts of Desire*, str. 165. Vidjeti i str. 152, 166.

pokretom u Egiptu; to što Zuhur i Rugh naglašavaju pobožnost, a ne društveno-ekonomske uvjete; ili opaska Brennerove da su Javanke napredne, razborite i moderne žene koje se žele ponovno disciplinirati i koje žele poboljšati društvo.

A kad pokrivanje i jeste glavni fokus nekog članka, slika nije mnogo bolja. Dva primjera, mada sramotna, su članci Michèle Lemon za *Globe and Mail* i Katherine Govier za *Toronto Star*.[382] Lemon, magistrica islamskih studija na Univerzitetu McGill, govori o svojoj reakciji na ženu u *nikabu*, koju je ugledala dok je čekala autobus: „Osjećala sam se kao da me je neko udario u stomak". Lemon zaključuje da se u Kanadi treba dozvoliti nošenje *hidžaba*, ali ne i *nikaba*. Zaključivanje je zasnovano na otrcanom shvatanju da je žena u *nikabu* potlačena:

> „Vidjela sam srednjovjekovnu sablast pred sobom... njena potlačenost, jer potlačenost to jeste, postaje simbol teškoća s kojima su se sve žene nekada suočavale i potresni podsjetnik da borba za jednakopravnost još nije završena. Ja odlično razumijem zašto ona nosi taj odvratni kostim, ali ga ipak prezirem. Kako neko može braniti takvu odjeću, odjeću koja ne znači ništa drugo nego nisko samopoštovanje i istinsku nebitnost žena, nasuprot svim protestima? Ova je žena hodajući pano koji proglašava da je javni prostor rezerviran za muškarce".

I drugi na autobuskoj stanici su se kikotali, smijuljili jedno drugome. Lemon piše: „Htjela sam im reći da to nije ništa čemu bi se smijali, da pod tim zabranjenim kostimom vreba obezličeno ljudsko biće... Došla sam kući istraumatizirana, tresući se kao prut. Mislim da ljudima koji žele ovom zemljom hodati kao robovi to ne treba dopustiti. To je uvreda svima nama; ljudskom dostojanstvu i poštovanju".[383] Ovdje hoću istaći samouvjerenu pretpostavku Michèle

382 Lemon, 'Understanding Does Not Always Lead to Tolerance'; K. Govier, 'Shrouded in Black', *Toronto Star* (ponedjeljak, 25. septembar 1995), str. A19.

383 Boddy (urednički komentar) sugerira nešto zanimljivo: pojam „lica" u zapadnoj kulturi također igra ulogu i u napadima na *nikab*, to jest na Lemonino „obezličeno ljudsko biće". Sa šminkom koja se „stavlja na lice",

Lemon da je žena koja nosi *nikab* potlačena, to jest njeno insistiranje na toj pretpostavci („jer potlačenost to jeste"), za slučaj da bi neko htio napraviti razliku. Lemon ove sudove obznanjuje, a da nije ni razgovarala sa ženom koja je nosila *nikab* i niti o njoj išta zna. Ovdje imamo jednu orijentalistkinju pod maskom zapadne feministkinje, koja nam govori pravo značenje jedne prakse (bez obzira na to šta bi neko drugi mogao reći, a posebno šta bi mogla sâma pokrivena žena reći: „Ja odlično razumijem zašto ona nosi taj odvratni kostim, ali ga ipak prezirem".). Chandra Mohanty kritikovala je stavove kakve ima Lemon čak punih 14 godina ranije, a zbog njihovog kolonizatorskog karaktera. Takav stav smješta žene kao grupu izvan svih kontekstualnih društvenih, političkih i ekonomskih odnosa u kojima žive, a potom univerzalizira „tu" potlačenost na sve žene. Sve što je još potrebno je naći grupu bespomoćnih žena kako bi se „dokazao opći zaključak da su žene kao grupa bespomoćne".[384] Ovakvim pristupom se pokrivene žene uzimaju kao primjer *par excellence* za bespomoćne žene: „Njena potlačenost... postaje simbol teškoća s kojima su se sve žene nekada suočavale". Dalje, operativna riječ ovdje je „nekad", koja sadrži implicitnu pretpostavku da neke žene (zapadnjačke, Lemon) više nisu potlačene, a druge (pokrivene srednjovjekovne sablasti) još uvijek jesu.

Lemon uvjerava da žene koje nose *nikab*:

> „... na nekom nivou prihvataju argumentaciju onih koji tvrde da se društvo mora zaštititi od haosa i anarhije. Jedna od najvećih opasnosti za društvenu harmoniju je iskušenje koje žene predstavljaju muškarcima. Način da se spriječi ostvarenje te požude - ide dalje ta površna logika - nije civilizirati ili ograničavati šačicu muškaraca koji se ne mogu kontrolirati, već natjerati ženu da povjeruje kako je ona izvor zla i kako mora nestati, ako se odvaži izaći iz kuće... Ne prezirem ja ženu, već njenu popustljivost u svoj toj šaradi koja se nikako ne može braniti religijskim razlozima, tom zgodnom utočištu očajnih vlastodržaca... Žena pokrivenog lica uvijek će biti šokantan prizor pokornosti muškarcu... Pročitala sam previše emotivnih

žena se „susreće licem u lice" sa svijetom, nevoljama, budućnošću... itd. Bez „lica" (tj., ako je pokrivena), žena je izgubljena.

384 Mohanty, 'Under Western Eyes', str. 338.

priča o zločinu zbog časti i mladim muškarcima koji su iznad svojih mnogo starijih rođaka da bih na ovu ženu gledala ma imalo staloženije".[385]

Sjećate li se Jasmin iz drugog poglavlja koja je u svojoj zemlji ustrajavala u nošenju *nikaba*, a u Kanadi ga je skinula šest mjeseci nakon dolaska zbog reakcija kakvu opisuje Lemon?

Katherine Govier govori o svojoj reakciji na žene u *nikabu* koje su na konferenciji o ženama u Pekingu predstavljale Jemen: „Kakvi su ovo likovi? Pljačkaši banke? Egipatske mumije u punoj opremi? Odbjegli pred dželatom?" I ona izražava konvencionalni zapadni stav da su žene u *nikabu* potlačene. Žena u *nikabu*, piše ona, „zamaskirana je kao ne-osoba":

„Predstaviti kao delegate ove hodajuće crne piramide, negacije ljudskog lika - crni je humor... Kad sam prvi put vidjela fotografije [s identifikacijske karte žena iz Jemena] bila sam šokirana i bijesna. Ko je ove žene zatočio u hodajući zatvor? Ili: kako da ih se izvuče odatle? Ne želim se rugati ženama u toj odjeći... Ali, kakva je tragedija da su one prisiljene predstavljati svoje sunarodnjakinje Jemenke na ovaj dehumanizirajući način".

Sjetite se studije o Sanjankama koju je radila Makhlouf. Govier očigledno nije sjela i raspravljala s njima o društvenim problemima težim od vela: „maloljetnički brak, visok natalitet, nepismenost, nedostatak aktivnosti, osim kućnih poslova i *tafrite*".[386]

O ovim ženama Govier kaže:

„Priča se da neke žene vole veo. Pročitali smo sve o tome, decenijama ranije, kad su feministkinje postavile to pitanje prvi put. Oslobađajuće je, pišu neke žene s Istoka, zato što niste ranjivi sve vrijeme dok muškarci zure u vaše tijelo. To je isto što i reći da je uvođenje policijskog sata u sedam navečer oslobađajuće za žene, jer se ne moraju brinuti da će ih muškarci napasti nakon što se smrkne... I to je život, pretpostavljam. Ali nikakav".

385 Obratite pažnju da ona kaže da je „pročitala" priče, što znači da ima „knjiško znanje" o muslimanima, a ne iskustvo iz prve ruke. I opet imamo orijentalističku metodologiju koja se u tumačenjima Orijenta oslanja na tekstove.

386 Makhlouf, *Changing Veils*, str. 36.

I opet imamo orijentalističku sumnju u sposobnost domaćih ljudi da tumače vlastitu praksu. („Priča se da neke žene vole veo". [što znači: kad bi one samo razumjele da veo ima opresivni karakter].) Govier se pita zašto države toleriraju ovakvu odjeću.

> „Jesmo li pobrkali ovo zamotavanje, ovo negiranje ženske suštine s bogoštovljem. To je društveni diktat, nametnut od muškaraca koji žene tretiraju kao pokretnu imovinu; to nije ništa drugo nego zaštita imovine i sprečavanje žene da učestvuje u bilo čemu, osim u najprivatnijim sferama života... i zašto ovo prolazi neprimijećeno? Gdje su ti među nama koji će ustati i vikati o zamračenim, otpisanim ženama u crnom ogrtaču?"

U prvom poglavlju pomnije smo istražili kolonijalnu predstavu o *hidžabu*, ali od koristi je ako ovdje napravimo neke direktnije usporedbe. Članci koje su napisale Scroggins, Goodwin, Brooks, Lemon i Govier ne razlikuju se mnogo od kolonijalnog prikazivanja muslimanki. Gospođa Hume Griffith je početkom 20. stoljeća, kad joj je muž bio zaposlen kao ljekar u nekoj kršćanskoj medicinskoj misiji, nekoliko godina živjela u Perziji i Arabiji. U svojoj knjizi potcrtava riječ veo, a naslovila ju je sa *Iza vela u Perziji i turskoj Arabiji*. Ona muslimanke motri onako kako će ih motriti Goodwin, Scroggins, Brooks, Lemon i Govier 90 godina poslije. Ovako Hume Griffith opisuje muslimanku u *nikabu*:

> „Kad je Muhammed, djelujući po onome za šta je govorio da je objava od Allaha, uveo nošenje vela, muslimankama je zauvijek izbrisao sve nade u sreću. Velom ih je žive zazidao. 'Doživotna robija' - presudi se svakoj muslimanki čim joj prođe djetinjstvo".[387] [Usporediti s Govier: „Ko je ove žene zatočio u hodajući zatvor?"]

Ono što je svim ovim autorima zajedničko je pretpostavka da su zapadnjakinje bolje od muslimanki i da im moraju pomoći:

> „Kako sam često znala reći ovim ženama: 'Elhamdulillah (Hvala Bogu!) pa nisam muslimanka!', a one bi mi uvijek prostodušno odgovarale: 'Da,

387 M. E. Hume-Griffith, *Behind the Veil in Persia and Turkish Arabia: An Account of an English woman's Eight Years' Residence Amongst the Women of the East* (London: Seeley, 1909), str. 222-223.

zaista, zahvali Bogu; ali, to je *nasib* (sudbina).' Što sam duže živjela među muslimankama, u srcu sam osjećala sve više ljubavi i sažaljenja prema njima i sve sam više zahvaljivala Bogu što njihov usud nije i moj".[388] [Usp. Govier: „I to je život, pretpostavljam. Ali nikakav".]

„Zar nas ne bi trebali probuditi žalosni vapaji i agonija ovih sirotih žena Perzije, nas, njihove sestre u Engleskoj, da učinimo sve što je u našoj moći da im teret olakšamo i unesemo malo svjetlosti u mračne živote naših sestara na Istoku?"[389] [Usp. Scroggins: „Gdje god da smo išli, Jean i ja smo uvijek mislili da nas muslimanke žele pitati o Amerikankama i htjeli smo da nam postave ta pitanja. Naprimjer, rado bismo raspravljali o tome zašto mi možemo putovati bez muškog pratitelja". (str. 12)]

„Jadne, slijepe, zavedene muslimanke Mosula i drugih muhamedanskih zemalja! [Usp. Lemon: „Ne prezirem ja ženu, već njenu popustljivost u svoj toj šaradi..."] Kako me srce boli zbog njih! Zar se niko neće obazrijeti na bolni vapaj i očaj koji im razdire nutrinu? Kada razmišljamo o njihovim životima, naš vapaj samo može biti: 'O, Gospode, koliko će ovo trajati?'"[390] [Usp. Govier: „Gdje su ti među nama koji će ustati i vikati o zamračenim, otpisanim ženama u crnom ogrtaču?"]

D. Zaključak

U pokušajima zapadnih medija da opišu događaje u muslimanskom svijetu niču negativni stereotipi o pokrivanju. Posljednjih nekoliko godina se uočavaju nagovještaji promjena. Nekoliko istaknutih novina objavilo je više pozitivnih članaka iz perspektive pokrivenih žena: „Njihova Kanada prihvata *hidžab*";[391] „Nije modni hir, već način života";[392] „Neka vas marama ne zavara";[393] „Moj *hidžab*

388 Ibid., str. 223.

389 Ibid., str. 103.

390 Ibid., str. 235.

391 *Globe and Mail* (22. august 1994), str. A1.

392 *Globe and Mail* (27. august 1994), str. D7.

393 *West Australian* (16. novembar 1994), str. 5.

je djelo bogoštovlja - i ne tiče vas se";[394] „Moć iza vela";[395] „Muslimanke nastoje srušiti mitove o ženama";[396] „Moje tijelo vas se ne tiče";[397] „Islamsko sestrinstvo pobija stereotipe",[398] međutim, glavnina stavova netaknuta je. Baš kao u kolonijalno doba, riječ „veo" je sinonim ili stenografski znak za potlačenost muslimanki i nedokučivost tog svijeta, iskonstruiran od Zapada. Riječ „veo" predstavlja cijelu kulturu muslimanskog svijeta i obuhvata sve što se dešava ženama. Za popularne medije, *hidžab* je tuđinski, stran, oznaka Drugog, tih nasilnih, nazadnih i inferiornih stranaca koji ruše civilizirani svijet. Takva predstava o *hidžabu* novinarima dobro služi - za senzacionalističke, kontroverzne, džingoističke* i uzbudljive tekstove. *Hidžab* je i nešto vidljivo, opipljivi simbol na koji se mogu kačiti značenja, nešto što se dobro može „uslikati" (podsjetimo se važnosti gledanja za dato značenje). Trebalo bi biti očito koliko se ta medijska predstava razlikuje od ovdje istraženih sociooloških studija.

Popularno medijsko prikazivanje *hidžaba* kao nečeg stranog posebno je problematično za muslimanke na Zapadu, pred kojima je izazov dokazivanja da nošenjem *hidžaba* ne narušavaju zapadne [građanske, nasuprot barbarskih] vrijednosti. Kada je CBC (kao što je spomenuto u drugom poglavlju) emitirao dokumentarac o muslimankama i *hidžabu*, a nakon što su dvije djevojčice zbog pokrivanja izbačene iz škole 1994. reporterka ne samo da je po uobičajenom obrascu strašila gledateljstvo time što je povezivala nošenje *hidžaba* s nasiljem u muslimanskom svijetu („...događaji u islamskom svijetu bacaju sjenu na događaje

394 *Globe and Mail* (15. februar 1995), Facts and Arguments.

395 *The Weekend Review* [Australija] (2223. juli 1996), Features, str. 3.

396 *Toronto Star* (30. juli 1996), str. E3.

397 *Toronto Star* (17. februar 1998), str. C5.

398 *The Seattle Times* (24. januar 1999).

* Džingoizam (jingoizam) je oblik šovinizma, posebna vrsta britanske ksenofobije.

u Quebecu. Alžir prisiljava žene da nose *hidžab*, ako odbiju suočene su s represalijama...“), već je i sklopila priču po kalupu podjele Zapad-Istok, a što je zlatni žig orijentalizma. Pitala je publiku „kako se mi [kao da „mi“ ne uključuje muslimane] kao društvo možemo prilagoditi i trebamo li se prilagođavati?... Do sada drama zbog *hidžaba* nije prešla granice Quebeca, ali se postavlja pitanje s kojim se cijela zemlja suočava - o tome ko smo i u šta vjerujemo. Može li *hidžab* proći lakmus-test da je nešto što pripada Kanadi?“ Kada je iz Irana, odakle je izvještavala o iransko-iračkom ratu, stigla kući u Australiju, Geraldine Brooks je na aerodromu ugledala neke Indonežanke s *hidžabom*. „Kroz mozak, još usporen zbog promjene vremenskih zona, prošla mi je strelovita, pakosna misao: ‘O, ne, zaboga! Ne i ovdje!’“ Pita se da li muslimani „vide da je Australija, gdje je premijer po pravilu ateist, daleko pravednije, umjerenije društvo od religijskih režima u zemljama kakva je Saudijska Arabija i Sudan? I da li će oni, što ih više bude, tražiti da se njihove vrijednosti nametnu mojoj kulturi?“[399] Brooks knjigu završava tvrdnjom da „u vremenu kulturnog senzibiliteta, moramo reći da je određeni kulturni prtljag prokrijumčaren u naše zemlje, ali se neće pustiti... [muslimanskim zemljama moramo poslati opomenu da...] i mi imamo svetinje: među njima su sloboda, jednakopravnost, potraga za srećom i pravo na sumnju...“ (str. 238-239) i ostavlja preplašenog čitatelja u uvjerenju da takvih vrijednosti nema u islamu.[400] Pitanja sa CBC-ja i argumenti Geraldine Brooks ne ostavljaju prostora za muslimane rođene u Kanadi ili Australiji, ili za Kanađane/Australijance koji su u odrasloj dobi prihvatili islam? Zar sekularni liberalni zapadnjak ne bi trebao biti neutralan u tome kako neko drugi živi svoj život? Očigledno da neutralan

399 Brooks, *Nine Parts of Desire*, str. 236.

400 Kur’an promovira razvoj mogućnosti i dostojanstvo čovjeka, kao što to čine i liberalizam i neke druge filozofije. Želja Poslanika Ibrahima (neka je mir na njemu) da Bog pokaže „kako mrtve oživljuje“ (2:260) prekrasna je priča o sumnji koja vodi ka znanju i vjerovanju.

nije kad se radi o *hidžabu*: Reece tvrdi da je žena s *hidžabom* „klasični primjer" muslimanke koja se nije „psihološki potpuno asimilirala" u Sjedinjenim Državama.[401] Diskriminacija, napadi, pa čak i ubistva muslimana koji žive na Zapadu, rezultat su takvog načina razmišljanja.[402]

401 Reece, 'Covering and Communication', str. 37.

402 Vidjeti Nabeel Abraham, 'The Gulf Crisis and Anti-Arab Racism in America', u: Cynthia Peters (ur.), *Collateral Damage: The New World Order at Home and Abroad* (Boston: Souht End Press, 1992) i 'Anti-Arab Racism and Violence in the United States' u Ernest McCarus (ur.) *The Development of Arab American Identity* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994); Zuhair Kashmeri, *The Gulf Within: Canadian Arabs, Racism and the Gulf War* (Toronto: James Lorimer, 1991); W. A. R. Shadid i P. S. van Koningsveld, 'Blaming the System or Blaming the Victim? Structural Barriers Facing Muslims in Western Europe', u: W. A. R. Shadid i P. S. van Koningsveld (ur.), *The Integration of Islam and Hinduism in Wester Europe* (Kampen: KOK Pharos Publishing House, 1991); CAIR (Council on American Islamic Relation), *A Rush to Judgement: A Special Report on Anti-Muslim Stereotyping, Harassment and Hate Crimes Following the Bombing of Oklahoma City's Murrah Federal Building, April 19, 1995* (Washington: CAIR, 1995) i *The Price of Ignorance: The Status of Muslim Civil Rights in the United States* (Washington: American-Muslim Research Centre, 1996).

Poglavlje četvrto

MERNISSI I DISKURS O VELU

Ako se može izdvojiti autor kojeg svugdje na Zapadu konsultiraju o „značenju" vela, onda je to marokanska feministkinja Fatima Mernissi. Naučnici na Zapadu kao mjerodavne izvore naširoko citiraju njene dvije knjige: *Ispod vela* i *Veo i muške elite*. U obje knjige Mernissi iznosi da je veo simbol nepravedne muške moći nad ženom. Iako je tako poznata na Zapadu, do danas, izuzimajući prikaze njenih knjiga, nisam naišla na neku opsežniju akademsku kritiku Mernissijeve. Naučnici je nekritički koriste kao autoritet.[403] Što su dalje od područja istraživanja žena i islama, vjerovatnije je da će njene riječi uzeti kao „istinu" o islamu. Primjer je članak Mine Caulfield „Jednakost, spol i način proizvodnje", koji je jedna marksistička kritika liberalne feminističke upotrebe koncepta „jednakosti". Caulfield se osvrće na rad Cynthije Nelson i Virginije Olsen u kojem se predlaže da se „jednakost" zamijeni pojmom „komplementarnosti":[404] „One su u mojim očima izgubile kredibilitet zato što kao primjer uzimaju ulogu žene i muškarca u muslimanskom društvu. Kao što to Fatima Mernissi jasno kaže u svojoj studiji muško-ženskih odnosa u muslimanskom društvu (1975), „komplementarnost" između muškaraca i žena kakvu je ustanovio islam je iste vrste kao između gospodara i roba".[405]

403 Mule i Bartherl, 'The Return to the Veil'; Reece, 'Covering and Communication'.

404 Nelson i Olsen: 'Veil and Illusion: A Critique of the Concept of Equality in Western Thought', *Catalyst*, 1011 (1977), str. 836.

405 Mina Davis Caulfield, 'Equality, Sex, and Mode of Production', u: Gerald D. Berreman (ur.) *Social Inequality: Comparative and Development Approaches* (New York: Academic Press, 1981), str. 205.

Caulfield je reprezentativan primjer kako se Mernissi nekritički koristi. Razočarava to što na Zapadu ne postoji neka poznatija alternativa Mernissijevoj i njenim tumačenjima pokrivanja. Zato je potrebno hitno i opsežno kritički ispitati njena djela. Kako moja knjiga ima za cilj da podrije stereotipe o opresivnom velu, bitno je kritički opovrgnuti argumente Mernissijeve. U ovom poglavlju raspravljam njene argumente o značenju vela, kako ih ona daje u dvjema svojim knjigama, *Ispod vela* i *Veo i muške elite*.

A. Mernissi i metodologija

Lična trauma koju je Fatima Mernissi doživjela odrastajući u Maroku odmah je ispod površine većine njenih djela. Njena autobiografija mora izazvati saosjećanje, a i drugi autobiografski detalji kojima su protkani razni njeni radovi. Odrastala je u haremu tokom francuske okupacije i Drugog svjetskog rata. Harem je čuvao stražar na kapiji, od kojeg su žene, ako su htjele izaći iz kuće, morale tražiti dozvolu;[406] prisjeća se mučne poduke iz Kur'ana;[407] govori o čudesnom bjekstvu od nepismenosti na koju su žene njene klase osuđene zbog muške kontrole. U djelu *Svakodnevna bitka* piše:

> „Moj otac me je obožavao. Znao bi me staviti na mazgu i odvesti do džamije, petkom na džumu i držati me uz sebe sate i sate, dok je čitao ili razgovarao s prijateljima. Knjige koje je volio i neprekidno 'gutao' bile su iz historije muslimanske civilizacije, što mu je bila strast. Unatoč svemu, kad mi je bilo četiri godine, taj moj otac koji me je volio, budući da je ponikao iz naše baštine i bio oduševljen našom civilizacijom, kupio mi je galabiju i pokušao me natjerati da nosim maramu. Za njega nije bilo kontradikcije između civilizacije, uglađenosti i toga da svoje žensko dijete živo zazida, fizički i mentalno".[408]

406 Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of Harem Girlhood* (Reading: Addison-Wesley Publishing, 1994).

407 Mernissi, *The Veil and the Male Elite*.

408 Fatima Mernissi, *Doing Daily Battle: Interviews with Moroccan Women* (prijevod na engleski Mary Jo Lakeland, London: The Women's Press, 1988), str. 13.

Druga anegdota iz te autobiografije dobro rasvjetljava njen odnos prema pokrivanju. Tokom Drugog svjetskog rata (nije joj bilo još ni devet godina), Fatima i njeni rođaci s kojima se igrala, Samir i Malika, raspravljali su o tome zašto su Francuzi i Amerikanci u Maroku. Rođaka Malika je pretpostavila da se „pleme plavokosih bori protiv tamnokosih ljudi" [Nijemci protiv Francuza]. Mali Samir i Fatima su bili prestravljeni kad je jedan stariji rođak, Zin, potvrdio Malikinu teoriju da „taj 'Haj Hitler' mrzi crnu kosu i oči i da baca bombe iz aviona gdje god uoči tamnokose ljude". Samir je preklinjao majku da mu kosu oboji kanom (tj., u crveno), a Mernissi je počela nositi neku majčinu maramu:

> „Hodala sam okolo s maminom maramom, čvrsto vezanom oko glave, sve dok ona to nije spazila i prisilila me da je skinem. 'Da se više nikad nisi pokrila!', vikala je majka. 'Razumiješ li me? Nikad! Ja se borim protiv marame, a ti je stavljaš?! Kakva je to glupost?' Pričala sam joj o Jevrejima i Nijemcima, bombama i podmornicama, ali nije je se dojmilo. 'Čak i da te taj Haj-Hitler, svemogući kralj Nijemaca, progoni', rekla je 'moraš se s njim suočiti otkrivene glave. Pokrivanje i skrivanje neće pomoći. Skrivanje ne rješava ženin problem. Samo je čini lahkom žrtvom. Tvoja nana i ja smo dosta patile zbog sveg tog pokrivanja. Znamo da to ne pomaže. Želim da mi kćeri ustanu i uspravne glave hodaju Allahovom planetom očiju uprtih u zvijezde.' To rekavši, strgnula mi je maramu i ostavila me onako bespomoćnu da se suočim s vojskom koja hvata ljude tamne kose".[409]

Majka Fatime Mernissi i druge žene njene generacije borile su se i postepeno mijenjale običaje pokrivanja u Maroku. Prešle su s ogromnih ogrtača za tijelo (*haïk*) na odjeću nalik pidžamama, a njihove kćeri su nosile zapadnjačku odjeću. Nakon stjecanja nezavisnosti 1956. žene su se jednog dana vratile s nacionalnog skupa otkrivenih lica i glava. „Od tada, nije se više mogao vidjeti crni *litam* na licima mladih žena u gradu Fesu, samo su stare gospođe i mlade, tek pristigle seljanke zadržale veo" [kao znak da su se popele na društvenoj ljestvici].[410] Je li se kod malog djeteta, suočenog sa svim ovim, mogao razviti ikakav drugi stav prema pokrivanju, osim

409 Mernissi, *Dreams of Trespass*, str. 100.

410 Ibid., str. 120.

ambivalentnog (ili negativnog)? Je li mlada žena mogla odlučiti da se pokrije, a da okolina ne smatra da je nazadna ili protiv države?

Mernissi očigledno još nosi sjećanja na ove traume i još traži, kroz cijeli svoj opus, uzrok svog bola, kao i način da ga ublaži i zaliječi. Ko ne bi osuđivao takav sistem? Zbog toga što su žene njene klase morale nositi *nikab* kad su izlazile iz kuće, njena teza kojom izjednačava pokrivanje i potlačenost žene se doima samoobjašnjivom. Problem je što Mernissi svoje iskustvo pokrivanja u konkretnom marokanskom sistemu izjednačava s „pravim" iskustvom pokrivanja, inherentnim ili pravim značenjem pokrivanja. Kako ću i objasniti nešto kasnije, Mernissi ne uviđa ni mnogostrukost islamske prakse pokrivanja (pa time ni njegova značenja, ovdje opisana u trećem poglavlju), niti mnogostrukost islamskih diskursa o pokrivanju. Ona koristi jedan nehistorijski pristup koji izjednačava marokanski društveni/politički/ekonomski sistem 20. stoljeća s arabljanskim sistemom iz sedmog stoljeća, s idejom da je ono što postoji u Maroku u 20. stoljeću izdanak pozitivnog islamskog ideala Poslanika Muhammeda. Ona, također, izjednačava ono što je marokanski fenomen s pojavama u cijelom muslimanskom svijetu, do te mjere da raspravlja o značenju pokrivanja u „jednom" muslimanskom društvenom poretku, kao da su indonežanski, bangladeški, marokanski, saudijski itd. sistemi identični međusobno i istovjetni kao sistem prve muslimanske zajednice u sedmom stoljeću u Arabiji:

> „Poslanikova religijska vizija, njegovo lično iskustvo, struktura društva protiv koga se borio - sve je to doprinijelo tome kakvu će formu poprimiti islamsko društvo. Pretpostavke koje se nalaze u osnovi muslimanske društvene strukture - dominacija muškaraca, strah od *fitne*, potreba za seksualnim zadovoljenjem, potreba da ljudi vole Allaha iznad svega drugog - utjelovljene su u konkretnim propisima koji reguliraju muško-ženske odnose u muslimanskim zemljama već 14 stoljeća".[411]

Dakle, principijelno se ne slažem s Fatimom Mernissi u dvije stvari: (1) s nehistorijskim pristupom značenju religijskih simbola, pristupom koji ne uspijeva kontekstualizirati kako ljudi ozbiljuju

411 Mernissi, *Beyond the Veil*, str. 82.

islam različito u različitim vremenima i na različitim mjestima; i (2) s reduktivnim pristupom koji ne uvažava mnogostrukost diskursa o pokrivanju. Mernissi zaboravlja na to kako se religija može koristiti i kako se njome može manipulirati na mnogo načina, te da je ona samo jedna od mnogih društvenih snaga koje međusobno djeluju na kompleksan način, da bi se proizvelo određeno društveno, političko, ekonomsko i individualno ponašanje.[412] Kako sam u uvodu ove knjige spomenula, jedan način da se suzbiju takve ahistorijske generalizacije je fokusiranje na konkretno vrijeme i mjesto i prikupljanje kontekstualnih podataka o muslimankama. To je historijski/etnografski/antropološki pristup. Oni koji ga prakticiraju se uvijek suzdržavaju od toga da prave pretpostavke o „islamu" kao o religiji.[413] Lazreg kaže: „Zabluda je i simplificiranje posmatrati islam kao tekst kojeg uče i vjerno primjenjuju svi pripadnici društva u kojem se prakticira".[414]

Da bi se suprotstavili negativnom stereotipu da je *hidžab* simbol potlačenosti žene u islamu, mislim da nije dovoljno samo letimice pogledati kako žive neke muslimanke (iako je to također bitno). Mora se povesti odgovarajuća debata na nivou ideja. Lazreg je u pravu kad ukazuje na to da u praksi muslimani ne mogu samo u svom svakodnevnom životu „učiti i vjerno primjenjivati islam kao tekst". Pa ipak, muslimani zaista često opravdavaju svoje ponašanje pozivajući se na nešto „što islam zahtijeva". Primjereno je ispitati da li „islam" zaista zahtijeva društvo kakvo Mernissi osuđuje kao društvo nenaklonjeno ženama, ili postoji alternativno tumačenje koje je naklonjenije ženama. To je drugo područje neslaganja s Mernissijevom: ona nije, a morala je ispitati tradicionalne marokanske običaje pokrivanja i tradicionalna

412 Lazreg, *The Eloquence of Silence*, str. 1415.

413 Naprimjer, Wikan, *Behind the Veil*; Lazreg, *The Eloquence of Silence*; Boddy, *Wombs and Alien Spirits*.

414 Lazreg, *The Eloquence of Silence*, str. 14.

značenja pokrivanja u Maroku kako bi vidjela da li oni reflektiraju jedino moguće viđenje islama; to jest, ako su neki marokanski običaji zaista represivni, morala je istražiti da li Kur'an daje druga, nerestriktivna tumačenja. U ovom poglavlju postavljam tezu da su objašnjenja islamskih stavova o ženama koja daje Mernissi kontradiktorna sâmim izvorima islama, Kur'anu i Hadisu (izrekama Poslanika Muhammeda).

Mernissi živi u vremenu kad se u muslimanskom svijetu vodi žučna debata o značenju islama. U debati se iznose i restriktivna i nerestriktivna tumačenja položaja žene u islamu. Mernissi, čini se, zapostavlja ove potonje i kao mjerodavna uzima ova prva, mada se lično deklarira kao zagovornica pozitivnih reformi islamskog svijeta iznutra. U svojoj debati s njom ne želim ustvrditi da muslimanska društva nemaju i represivne prakse ili diskurse o ženama. Moja rasprava s njom je rasprava o normativnom islamu (je li kur'anska vizija protiv žene ili ne?) i želim izložiti jedno tumačenje kur'anskih stavova koje ide u prilog ženama, a koje se suprotstavlja kako gledištima Fatime Mernissi, tako i drugim opresivnim tumačenjima Kur'ana. Prije nego što dam to objašnjenje, izložit ću stavove Mernissijeve o velu koje je razradila u dvije svoje knjige *Ispod vela* i *Veo i muške elite*.

B. Žene u djelima *Ispod vela* i *Veo i muške elite*

Ispod vela, prvi put objavljena 1975., govori o posljedicama modernizacije tradicionalnog marokanskog društva i o odnosima između muškarca i žene (posebno međuspolnim odnosima). Mernissi kao temeljnu iznosi tezu da je modernizacija rapidna, nestabilna, ali dobrodošla promjena u raspodjeli tradicionalnih muško-ženskih uloga u Maroku. Tradicionalne uloge ističu žensku pokornost muškarcu, sekluziju (odvojenost žena) i nametnut život u kući. „Fundamentalisti su u pravu kad kažu da je obrazovanje razorilo tradicionalne granice i definicije prostora i uloga spolova. Školovanje je razrušilo tradicionalno

uređenje odvojenih prostora, čak i u naftom bogatim zemljama gdje i u obrazovanju postoji segregacija po spolu, samo zato što, da bi otišla u školu, žena mora preći ulicu!" (str. xxviii). Mernissi tvrdi da se u islamu „žena" smatra opasnim stvorenjem kojem treba kontrola. Pokrivanje, sekluzija i slično, sve su to pokušaji muslimanskog društvenog poretka da izađe na kraj s prijetnjom koju žena predstavlja (*fitna*), protivbožanskom prijetnjom i prijetnjom muškoj komunikaciji s Bogom (str. 19 i 44). Zato su žene izopćene iz zajednice vjernika. Ona zaključuje da je modernizacija prijetnja muslimanskom društvenom poretku zato što ohrabruje heteroseksualnu ljubav muža i žene, dok muslimanski društveni poredak sputava takvu ljubav (str. 8): „Spolna jednakost krši islamsku pretpostavku, ozakonjenu u islamskim propisima, da heteroseksualna ljubav ugrožava Allahov poredak. Muslimanski brak je zasnovan na muškoj dominaciji. Desegregacija spolova narušava islamsku ideologiju o položaju žene u tom poretku, po kojoj žene trebaju biti pod vlašću očeva, braće ili muževa" (str. 19). Knjiga *Ispod vela* je podijeljena na dva dijela. Prvi dio je pokušaj da se utvrdi da se u „muslimanskom društvenom poretku" žene smatraju prijetnjom koju treba obuzdati, a u drugom dijelu se posmatra savremeno marokansko društvo, za koje se pretpostavlja da odražava taj „muslimanski društveni poredak", opisan u prvom dijelu. Drugi dio se zasniva na intervjuima koje je Mernissi vodila 1971. i na studiji pisama upućenih vjerskoj savjetodavnoj službi marokanske državne televizije. Intervjui i pisma potkrepljuju njeno uvjerenje da su Marokance zbunile promjene koje je modernizacija donijela tradicionalnom načinu života u toj zemlji.

U djelu *Ispod vela*, Mernissi je bila uvjerena da su „žene bile mnogo sretnije prije Poslanikovog vremena" (str. 17), ali je od tada, pa do vremena kad je napisala *Veo i muške elite*, nekih dvanaest godina kasnije, izgleda promijenila mišljenje: „Kada sam završila tu knjigu, shvatila sam nešto: ako su ženska prava problem savremenim muškarcima muslimanima, to nije ni zbog Kur'ana, ni zbog Poslanika, niti zbog islamske tradicije, već

naprosto zbog toga što su ta prava u sukobu s interesima muških elita".[415] I dalje kaže da je otkrila u Poslanikovoj zajednici jake, inteligentne i aktivne žene, koje su se otvoreno i jasno izražavale i koje su učestvovale u političkim, ekonomskim i društvenim poslovima zajednice.

Veo i muške elite je pokušaj da se kroz analizu prve islamske zajednice i izvora islama reinterpretira *hidžab*, upotrebom tradicionalnih metoda islamske nauke: nauke hadisa i tumačenja Kur'ana, s fokusom na *esbabun-nuzul* (povode objave nekog ajeta). Ovakav pristup predstavlja prekretnicu u nastojanjima Fatime Mernissi da istraži ženska prava u islamu, mada, kako ću pokazati, ova knjiga u bitnim sadržajima ima kontinuitet sa *Ispod vela*, pa ni konačni rezultat nije ništa bolji. *Veo i muške elite* razvija argumentaciju koja suprotstavlja Poslanika Omeru, jednom od njegovih najbližih drugova, puncu i drugom halifi nakon Poslanikove smrti. Mernissi sugerira da je Poslanik bio neka vrsta feministe posvećenog ženskim pravima, a da je Omer ženomrzac, opsjednut kontrolom žena. U ključnom trenutku historije prve zajednice, od 3. do 8. godine, u godinama vojnog poraza i skandala koji se vezuju uz njegove žene, Poslanik je, tvrdi Mernissi, popustio Omerovim mizoginim zahtjevima za uvođenje *hidžaba* (str. 162). Ona smatra da je na taj način muškom supremacijom konačno okončana borba žena-ashaba (kao što su Aiša i Ummu Seleme) za jednakopravnost, a *hidžab* je simbol te borbe između muškaraca i žena, „trag jednog građanskog rata koji se nikada neće završiti" (str. 191).

Logično, ove dvije knjige sadrže obilje materijala koji obavezuje na dijalog. Kako me ova djela interesiraju u vezi s idejom o opresivnom karakteru *hidžaba*, ograničila sam svoje istraživanje samo na teme koje su relevantne za *hidžab*. Zato izostavljam druge rasprave iz knjige *Ispod vela* o bračnoj praksi (razvod, višeženstvo), unutarporodičnim odnosima, ulozi svekrve i punice, itd., iz knjige

415 Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, str. ix.

Veo i muške elite istraživanja hadisa o ženama i liderstvu, te sve druge pojedinosti iz njene historije prve zajednice.

Ispod vela postavlja nekoliko tematskih osnova (koje se nastavljaju u *Veo i muške elite*) relevantnih za jednu studiju *hidžaba*, usprkos činjenici da se u prvoj knjizi pokrivanje samo kratko spominje. Prvo, Mernissi je uvjerena da islam motri žene kao prijetnju društvenom poretku. Drugo, misli da islam smatra ženskost/ženstvenost nečim protivbožanskim. Treće, s obzirom na to da se žene smatraju protivbožanskom prijetnjom, one ometaju muškarce i mušku pobožnost i komunikaciju s Bogom. Četvrto, zbog te moći da ometaju žene su izopćene iz zajednice vjernika (*ummet*) i potčinjene muškarcima putem višeženstva, rastave, sekluzije, segregacije spolova i pokrivanja. Napokon, veo je simbol islamske kontrole i prezira prema ženama. Objašnjenjem prve teme, druga, treća, četvrta i peta tema postaju samoobjašnjive.

Tema 1: Žena kao prijetnja društvenom poretku

Mernissi zaključak da islam smatra ženu prijetnjom društvenom poretku donosi na osnovu svog tumačenja islamskih stavova o ženskoj seksualnosti. Ona misli da muslimansko društvo ima kontradiktorne teorije seksualnosti: jednu „eksplicitnu" teoriju ženske seksualnosti, koja se može naći u djelima savremenih muslimanskih autora, kao što je *Žena u Kur'anu* Abbasa Mahmuda al-Aqada; i „implicitnu" teoriju ženske seksualnosti koju je u 11. stoljeću razradio Gazali u svom djelu *Oživljavanje islamskih nauka*. Prema Mernissijevoj, Al-Aqad tvrdi da Kur'an uspostavlja mušku nadmoć i prevlast nad ženama, a da su žene po prirodi mazohistkinje i da uživaju u porazu od muškaraca. U eksplicitnoj teoriji, žene su pasivne, muškarci aktivni.

Međutim, Mernissi se ne zadržava na Al-Aqadu, odnosno na „eksplicitnoj" teoriji, zato što smatra da „implicitna" teorija, koja se može naći i u Gazalijevoj *Knjizi o braku*, „prodire dublje

[od implicitne teorije] u muslimansku podsvijest".[416] Mernissi smatra da je „cijeli muslimanski društveni poredak" sazdan na ideji aktivne i opasne ženske seksualnosti. U Gazalijevom djelu, žene se prikazuju kao požudna bića s jakim seksualnim nagonom. Mernissi Gazaliju, na osnovu njegovog stava da muškarac ima dužnost da seksualno zadovolji svoje žene, pripisuje „strah od nesavladivih seksualnih zahtjeva aktivne žene" (str. 39-49). Gazali piše: „Ako se ne mogu sa sigurnošću procijeniti potrebe žene za seksualnim odnosima, da bi se tako jamčila njena vrlina, onda je to zato što je takvu jednu procjenu teško napraviti i teško zadovoljiti". Mernissi zaključuje iz ovog odjeljka da Gazali na ženske seksualne potrebe gleda sa strahom, te da „on priznaje kako je teško muškarcu zadovoljiti ženu" (str. 40). Budući da se žene identificiraju kao nekakva bića požude, ako ih njihovi muževi ne zadovolje, one postaju prijetnja društvenom poretku, jer mogu „krenuti u lov na muškarca", stavljati ga na kušnju i natjerati na nedopušten seks (str. 39). Zato Mernissi zaključuje da ono što islam „napada i smatra sramnim nije seksualnost, već žena, kao utjelovljenje destrukcije i simbol nereda" (str. 44).

Mernissi ove ideje prenosi u ideju da islam smatra ženu aktivnom seksualnom agresijom usmjerenom ka vani. „Muslimanka je obdarena kobnom privlačnošću koja izjeda muškarčevu volju da se odupre i koja ga čini pasivnim i povodljivim. On nema izbora, može se samo prepustiti njenoj privlačnosti i zato je se identificira s *fitnom*, haosom i s protivbožanskom i antisocijalnom silom univerzuma" (str. 41). Mernissi reklamira feminističku kritiku fatalne žene (*femme fatale*) koju ona ovdje pripisuje islamskom pogledu na žene.

Mernissi je uvrijeđena Gazalijevom brigom za žensku „krijepost", zato što ona tu brigu za vrlinu tumači kao pokušaj kontrole ženskog seksualnog samoodređenja. Poput mnogih drugih feministkinja, Mernissi očigledno smatra brak i zabranu

416 Mernissi, *Beyond the Veil*, str. 32.

predbračnog i vanbračnog seksa kao potiskivanje ženskog seksualnog poriva:

> „Pogled na ženska seksualna prava u predislamskoj kulturi otkriva da ženska seksualnost nije bila ograničena konceptom zakonitosti. Djeca su pripadala plemenu svoje majke. Žene su imale seksualnu slobodu da budu u zajednicama s više od jednog muškarca, simultano ili sukcesivno, te slobodu da te zajednice raskidaju. Žena se mogla ograničiti na jednog muškarca u nekom vremenu, na manje-više privremenoj osnovi... ili su joj mogli dolaziti mnogi muževi u različito vrijeme, kad god bi njihova nomadska plemena ili trgovački karavani nailazili u grad ili tabor žene" (str. 78).

Islam je promijenio ove bračne običaje i proglasio kao jedini zakonit brak - brak žene s jednim muškarcem (u to vrijeme bilo joj je dozvoljeno da se razvede i ponovo uda). Mernissi ovu promjenu pripisuje strahu od ženskog seksualnog samoodređenja, što potcrtava njen zaključak da se „cijela muslimanska društvena struktura može motriti kao napad na razornu moć ženske seksualnosti i odbranu od nje" (str. 45).

Druga, treća, četvrta i peta tema (ženskost je ekvivalent protivbožanskom; žene ometaju muškarce; žene se isključuju iz *ummeta*; i tema o velu) samo se nastavljaju na prvu - da je žena prijetnja društvenom poretku. Druga tema: Za Mernissi, shvatanje žene kao bića požude koje se može zakonito zadovoljiti samo u braku, također je i razlog što islam izjednačava ženu s nečim protivbožanskim (nezadovoljena žena - zavođenje - rušenje društvenog poretka, poput protivbožanskog rušenja društvenog poretka) Treća tema: Mernissi tvrdi da se žene doživljavaju samo kao sredstvo zadovoljenja muških seksualnih apetita tako da se muškarac, nakon toga, može vratiti mislima o Bogu. Iz ovih razloga islam vidi heteroseksualnu ljubav između muškarca i žene kao prijetnju, zato što ta heteroseksualna ljubav predstavlja izazov za mušku vjernost Bogu i njegovo poštovanje prema Bogu (str. 8, 13, 45). Osim toga, ona tvrdi da su muslimani, muškarci i žene, socijalizirani da budu neprijatelji, da se odjeljuju segregacijom, tako da se žena stavlja pod muškarčevu vlast (str. 20). Četvrta

tema: Kao sila društvenog haosa, šejtanska sila, seksualno aktivna žena mora se suzdržati i kontrolirati: „Budući da je ženu Allah zamislio kao destruktivni element, njen se prostor mora ograničiti i ona se mora isključiti iz svih poslova, sem porodičnih. Pristup žene prostoru izvan kuće je pod kontrolom muškaraca“ (str. 19). Zatočena u kući, žena se ne smatra dijelom čovječanstva i stoga je izopćena iz zajednice vjernika - *ummeta*. Peta tema: Veo je simbol tog isključenja iz zajednice.

Tema 5: O velu

Značaj teze Mernissijeve da islam motri ženu kao nešto „protivbožansko“, nešto s agresivnom seksualnošću koju treba kontrolirati, istaknuta je u njenom stavu o pokrivanju i povezana s njenim tumačenjem segregacije i podjele prostora. Mernissi tvrdi da su društvene institucije koje reguliraju odnose muškaraca i žena te koje dijele društveni prostor na teritorije: „univerzum muškaraca (*ummet*, svijet religije i moći) i univerzum žena, kućni svijet seksualnosti i porodice“ (str. 138). Ova dva univerzuma imaju prostornu dimenziju; muški univerzum obuhvata sve izvan kuće, a ženski je ograničen na domaćinstvo. Žensko prisustvo u prostoru izvan kuće, iako je ponekad neophodno, smatra se „anomalijom, prekršajem“ (str. 139).

Za Mernissi, zahtijevati od žene da se pokrije kad je izvan kuće znači osigurati granice muškog i ženskog univerzuma. Pokrivanje je „simbolička forma sekluzije“ (str. 140) i „nevidljivosti žene na ulici, koja je muški prostor *par excellence*“ (str. 97). Veo „znači da je žena prisutna u muškom svijetu, ali nevidljiva, ona nema prava biti na ulici“ (str. 143). Veo štiti muškarce od ženske moći da stvori društveni haos:

> „Žena uvijek narušava muški prostor zato što je, po definiciji, neprijatelj. Žena nema pravo koristiti muški prostor. Ako uđe u njega, narušava muški red i njegov duševni mir. Ona, zapravo, time čini agresiju na muškarca, pukim svojim prisustvom na mjestu gdje ne bi trebala biti. Žena u tradicionalno muškom prostoru remeti Allahov poredak time što podstiče

muškarca na zinaluk. Muškarac može svašta izgubiti u tom susretu: duševni mir, samoodređenje, vjernost Allahu i društvenu prevlast". (str. 144)

Knjiga *Veo i muške elite*, prvi put objavljena 1987., nastoji odgovoriti na sljedeća pitanja:

„Je li moguće da islamska poruka ima samo ograničen i površan učinak na duboko praznovjerne Arape iz 7. stoljeća, pa nisu uspjeli usvojiti novi pristup svijetu i ženama koji ta poruka donosi? Je li moguće da *hidžab*, pokušaj da se žene pokriju, a za koji se danas tvrdi da je u temelju muslimanskog identiteta, nije ništa drugo nego izraz tvrdokornosti predislamskog mentaliteta, mentaliteta *džahilijjeta* [predislamskog vremena neznanja] koji je islam trebao uništiti?" (str. 81) Da bi odgovorila na ovo pitanje, Mernissi se vraća na Poslanikovu zajednicu, da istraži povode objave koji su doveli do ajeta u kojima se traži pokrivanje žena. Kako je već spomenuto, ovdje je metodologija sasvim različita od one iz *Ispod vela*. Unatoč tome, unatoč toj novoj metodologiji, *Veo i muške elite* daje isti zaključak o islamskom stavu o ženama: žene se povezuju s protivbožanskim i isključuju iz *ummeta*. Ženska seksualnost se u ovom tekstu manje razmatra.

U djelu *Veo i muške elite* Mernissi se ponovo vraća tezi da islam motri ženu kao nešto antagonističko božanskome, ovog puta u raspravi hadisa koji prenosi Ebu Hurejre: „Poslanik je rekao da pas, magarac i žena kvare namaz, ako prođu ispred vjernika, umećući se između njega i *kible*" (str. 64). Mernissi ukazuje na važnost *kible* za muslimane, pošto se oni okreću prema njoj, bez obzira na to gdje se u svijetu nalazili, što je ujedinjujuća karakteristika *ummeta*. Ona piše:

„Oko *kible* se svijet okreće u krugu, kojem je centar jedan arapski grad. Ako se žena sklanja od *kible*, znači da se sklanja iz svega - iz svete dimenzije života, kao i iz nacionalističke dimenzije, koja definira prostor kao područje arapskog i muslimanskog etnocentrizma... Kako je cijela planeta Zemlja jedna džamija, izjednačiti žene s psima i magarcima, što hadis od Ebu Hurejre čini, i etiketirati ih kao smetnju, znači reći da je ženska suština fundamentalno protivrječna božanskoj..." (str. 69-70)

Ebu Hurejru, kojeg predstavlja kao ženomrsca, Mernissi koristi da bi dokazala da islam smatra ženu nečim što „kalja": „Ako shvatimo kakav značaj za islam ima ovaj aspekt ženstvenosti, koja remeti i onečišćuje, moći ćemo dobro sagledati ličnost Ebu Hurejre, koji je tom aspektu, takoreći, dao zakonsku snagu" (str. 70-71).

Ponavljajući temu da islam nastoji skloniti žene od božanskog, a time i iz *ummeta*, Mernissi potom raspravlja lingvistička značenja riječi *hidžab*. Riječ *hidžab* izvodi se od korijena *hadžebe* što znači „pokriti, prekriti, zakloniti, dati utočište". Mernissi uočava da ta riječ, ovisno o kontekstu, ima različitu upotrebu. Primjer koji daje je: arapski vladari su se obično pokrivali da izbjegnu poglede pratnje i da zaštite posmatrače od svog blještavila; sufije su koristile *hidžab* da ukažu na one koji su smućeni zemaljskim užicima i nemoćni vidjeti Boga; anatomski, *hidžab* označava granicu i zaštitu: obrve, *el-hadžiban*; dijafragma, *hidžab el-džeuf* (*hidžab* stomaka); himen, *hidžab el-bukurijja* (*hidžab* djevičanstva). U Kur'anu se riječ *hidžab* koristi na nekoliko načina, uključujući tumačenje *hidžaba* kao vela između čovjeka i Boga (str. 93-97).[417] Mernissi je povrijeđena ovim:

> „Zaista je čudno vidjeti moderni smjer upotrebe ovog pojma, koji od početaka ima tako jaku negativnu konotaciju u Kur'anu. Pravi znak prokletog čovjeka, čovjeka kojemu se uskraćuju povlastice i duhovna milost kojom su muslimani obdareni danas se uzima za simbol muslimanskog identiteta, duhovnom hranom muslimanki" (str. 97).

Ovo poglavlje završava ponavljanjem centralne teme *Ispod vela* - da *hidžab* udaljava ženu od Boga. *Hidžab* razdvaja spolove, a „veo koji se spustio s Nebesa će pokriti žene, odvojiti ih od muškaraca, od Poslanika, pa tako i od Boga" (str. 101).

417 Riječ *hidžab* u Kur'anu se ne koristi za opis ženske odjeće. Zato neki tvrde da Kur'an ne zahtijeva pokrivanje. *Hidžab* se, zapravo, više odnosi na ponašanje, uključujući skromno odijevanje, spuštanje pogleda, itd., i važi i za muškarce. Od kraja 20. stoljeća marame koje muslimanke nose također se nazivaju *hidžabom*.

Nakon što je demonstrirala da je islam protiv žena, Mernissi dalje raspravlja razloge objave kojom je uvedeno pokrivanje. Prvi ajet je „ajet o *hidžabu* (zastoru)", kako ga *fukaha*' (teolozi/pravnici) nazivaju, objavljen na prijemu povodom Poslanikove ženidbe Zejnebom:

> „O vjernici, ne ulazite u sobe Vjerovjesnikove, osim ako vam se dopusti radi jela, ali ne da čekate dok se ono zgotovi; tek kad budete pozvani, onda uđite, i pošto jedete, raziđite se ne upuštajući se jedni s drugima u razgovor. To smeta Vjerovjesniku, a on se stidi da vam to rekne, a Allah se ne stidi istine. A ako od njih nešto tražite, tražite to od njih iza zastora. To je čistije i za vaša i za njihova srca. Vama nije dopušteno da Allahova Poslanika uznemirujete niti da se ženama njegovim poslije smrti ikada oženite. To bi, uistinu, kod Allaha, bio velik grijeh!" (Kur'an, 33:53)

Tom prilikom su se neki gosti, muškarci, zadržali duže nego što treba, a Poslanik, odveć učtiv da ih zamoli da odu, čekao je uznemiren u Aišinoj kući sve dok nisu otišli. Enes ibn Malik je otišao po Poslanika nakon što su gosti otišli i kad su se vratili skupa, objavljen je ovaj ajet. Enes pripovijeda da je, jednom nogom u kući, a drugom van kuće, Poslanik pustio da padne zastor između njih dvojice. Mernissi ovom događaju pridaje veliku važnost i naglašava da je zastor pao između dva muškarca, ne između muškarca i žene, i zaključuje da je muslimanskim propisima - koje su sačinili ženomrsci - ono što je prvobitno trebalo razdvajati dva muškarca, nametnuto ženama.

Mernissi dalje diskutira Poslanikov porodični život, odnose sa ženama, vojne pohode, kako bi predstavila svoju konačnu verziju *hidžaba*: pobjeda muške nadmoći nad kratkotrajnom feminističkom historijom prve muslimanske zajednice. Ona Poslanika prikazuje kao protofeministu koji je revolucionizirao muško-ženske odnose dajući, naprimjer, ženama pravo da ih se ne nasljeđuje brakom i pravo da one nasljeđuju dobra (prethodno ta prava nisu imale), te nastojanjima da ukine ropstvo (str. 104, 120, 120-125). Raspravlja i o ajetima objavljenim kao odgovor na pitanje Ummu Seleme o tome da u Kur'anu nema žena, pa kaže:

> „Odgovor koji muslimanski Bog daje Ummu Selemi je sasvim jasan. Allah govori o dva spola u smislu njihove potpune jednakosti kao vjernika, to jest, kao članova zajednice. Bog identificira one koji su dio njegovog carstva, onih koji imaju pravo na 'veliku nagradu'. A ko će tu nagradu dobiti nije određeno spolom; određeno je vjerom i željom da se služi i pokorava Bogu. Ajet koji je čula Ummu Selema je revolucionaran..." (str. 118-119).

Zapravo, toliko revolucionaran, da Mernissi misli da muškarci više nisu bili zadovoljni ovom novom religijom koja do tada nije mijenjala prijeislamske porodične običaje (str. 120, 142). Mernissi pretpostavlja da su žene, „ohrabrene" ovom pobjedom, potom zatražile udio u ratnom plijenu, što su muškarci smatrali pretjeranim (str. 129). Mernissi tvrdi da su muškarci u Omeru našli pobornika svojih pritužbi protiv prava žena. Prema njenom mišljenju, Omer je mogao vršiti pritisak na Poslanika sve dok nije odustao od svojih revolucionarnih težnji, pa je uslijedio sljedeći ajet: „Muškarci vode brigu o ženama zato što je Allah dao prednost jednima nad drugima i zato što oni troše imetke svoje" (Kur'an 4:34). Kaže da je Poslanik napokon pristao na Omerov nagovor o velu, zato što su i Poslanik i zajednica bili iznureni, kako skandalima Poslanikovog privatnog života (licemjeri su uznemiravali njegove žene, Aiša optužena za preljubu), tako i neprijateljskom opsadom (str. 163, 167, 172). Za Mernissi ovo predstavlja Muhammedov „dvostruki uzmak" od prethodno egalitarne poruke, ustupak kojim se uvodi *hidžab* za sve vjernice: „*hidžab* utjelovljuje, izražava i simbolizira ovaj zvanični uzmak od principa jednakosti" (str. 179). Uvođenje vela je bilo, tvrdi ona, „baš suprotno" od onog na što je Poslanik ciljao (str. 185). Zato više nisu samo Poslanikove žene obavezne pokrivati se, već sve (slobodne) vjernice muslimanke (33:59): „O Vjerovjesniče, reci ženama svojim, i kćerima svojim, i ženama vjernika neka spuste haljine svoje niza se. Tako će se najlakše prepoznati pa neće napastvovane biti".

Mernissi je uvjerena da Omer nije razumio Poslanikovu težnju ka „učtivosti i uglađenosti" u svakodnevnom životu, gdje svako svojom voljom kontrolira želje. Istovremeno, muškarci su

uznemiravali žene na ulici, nagovarajući ih da spavaju s njima. Prema Mernissijevoj, Omerovo rješenje bilo je da se „postave prepreke i sakriju žene, one koje su objekt žudnje".

> „Na štetu po islam, taj konflikt i debata o tom pitanju su se desili pred kraj Poslanikovog života, kad je već stario i pred vojnim iskušenjima i izazovima u gradu u kojem je trebao ostvariti sve svoje težnje. Omer je smatrao da se nasilje može kontrolirati jedino postavljanjem prepreka, pa njegova reakcija odražava mentalitet horde koji je stub arabljanskog morala iz perioda neznanja (*el-džahilijja*) (str. 185)."

Poslanik je podlegao Omerovim nagovaranjima da se žene pokriju. Mernissi, kao i mnoge feministkinje, smatra da je to korak nazad, nametanje tereta ženi, a oslobađanje muškarca obaveze da se kontrolira. *Hidžab* je „bio utjelovljenje odsustva samokontrole; on je pokrivanje opće volje, koja je izvor dobre prosudbe i poretka u društvu" (str. 185). *Hidžab* zato predstavlja „pobjedu hipokrita":

> „U borbi između Muhammedovog sna o društvu u kojem će se žene moći slobodno kretati gradom (zato što će društvena kontrola biti muslimanska vjera kojom se disciplinira žudnja) i običaja licemjera koji su o ženi razmišljali samo kao o objektu želje i nasilja, ovi potonji su odnijeli pobjedu... *Hidžab* je ponovo uveo shvatanje da su ulice pod kontrolom *sufaha*, onih koji ne mogu suspregnuti svoje nagone i kojima je potreban plemenski poglavica da ih drži pod kontrolom" (str. 187).

Mernissi smatra *hidžab* muškom supremacističkom pobjedom, zato što bi feministička pobjeda značila da se muškarci moraju kontrolirati, plus borbu da se ulice načine sigurnim za žene, a ne pokrivanje žena.

C. Diskusija tema

Mernissi daje prikaz tradicionalnog muslimanskog shvatanja seksualnosti žene i njenog mjesta i uloge u društvu koji zasigurno zahvata jednu dimenziju iskustva nekih muslimanki. I zaista, kako se vidi iz njene autobiografije, taj prikaz obuhvata njeno vlastito iskustvo odrastanja u Maroku 1940-ih godina. Mogla bi se sačiniti jedna feministička kritika kulturnih stavova o

ženama u muslimanskom svijetu koji nedvojbeno previše seksualiziraju ulogu žene, a ta pretjerana seksualizacija vodi ka kontroli i sputavanju žene (naprimjer: potpuna *purda*, to jest sekluzija; postojanje ograda u džamiji između prostora za molitvu muškaraca i žena ili posebnih prostorija za žene i musandara; seksualiziranje ženskog glasa, zbog čega se od njih zahtijeva da ne govore ili da govore šapatom u prisustvu nepoznatih; potpuna segregacija u restoranima, autobusima, bankama itd.). Ove kulturne stavove Mernissi napada i analizira u svojim djelima. Problem je što, kako sam već spomenula, Mernissi poistovjećuje ono što nalazi u Maroku s normativnim islamom. Ne postoje u svim muslimanskim društvima, pa ni u svim klasama sekluzija, segregacija i pokrivanje. Mjera u kojoj muslimani doživljavaju žene kao seksualizirana bića koja trebaju kontrolu je tema za antropološku/sociološku studiju određenih grupa, na određenim mjestima i u određenom vremenu, a ne za teoriju o „islamskom" gledištu o ženama. U *Ispod vela* Mernissi diskutira marokanske narodne običaje, kur'anske ajete, Poslanikove hadise i Gazalija kao dokaz za svoju teoriju o islamskom stavu o ženama. Međutim, problem je što se ti izvori diskutiraju kao da svi imaju isti status legitimnih iskaza o islamu. U nekoj sociološkoj studiji, sve snage koje formiraju ideologiju i kulturu zavređuju isti tretman. Naučnici mogu razmatrati i narodne bajke kao temeljni izvor koji doista narodu daju neki svjetonazor. To se, međutim, može primijeniti samo na tumačenje njihovog načina života. Za prikaz islama kao normativne vizije, narodne bajke se ne mogu prihvatiti kao izvor kojim bismo se rukovodili. Da je Mernissi napravila neki otklon tvrdnjom, npr., „da je ovo islam kako se implementira u Maroku, i ja bih voljela da se nešto promijeni u praksi koja se tiče žena", ostala bi na sigurnom tlu i imala podršku mnogih religioznih muslimana širom svijeta, i moju. Ali, ona to nije učinila. Ona ne kaže čak ni, kao što to Ahmed čini, da islam (kao i Kur'an) ima jednu etičku egalitarnu poruku koja se u nekoj patrijarhalnoj historijskoj razradi islamskog prava zapostavlja. Mernissi tvrdi: „Ovakav Maroko je onakvo društvo kakvo društvo

koje slijedi islamske zakone i treba biti". Postoje marokanski običaji koji protivrječe i slovu i duhu islama (nepismenost žena je odličan primjer). I, kako ona ističe, u nekim marokanskim narodnim pričama (kao i u pričama na Zapadu) zaista se osjeti mržnja prema ženama („Žene su plutajuća drvena lađa čiji su putnici osuđeni na propast.").[418] Međutim, Mernissi krivo shvata Kur'an, hadise, pa čak i Gazalija.

1. Šta je islam?

Zato se moja najvažnija kritika Mernissi fokusira na pitanju „Šta je islam?" U knjizi *Veo i muške elite* Mernissi ovako definira muslimana:

> „Biti musliman po meni znači pripadati jednoj teokratskoj državi. Šta neki pojedinac misli, u ovoj je definiciji sekundarno. To što je neko marksist, maoist ili ateist, ne znači da se ne mora pokoravati državnim zakonima, zakonima teokratske države, koji definiraju zločin i kaznu. Biti musliman je građansko pitanje, nacionalni identitet, pasoš, porodični zakon, zakon o javnim pravima. To što su ljevičari pobrkali islam kao vjerovanje, kao lični izbor i islam kao zakon, kao državnu religiju, uveliko je doprinijelo njihovoj propasti, propasti ljevičarskog pokreta u muslimanskim zemljama".[419]

Ovo je nedvojbeno čudna definicija muslimana. Po njenoj definiciji su samo Iranci muslimani, zato što je Iran jedina

418 Mernissi previše reducira, čak i kad je riječ o narodnim pričama. Sofisticiraniju i nijansiraniju studiju marokanskih poslovica nudi Bergman. Bergman diskutira kako žene koriste poslovice da bi povremeno i oprezno uputile društvenu kritiku, a povremeno zatražile i ovlasti koje im pripadaju kao majkama sinova i gospodaricama domova. Elizabeth M. Bergman, 'Keeping It in the Family: Gender and Conflict in Moroccan Arabic Proverbs', u: Fatma Müge Coçek i Shiva Balaghi (ur.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* (New York: Columbia University Press, 1994).

419 Greška ljevičara je u tome što nisu razumjeli narodni otpor sekularizaciji, što taj proces nisu prihvatali kao normalan, kao neosporan. Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, str. 21.

muslimanska zemlja s teokratijom - u smislu „vladavine klera". Ne znam kako bi Jevreji, kršćani, ateisti, bilo ko, prihvatili da ih se definira kao „muslimane" samo zato što žive u Maroku i povinuju se zakonima te države. Možda smo ovdje u sâmoj srži problema. Ako Mernissi pod „teokratijom" ne podrazumijeva teokratiju u najpreciznijem smislu, već u smislu javne politike koju oblikuje šerijatski zakon, onda ona sugerira da je islam ono što država ozakonjuje: „državna religija", kako to ona naziva. Kad tako radi, ona gubi iz vida mogućnost da „državna religija", to jest, zakoni i običaji naroda ne moraju biti u skladu s namjerom Zakonodavca, Boga, odnosno da „državna religija" utjelovljuje samo jednu od mnogih mogućih interpretacija Zakonodavčeve namjere ili da zakoni i praksa neke države mogu protivrječiti nedvosmislenim zapovijedima.

Lingvistički, „musliman" je onaj koji se potčinjava Božjoj volji. (Neko ne može biti ateist i musliman; ateist je *kafir*, tj., onaj koji prikriva ili negira postojanje Boga.) Pitanje je: Čemu se potčinjava musliman? Tradiciji? Nedvosmislenom ili dvosmislenom Tekstu? Tumačenjima Teksta koje daju određeni učenjaci? Rješenje ovih nedoumica je kompliciranо. Ovdje je potrebno objašnjenje na nekoliko nivoa.[420] Prvo i osnovno, pojedinac se potčinjava Božijoj volji kakva je iskazana u Kur'anu. Muslimani vjernici smatraju da je Kur'an istinska Božija riječ, objavljena Poslaniku Muhammedu

420 Diskusija koja slijedi zasnovana je na Mohmmad H. Kamali, *Priciples of Islamic Jurisprudence* (Selango Darul Ehsan, Malezija: Pelanduk, 1989); Abu Ameenah Bilal Philips, *The Evolution of Fiqh*, drugo izdanje (Rijad: Tawheed Publication, 1990) i *Usool at-Tafseer, The Methodology of Qur'aanic Explanation* (Sharjah: Dar Al Fatah, 1997); Abdal Hakim Murad (T. J. Winter), 'The Problem of Anti-Madhabism', *Islamica*, 2, 2, (mart 1995), str. 3139; Murad Wilfried Hoffman, 'On the Development of Islamic Jurisprudence', *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 16, 1 (proljeće 1999), str. 73-92; Ahmad von Denffer, 'Ulūm alQur'ān: An Introduction to the Sciences of the Qur'an (Leicester: The Islamic Foundation, 1989); Tāhā Jābir al'Alwānī, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1994).

preko meleka (arhanđela) Džibrila. Kur'an je mjerodavni Tekst islama - o tome nema neslaganja među muslimanima (sunijama, šiijama, itd., mada je mnogo neslaganja u pogledu tumačenja tog Teksta).[421]

Kur'an je Božija uputa i zapovijed čovječanstvu. Njegova poruka je univerzalna i bezvremena. To je prvi izvor za određivanje onoga „što islam zahtijeva". To ne znači da je ono „što Kur'an traži" uvijek očigledno, niti da ne može biti razlika u mišljenju i neslaganja u tumačenju. *Ashabi* (Poslanikovi drugovi), učenjaci *tefsira* (tumačenja Kur'ana) i *fukaha'* (pravnici) su imali i imaju različita mišljenja o značenju pojedinih ajeta. Zato se, tradicionalno, niti jedno tumačenje ne smatra isključivo mjerodavnim. Također je logično da tumačenje, vođeno pravilima arapske gramatike, duhom islama i Poslanikovim primjerom (to jest, onim kako je on sâm implementirao kur'anske zapovijedi), ovisi i o vlastitom sudu pojedinca. Uzima se u obzir i kontekst. Naprimjer, danas neki učenjaci smatraju da neki ajeti potvrđuju teoriju „Velikog praska" kojom se objašnjava nastanak svemira. Nedvojbeno je da su isti ajeti tumačima iz vremena prije ove teorije značili nešto drugo.

Drugi izvor za "to što islam zahtijeva" je Poslanikov Sunnet.[422] Kur'an nekoliko puta upućuje ljude da „slušaju Vjerovjesnika"; zato je njegov uzor najviši. Sunnet podrazumijeva ono što je Poslanik govorio, radio ili šutnjom odobrio. Muslimani vjeruju da se Sunnet sačuvao u zbirkama hadisa i u Siri, Poslanikovom životopisu. Kad se uvidjelo da su ljudi počeli izmišljati hadise,

421 Prema Von Denfferu, nauke Kur'ana ustanovile su da je tekst koji danas imamo identičan onome Poslanikovom. Primjerak Kur'ana iz vremena trećeg halife Osmana čuva se u muzeju Topkapi u Istanbulu, Turska. Osman je preuzeo dužnost halife 12 godina po Poslanikovoj (s.a.v.s.) smrti i obavljao ju je od 644. do 656. g. n.e. Von Denffer, *'Ulūm al-Qur'ān*, tabela 2.

422 Kako je već spomenuto u drugom poglavlju, ismailije, zašto što slijede svog Imama, nemaju koncept "Sunneta" u pravom smislu te riječi. Šiije uvažavaju Sunnet, ali su njihovi izvori često sasvim različiti od sunijskih. Ova knjiga je iz sunijske perspektive.

učenjaci su sebi dali u zadatak da osmisle nauku hadisa kojom će ustanoviti kriterije za prihvatanje ili odbacivanje nekog hadisa. Hadisi se klasificiraju kao vjerodostojni, dobri, slabi i lažni.

Treće, „to što islam zahtijeva" je sve do 19/20/21. stoljeća podrazumijevalo jednu jezgru zakona koje su razvijali islamski pravnici tokom 1.400 godina. Islamska jurisprudencija, osim Kur'ana i Sunneta, priznaje i prihvata i druge izvore prava kao što su djela i mišljenja Poslanikovih drugova i sljedeće generacije, pravnički konsenzus, lokalne običaje (gdje oni ne vrijeđaju izričitu praksu Kur'ana i Sunneta), analogno zaključivanje, uvažavanje javnog dobra itd. Ovdje nije mjesto da u detalje diskutiramo izvore islamskog prava. Ja samo želim naglasiti da se smatra da *mezhebi* (škole prava) pravno definiraju „to što islam zahtijeva". Zapravo, tokom srednjeg vijeka, pravnici su zaključili da su sva pravna pitanja riješena i zabranili goleme sistemske reforme kao „neprihvatljive novotarije".[423] Ovaj zaključak su u 19. i 21. stoljeću pobijale selefije, vehabije i drugi pokreti koji tvrde da su *mezhebi* od zakona protivnih islamu načinili svetinju. Oni pozivaju na povratak „čistoj" kur'anskoj i sunnetskoj praksi. Na ovom nivou doista zalazimo u područje razlika. Kao što to Kamali primjećuje, „daleko najveći dio *fikha* (prava) čine pravila izvedena putem tumačenja i *idžtihada* (neovisnog zaključivanja)".[424] Zato što su i prvi učenjaci prihvatali da se o razlikama u logičkim tumačenjima Kur'ana i Sunneta ne presuđuje, sporazumjeli su se da je nebitno kakve su razlike u pravnom mišljenju - svako se smatra ispravnim. Jednom Poslanikovom izrekom ustanovljeno je da „ako sudija primjenjuje *idžtihad* i donosi pravičnu presudu, bit će nagrađen dva puta. Međutim, ako i pogriješi u svom sudu, ipak će biti jednom nagrađen".[425] Zato postoje različite škole pravnog tumačenja i suđenja (zaključak kojeg pobijaju savremene selefijske

423 Hoffman, 'On the Development of Islamic Jurisprudence', str. 75.

424 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 109

425 Abū Dāvūd, *Sunan*, III, 1013, hadis br. 3567, citirano u: ibid., str. 471.

škole; njihov je cilj ujedinjenje mezheba i razvoj jedinstvenog islamskog pravnog kodeksa).[426]

Može biti da Mernissi analizira sistem u Maroku kao sistem u kojem se reflektira primjena islamskog prava kako ga pravnici razumiju. Moguća je razrada prava koja je nepravedno restriktivna prema ženama. Moguće je, međutim, da marokanska praksa nije zasnovana ni na kakvom eksplicitnom pravnom tekstu. Običaj da se žene ne opismenjavaju direktno protivrječi hadisu: „Tražiti znanje - obaveza je svakog muslimana, muškarca i žene".[427] Marokansku praksu vezanu za žene neki bi sociolog ili antropolog analizirao kao kombinaciju zakona Kur'ana i Sunneta utjelovljenu u mezhebima, uz lokalnu tradiciju. Da bi se razumjelo kako su se razvijali lokalna tradicija i propisi mezheba, te kakva je interakcija među njima (ako je ima), od ključne je važnosti razumijevanje ekonomskih i političkih faktora. Suštinski je i utjecaj kolonijalizma, vesternizacije i uvoza zapadnog statutarnog prava u marokanski sistem. Na to misli Bouhdiba kad ukazuje na društvenu pluralnost islama: „...nema jednog jedinstvenog muslimanskog društva, već mnoštvo društvenih struktura i sve tvrde da su vjerne islamu".[428]

Posljednji zaključak upućuje da „ono što islam zahtijeva" nikada ne treba tumačiti direktno iz „onog što muslimani rade". Naprosto, previše je relevantnih faktora da bi se iz ljudskih djela izveli normativni zahtjevi neke religije. Da neka grupa muslimana zaključi da je zakonito piti alkohol, znači li to da islam dopušta pijenje alkohola? Ne, jer jasni tekst Kur'ana zabranjuje opijanje.[429]

426 Naprimjer, Philips, *The Evolution of Fiqh* i *Usool at-Tafseer*.

427 Prenosi se od Enesa, skupio Bejheki u *Shu'ab alImān*, i drugi, citirano u: Philips, *Usool at-Tafseer*, str. 6.

428 Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam* (London: Routledge, 1985), str. 104.

429 „O vjernici, vino i kocka i kumiri i strelice za gatanje su odvratne stvari, šejtanovo djelo; zato se toga klonite da biste postigli što želite. Šejtan želi da pomoću vina i kocke unese među vas neprijateljstvo i mržnju i da vas od

Osim toga, „ono što islam zahtijeva“ ne može se jednostavno iščitavati ni iz onoga što muslimani čine prateći priručnike islamskog prava, jer se i ti priručnici međusobno drastično razlikuju,[430] a i muslimani ne mogu savršeno implementirati zakone. Na preference neke zajednice može utjecati i to na koje se priručnike oslanja (ako se uopće oslanja na priručnike), kao i na koji način ih primjenjuje u praksi (ako se to uopće čini). Mernissi, umjesto da razvija feminističku kritiku „muslimanskog društvenog poretka“, morala je pažnju posvetiti ovim kompleksnim interakcijama. U nastavku ću pokušati opovrgnuti njene kritike, argumentacijom koja kur'anske nazore tumači kao pozitivne za žene.

2. Žene i seksualnost u Kur'anu i Sunnetu

U ovom ću poglavlju ispitati da li zaključak Mernissijeve da islam ima negativan stav prema ženama podržavaju primarni izvori, Kur'an i Sunnet. Pošto se osnovne teme Mernissijeve vrte oko islamskog stava o ženskoj seksualnosti (koja je opasna, pa je treba kontrolirati), prikladno je istražiti šta Kur'an i Sunnet kažu o ženskoj seksualnosti (i seksualnosti uopće).

Kako to Winter zapaža, islam ima „pozitivan stav prema seksu“, i kao primjer navodi izjavu imama Nevevija: „Svi prohtjevi stvrdnjavaju srce, osim seksualne želje koja ga smekšava“.[431] U Kur'anu se nigdje ne govori o ženama kao o opasnim seksualnim

sjećanja na Allaha i od obavljanja molitve odvrati. Pa hoćete li se okaniti?“ (Kur'an, 5:90-91).

430 Hoffman citira Muhammada Asada, *This Law of Ours and Other Essays*: „Praktično da nema pravnog problema, većeg ili manjeg, oko kojeg se različite škole i sistemi u potpunosti slažu.“ (str. 20), 'On the Development of Islamic Jurisprudence', str. 89.

431 T. J. Winter, 'Desire and Decency in the Islamic Tradition', *Islamica*, 1, 4 (januar 1994), str. 11-12.

stvorenjima. Zapravo, postoji ideja da su muškarci i žene u osnovi slični, stvoreni od jedne duše, te da su oboje primatelji božanskog daha:

> „O ljudi, bojte se Gospodara svoga, koji vas od jednog čovjeka stvara, a od njega je i drúgu njegovu stvorio, i od njih dvoje mnoge muškarce i žene rasijao. I Allaha se bojte - s imenom čijim jedni druge molite - i rodbinske veze ne kidajte, jer Allah, zaista, stalno nad vama bdi" (Kur'an, 4:1).
>
> „On je taj koji vas od jednog čovjeka stvara - od njega je drúgu njegovu stvorio da se uz nju smiri..." (Kur'an, 7:189).
>
> „zatim mu savršeno udove uobliči i život mu udahne, - i On vam sluh i vid i pameti daje - a kako vi malo zahvaljujete!" (Kur'an, 32:9). [432]

Obratite pažnju kako je ovaj posljednji ajet važan. Mernissi je tvrdila da islam ženskost smatra protivbožanskom ili prljavom, ali, pošto je žena primateljka Božanskog duha, to je besmisleno.

Kur'an i Sunnet opisuju seksualnu želju kao dio Božijeg stvaranja čovjeka, nešto što je dato muškarcima i ženama. Zato se vjernicima - muškarcima - daje uputa da „obore poglede svoje i neka vode brigu o stidnim mjestima svojim..." (24:30), a u sljedećem ajetu vjernicama - ženama - da „obore poglede svoje i neka vode brigu o stidnim mjestima svojim..." (24:31). Spuštanje pogleda nalaže se i jednima i drugima, što znači da se i muškarci i žene mogu uzbuditi pogledom. Ahmed podsjeća da je kur'anska pripovijest o Azizovoj ženi Zulejhi, koja je pokušala zavesti poslanika Jusufa, predstavljena blagonaklono prema Zulejhi. Jusuf je bio tako lijep da mu ona nije mogla odoljeti, ali on njoj jeste, pa su je žene počele ogovarati. Zulejha ih sve pozove na večeru, pa dok su jele, uvede Jusufa da ga vide. Toliko opčinjene njegovom ljepotom, žene su posjekle svoje dlanove noževima kojima su jele: „...i reče [Jusufu]: 'Izađi pred njih!' A kad ga one ugledaše, zadiviše se ljepoti njegovoj i po rukama svojim se porezaše: 'Bože, Bože!' - uskliknuše - 'ovo nije čovjek, ovo je melek plemeniti!' 'E

432 Jamal Badawi, *Gender Equity in Islam: Basic Priciples* (Plainfield: American Trust Publications, 1995), str. 56.

to vam je onaj zbog koga ste me korile' reče ona". (Kur'an, 12:31 32). Ahmed pravilno zaključuje: „Zato je Zulejhino ponašanje, iako loše, opisano kao shvatljivo, a priča ne podrazumijeva da je ženska seksualna želja nešto po sebi zlo"[433] Zaključak da se ženska seksualna želja smatra prirodnom, a ne zlom, potkrijepljen je Sunnetom, tj., hadisom u kojemu se govori o ženama koje su Poslanika pitale da li nakon polucije u snu trebaju obaviti obredno pranje, kao što to muškarci čine, a on je odgovorio da trebaju, ako su uočile izlučevinu[434] (na pitanje je odgovorio normalno, ne osuđujući njihove želje kojima su polucije dokaz).

Seksualna želja nije zlo. Kur'an opisuje muževe i žene kao odjeću jednih drugima: „Dozvoljava vam se da se u noćima dok traje post sastajete sa svojim ženama; one su odjeća vaša, a vi ste njihova odjeća... Zato se sada sastajte s njima u želji da dobijete ono što vam je Allah već odredio..." (Kur'an, 2:187). Očigledno je da riječ „odjeća" podrazumijeva mnogo stvari, poput topline, zaštite i ukrašavanja. Ona podrazumijeva i seksualnu intimnost, pa zato ovaj ajet kaže da je Bog već odredio muževima i ženama da se „sastaju" jedni s drugima seksualno, a da se muž i žena trebaju uzajamno njegovati, voljeti, uljepšavati.

Hadisi samo potvrđuju to. Brak je preporučljiv: „Brak je sunnet i ko god ne poštuje Sunnet nije od mene."[435] Nije samo brak preporuka, već se i seksualni čin u braku smatra dobrim djelom koje će Bog nagraditi:

433 Leila Ahmed, 'Arab Culture and Writing Women's Bodies', *Feminist Issues* (proljeće 1989), str. 48; Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, str. 20-28.

434 Ahmed, 'Arab Culture', str. 47; Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, ističe da se nečistoća ovdje ne odnosi na osobu, već na tjelesne izlučevine (str. 14): „Što god izlazi iz ljudskog tijela - bilo gasovito, tekuće ili čvrsto, *fikh* tretira kao nečisto... Sve tjelesne izlučevine su nečiste i odvratne: gas, menstrualna krv, mokraća, fekalne tvari, sperma, krv, gnoj". (str. 45).

435 Zbirka hadisa Ibn Madže, *Nikah*, i citirano u: Winter, 'Desire and Decency', str. 11.

„Poslanik je rekao: 'Kad imate snošaj sa svojim ženama, to je kao da podijelite sadaku [milosrđe]. *Ashabi* su odgovoriše, iznenađeni: 'Božji Poslaniče, zar će nam zadovoljavanje naših [seksualnih] želja donijeti nagradu?', a on reče: 'Recite mi, je li grijeh ako to učinite na nezakonit način? Zašto onda, ako to učinite na zakonit način, to ne bi donijelo nagradu.'"[436]

Od svakog se supružnika zahtijeva da zadovolji onog drugog, kao što to pokazuje i priča o Ummu Derda i Ebu Derdau. Selman je otišao u posjetu svom prijatelju Ebu Derdau i nađe mu ženu u pohabanoj odjeći. Upita je zašto je u takvom stanju, a ona odgovori, „Tvog brata Ebu Derdaa više ne zanima ovaj svijet (ni njegovi ukrasi)". Selman nađe da je Ebu Derda započeo neumjereni post i noćne molitve. On ga ukori i reče mu: „Tvoj Gospodar ima pravo na tebe, tvoja duša ima pravo na tebe i tvoja porodica [tj., žena] ima pravo na tebe; dakle, trebaš dati prava svima koji pravo na tebe imaju". Ebu Derda je događaj ispričao Poslaniku, a on mu reče: „Selman je rekao istinu".[437] Ummu Derda je pohabanom odjećom poslala poruku Selmanu da se više ne trudi uljepšavati se, što je implicitna poruka da je njen muž izgubio interes za nju. Selmanov odgovor pokazuje da je tu poruku razumio i da su se stvari morale popraviti.

Nije obaveza supružnika samo u tome da pruže seksualno zadovoljstvo drugome, već i da se drže pravila ponašanja u seksu: konkretno, mužu se savjetuje da vodi računa da ne postigne zadovoljenje prije nego što i njegova žena ne doživi isto. Poslanik je rekao: „Nijedan od vas ne bi trebao na svoju ženu nasrtati kao životinja; neka među vama prvo bude glasnik". Oni upitaše: „A ko je taj glasnik?", a on odgovori: „Poljupci i riječi".[438] Gazali

436 Muslimova zbirka hadisa, *Zekat*, 52, citirano u: ibid.

437 Al-Buhkārī, *The Translation of the Meanings of Sahīh Al-Bukhārī*, tom 3, prijevod Muhammad Muhsin Khān (Medina: Saudijska Arabija, Islamski univerzitet, n.d.), str. 107, hadis br. 189.

438 Dejlemijeva zbirka hadisa, citirano u: Ruqqayah Waris Maqsood, *The Muslim Marriage Guide* (London: Quilliam Press, 1995), str. 86.

savjetuje: „Kad muž postigne zadovoljenje, neka nastavi dok i žena ne postigne svoje. Njen orgazam može biti odložen, stoga neka on podstiče njezinu želju; ako se prebrzo povuče, to može biti štetno za ženu“.[439]

Dakle, stav Fatime Mernissi da je intimnost tokom seksualnog čina između muža i žene prijetnja ljubomornom Bogu, zato što odvlači misli muškarca od bogoštovlja - očigledno je pogrešan. Ona tvrdi da pri „koitusu, muškarac zapravo grli ženu, taj simbol nerazboritosti i nereda, protivbožansku prirodnu silu i učenicu đavola“.[440] Sve što sam rekla protivrječi stavu Mernissijeve. Ona dokaze nalazi u kur'anskim ajetima koji savjetuju da se prije odnosa prouči - tj., zatraži utočište kod Boga od šejtana, a poslije odnosa zahvaljuje Bogu. Za Mernissijevu je to dokaz „antagonizma između Allaha i žene“. Piše: „Muslimanski bog je poznat po svojoj ljubomori, a posebno je ljubomoran na sve što bi moglo omesti vjernikovu predanost i posvećenost njemu. Bračna veza je stvarna opasnost i stoga je morala biti oslabljena sa dva pravna instrumenta: mogućnošću višeženstva i rastave od žene“.[441] Međutim, i žene trebaju učiti te ajete, također. Osim toga, ako je brak sunnet, kako će biti da odvlači vjernika od Boga?

439 Madelain Farah, *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1984), str. 107.

440 Mernissi, *Beyond the Veil*, str. 113.

441 Ibid., str. 15. Višeženstvo i „puštanje“ žene su kontroverzna pitanja koja izlaze izvan okvira ove knjige o *hidžabu*. Čak i ako uzmemo da, s nekog stanovišta, višeženstvo i razvod od žene destabiliziraju brak (iako se to dešava i zbog drugih razloga, naprimjer, zbog vanbračnih veza), to ne znači da je monogamna bračna zajednica opasna, protivna Bogu. Napokon, Bog je taj koji dopušta višeženstvo i razvod. Kur'an upućuje muškarce i da se prema svim svojim ženama ophode pravično, inače neka ožene samo jednu; a hadis glasi: „Uistinu, od svih dopuštenih stvari, Allahu je namrskiji razvod“. Zbirke hadisa Ebu Davuda i Ibn Madže, citirano po: Omran, *Family Planning*, str. 17.

Teza Mernissijeve da je islam protiv heteroseksualne ljubavi između muža i žene lahko se može odbaciti referiranjem na Kur'an i Sunnet.[442] I zaista, mnoštvo je ajeta u Kur'anu koji naglašavaju potrebu uzajamne bračne ljubavi i harmonije, pa je čudno što ih je ona previdjela. Sljedeći ajet je među muslimanima omiljeni poziv za vjenčanje:

> „i jedan od dokaza Njegovih je to što za vas, od vrste vaše, stvara žene da se uz njih smirite, i što između vas uspostavlja ljubav i samilost; to su, zaista, pouke za ljude koji razmišljaju" (Kur'an, 30:21).

Kur'anska slika uzajamne ljubavi, uvažavanja, samilosti i harmonije između muža i žene je daleko od uvjerenja Mernissijeve da „muslimanski poredak osuđuje smrtnog neprijatelja civilizacije: ljubav između muškarca i žene općenito i između muža i žene posebno". [443]

Dakle, da naglasimo, u islamu tijelo i njegove želje nisu nikakvo zlo ili nešto nepoželjno. Žena, iako je učestvovala u Padu, nije odgovorna za izgon iz Raja (već je odgovoran Adem). Ne postoji iskonski grijeh (Bog im je odmah oprostio) i zbog tog čina žena nije nečista, kao u drugim religijskim tradicijama. Želja *per se* niti je nešto đavolsko, niti je nekakva vrlina. Kontekst određuje vrlinu. To jest, ostvarenje seksualne želje u braku se podstiče i nagrađuje; ostvarenje seksualne želje izvan braka se kudi i kažnjava. Svaki čin u životu vjernika može biti čin bogoštovlja ako se čini s pravom namjerom. Dakle, spolni čin nije nekakav izraz antagonizma između Allaha i žena, već je to čin koji i muškarcima i ženama priskrbljuje nagradu od Boga, ako je dopušten čin. Zato Bouhdiba primjećuje da je u islamu „uloga seksa po sebi sveta uloga".[444]

---

442 To je plemenska afektacija i ima veze s odanošću koju bi muž i žena mogli osjetiti jedno prema drugome, pa izgubiti odanost prema svom plemenu. (Boddy: urednički komentar).

443 Mernissi, *Beyond the Veil*, str. 107.

444 Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, str. 14. Vidjeti također str. 82, 87.

Važno je istaći da, za razliku od kršćanstva, koje kao svetinju tretira muški princip u predstavljanju „Boga Oca" i Isusa „Sina Božjega" i, za razliku od religija u kojima se vjeruje u ženska božanstva, a koje svetinjom smatraju ženski princip u predstavljanju Božice, u islamu se ne pravi svetinja ni od muškog, ni od ženskog principa. Bog nije ni Otac, ni Majka, ni Sin. U arapskom jeziku, Bog je Allah, doslovce al-Lah, Bog. To je rodno neutralan pojam. Šehadet, svjedočenje vjere - *la illahe illa Allah* - doslovce znači: „Nema Boga osim Boga."[445] Ženskost i muškost su obilježja stvaranja, ne Stvoritelja. Kako i žene imaju svoj udio u božanskom dahu, baš kao i muškarci, tvrdnja da Bog degradira žene nema smisla.

Fokus na Kur'an i Hadis je dovoljan da se demonstrira zabluda Mernissijeve o ženskoj seksualnosti u islamu, mada valja ukratko pokazati kako je ona došla do takvog stava: on proističe iz pogrešnog tumačenja Gazalija, teologa iz 11. stoljeća (Gazali je teolog značajan za islamski kanon, a njegovi radovi se i danas konsultiraju). Cijela priča o velu kao instrumentu za kontrolu ženske opasne seksualnosti proističe iz tumačenja Gazalija, tumačenja zagonetnog zbog grešaka koje Mernissi pravi. Ona razumije pozitivni islamski stav o seksualnosti koji sam upravo opisala.[446] Pobliže čitanje njenog teksta ukazuje da u svom sljedećem koraku pravi grešku. Tu se okreće knjizi o pokrivanju koju je u 19. stoljeću napisao Qassim Amin. Sjetimo se, to je onaj Egipćanin koji je otvorio kontroverznu debatu o pokrivanju u Egiptu, borbom protiv sekluzije i *nikaba*. On tvrdi da izdvajanje žene (sekluzija) pokazuje

445 Neki bi mogli prigovoriti da se u Kur'anu Bog „Sebi" obraća sa „On". To je tačno, mada ne mijenja temeljni zaključak. Bog „Sebe" u Kur'anu oslovljava i sa „Mi", mada je „On" Jedan (što je nešto poput „kraljevskog mi"). Za jednu knjigu, namijenjenu zbiljskim društvima u svim vremenima, od kojih su većina, tokom većeg dijela historije bila patrijarhalna društva, zamjenica „On" ima smisla, ako se Knjiga obraća patrijarhalnom muškarcu (nosiocu društvene moći).

446 Mernissi, *Beyond the Veil*, str. 27.

da se muškarci plaše da li će moći kontrolirati vlastite želje, kao da će od samog pogleda na ženu muškarci poludjeti.[447] Otud se žene doživljavaju kao *fitna*, nešto što remeti društveni poredak. Mernissi, dakle, sada uzima Aminovu ideju o ženi kao o *fitni* kao činjenicu o islamu i učitava je u Gazalija.

Mernissi uočava da Gazali svoje djelo počinje „naglašavajući antagonizam između seksualne želje i društvenog poretka". Ona misli da Gazali pod tim podrazumijeva zapravo antagonizam između ženske seksualnosti i društvenog poretka i piše: „[Gazali] civilizaciju vidi kao borbu da se obuzda ženska destruktivna moć koja sve upija. Žene se moraju kontrolirati kako ne bi remetile muškarce u njihovim društvenim i vjerskim dužnostima. Društvo može opstati samo stvaranjem institucija koje kultiviraju mušku dominaciju kroz seksualnu segregaciju i višeženstvo vjernika".[448] Problem je u tome što ona kod Gazalija iščitava Aminovu ideju o fatalnoj ženi. Nigdje Gazali ne diskutira posebno žensku seksualnost u odnosu prema društvenom poretku ili civilizaciji, a Mernissi ovdje ne nudi nikakav tekstualni dokaz.

Gazalijeva *Knjiga o prekidanju dviju želja* zaista počinje njegovim stavom da seksualna želja „sadrži zla koja mogu uništiti kako religiju, tako i svijet, ukoliko se ta želja ne kontrolira i ne obuzdava, te vrati u stanje ravnoteže".[449] Međutim, Gazali govori o seksualnoj želji općenito (a, zapravo, više o muškoj želji, pošto je knjiga pisana za muško čitateljstvo). Mernissi pravi ozbiljan propust pa se ne obazire na Gazalijeve sklonosti sufizmu (sufije

447 Ibid., str. 13.

448 Ibid., str. 32.

449 *Gazali o discipliniranju duše i prekidanju dviju želja*, knjige XXII i XXIII iz *Oživljavanja vjerskih nauka*, po prijevodu T. J. Wintera na engleski, s uvodom i bilješkama, *Al-Ghazālī on Disciplining the Soul and on Breaking the Two Desires - Books XXII and XXIII of The Revival of the Religious Sciences* (*Ihya 'Ulūm al-Dīn)* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1995), str. 165.

su askete koje se, poput monaha i opatica odriču ovozemaljskog svijeta i njegovih užitaka zarad služenja Bogu) i ignorira činjenice da je on teoretičar duše i da se jako oslanja na grčko intelektualno naslijeđe.[450] Ovi su utjecaji morali upozoriti Mernissijevu na Gazalijevu orijentaciju. Gazali ne napada seksualnost kao nešto sramno, izopačeno, kako to Mernissi vidi. On raspravlja o seksualnoj želji u platonskom maniru: diobom duše na tri dijela - razumski, voljni i nagonski - i stavom da se dobro može ostvariti samo tako da se nagonski dio potčini pod vlast razumnog dijela. Gazali slijedi Aristotela u tumačenju vrline umjerenosti, srednjeg puta između pretjerane i ograničene seksualne želje. Gazali ne osuđuje žene. On osuđuje pretjeranu ili nedovoljnu seksualnu želju. (I opet, on se obraća muškarcima. Iz nastavka možemo shvatiti da on osuđuje pretjeranu, odnosno ograničenu seksualnu želju i kod žena.) Tom osudom on, zapravo, štiti prava žena na seksualni užitak:

> „Pretjerani seksualni poriv onda uzrokuje da razum bude nadvladan, što treba ozbiljno osuditi. Nedostatak seksualne želje, međutim, dovodi do ravnodušnosti prema ženama ili do toga da im se ne pruži zadovoljstvo, što također treba osuditi. Seksualna želja je pohvalna kad je u ravnoteži, podložna razumu i [islamskom] zakonu. Kad god postane pretjerana, treba je prekinuti glađu i brakom".[451]

I pored toga, Mernissi tvrdi da Gazali vidi žensku „moć kao najrazorniji element u muslimanskom društvenom poretku, gdje se ženskost smatra sinonimom satanskom".[452] I opet - nemamo tekstualni dokaz za ovakav Gazalijev stav (ona ne nalazi niti jedan). Ipak, neku tekstualnu potporu daje kasnije u tom poglavlju kad pokušava dokazati da je Gazali zastrašen ženskom seksualnom željom koja se doima nezasitnom (pa time i prijetećom). I opet Mernissi „nateže" Gazalijeve stavove kako bi se uklopili

450 Ibid., str. li

451 Farah, *Marriage and Sexuality in Islam*, str. 169-70.

452 Mernissi, *Beyond the Veil*, str. 33.

u njenu argumentaciju. Tekstualni dokaz za ovu tvrdnju nalazi u Gazalijevoj diskusiji o muževljevoj dužnosti da svoju ženu seksualno zadovolji. Za svoje obrazloženje koristi samo jedan paragraf iz Gazalijeve *Knjige o braku* (paragraf koji je u njenom tekstu ispresijecan njenim ličnim komentarima, čime se maskira činjenica da je kod Gazalija to samo jedan jedini paragraf, pa se stiče utisak da se radi o njegovoj mnogo široj diskusiji). U trećem dijelu *Knjige o braku*, „Pravila suživota", u desetom pravilu - pravilu o intimnim odnosima - Gazali savjetuje muževe kako da budu dobri seksualni partneri. Savjetuje ih da se zahvale Bogu prije početka odnosa, da se više angažiraju u predigri i da se uvjere da je i žena doživjela orgazam. Preporučuje im najbolje dane u nedjelji za odnos, savjetuje o danima kad ga ne treba imati (mjesečnica). To je sljedeći paragraf, ispresijecan komentarima Mernissijeve, a koje ona koristi kao svoju argumentaciju.

> „Poželjno je da intimne odnose muž sa ženom ima jednom svake četiri večeri; tako je najpravednije jer je [maksimalni] broj žena četiri, što opravdava ovaj vremenski razmak. Pravo je imati intimne odnose onoliko često koliko je to u skladu s njenim potrebama, da bi ostala neporočna, jer je zadovoljiti ženu muževljeva dužnost. Ako se intimni odnos [koji je tražila žena] nije ostvario, to će prouzročiti iste teškoće u istom zahtjevu i iz tog ispunjenju."[453]

Posljednja je rečenica ponešto konfuzna, mada je njen prijevod u *Ispod vela* Mernissijeve jasniji: „Ako broj seksualnih odnosa potrebnih ženi koji jamči njenu neporočnost nije precizno procijenjen, to je zato što je teško napraviti takvu procjenu i teško je zadovoljiti taj uvjet". Mernissi iz ovog paragrafa zaključuje da Gazali na seksualne potrebe žene gleda sa strahom i da „priznaje kako je muškarcu teško zadovoljiti ženu".[454] U tekstu takvog nečeg nema. Čitan u kontekstu cijelog poglavlja, ovaj kratki paragraf jednostavno kaže da žene imaju seksualni nagon koji muškarac po dužnosti treba zadovoljiti, te da je muškarcu teško znati kada

453 Farah, *Marriage and Sexuality in Islam*, str. 107.

454 Mernissi, *Beyond the Veil*, str. 40.

žena nije seksualno zadovoljena (ukoliko mu to sama ne kaže). Ovdje je korisno podsjetiti se da Gazali misli da i muškarci i žene „nose teret svog seksualnog nagona".

Gazalija zanima vrlina i muškarca i žene. Da se ne bi pogrešno tumačio, Gazalija se mora razumijevati unutar islamskog okvira. Ovo znači da je seksualni odnos izvan braka strašan grijeh. Kada Gazali upozorava da žena čuva čednost (ovdje i u jednoj bilješci na drugu prednost braka[455]), on misli da nezadovoljena žena može zatražiti zadovoljenje izvan braka, što je nešto opasno po čitavo zdanje muslimanskog društva. Otud potječe ideja Mernissijeve da su „žene destruktivne po društveni poredak". Iako će mnoge feministkinje naći da je ovakvo shvatanje čednosti neka vrsta patrijarhalne kontrole žene - kojoj se treba dati sloboda da flertuje, spava s kim želi, koja se ne treba sputavati brakom[456] - mnogi drugi, koji ne opravdavaju seks izvan braka, razumjet će šta Gazali ovdje hoće reći. Gazali misli da i muškarac koji traži seksualno zadovoljstvo izvan braka također predstavlja opasnost po društveni sistem: uzbuđenje muških intimnih dijelova u javnosti „je porazno i sramotno, tomu se ne mogu oduprijeti ni razum, ni religija. Mada je prikladno za dvije forme života o kojima smo ranije govorili [produžetak vrste i seksualni užitak], ono je ipak šejtanovo najmoćnije oružje protiv čovječanstva".[457] Zato se preporučuje brak.

455 Ove bilješke nema u prijevodu Madelain Farah. Gazali je zabrinut da će žena, udajom za impotentnog muškarca "biti nezadovoljna, što je po nju štetno, utoliko prije što ne postiže svrhu u braku - a to je jedna situacija bremenita opasnostima", Al-Ghazālī, *The Proper Conduct of Marriage in Islam*, *Ihya 'Ulūm al-Dīn*, knjiga 12. (Hollywood: Al-Baz Publishing, 1998), str. 18.

456 Vidjeti: Lama Abu-Odeh, 'Post-Colonial Feminism and the Veil: Considering the Differences', *New England Law Review*, 26, 4, (ljeto 1992) za stav po kojem sloboda žena znači živjeti u svijetu gdje se one "mogu izraziti seksualno, tako da mogu voljeti, igrati se, zadirkivati, flertovati i doživljavati uzbuđenje", str. 1531.

457 Al-Ghāzalī, *The Proper Conduct of Marriage*, str. 23.

Dakle, svoju najvažniju tezu o islamskom stavu prema ženama, tezu ključnu za argumentaciju protiv hidžaba, pošto je veo taj koji pokriva i skriva žensku prijetnju društvenom redu, Mernissi zasniva na zagonetno pogrešnom tumačenju Gazalija. Mi ne sugeriramo da je Gazali iznad kritike. Zaista nije. Kao djelo svakog čovjeka, i njegovo ima nedostatke i plod je njegovog patrijarhalnog vremena. Mada su njegovi pogledi na žensku seksualnost i pravila ponašanja u seksu dostojni divljenja, Gazali zaista ponekad zauzima nejasan stav o ulozi žene. Naprimjer, on smatra brak „nekom vrstom robovanja" žene, jer je ona ta koja „mužu duguje apsolutnu poslušnost, ma šta on od nje tražio, sve dok to ne uključuje grijeh".[458] Mernissi ne griješi što kritizira ovog islamskog učenjaka, ona griješi što ga krivo tumači, te što poistovjećuje njegov konkretni stav s islamom u cijelosti.

Obrazložila sam da Kur'an i Sunnet ne tretiraju ženu kao nekakvu protivbožansku prijetnju društvenom redu koju treba obuzdavati. Međutim, Mernissi spominje nekoliko hadisa koji naoko protivrječe mojim tvrdnjama:

> „Poslanik je ugledao ženu koja mu se dopala. Požurio je kući i imao odnos sa svojom ženom Zejnebom, a kad je izašao iz kuće rekao je: 'Kad vam se žena približava, šejtan vam se približava. Kad neko od vas vidi ženu, pa mu se ona dopadne, neka požuri svojoj ženi. S njom će mu biti isto kao s onom.'"
>
> „Kad god se muškarac i žena osame, šejtan je treći među njima."
>
> „Ne ulazite u kuće ženama čiji su muževi odsutni. Uistinu, šejtan će poteći vašim tijelom kao što krv teče."

Mernissi ove hadise koristi da potkrijepi svoju tvrdnju da islam „poistovjećuje ženu s *fitnom*, haosom, s protivbožanskom i protivdruštvenom silom univerzuma".[459] Ali, ovi hadisi ne znače, kako to misli Mernissi, da se žena izjednačava sa šejtanom. Da bi se razumjelo zašto ne, od suštinske je važnosti shvatiti islamsku kosmologiju i šta je to „šejtan".

458 Ibid., str. 89.

459 Mernissi, *Beyond the Veil*, str. 41.

Nakon što je stvorio čovjeka, Bog je zapovjedio anđelima da mu se poklone. Iblis je to odbio. Kad ga je Bog upitao zašto se ne pokloni, Iblis je odgovorio: „Bolji sam od njega... mene si stvorio od vatre, a njega od ilovače“ (38:76). Zbog neposluha, Bog ga progna iz Dženneta, a Iblis zatraži da mu da „vremena do dana kada će oni oživljeni biti!“ (38:79). Bog mu dade što je tražio, a Iblis reče: „E tako mi dostojanstva Tvoga... sigurno ću ih sve na stranputicu navesti, osim Tvojih među njima robova iskrenih!“ (38:82-83). Bog mu odgovori: „Istinom ti se kunem i istinu govorim... sigurno ću sa svima, tobom i onima koji se budu poveli za tobom, džehennem napuniti!“ (38:84-85).

Neka ključna obilježja ove priče se razlikuju od kršćanske verzije. Prva je da je Bog dao dopuštenje šejtanu da kuša i napada iz zasjede vjernike na Pravom putu, a druga je shvatanje da šejtan/satana nema moć nad vjernikom, ukoliko vjernik sâm ne izabere da zaboravi Boga i slijedi šejtana. Ne postoje dva suprotna pola - Dobra i Zla - koja imaju istu moć. Bog je Svemoćan, ima moć i nad šejtanom. Šejtan ima moći činiti samo ono što mu Bog dopusti da čini (inače bi bila dva Boga.) U jednom drugom dijelu Kur'ana Bog kaže šejtanu: „I zavodi glasom svojim koga možeš i potjeraj na njih svoju konjicu i svoju pješadiju, i budi im ortak u imecima, i daji im obećanja - a šejtan ih samo obmanjuje“ (17:64). Zato šejtan i njegove vojske čine sve što mogu da zavedu čovjeka s Božijeg puta, nagovarajući ga šapatom. Naprimjer, traži se od mene da dam milostinju, a šejtan mi u uho šapće: „Ako dadneš milostinju, nećeš sebi moći priuštiti putovanje, možda ćeš i osiromašiti;“ kad čujem poziv na jutarnju molitvu, može mi šaputati u uho: „Zar nisi pospana, kako je taj krevet udoban i topao“. I tomu slično. Ako ga poslušam, skrećem sa staze pravednosti. Međutim, ako kažem: „*Euzu billahi mineš-šejtanir-radžim* [Utječem se Allahu od prokletog šejtana]“, tada mu se mogu oduprijeti i dati milostinju, ustati na molitvu itd.

Šejtanu je dopušteno da nas kuša, da nas glasom zavodi, da nas odvlači s puta pravednosti. Iskoristit će naše emocije i slabosti. Kad je Poslanik upozorio da se, „kad se žena približava, približava šejtan“, on

nije rekao da je žena šejtan. On kaže da se heteroseksualan muškarac mora paziti jer bi se šejtan mogao poigrati s njegovim seksualnim porivom i učiniti da mu se žena dopadne, da ga privuče. Muškarac je upozoren da bude na oprezu. Naravno, može se desiti da je vidi, da razgovara s njom i da ništa ne osjeti. Međutim, ako šejtan odluči da ga zavede, muškarac mora biti na oprezu. Mada feministkinje može nervirati činjenica da se hadis obraća muškarcima, treba znati da se on odnosi i na žene, ako osjete želju kada vide muškarca.

Osim toga, ovaj prvi hadis žene bi mogle cijeniti, zato što šalje poruku muškarcu da je njegova žena dobra kao i bilo koja druga. To je poruka o temeljnoj jednakosti žena, poruka koja negira hijerarhiju žena zasnovanu na ljepoti. Muškarac koji vjeruje da je vidio ženu ljepšu od svoje supruge, za koju misli da bi ga više zadovoljila, treba da zna da ova Poslanikova izreka znači: „To je šejtanska iluzija, smišljena da te zavede u nedopušten odnos. Dakle, budi vjeran svojoj ženi". („S njom će ti biti isto kao i s onom drugom.") Posljednja dva ovdje spomenuta hadisa su potvrda pretpostavke da je kušnja između muškarca i žene koji nisu u srodstvu veća kad se osame, zbog čega to treba izbjegavati što je moguće više. Oni govore o šejtanu koji ulazi i u muška i u ženska tijela. Mernissi ne spominje kad komentira posljednji hadis: „Udata žena, čiji je muž odsutan, posebno je prijetnja muškarcu",[460] - da je i muškarac prijetnja toj ženi.

3. Žene i isključivanje iz ummeta

Dakle, ni Kur'an, ni Sunnet ne smatraju ženu prijetnjom. Ženama je dat normalni, prirodni seksualni nagon koji se mora zadovoljiti u braku, na zakonit način. Ostalo je još da razmotrimo još jednu važnu tezu Mernissijeve, a to je ideja da su žene isključene iz *ummeta*. Zapravo, njena tvrdnja da se žene ne smatraju dijelom zajednice vjernika nije nova. Za vrijeme Poslanika, Ummu Seleme, jedna od Poslanikovih žena, pomišljala je isto što i Mernissi. Ummu

460 Ibid., str. 42.

Seleme je brinulo što se čini da se Kur'an obraća samo muškarcima, pa je upitala Poslanika: „Božiji Poslaniče! Kur'an govori muškarcima, ali ne i ženama".[461] Prema mišljenju ranijih islamskih učenjaka, El-Hakima i Tirmizija, kao odgovor na ovo pitanje objavljena su tri ajeta, koja su zauvijek trebala pokopati shvatanje da se žene ne smatraju dijelom zajednice vjernika:

> „I Gospodar njihov im se odaziva: 'Nijednom trudbeniku između vas trud njegov neću poništiti, ni muškarcu ni ženi - vi ste jedni od drugih. Onima koji se isele i koji budu iz zavičaja svoga prognani i koji budu na putu Mome mučeni i koji se budu borili i poginuli, sigurno ću preko rđavih djela njihovih preći i sigurno ću ih u džennetske bašče, kroz koje će rijeke teći, uvesti; nagrada će to od Allaha biti. - A u Allaha je nagrada najljepša'" (Kur'an, 3:195).

> „I ne poželite ono čime je Allah neke od vas odlikovao. Muškarcima pripada nagrada za ono što oni urade, a ženama nagrada za ono što one urade. I Allaha iz obilja Njegova molite. - Allah, zaista, sve dobro zna!" (Kur'an, 4:32).

> „Muslimanima i muslimankama, i vjernicima i vjernicama, i poslušnim muškarcima i poslušnim ženama, i iskrenim muškarcima i iskrenim ženama, i strpljivim muškarcima i strpljivim ženama, i poniznim muškarcima i poniznim ženama, i muškarcima koji dijele zekat i ženama koje dijele zekat, i muškarcima koji poste i ženama koje poste, i muškarcima koji o svojim stidnim mjestima vode brigu i ženama koje o svojim stidnim mjestima vode brigu, i muškarcima koji često spominju Allaha i ženama koje često spominju Allaha, - Allah je, doista, za sve njih oprost i veliku nagradu pripremio" (Kur'an, 33:35). [462]

Vjernice su zaista dio *ummeta*, jednako su odgovorne za svoja djela kao i muškarci. One ne odvraćaju, kako to Mernissi tvrdi, muškarca od bogoštovlja, jer su i sâme zauzete vlastitim bogoštovljem (trebale bi biti). Kur'an tretira muškarce i žene kao „braću i sestre" u vjeri, kako to Poslanik kaže: „Žene su samo sestre (*šeka'ik*, druga polovina) muškarca".[463] Zaista je začudno kako Mernissi ovo diskutira u knjizi *Veo i muške elite*. Kako može i dalje tvrditi da su žene isključene, kada priznaje i uvažava

461 Hasan Turabi, *Women in Islam and Muslim Society* (London: Milestone Publishers, 1991), str. 7.

462 Von Denffer, *Ulum al-Qur'an*, str. 100.

463 Badawi, *Gender Equity in Islam*, str. 30

„revolucionarni" karakter Božijeg odgovora na pitanje Ummu Seleme? Marama koju žene nose, koju Mernissi vidi kao znak „proklete osobe kojoj su uskraćene povlastice i duhovna milost na koju muslimani imaju pravo",[464] je ista ona marama koju nose kad se mole - zar molitva nije put ka duhovnoj milosti? Zar se žene ne mole s maramom na glavi?

Što se tiče njene tvrdnje muškarci i žene uče da jedni u drugima vide neprijatelje, to može biti obilježje marokanskog društva (iako sumnjam u to), to može biti *usprkos* islamskim propisima, a ne *zbog* njih. Kur'an opisuje muškarce i žene kao „prijatelje" (9:71) i, također, upućuje muževe da budu nježni prema svojim ženama:

> „O vjernici, zabranjuje vam se da žene kao stvari nasljeđujete, preko volje njihove, i da im teškoće pričinjavate, s namjerom da nešto od onoga što ste im darovali prisvojite, osim ako budu očito zgriješile. S njima lijepo živite! A ako prema njima odvratnost osjetite, moguće je da je baš u onome prema čemu odvratnost osjećate Allah veliko dobro dao" (Kur'an, 4:19).

Kako sam već spomenula - zašto neka konkretna zajednica ograničava ulogu žene je predmet za ozbiljnu sociološku/historijsku/antropološku studiju. Međutim, to što su muslimanske žene u nekim praksama i nekim diskursima zatvorene u kuću, tj., isključene iz javnog života, nije zasnovano na poimanju žene kao prijetnje društvenom redu, kako to zastupa Mernissi, već na restriktivnoj interpretaciji nekoliko kur'anskih ajeta, poput 4:34, 33:33 i 35:53, koje Mernissi čak i ne diskutira. U ovim ajetima objavljene su zapovijedi da muškarci vode brigu o ženama (4:34), zapovijed ženama Poslanikovim: „u kućama svojim boravite i ljepotu svoju, kao u davno pagansko doba, ne pokazujte..." (33:33), te zapovijed da se ženama Poslanikovim govori iza zastora (33:35) (o ovom ajetu ćemo kasnije raspravljati). Nažalost, mnogi pravnici, u prošlosti i danas, ove ajete tumače kao zapovijedi muškarcima da vladaju ženama (otud potječe progon žena iz javnog života), te

464 Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, str. 97.

zapovijedi ženama da žive povučenim životom, ne ulazeći u javnu sferu[465] (to obuhvata i krivo uvjerenje da nesrodnici čak ne smiju čuti ni ženski glas, a što čak ide u krajnosti, sve do tvrdnje da žene skoro nikada ne smiju izlaziti iz kuće). U mjeri u kojoj se djela ljudi mogu pripisati islamskim pravnim priručnicima, ovaj „višak tumačenja", kako to Hoffman uočava, „ima vrlo štetne posljedice po muslimanke, po mogućnost njihovog kretanja i učešća u javnim poslovima".[466] Ovdje nije moguće sasvim pobiti ova restriktivna shvatanja. Međutim, uvjerena sam da drugi ajeti u Kur'anu, kao što su oni koji proglašavaju jednakopravnost muškaraca i žena, da su muškarci i žene prijatelji i zaštitnici jedni drugima, da se i jednima i drugima preporučuje dobro, a zabranjuje zlo, uz primjere žena prve zajednice koje su išle u borbu, bavile se raznim poslovima, medicinom, pravom, govorile u džamijama, itd., pred sâmim Poslanikom mu se klele na odanost - sve to ukazuje na pravo žena na potpuno učešće u zajednici.

4. Veo i muške elite

Dosada sam se uglavnom fokusirala na pobijanje argumenata koje Mernissi iznosi u *Ispod vela*. Iako se očigledno iste teme provlače i u djelu *Veo i muške elite*, do sada se nisam bavila tom knjigom zato što ovdje posebno kritiziram metodologiju koju Mernissi primjenjuje. Mernissi u knjizi *Veo i muške elite* pokušava upotrijebiti tradicionalnu islamsku metodologiju da izvede dokaze protiv *hidžaba*. Ovdje se ona fokusira samo na Kur'an i Hadis; nema narodnih priča, intervjua, niti pozivanja na nekog učenjaka. U *Ispod vela* ona navodi hadis bez diskusije, kao površni dokaz da je islam protiv žena.

U knjizi *Veo i muške elite* ona razumije da istraživanje hadisa ima vlastitu nauku i vlastita pravila interpretacije. Mernissi

465 An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, str. 54-55, i passim.

466 Hoffman, 'On the Development of Islamic Jurisprudence', str. 81.

nastoji dokazati, ne iz sadržaja nekog hadisa, već iz nauke o utvrđivanju vjerodostojnosti, da se neki određeni hadis, koji se može upotrijebiti protiv žena (kao onaj u kojem se kaže da žena ne može biti vođa nacije), treba izbaciti iz korpusa hadisa. Prihvatljiv je i pohvalan njen pokušaj da istraži hadise koji su naizgled protiv žena. Problem ovdje je u tome što ona to čini na način neprihvatljiv za islamsku metodologiju - koristi ogovaranja, glasine i klevete u nastojanju da baci ljagu na karakter dvojice prenosilaca hadisa koji su bili Poslanikovi *ashabi*. Time se neću detaljno baviti jer to izlazi izvan okvira knjige o *hidžabu*.

Ograničit ću analizu na to kako Mernissi koristi hadise Ebu Hurejre da bi dokazala da islam smatra žene „nečistima". Iako sam već dokazala netačnost ove tvrdnje, mislim da je neophodno istaći greške u interpretacijama date i u ovoj knjizi. I ovdje, kao i u prethodnoj njenoj kritici, nalazim da su argumentacija i procedura vrlo čudni.

Hadis o kojem je riječ prenosi Ebu Hurejre i u njemu se kaže da žena, ako prođe ispred muškarca koji obavlja molitvu, kvari namaz. Mernissi ovaj hadis koristi da ponovo postavi temu o tome da islam ženski rod smatra nečistim. Mernissi pokušava diskreditirati taj hadis napadom na Ebu Hurejrin karakter. Međutim, razlog što je njena diskusija o ovom konkretnom hadisu tako neobična je što postoji drugi hadis, koji se prenosi od Aiše, Poslanikove žene, koja s Ebu Hurejrom raspravlja: „Uspoređuješ nas s magarcima i psima. Tako mi Boga, vidjela sam Poslanika da se moli dok sam ja bila prisutna i ležala na krevetu između njega i *kible*. A da ga ne bih ometala, nisam se pomakla".[467]

Do danas je nauka o Hadisu razvila vrlo sofisticirane metode da razjasni značenje naizgled kontradiktornih hadisa (lingvističke, sadržajne, pravne i historiografske tehnike).[468]

467 Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, str. 70

468 Murad, 'The Problem of Anti-Madhhabism", str. 33

Mernissi diskutira Aišinu ispravku Ebu Hurejrine verzije i ukazuje da su učenjaci hadisa odlučili da je Aišina pripovijest vjerodostojnija od one koja se pripisuje Ebu Hurejri (zato što je, tvrde oni, Poslanik uvijek nastojao rastjerati praznovjerje).[469] Dakle, jezikom Hadisa, Ebu Hurejrin hadis je zapravo irelevantan, pa se ne može koristiti u dokazivanju da islam smatra žene nečim protivbožanskim. Zašto, onda, Mernissi toliko o njemu raspravlja i koristi ga kao dokaz da islam tretira žene kao nečiste? Zašto se toliko bavi ubijanjem karaktera kada su učenjaci već presudili da je Aiša u pravu? Zašto koristi tradicionalnu islamsku metodologiju da kleveće Poslanikovog *ashaba*, kada ta sâma metodologija bilježi da je Poslanik tražio od muslimana: „Ne klevećite *ashabe*, jer su oni najbolji među vama, a onda oni koji dolaze poslije njih, a onda sljedeća generacija, a poslije toga će se namnožiti iskvarenost...„?[470]

5. *Esbabun-nuzul*

U djelu *Veo i muške elite* Mernissi se okreće i metodi *esbabun-nuzula*, povoda objave, kako bi razumjela zašto je *hidžab* nametnut ženama, na što se odnosi moja posljednja kritika. Mernissi prvo analizira „ajet o *hidžabu* (zastoru)", koji je spušten između Poslanika i njegovog ashaba Enesa nakon Poslanikove ženidbe sa Zejneb, a potom ajete u kojima se zahtijeva od žena da se pokriju.

Zapravo se nema mnogo šta reći o prvom ajetu o kojem Mernissi diskutira. Njena interpretacija je opet osebujna. O povodu ove objave već se govorilo: nakon svadbe, Zejneb je čekala u svojoj kući. Kad je Poslanik prekoračio preko praga da joj se pridruži, primio je objavu i pao je zastor između njega i Enesa. To je taj ajet kojeg mnogi muslimani koriste da dokažu da žene moraju pokrivati svoja lica velom. Za Mernissi, to je nenamjerna

469 Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, str. 41.

470 Al-Tabrizi, *Mishkat*, III, 1695, hadis br. 6001 i 6003, citirani kod Kamalija, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 302.

interpretacija ovog ajeta, koji zapravo govori o razdvajanju dvojice muškaraca zastorom, a ne razdvajanju žene i muškarca. Činjenica da je Zejneb također bila u sobi njoj se čini nebitnom, kao i činjenica da ajet glasi: „A ako od njih [Poslanikovih žena] nešto tražite, tražite to od njih iza zastora. To je čistije i za vaša i za njihova srca". „Tražiti iza zastora" podrazumijeva da je zastor između muškarca i Poslanikove žene. Pa ipak, stalno nalazimo da naučnici na Zapadu, u svojim argumentima o opresivnom karakteru pokrivanja, koriste ovaj neobični zaključak Mernissijeve.

U svom članku o velu, Debra Reece piše:

> „Mernissi u svojoj knjizi dosta prostora posvećuje porijeklu *hidžaba* u islamu i objašnjava da je prvobitno *hidžab*, odnosno zastor, označavao prepreku, barijeru između dva muškarca, a ne između muškarca i žene. U događaju koji je doveo do ključnog ajeta u Kur'anu koji se odnosi na *hidžab* (Sura 33:53) spustio se zastor koji je zaštitio intimu Muhammeda i njegove žene od pogleda jednog Muhammedovog *ashaba*. Mernissi se ne prestaje čuditi tomu što je jedan takav događaj u Muhammedovom životu mogao podijeliti muslimansku zamisao prostora na dva dijela".[471]

Od tada, otkako je ovaj ajet spušten i Poslanikove žene počele pokrivati lice, možemo samo pretpostaviti da su Muhammed, njegove žene i cijela islamska zajednica pogrešno shvatili Božiju zapovijed, a Bog „propustio" ispraviti to prije Poslanikove smrti. Zar niko drugi, prije Mernissijeve, nije uočio ovu grešku?

Objašnjenje Mernissijeve da je Poslanik popustio pod Omerovim pritiskom da se i ostalim vjernicama nametne *hidžab* malo je šta bolji od njene interpretacije ajeta o *hidžabu*. Kako je rečeno, Mernissi smatra da se Poslanik odupirao Omerovom pritisku da se uvede *hidžab*, ali nakon porodičnih skandala i vojnog poraza, Poslanik, star i umoran, nije više mogao odolijevati tom pritisku, pa je uveo *hidžab*. Ključna teza koju ovdje želim ispitati je njen zaključak da je Omer uvjerio Poslanika da napravi nešto što, kako Mernissi tvrdi, Poslanik nije htio napraviti: tražiti

471 Reece, 'Covering and Communication', str. 40.

od žena da se pokriju. Problem je što islamska metodologija *esbabun-nuzula*, koju Mernissi koristi da diskutira o *hidžabu*, podrazumijeva pretpostavku da nije Poslanik napisao Kur'an, već da je to Božija riječ koju Poslaniku govori melek Džibril:

> „Prenosi se od Aiše, majke predanih vjernika (r.a.): El Haris ibn Hišam (r.a.) pitao je Allahovog Vjerovjesnika (s.a.v.s.): 'O Allahov Vjerovjesniče! (s.a.v.s.) Kako ti dolazi Objava?' Allahov Vjerovjesnik (s.a.v.s.) mu je odgovorio: 'Nekad je to kao zvuk zvona, takvo Nadahnuće mi je najteže i kada prođe to stanje ja znam šta mi je objavljeno. Ponekad mi melek dođe u ljudskom obličju i govori mi, a ja razumijem sve što kaže.' Aiša je dodala: 'Zaista sam vidjela Poslanika (s.a.v.s.) kad mu je dolazila objava u vrlo hladnom danu i vidjela kako mu je čelo obliveno znojem [nakon što to prođe]".[472]

Dakle, neko ko koristi islamsku metodologiju ne može tvrditi da je Omer uvjerio Poslanika da uvede neki ajet, zato što bi takva tvrdnja značila da je Kur'an Poslanikovo djelo. Da je Omer pokušao uvjeriti i uvjerio Poslanika u kom pravcu da djeluje (a poznato nam je da jeste savjetovao Poslanika u nekim stvarima), od trena kad je taj pravac djelovanja postao dio Kur'ana, to je zapovijed od Boga. Omerov doprinos je irelevantan ili je on, pak, imao neko predznanje, pošto je savjetovao Poslanika da čini ono što je Bog u Kur'anu zapovijedio kao ispravno. Međutim, recimo da je Mernissi u pravu i da je Omer stvarno uvjerio Poslanika da uvrste ajete o *hidžabu* u Kur'an, ostaje nejasno kako ta njen zaključak zapravo pomaže ženama. Kad je neka misao postala ajet Kur'ana i predstavlja Božiju zapovijed, kako to pomaže žensku borbu protiv pokrivanja?

Izbor Mernissijeve da primijeni islamsku metodologiju u izvođenju dokaza protiv *hidžaba* stvara centralni paradoks koji ona ne može razriješiti. Druge muslimanke, koje nisu uvjerenja da je *hidžab* vjerski propis, biraju strategiju da dokazuju da u Kur'anu i nema takvog propisa. Za muslimana koji hoće argumentirati protiv *hidžaba* to je najmudrija strategija. Time što je prihvatila da

472 Al-Bukhārī, 'The Book Of Revelation', tom 1., str. 2.

Kur'an nalaže pokrivanje, Mernissi bira nešto što će je odvesti u ćorsokak: ako odredba o pokrivanju stoji u Kur'anu, to je zapovijed kojoj se treba pokoravati. Jedna pronicava autorica prikaza knjige Fatime Mernissi primijetila je:

> „Pošto muslimani moraju slijediti Kur'an kao Božiju objavu njegovom Poslaniku, ajete poput ovoga također treba poštivati... Ona [Mernissi] napada mnoge hadise kao pogrešno prenesene, što je u islamu prihvatljivo. To za kur'anske ajete nije prihvatljivo - oni su riječ sâmog Boga i u njih se ne može sumnjati. Ona se izlaže i kritikama time što pretpostavlja da je Poslanik zapostavljao Božije naloge, jer tvrdi da ih nije primjenjivao u vlastitom životu".[473]

Mernissi, tvrdnjom da je Omer uvjerio Poslanika da prihvati jednu mizoginu praksu, također se izlaže kritikama jer, zapravo, time kaže da Bog nije namijenio dobro ženama kad im je dao da se pokriju. Međutim, vjernik musliman smatra da Bog od nas traži i zapovijeda nam samo da činimo ono što je dobro za nas: „Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate" (2:185). Osim toga, Kur'an zapovijeda vjernicima da prihvate cijelu knjigu i da ne raspravljaju o njenim ajetima: „Kada Allah i Poslanik Njegov nešto odrede, onda ni vjernik ni vjernica nemaju pravo da po svom nahođenju postupe. A ko Allaha i Njegova Poslanika ne posluša, taj je sigurno skrenuo sa pravog puta" (33:36).

Zapravo, Mernissi koristi islamsku metodologiju sa sekularnog stanovišta. Zato može uvjeriti samo one koji ne razumiju ovaj moj argument. I mene mogu krivo shvatiti, kao što to još jedan prikaz knjige *Veo i muške elite* i pokazuje:

> „U islamu, više nego u religijama koje su mu prethodile - judaizmu i kršćanstvu - originalne ideje o ženama koje je njen osnivač iznio su neosporno revolucionarne... veo ženama život svodi na privatni i lišava ih javne odgovornosti. Neko može argumentirati za emancipaciju, a da ne odbaci vjeru, samo ako se ove protivrječnosti objasne kao odstupanja od Poslanikovih namjera... Ova knjiga, dio sve bogatije reformističke literature u islamu, neće uvjeriti one koji su već predani prihvaćenoj tradiciji iz

473 Marlene Kanawati, *'The Veil and the Male Elite*, Book Review', *International Journal of Middle East Studies*, 25, 3 (1993), str. 502.

razloga što ona jasno iznosi svoj stav [da oni 'već imaju interes da guše ženska prava u muslimanskim zemljama'[474]]. Ali, mnogi koje muči ishod Muhammedove misije bit će zahvalni Mernissijevoj što je formulirala jednu uvjerljivu alternativu".[475]

D. Zaključak

Mernissi u svojoj knjizi *Svakodnevna borba*, koju čine intervjui s Marokankama na temu njihove svakodnevnice, kritizira marokanske vlasti što koriste stranu pomoć u implementiranju strategije planiranja porodice i što ne konsultiraju sâme žene o kojima je riječ. Namjena knjige bila je da se na svjetlo dana iznesu iskustva i stavovi Marokanki: „Ponosna sam na ove intervjue zato što osjećam da vjerno prikazuju zbilju žena koju mi nikakve statističke tabele nisu mogle dati".[476] U svjetlu ove njene izjave, čudno je što Mernissi piše o *hidžabu*, a da ne uzima u obzir žensko iskustvo o njemu. I u knjizi *Ispod vela* ima intervjua, ali oni nisu fokusirani na *hidžab*.[477] Intervjui za tu knjigu vođeni su 1971., prije aktuelnog pokreta ponovnog pokrivanja, tako da sadrže zastarjele podatke. Predgovor za revidirano izdanje *Ispod vela* iz 1987. donosi neke ažurirane podatke, pa i o pokretu ponovnog pokrivanja, ali se i dalje ne čuju glasovi pokrivenih žena. U tom predgovoru Mernissi identificira samo dvije grupe od značaja koje su se pojavile u postkolonijalnom dobu: fundamentaliste i otkrivene žene: „Muškarci koji traže moć preko religije i njenog oživljavanja uglavnom potječu iz srednje i donje srednje klase, a nepokrivene žene, nasuprot tome, uglavnom pripadaju gradskoj

474 Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, str. vii

475 Daniel S. Lev, *'The Veil and the Male Elite*, Book Review', *Women and Politics*, 12, 1 (1992), str. 80-81.

476 Mernissi, *Doing Daily Battle*, str. 18.

477 Mernissi postavlja pitanja poput ovog: „Koja je, po vašem mišljenju, glavna promjena u statusu porodice i žena posljednjih decenija?", *Beyond the Veil*, str. 89.

višoj i srednjoj klasi".[478] Pokrivene žene, međutim, i ne spominje. Za nju, postoje fundamentalisti i nepokrivene žene, suprotstavljeni jedni drugima.

Veo i muške elite, također objavljena 1987., ne koristi intervjue, niti se osvrće na stajališta pokrivenih žena. U obje knjige pokrivene žene su bezglasne, osporena im je moć i tretirane su kao pasivne žrtve muškaraca. Pa ipak, kako smo u trećem poglavlju i opisali, bilo je obrazovanih i stručno osposobljenih gradskih žena u Maroku 1990-ih koje su se pokrile. Leila Hessini je odlučila intervjuirati njih nekoliko jer ju je impresioniralo kako u učionici te žene govore razgovijetno, otvoreno i samopouzdano. Mada Hessini jasno izlaže svoj stav - da te žene imaju patrijarhalna shvatanja - ona barem daje priliku da riječ i moć ovih žena dospiju u njen tekst. Žene koje je ona intervjuirala ne smatraju da su islam i pokrivanje protiv žena ili da su opresivni. Sjetimo se Hadidže, koja kaže: „*Hidžab* je za mene put da se povučem iz svijeta koji me je razočarao. To je moje malo utočište".[479] Pošto je bila univerzitetska profesorica, Mernissi je morala znati za ove žene.

Argumentaciju Mernissijeve - da veo isključuje ženu iz vjere, iz javnog prostora itd. - pobijaju mišljenja i djelovanja ispitanih žena (iz trećeg i drugog poglavlja). Zapravo se čini da se one pokrivaju upravo da bi mogle i dalje imati pristup javnom prostoru, bilo da se radi o obrazovanju ili o zapošljavanju. Te žene ne vide protivrječje između pokrivanja i zapošljavanja - ne misle da njihove marame osvjedočuju javni prostor kao isključivo muški prostor. Treba napomenuti da Javanke pokrivanje uopće i ne vide ovako, zato što su žene na Javi oduvijek imale pristup javnom prostoru. To što se Mernissi fokusira na pristup javnom prostoru treba strogo i oprezno kontekstualizirati. Osim toga, studije ponovnog pokrivanja pokazuju da žene ne smatraju *hidžab* simbolom nekakvog neprijateljstva žena i muškaraca. Naprimjer,

478 Ibid., str. xi.

479 Hessini, 'Wearing the *Hijāb* in Contemporary Morocco', str. 50.

sljedbenice „novog pokrivanja“ u Egiptu smatraju da su muškarci i žene „braća i sestre“ po vjeri. El-Guindi primjećuje:

> „To što se jedni drugima obraćaju kao braća i sestre ideološki unificira članstvo pokreta, koje je fizički rasuto po kampusima škola i univerziteta, i verbalno iskazuje dvije fundamentalne karakteristike muslimanske etike: egalitarizam i razdvajanje spolova. Veo, ili bolje reći, *zijj islami*, simbol je obje ove etičke karakteristike i islamskog modela“.[480]

Čini se da Mernissi zanemaruje iskustva ovih žena. Umjesto toga, ona definira ponovno pokrivanje kao borbu muškaraca koji nastoje razriješiti krizu postkolonijalnog muslimanskog identiteta, tako što tjeraju žene da se vrate velu i stavljaju „akcent na ograničenje ženskog prostora kao na rješenje za jednu izazovnu krizu. Zaštititi žene od promjena tako što će ih se pokriti i isključiti iz vanjskog svijeta zapravo znači zaštititi zajednicu od Zapada, što se reflektira u zatvaranju zajednice“.[481] Ona zanemaruje i dio vjerske literature koja prati pokret ponovnog pokrivanja, dio koji je naklonjen ženama. Ta literatura smatra da je tradicionalno muslimansko gledište (a koje Mernissi opisuje u *Ispod vela*) da je ženi mjesto u kući - znak propalog muslimanskog društva. Ti učenjaci i njihovo čitateljstvo vjeruju da muslimani trebaju oponašati uzor prve zajednice. Kur'an, Sunnet i drugi historijski dokazi skupa pokazuju da su žene igrale važnu ulogu u toj zajednici, da su bile aktivno angažirane izvan kuće (kao i u kući) - u trgovini, bogoštovlju, nauci, ratovanju itd. Među ovim učenjacima mnogi smatraju da je historija *ummeta* poslije prve zajednice zapravo jedna priča o propadanju, a sve niži status žena je samo jedan aspekt tog propadanja.[482] Radovi tih učenjaka daju

480 El-Guindi, 'Veiling Infitah', str. 474.

481 Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, str. 99.

482 Lois Lamyā' al-Fārūqī, *Women, Muslim Society and Islam* (Plainfield: American Trust Publication, 1988), str. 10. Vidjeti također: Badawi, *Gender Equity in Islam*; Huda Al-Khattab, *Bent Rib: A Journey through Women's Issues in Islam* (London: Ta-Ha Publishers, 1997); Hoffman, 'On the Development of Islamic Jurisprudence'; Aisah B. Lemu, *The Ideal Muslim*

osnovu za pogled na muslimanke kao na dostojanstvena ljudska bića. Potom, promijenila se i simbolika *hidžaba*. U ovom novom tumačenju *hidžab* je i simbol religije koja uzdiže i oplemenjuje ženu. Zato je pokret ponovnog pokrivanja izazov analizama Mernissijeve, izazov zapadnom stereotipu o opresivnom značenju marame, kao i izazov tradicionalnom shvatanju žene i njene uloge kakvo vlada u nekim muslimanskim zemljama. Taj pokret je također i potvrda da islamski kodeks oblačenja ne znači nužno i povlačenje žene iz javnog prostora.

Time što zapostavlja mišljenja pokrivenih žena i što te žene svodi na pasivne žrtve, Mernissi samo ponavlja kolonijalni i orijentalistički pogled na „pokrivene žene". Njeno gledište je reduktivno, ona nema uvid u sociološku kompleksnost pokrivanja. Sjećate li se kako Hume Griffith gleda na *nikab*?

> „Kad je Muhammed, djelujući po onome za šta je govorio da je objava od Allaha, uveo nošenje vela, muslimankama je zauvijek izbrisao sve nade u sreću. Velom ih je žive zazidao. 'Doživotna robija' - presudi se svakoj muslimanki čim joj prođe djetinjstvo".[483]

To nije tako daleko od onog što piše Mernissi:

> „[*Hidžab* kao] pravi znak prokletog čovjeka, čovjeka kojemu se uskraćuju povlastice i duhovna milost kojom su muslimani obdareni, danas se uzima za simbol muslimanskog identiteta, duhovnom hranom muslimanki".[484]

> „Veo koji se spustio sa Nebesa će pokriti žene, odvojiti ih od muškaraca, od Poslanika, pa tako i od Boga". [485]

Husband (Alexandria: Saadawi Publication, 1992); Aisha B. Lemu i Fatima Heeren, *Women in Islam* (London: The Islamic Council of Europe, 1976); Maqsood, *The Muslim Marriage Guide*; Fathi Osman, *Muslim Women in the Family and the Society* (Los Angeles: Minaret Publication, n.d.); Turabi, *Women in Islam*; Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Women* (Kuala Lumpur: Perbit Fajar Bakti Sdn Bhd, str. 1992.)

483 Hume-Griffith, *Behind the Veil*, str. 222-223.

484 Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, str. 97.

485 Ibid., str. 101.

Mernissi je za akademski svijet šifrirala uvriježeno kulturno gledanje na muslimanke kako na opasna bića kojima je potrebna kontrola. Učinivši to, međutim, propustila je reći da je to ono što ona čini. Ne može biti da Mernissi ne shvata elemente „vulgarnog" neukog muslimanskog stava o ženama. Zaista ima džamija u koje žene ne mogu ući, zaista ima prostora iz kojih su žene isključene, gdje se žene drže u neznanju, nepismenosti, gdje su zatvorene u kuće itd. Ovdje je problem što takve prakse Mernissi prihvata kao jedine istinske islamske prakse, bez pomnog propitivanja, bez analize složenih odnosa koji postoje između realizirane kulturne prakse i Kur'ana. Mernissi zapravo vrlo dobro zna poentu koju ja nalazim. Ona to i sâma kaže u knjizi *Veo i muške elite*. Na kraju diskusije hadisa koji se prenosi od Ebu Hurejre, ona piše:

> „Islam naglašava činjenicu da su seks i menstruacija zaista izvanredni (u pravom značenju te riječi) događaji, ali oni ne prave od žene negativni spol koji, na neki način, 'poništava' prisustvo božanskog i remeti Božiji poredak. Međutim, u običajima širom muslimanskog svijeta ni nakon 15 stoljeća još nije usvojena Poslanikova poruka, ako je suditi po situacijama kad su me vraćali s vrata džamija u Penangu u Maleziji, u Bagdadu ili u Kairvanu".[486]

Drugim riječima, ona ukazuje na razlike između islamskog pozitivnog shvatanja o ženama (kako ga Kur'an i Sunnet utjelovljuju) i islama kao kulturno realizirane prakse.

Pa onda zašto drugačije tvrdi? Zato što se, da bi objasnila zašto islam zahtijeva nošenje *hidžaba*, oslanja na pretpostavku „da u islamu postoji protivrječnost između ženskog i božanskog". Potom kritizira *hidžab* kao simbol degradacije žene. Problem sve te argumentacije je što ako islam na ženu ne gleda onako kako Mernissi to sugerira (a, kako tvrdim, u suštini Tekstova i ne gleda tako), onda *hidžab* može imati drugačije značenje.

486 Ibid., str. 74-75.

Poglavlje peto

ALTERNATIVNA TEORIJA O POKRIVANJU

Jedan od ciljeva ove knjige je pokazati da društveni kontekst utječe na značenja koja se pripisuju *hidžabu*. Cilj mi je da u ovom poglavlju razvijem pozitivnu teoriju o značenju *hidžaba* za konzumenta kapitalističke kulture 21. stoljeća. Smatram da, zbog toga što kapitalizam naglašava značaj tijela i materijalnog, nošenje *hidžaba* može biti moćno oslobađajuće iskustvo za žene. Prvo ću predstaviti dva novinska članka čije su autorice dvije muslimanke koje nalaze da je nošenje *hidžaba* oslobađajuće. Potom ću preći na analizu feminističkog objašnjenja muškog zurenja i kapitalističke komercijalizacije ženskog tijela da bih dokazala da je *hidžab* jak instrument otpora štetnim aspektima i jednog i drugog. U odjeljcima C, D i E pobijam uobičajene kritike *hidžaba* kao odjeće koja guši ženstvenost i uskraćuje izbor ženama, i tvrdnje da su u toj odjeći one i dalje seksualni objekti. Poglavlje završava odjeljkom F gdje *hidžab* predočavam kao kapiju na ulazu u vjersku tradiciju koja svojim sljedbenicima pomaže da odole razornom djelovanju modernog materijalizma.

A. *Hidžab* i oslobođenje

Basima, engleska konvertitkinja u islam, govorila je (u drugom poglavlju) o tome kako je otkrila da *hidžab* oslobađa. Naheed Mustapha i Sultana Yusufali su muslimanke koje također govore o *hidžabu* kao o oslobođenju. Njih dvije su napisale novinske članke o tome zašto su odlučile pokriti se.

Naheed Mustapha diplomirala je s odličnim uspjehom na Fakultetu za političke nauke i historiju Univerziteta u Torontu,

Kanada i završila žurnalistiku na Univerzitetu Ryerson, Kanada. Godine 1993. godine je za kanadske nacionalne novine *The Globe and Mail* napisala članak o *hidžabu*. Članak započinje tako što se osvrće na dva suprotstavljena popularna diskursa o značenju *hidžaba* u zapadnoj kulturi: „Često sam se pitala da li me vide kao radikalnu, fundamentalističku muslimansku teroristkinju koja skriva kalašnjikov ispod jakne ili, pak, kao djevojku za poster na temu potlačenog ženskog roda".[487] Potom nudi treće tumačenje: *hidžab* označava „muslimanku koja vjeruje da je njeno tijelo njena lična briga. Mlade muslimanke ponovo traže *hidžab*, reinterpretiraju ga u svjetlu njegove prvobitne svrhe - vratiti ženi potpunu kontrolu nad vlastitim tijelom". Za Mustaphu, nošenjem *hidžaba* žena sebi vraća „slobodu": „Nošenje *hidžaba* oslobađa me neprekidne brige za 'fizičko jastvo'. Kada moj izgled nije podvrgnut pomnom ispitivanju javnosti, moja ljepota, ili možda nedostatak ljepote, uklanja se iz područja o kojemu se može legitimno raspravljati". Mustapha ukazuje na to da se na Zapadu žene „od ranog djetinjstva uče da im je vrijednost proporcionalna privlačnosti". Spominje i svojih deset godina mladosti provedenih na granici bulimije, a zbog težnji da dosegne nemoguće zapadne kulturne standarde ljepote. Primjećuje da se one žene koje se pokušaju povući iz te utakmice ljepote, tako što prestanu depilirati noge ili se šminkati, suočavaju s „podsmijehom i prezirom" i muškaraca i žena u društvu. Međutim, ona svoj izbor da se pokrije smatra boljim načinom da se postigne jednakopravnost žene od feminističkog argumenta u korist otkrivanja tijela: „Žene neće postići jednakopravnost stjecanjem prava da ogole svoje grudi u javnosti, kako bi vas to neki htjeli uvjeriti. Takvo pravo će nas samo uključiti u objektivizaciju, pretvarati nas u objekte. Istinska jednakopravnost postići će se tek kada žena ne bude imala potrebe izlagati se kako bi privukla pažnju. Žene moraju braniti odluku da je njihovo tijelo njihova briga".

487 N. Mustapha, 'My Body is my Own Business', *Globe and Mail* (utorak, 29. juni 1993).

Sultana Yusufali, sedamnaestogodišnja učenica, za jedne druge kanadske novine, *Toronto Star,* 1998. godine napisala je članak „Moje tijelo vas se ne tiče".[488] Zaključci su poput Mustaphinih. Kao i Mustapha, Yusufali izlaže treću mogućnost tumačenja *hidžaba*, drugačiju od uobičajenih zapadnih tumačenja: „Kad me ljudi posmatraju, njihova prva misao je obično nešto poput 'potlačena žena'. Smioniji pojedinci koji skupe hrabrosti da me pitaju o tome kako se odijevam, obično postavljaju ovakva pitanja: 'Jesu li te roditelji natjerali da to nosiš?' ili 'Zar ne misliš da je to zbilja nepravedno?' ili slična". Yusufali se pita zašto su izbačene učenice iz škola u Quebecu: „Čudno je da je komad tkanine stvorio toliko kontroverzi. Možda je to zbog straha da ja skrivam uzi pod maramom. Nikad se ne zna s tim muslimanskim fundamentalistima".

Međutim, Yusufali se time što nosi *hidžab* stavlja u poziciju buntovnice: „Vjerovatno se ne uklapam u uvriježenu sliku jednog 'buntovnika'. Nemam vidljive tetovaže i samo malo *piercinga*. Ne nosim kožnu jaknu". Protiv čega se Yusufali buni kada odabire da se pokrije? Protiv toga što zapadna kultura previše naglašava fizičku ljepotu žene. *Hidžab* je „jedan od temeljnih aspekata ženske snage. Kada se pokrijem, praktično onemogućim ljudima da o meni sude po mom izgledu". Yusufali se buni protiv kulturnog naglaska na vanjskom izgledu, protiv toga da ljudi jedni o drugima donose mišljenje „na osnovu odjeće, nakita, kose i šminke".

> „Kada me ljudi pitaju osjećam li se potlačeno, iskreno kažem da ne. Ovu sam odluku donijela svojom slobodnom voljom. Sviđa mi se činjenica da preuzimam kontrolu nad načinom na koji me ljudi posmatraju. Uživam u tome da nikome ne dam da išta vide i u tome što sam se oslobodila iz ropstva modne industrije i drugih institucija koji iskorištavaju žene".

Ona vjeruje da je *hidžab* mnogo korisniji za žensku jednakopravnost od toga što zapadna kultura dopušta da se žensko tijelo iskorištava u komercijalne svrhe:

488 S. Yusufali, 'My Body is My Own Business', *Toronto Star* (utorak, 17. februar 1998).

„Zašto bismo mi [žene] dopustile sebi da manipuliraju nama ovako [kao u reklamama]? Da li žena 1990-ih to željela ili ne, guraju je u kalup. Prisiljena je da se proda, da se kompromitira. Zato imamo trinaestogodišnjakinje koje guraju prst u grlo i predebele adolescentkinje koje se vješaju".

Kada je neko sljedeći put vidi s *hidžabom*, zaključuje: „Neka ne gleda sažaljivo. Nisam ni pod kakvom prisilom, niti sam zatočenica nekog ljubitelja žena iz tih barbarskih arapskih pustinja. Ja sam oslobođena".

B. *Hidžab* i muški pogled

Mustapha i Yusufali predstavljaju *hidžab* kao oslobođenje od opresivnih aspekata zapadne konzumerističke kulture. Na taj način one upotrebljavaju dvije vrste feminističke analize: prvo, analizu objektivizacije i komercijalizacije ženskog tijela u kapitalističkoj kulturi i drugo, teoriju o šteti nanesenoj ženi promoviranjem ideala ljepote.

Orbach, Bordo, Wolf, Ussher, MacKinnon, Dworkin i druge feministkinje detaljno su analizirale zapadnu kulturnu predstavu o ženi. One istražuju problem objektivizacije ženskog tijela i njegovu upotrebu u oglašavanju, pornografiji, umjetnosti, filmu i slično (bilo gdje gdje se javlja slika ženskog tijela). Glavni razlog što se ženska tijela predočavaju na taj način je udovoljavanje muškom (heteroseksualnom) zurenju i muškoj (heteroseksualnoj) želji: žena je lijepa, a njeno tijelo seksualno uzbuđuje. U umjetnosti (posebno u žanru ženskog akta) i pornografiji, žena je uglavnom pasivna, često u ležećem položaju, nudi se poput kakvog posjeda muškarcu da je uzme[489] (ili, pak, aktivno traži od muškarca da je potčini[490]). U slučaju slikarstva i filma to „uzimanje" je vidljivo,

489 Vidjeti Berger et al., *Ways of Seeing*.

490 A. Dworkin, 'Pornography is a Civil Right Issue', u: Adele M. Stan (ur.), *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harassment, Date Rape, and the Politics of Sexual Equality* (New York: Delta, 1995).

a neke feministkinje tvrde da takva vizuelna objektivizacija ima posljedice i u stvarnom svijetu, da ona „konstruira žene kao stvari za [mušku] seksualnu upotrebu".[491] Osim toga, ovakvo pozicioniranje ženskog tijela nije ograničeno samo na umjetnost, ono je sveprisutno u vizuelnom prikazivanju, posebno u oglašavanju: žena u bikiniju miluje auspuh; žensko tijelo leži na knjigama; ženske noge vire iz kutije žitnih pahuljica („Da dobijete više u žitu") itd.[492] Proizvodi koji se prodaju i žensko tijelo nisu stvarno povezani, tijelo je tu samo da privuče pažnju. Ono također uzbuđuje heteroseksualnog muškarca i potvrđuje nauk da su ženska tijela objekti. Ovakva objektivizacija, smatra se, dehumanizira žene, preobražava ih u objekte i poriče njihovu ličnost.

Studija Johna Bergera o ženskom aktu u historiji slikarstva Zapada obuhvata jezgroviti sažetak o fenomenu muškog gledanja kojeg vrijedi citirati:

> „*Muškarci djeluju, a žene se pokazuju*. Muškarci gledaju žene. Žene vide kako ih se gleda. Ovo ne određuje samo većinu odnosa između muškaraca i žena, već i odnose žena prema sebi sâmima. Taj koji ženu u njoj samoj gleda je muškarac: nadgledano žensko. Tako ona sebe preobražava u objekt - konkretno, u objekt posmatranja: u prizor." [Italik je J.B et al.] [493]

Ne samo što žene internaliziraju muško gledanje i motre se očima muške želje, već se potom okreću jedna drugoj i jedna drugu motre muškim očima. I žene i muškarci zure u žene „muškim pogledima". Rossiter je analizirala plesnu zabavu svog djeteta i ta analiza potvrđuje da takve zabave stvaraju anksioznost kod djevojčica. Djeca u dobi od 10 do 13 godina organizirala

491 Catherine A. MacKinnon, 'Sexuality, Pornography and Method: "Pleasure Under Patriarchy"', u Nancy Tuana i Rosemarie Tong (ur.), *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation, and Application* (Boulder: Westview Press, 1995), str. 142.

492 Michael F. Jacobson i Laurie Ann Mazur, *Marketing Madness: A Survival Guide for a Consumer Society* (Boulder: Westview Press, 1995), str. 84-85.

493 Berger et al., *Ways of Seeing*, str. 47.

su zabavu u nečijoj kući, a dječaci su djevojčicama rekli da ne dolaze u trenerkama. Rossiter smatra da je za mlade djevojke ovakva plesna zabava odlučujući trenutak kad one postaju „žene“: naučile su prvu lekciju o odijevanju/ponašanju koje će zadovoljiti muškarce, koje će izložiti njihovom pogledu. Rossiter uočava da nijedan dječak nije osjećao takvu tjeskobu kakvu su osjećale djevojčice. Djevojčice su učile kulturnu skriptu po kojoj se „organizira identitet djevojke/objekta na zabavi, tako što ona (1) govori na pravi način, (2) odijeva se na pravi način i (3) pleše na pravi način“.[494] Djevojčice su prešle put od „Ja plešem“ do „Gledaju me dok plešem“ (str. 4). Želja da se sve uradi kako treba, da se bude poželjnog izgleda (kako bi dječaci gledali) „proizvodi u subjektima poslušnost. Na taj način, internalizirani muški pogled proizvodi 'pristanak' djevojčica da ih se definira kao objekte“ (str. 7). Ako djevojčica ne uspije na pravi način odjenuti se, plesati i govoriti, počinje se sramiti, a „sa sramom dolazi i opasnost od napuštanja i odbacivanja od drugih“ (str. 8).

Taj strah ne samo da proizvodi poslušnost kod žene i njen „pristanak da je se definira kao objekt“, već preobražava druge žene u takmace i suce. Na zabavi prijateljice djevojčice se redefiniraju u „najoštrije kritičarke i potencijalni izvor napuštanja“ (str. 9). Dječaci se odbacuju zato što su poput dosadne braće, ali tu su prijateljice, obdarene sposobnošću da procijene da li je izgled neke od njih u skladu s kulturno definiranom slikom ljepote. To je zato što je „kulturna historija“ djevojčica već internalizirala muške poglede - to jest, zato što su naučile kroz časopise za tinejdžere i kroz druge kulturne slike šta se smatra „lijepom ženom“ (str. 17).[495] Rossiter kaže da je ovaj prelazni trenutak za adolescentkinju vrlo bolan i da ga dječaci ne doživljavaju; dječaci

494 Amy B. Rossiter, 'Chips, Coke and Rock-'N'-Roll: Children's Mediation of an Invitation to a First Dance Party', *Feminist Review*, 46 (proljeće 1994), str. 5.

495 Vidjeti također: Jane M. Ussher, *Fantasies of Feminity: Reframing the Boundaries of Sex* (London, Penguin, 1997).

zabavu smatraju mjestom da uče i vježbaju ponašati se *cool* (str. 12-13). Djevojčicama je to bolno zato što se „preokupiranost izgledom može tumačiti i kao neuspjeli pokušaj da se povrati kontrola onda kada, s pojavom djevojke-objekta, nestane tjelesna kontrola" (str. 16). Žena nikada ne može dosegnuti ideal (čak i manekenke smatraju da su podbacile)[496] i tako počinje doživotno stremljenje ka visinama i zaostajanje za očekivanim, te prateća mržnja prema samoj sebi i nisko samopoštovanje kao poraz mnogih žena u zapadnoj kulturi.

Nekoliko je vrsta „muških pogleda". Postoji kulturni „scenarij"[497] koji se promovira u slici „žene koja najviše privlači muškarce", a koju jačaju i muškrci i žene o ženama (žene o sebi i o drugima), a postoji i pogled pojedinaca, muškaraca koji zvižde, bulje, dobacuju i na drugi način uznemiravaju žene. Sve to ima štetan utjecaj na žensko samopoštovanje i tijelo. To je i važan dio feminističkog projekta - promjena i poboljšanja stvari u tom smislu. Međutim, feministkinje se ne slažu oko muškog zurenja, niti kako to riješiti. Je li to urođeno? Ili je to stečeno socijalizacijom? Ako je ovo potonje, kako možemo resocijalizirati muškarce? Većina feministkinja zagovaraju društvenu uvjetovanost „muškog pogleda" i stoga traže društvene promjene, dok samo jedna manjina radikalnih kulturnih feministkinja zagovara neku vrstu seksualnog esencijalizma i društvene promjene zasnovane na isticanju razlika.

Međutim, postoji neslaganje ne samo o metodama poboljšanja, već i o uzroku problema, budući da se feministkinje razmimoilaze po pitanju karaktera objektivizacije. Ideju da medijske/umjetničke/filmske slike objektiviziraju ženu neke

496 Elle Macpherson: "Meni se ne sviđa nešto posebno kako izgledam, da vam pravo kažem... kada pokušavate da prodate svoju ljepotu, a mislite da niste tako lijepi, onda je to pomalo zastrašujuće." Citirano u: Ussher, *Fantasies of Feminity*, str. 62.

497 Ibid., str. 9.

feministkinje pobijaju kao pojednostavljenu i opasnu ideju, zbog toga što ta ideja ima potencijal za cenzuru slobodnog govora. Manekenke, porno zvijezde i žene koje proizvode erotiku/pornografiju brane industriju za koju rade i svoje karijere. Feministički pokušaji da se promijeni moda i porno industrija smatraju se „licemjernim", zato što uskraćuju ženama pravo da istražuju, pokazuju i izlažu svoju seksualnost i zato što opasno najavljuju cenzuru. Slike lijepih žena nisu problem koliko cilj i namjera iza tih slika.[498]

Nedvojbeno i Mustapha i Yusufali vjeruju u feministički stav o komercijalizaciji i objektivizaciji. One vide *hidžab* kao način izlaska iz te klopke, kao nešto što ženema vraća njihovu ličnost. Osim što vjeruju da *hidžab* uklanja štetne posljedice muškog zurenja tako što se žene deobjektiviziraju, Mustapha i Yusufali smatraju da je *hidžab* oslobađajući zato što spašava ženu od utakmice ljepote i njenog razornog djelovanja. Takmičenje u ljepoti je pokušaj žena da se uklope u slike ljepotica koje se svugdje mogu vidjeti.

Bordo, Wolf i druge feministkinje istraživale su povezanost modne i kozmetičke industrije, vrijednih milijarde dolara, koje podstiču pokušaje žena da se uklope u sliku prelijepih modela, i tragičnih pojava anoreksije, bulimije, kompulzivnog jedenja i opasnih promjena tijela kozmetičkom hirurgijom. Nije teško demonstrirati kako zapadna kultura promovira homogeniziranu sliku idealne žene, s kojom se žene uspoređuju i prema kojoj se „korigiraju".[499] Oglašavanje, filmovi, televizija, časopisi, bilo

498 Naomi Wolf, *Fire With Fire: The New Female Power and How it will Change the Twenty-first Century* (New York: Random House, 1993), str. 105; Marcia Ann Gillespie, 'Where do We Stand on Pornography? A Ms Roundtable', u: Adele M. Stan (ur.), *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harassment, Date Rape, and the Politics of Sexual Equality* (New York: Delta, 1995), str. 59.

499 Bordo, *Unbearable Weight*, str. 24-25.

šta gdje se može naći slika žene, sve to promovira poseban tip ženskog tijela kao idealan. Taj ideal ženskog tijela se mijenjao s vremenom: od putenih žena 1950-ih, preko „mršavica ravnih grudi, duge prave kose“[500] 1960-ih, pa sve mršavijih i mršavijih žena do verzije 1990-ih - mršavih, ali žena „utegnute, glatke kože i čvrstog [to jest, ne mlitavog] tijela“.[501] Poenta je, što i mnoge feministkinje naglašavaju, da, kakva god da je ta slika, žene nastoje da je dosegnu, bez obzira na to kako je građeno njihovo tijelo i bez obzira na to što će se mrziti i izgubiti samopoštovanje zbog neminovnog neuspjeha da taj ideal dosegnu (ovo je posebno istinito danas, kad je ta slika za kojom teže retuširana, fotošopirana ili zapravo „skrpljena“ od dijelova različitih modela).[502]

Zato Bordo zaključuje da u kapitalističkoj konzumerističkoj kulturi, gdje žene imaju više fizičke slobode i mogućnosti za rad i obrazovanje nego u drugim kulturama i nego bilo kada u historiji, ženska potčinjenost poprima drugačiju, suptilniju formu. Bordo smatra da društveni sistem koji promovira „tiraniju vitkosti“ drži žene „u pokornosti“, preokupirane svojim tijelima, zarobljene u podređenom položaju gdje ženske želje (za razliku od muških) nemaju slobodu; njene su želje, zapravo, kontrolirane i suspregnute potrebom da bude vitka.[503] Prema članku objavljenom u jednom časopisu 1999. o sve ozbiljnijem problemu poremećaja u ishrani u kampusima fakulteta,[504] odnos žena prema vlastitom tijelu (a sve više i odnos muškaraca prema vlastitom tijelu, jer se i muška tijela sve više predstavljaju u idealiziranim formama) se pogoršava, ne poboljšava. Postoji opće saglasje o tome da su tokom 1990-ih nisko

500 Susie Orbach, *Fat is a Feminist Issue: A Self-Help Guide for Compulsive Eaters* (New York: Berkeley Books, 1979), str. 8.

501 Bordo, *Unbearable Weight*, str. 188.

502 Jacobson i Mazur, *Marketing Madness*, str. 75.

503 Bordo, *Unbearable Weight*, str. 18, 211.

504 'Out of Control: Weight-Obsessed, Stressed-out Coeds Are Increasingly Falling Prey to Eating Disorders', *People*, 12. april 1999, str. 52-72.

samopoštovanje, nezadovoljstvo vlastitim tijelom i poremećaji prehrane dosegli razmjere epidemije,[505] te da pogađaju sve klase, sve etničke grupe i oba spola.[506] Veron Guidry i Williamson su otkrili poremećaje prehrane kod „pretpubertetske djece, kao i preferenciju mršavosti i nezadovoljstvo svojim tijelom kod djece u dobi od svega šest godina".[507] Muslimanke (i muslimani) koji su odrasli u zapadnoj kulturi nisu imuni na ove pritiske. Tinejdžerke žele pratiti modu i prilagoditi se idealu ljepote isto koliko i nemuslimanske djevojčice. (Dječaci žele biti *cool*.)

Kako odlomci iz članaka Naheed Mustapha i Sultane Yusufali pokazuju, one su uvjerene da prihvatanje *hidžaba* znači izlazak iz utakmice ljepote. Kada odjenu dugu, široku odjeću i pokriju kosu maramom, one više „ne robuju preokretima u modnoj industriji i drugim institucijama koje iskorištavaju žene" (Yusufali). Izašavši

505 Bordo, *Unbearable Weight*, str. 57. Vidjeti također: Steven C. Abell i Maryse H. Richards, 'The Relationship Between Body Shape Satisfaction and Self-Esteem: An Investigation of Gender and Class Differences', *Journal of Youth and Adolescence*, 25, 5, 1996, str. 691-703; Orbach, *Fat is a Feminist Issue*, str. 52.

506 Poremećaji u ishrani obično će se naći kod bijelih žena, pripadnica srednje i više klase na Zapadu. Bordo, *Unbearable Weight*, str. 62-63. Naomi Wolf, *The Beauty Myth: How Images of Beauty are Used Against Women*, 2. izdanje, (New York: Anchor, 1992), str. 288-299. Mada se tradicionalno naglasak stavlja na probleme žena, u kulturnim predstavama danas se ističe i fizički izgled muškaraca, što vodi ka sve većem nezadovoljstvu vlastitim tijelom i poremećajima prehrane. Istraživanje učenika petog i šestog razreda u SAD-u krajem 1990-ih pokazalo je da 43 procenta dječaka žele biti mršaviji. Iako se i muškarci i žene povode za zapadnom kulturnom porukom o idealnom muškarcu i idealnoj ženi, postoje razlike među spolovima u nezadovoljstvu tijelom i poremećajima prehrane. Muškarci su nezadovoljni što njihova tijela ne izgledaju dovoljno „muževno" - to jest, nedovoljno mišićne mase, dok je žensko nezadovoljstvo suprotno - to jest, ima previše mase. Michelle Stacey, 'The Thin Man', *Elle*, 12, 12 (august, 1997), str. 178.

507 Staci Veron-Guidry i Donald A. Williamson, 'Development of a Body Image Assessment Procedure for Children and Preadolescents', *International Journal of Eating Disorders*, 20, 3, 1996, str. 287; Wolf, *The Beauty Myth*, str. 215.

iz natjecanja u ljepoti, one prihvataju kao oslobađajući jedan simbol iz vlastitog islamskog naslijeđa koji drugi ljudi, iz drugih konteksta, mogu smatrati opresivnim. Zato kada biraju *hidžab*, one grade svoj muslimanski identitet, identitet jedne manjine, usprkos dominantnoj (zapadnoj) kulturnoj poruci ženama - o tome kako se treba oblačiti moderno, kako treba biti mršava i lijepa. One koriste svoje islamsko naslijeđe kao mogućnost da se suprotstave, kao otpor i pobunu protiv ovih moćnih slika idealne ljepote. Za njih i njihove istomišljenice muslimanke na Zapadu, *hidžab* je protivmjera. One čak imaju i svoju vlastitu verziju lažne svijesti. Prisjetimo se Mustaphine rečenice: „Žene neće postići jednakopravnost stjecanjem prava da ogole svoje grudi u javnosti, kako bi vas to neki htjeli uvjeriti"; tako vraćaju lopticu feministkinjama koje bi rekle da je to što mlade žene podržavaju *hidžab* - lažna svijest.

Hidžab, kad ga se motri iz ove perspektive, način je da se kaže: „Tretirajte me kao ličnost, ne kao seksualni objekt". To je sredstvo kojim se suprotstavljaju muškom zurenju, kao dijelu patrijarhalne kapitalističke kulture u kojoj se nalazimo. Naomi Wolf ističe da one žene koje otvorenije govore protiv mita ljepote kažnjavaju tako što pomno ispituju njihov izgled. Žene su ili previše „ružne" ili previše „lijepe" da bi im se vjerovalo. I nastavlja: „Odbaciti uvjerenje da je izgled žene njen govor, saslušati jedna drugu, a da ne pričamo o mitu o ljepoti, za nas je već to sâmo po sebi politički iskorak".[508] Kao što to kaže i Mustapha, muslimanski *hidžab* se može prihvatiti baš kao kakav politički čin.

C. *Hidžab* i ženstvenost

Rugh, u studiji o egipatskoj narodnoj odjeći, ističe da se u „dugoj historiji zapadne mode",

508 Wolf, *The Beauty Myth*, str. 274-275.

„rijetko može naći nestrukirani stil. Ženama je primamljiva odjeća u kojoj im tijelo izgleda privlačnije, za što je podesna uska odjeća, a ne široki, nestrukirani stil. Posljednjih dvije stotine godina, glavne nestrukirane stilove nalazimo u vrijeme Prvog francuskog carstva (1804-1814), tj., u vrijeme Napoleona, te prvih decenija 20. stoljeća u dječačkom izgledu tzv. 'flapper' djevojaka".[509]

Iz perspektive onih koji su naučeni da je ispravno i pristojno pokazivati žensko tijelo („Šta imaš - pokaži!" - uobičajena je poruka ženama u zapadnoj kulturi), doima se da „pokrivanje" guši ženstvenost i ljepotu. Uglavnom jednolična odjeća pokrivenih muslimanki ostavlja utisak da im se negira ženstvenost i seksualnost. Ovdje ću u četiri tačke pokušati osporiti tezu da *hidžab* guši ženstvenost i seksualnost. Kao prvo, žene ne nose *hidžab* sve vrijeme. Mada se često opisuje tako, da li će se *hidžab* staviti ne ovisi o tome je li žena u javnom ili privatnom prostoru, već o tome da li su muškarci prisutni i da li su u srodstvu sa ženom. Dakle, kad je žena među sâmim ženama ili muškarcima iz porodice, ne pokriva se. Jednako tako i izvan kuće, ako neće biti izložena pogledu muškaraca koji nisu u srodstvu, ne mora se pokriti. Uspjeh je za vrijeme ljetnih odmora pronaći sklonjenu plažu ili jezero gdje može plivati bez *hidžaba*. Drugo, žene se podstiču da se lijepo odijevaju i uljepšavaju, da uživaju u svom tijelu, sa svojim muževima i za njih. Treće, zato što se socijaliziraju uglavnom u ženskom okruženju, žene se najčešće okupljaju i druže bez muškaraca. U tim prilikama mnoge se šminkaju i oblače maštovitu i lijepu odjeću. Među najimpresivnijim događajima su djevojačke večeri, koje se priređuju za buduću mladu, kad žene nose svoju najljepšu odjeću. Pogdjegdje tom prilikom žene jedna drugoj ukrašavaju šake kanom. Obično se pjeva i pleše. Viđala sam starije žene kako plešu, plješću i tresu bokovima i tjeraju stidljive i povučene mlâde da i sâme zaplešu i energičnije zatresu bokovima i tijelom. I četvrto, treba istaći sličnosti između *hidžaba* i drugih strategija koje žene koriste da se iznesu s muškim pogledima u javnosti.

509 Rugh, *Reveal and Conceal*, str. 18-19.

Mnogi antropolozi su primijetili da su na ovim isključivo ženskim okupljanjima žene vrlo opuštene i uživaju. To ne iznenađuje. U zapadnim feminističkim istraživanjima uočeno je da na miješanim okupljanjima muškarci preuzmu konverzaciju, a žene se ušute. Evo nekih zapažanja Carle Makhlouf o ženama Sane:

> „U jednom društvu obilježenom strogim razdvajanjem spolova i kruto definiranim spolnim ulogama, očekivalo bi se krajnje suzdržano ponašanje žena. A zapravo, jedno od najupečatljivijih obilježja ženskog društva u Jemenu je atmosfera opuštenosti koja vlada i u radno i u slobodno vrijeme.[510]

Žene imaju zaseban prostor življenja nad kojim muškarci imaju vrlo malo kontrole, a koji može biti izvor podrške, pa i moći. Osim toga, kulturna ideologija u kojoj je žensko učešće u društvu beznačajno ne mora nužno rezultirati i obezvređivanjem žene. Zapravo, subjektivna zbilja žena protivrječi takvom jednom stavu. Za vanjskog posmatrača koji, kao rezultat razdvajanja spolova, očekuje potčinjene i sputane žene, prijatno je iznenađenje kada otkrije kako Sanjanke nisu ni blizu toliko napete i zakočene kao žene iz nekih drugih kultura. Skoro uvijek je atmosfera ženskih okupljanja ugodna i opuštajuća.[511] ...(Odijevaju svoju najljepšu odjeću, bogati baršun i brokat, razgovaraju, jedu, plešu i žvaču kat.)"[512]

U studiji Wikanove o ženama iz plemena Suhari u Omanu opisano je slično ponašanje. Seksualnost je omiljena tema razgovora na tim ženskim okupljanjima, obično uz šalu i pantomimu:

> „Žene neprekidno zadirkuju jedna drugu - kako su poželjne svojim muževima, kako uživaju u odnosu, pa prikazuju - gestama i pozama - kako žena koju zadirkuju navodno vodi ljubav. To je upečatljiv i dosljedan obrazac. I dok se prema bračnom životu odnose s taktom i ozbiljno, izbjegavajući

510 Makhlouf, *Changing Veils*, str. 21.

511 Ibid., str. 25.

512 Ibid., str. 23.

svaki nagovještaj, s fizičkom seksualnošću nije tako. Te su stvari predmet neobuzdanog najprisnijeg šegačenja, s pretjerivanjem, šalama, očiglednim izmišljanjem, ali nikada istinski indiskretnog ili zlobnog".[513]

Ta autonomija ženskog svijeta je upečatljiva. Makhlouf je uočila da u Sani, kad muškarac hoće ući u vlastitu kuću mora se „na vrijeme najaviti i zazivati 'Allah!' glasno, dok se penje uz stepenice, kako bi ženama dao šansu da se pokriju prije nego što on uđe."[514] Takva autonomija je navela Leilu Ahmed da se našali da je u Saudijskoj Arabiji, društvu gdje je razdvajanje spolova najrigidnije, najuzornije ostvaren separatistički feministički san o stvaranju isključivo ženskih komuna; da „američke feministkinje, zagovornice takvih komuna trebaju odmah otići u Saudijsku Arabiju (ako uvjere Saudijce da im daju vize), ne da izučavaju Arapkinje kao kakve insekte pod lupom, već da o tom ženskom svijetu uče kao šegrtkinje i učenice".[515] Naravno, ovo je ironija, kao kakav korektiv iskrivljenoj zapadnoj zamisli o tim ženama, kao potčinjenim i poniženim. Ahmed priznaje da jedan takav nezavisni ženski homosocijalni svijet ne može biti nadomjestak za pristup centrima društvenog odlučivanja. Ovaj primjer navodim ne da bih rekla nešto pozitivno o odvojenosti žena, već da naglasim da to što se žene pokrivaju u javnosti, ili u prisustvu muškaraca, ne znači da nemaju prostora da se iskažu, da uživaju, igraju se i zabave u svojoj ljepoti.

Doubleday, posmatrajući u Heratu, Afganistan (iz prije-talibanskog perioda) žene kako se odijevaju i uživaju „i razmeću se jedna pred drugom", primjećuje kako je to „nama (zapadnjacima) čudno".[516] Implicitno pitanje je: „Zašto se odijevati kada su okolo samo žene? Kakvog smisla to ima, ako tu nema muškaraca?" Pitanje

513 Wikan, *Behind the Veil*, str. 127.

514 Makhlouf, *Changing Veils*, str. 28.

515 Ahmed, 'Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem', str. 531.

516 V. Doubleday, *Three Women of Herat* (London: Jonathan Cape, 1988), str. 84-85.

je to koje mnogo otkriva, zar ne? Jer, njime se podrazumijeva da je „smisao" oblačenja žena u pokazivanju njene ljepote muškarcima, to jest, izlaganje te ljepote muškom pogledu.

Zapadna kultura visoko vrednuje fizičku privlačnost oba spola. Sociološka istraživanja pokazuju da se „privlačni ljudi smatraju boljim u mnogim karakteristikama - kao što su društvena kompetentnost, psihološko prilagođavanje, intelektualne sposobnosti - od manje privlačnih ljudi".[517] Istraživači su također identificirali stereotip „što je lijepo, to je i dobro". Regan otkriva težnju ljudi da prihvate bajkovitu ideju: „onaj ko je moralan, taj je i fizički savršen, a takav spoj - moralnost i ljepota - jamči uspjeh u međusobnim odnosima, probitak u društvenom statusu i sreću; s druge strane, moralno iskvaren čovjek neminovno na sebi nosi znak, bradavice, mahane, raznovrsne društveno nepoželjne karakteristike i redovno mu se uskraćuje ono što ovi prvi imaju".[518]

Feministkinje kritiziraju to što se žene naglašeno vrednuju prema fizičkom izgledu, a zanemaruju drugi aspekti njihove ličnosti. Međutim, kulturne poruke o ženskoj ljepoti snažno utječu na ljude. Cashovo istraživanje 122 žene bez univerzitetskog obrazovanja otkriva da to što imaju feminističke ideale ne „štiti" žene od toga da imaju lošu sliku o svom tijelu: „Poruke o važnosti ženskog izgleda, kako općenito, tako i u u intimnim odnosima s muškarcem, mogu biti tako ukorijenjene i društveno okoštale, da to što su prihvatile feminističku ideologiju nema većeg utjecaja na ova njihova središnja uvjerenja. Zapravo, žena ovakve stavove može doživljavati kao 'zasebna pitanja'".[519] Muslimanke koje je intervjuirala Cayer (za

517 Linda A. Jackson, *Physical Appearance and Gender: Sociological and Sociocultural Perspectives* (Albany: State University of New York Press, 1992), str. 81.

518 Pamela C. Regan, 'Sexual Outcasts: The Perceived Impact of Body Weight and Gender on Sexuality', *Journal of Applied Social Psychology*, 26, 20, 1996, str. 1803-1804.

519 Thomas F. Cash, Jule R. Ancis i Melissa D. Stachan, 'Gender Attitudes,

studiju o ženama indo-pakistanskog porijekla u Torontu) misle da to što se ženska ljepota naglašava - obezvređuje žene, tjera ih da se natječu jedna s drugom i čini ovisnima o muškarcima u definiranju vlastite ličnosti i identiteta. Šerifa dobro uočava ovaj moment:

> „Imala sam prijateljicu koja se odijevala vrlo izazovno. Jedva da je šta imala na sebi... odjenula bi se tako i ako bi muškarci reagirali, rekla bi sebi: 'Dobro je, izgledam dobro.' Zabrinula bi se tek ako ti muškarci nisu 'blehnuli' u nju... nije li to jadno? Zar tako sudiš o svojoj ljepoti, po reakcijama muškaraca?... Ono što će muslimanka, a posebno pokrivena muslimanka, automatski reći jeste: 'Baš me briga šta mislite o meni. Nije na vama da sudite jesam li privlačna ili ne. Zar da se oblačim da bih vas zadovoljila? To s vama nema ništa... Ne gradim svoju vrijednost, niti svoju ljepotu na temelju vaših reakcija, samo na temelju Allahovih zapovijedi... Jedini čije mi je zadovoljstvo potrebno je Allah (*Subhanehu ve teala*). A kad tako razmišljate, au! - svijet je vaš, u vašoj ruci".[520]

Kako jedna moja prijateljica muslimanka kaže: „*Hidžab* je način da se ženstvenosti dâ dostojanstvo, pošto ljepota žene više nije dostupna za javnu upotrebu". Razmotrimo sada iskustva s *hidžabom* žena na Zapadu, u spolno miješanom javnom prostoru.

Na Zapadu se zna da ženama nekad nije lahko u javnom prostoru, samo zato što su žene. Na svakog reformiranog muškarca nađe se nekoliko njih koji će i dalje zviždati za ženama i uznemiravati ih (da ne spominjemo silovanje i nasilje nad ženama). Žene, mada i dalje rade na tome da se muškarci promijene, također smišljaju različite metode kojima se deseksualiziraju, zbog čega im je lakše ući u javni prostor.[521] Među tim metodama su nošenje poslovnih

---

Feminist Identity, and Body Images Among College Women', *Sex Roles*, 36, 7/8, 1997, str. 442.

520 Šerifa je studentica međunarodnih odnosa na razmjeni i nije bila pokrivena u vrijeme intervjua. Cayer, *Hijab*, str. 118-119, 120-121. *Subhanehu ve teala* znači „Slavan i uzvišen je On". Često se spominje nakon što se izgovori Božije ime.

521 Elizabeth Grauerholz, 'Sexual Harassment in the Academy: The Place of Women Professors', u Margaret S. Stockdale (ur.), *Sexual Harassment in the Workplace: Perspectives, Frontiers, and Responsive Strategies* (Thousand

odijela, poremećaji u ishrani (anoreksija, bulimija ili kompulzivno jedenje), ili čak brijanje glave itd.

Kad su se žene počele zapošljavati u većem broju tokom sedamdesetih godina prošlog stoljeća, otkriveno je da se „one koje nose poslovna odijela jedan i po put češće tretiraju kao direktorice i za jednu trećinu manje je vjerovatno da će neki muškarac pobijati njen autoritet. S druge strane, odijevanje koje pažnju usmjerava ka seksualnosti - i muško i žensko - snižava status u uredu".[522] John Molloy, iz čijeg je istraživanja taj zaključak, napisao je bestseler *Odjeća za uspjeh* (1977). Odijelo koje je Molloy promovirao dobro se prodaje. Međutim, kako je on i predvidio, modnu industriju ne zadovoljava ta odjeća. Molloy svojim čitateljima nagovještava da će modnu industriju „alarmirati" to što žene prihvataju ovu vrstu radne „uniforme": „Oni će to smatrati prijetnjom njihovoj vlasti nad ženama. I bit će u pravu".[523] Susan Faludi i Naomi Wolf tvrde da je razlog suzdržanosti prema zaposlenim ženama djelomično zbog zazora prema tom odijelu. Sredinom 1980-ih, Molloya su kritizirali što promovira „tu užasnu malu kravatu", što pretjeruje s „tim dosadnim marinsko plavim odijelima", i što od žena pravi „imitacije muškaraca".[524] Do sredine 1990-ih mogli smo vidjeti mnogo raznovrsniju modu, bile su in i duge i kratke suknje. Međutim, kako to Wolf kaže, žene su imale fini osjećaj da spoje poslovno i ženstveno, žene su morale „više raditi da bi bile 'lijepe' i više raditi da bi ih se ozbiljno shvatalo".[525]

Da žena mijenja način odijevanja da bi opstala u spolno miješanom radnom prostoru nije strano ni muslimankama, inače,

Oaks: Sage, 1996), str. 46.

522 Susan Faludi, *Backlash: The Undeclared War Against American Women* (New York: Crown, 1991), str. 175.

523 Wolf, *The Beauty Myth*, str. 44; Faludi, *Backlash*, str. 176.

524 Faludi, *Backlash*, str. 177.

525 Wolf, *The Beauty Myth*, str. 45.

logično, ne bi se pokrivale. Sljedeći citat, po mom mišljenju, zahvata bīt ovog aspekta *hidžaba*, mada mu je autorica nemuslimanka koja bi, vjerovatno, *hidžab* smatrala opresivnim. Jedan slučaj seksualnog uznemiravanja u Australiji 1992. doveo je do rasprave na državnom nivou, o čemu je, razmatrajući posljedice tog slučaja, pisala i jedna poznata spisateljica. Ovdje navodimo dijelove intervjua s univerzitetskom saradnicom o plesu na tom koledžu gdje se i desio slučaj:

> „Otišla sam jednom na bal Ormonda... te godine se održao u noćnom klubu Metro - užasno mjesto, ne podnosim ga. Obukla sam kratku crnu suknju i obula cipele s visokom petom. Zapanjilo me je kako su se momci koje sam viđala tokom godine odjednom počeli drugačije ponašati prema meni. Kasnije sam bacila tu odjeću. Nije da ne želim da me smatraju privlačnom i seksi. Ali, ne želim takvu reakciju od ljudi koje ne želim privući. Neke žene - ja to ne razumijem - ali, čini se da se ne mogu osjećati *vrijednima* ukoliko se prema njima ne ponašaju tako. Uvijek se mogu nositi sa seksizmom na Ormondu. Oblačim se tako da se prema meni ponašaju onako kako ja *želim* da se prema meni ponašaju."[526] [Izvorni italik, potcrtala K.B.]

Ova posljednja rečenica kao da je iz teorije *hidžaba* koju ja razvijam: u konzumerističkoj kapitalističkoj kulturi, gdje ženska ljepota služi da muškarci u nju zure, oblačenje utječe na način na koji ljudi (posebno muškarci) reagiraju na vas. Ova je djevojka promijenila način odijevanja tako da ne izaziva neželjenu mušku „seksualnu" pažnju. *Hidžab* je ista vrsta odjeće.

Neke feministkinje koje rade sa ženama s poremećajima u prehrani tvrde da žene razvijaju patološka ponašanja u prehrani kako bi se deseksualizirale. Kompulzivno jedenje, bulimija ili anoreksija mogu ženu napraviti tako debelom ili tako mršavom da će je muškarci smatrati nepoželjnom. Na temelju rada sa ženama s problemima kompulzivnog jedenja, Orbachova zaključuje da se mnoge od njih namjerno debljaju kako bi negirale vlastitu seksualnost: „Za njih istaći svoju seksualnost znači da će im drugi

526 Helen Garner, *The First Stone: Some Questions About Sex and Power* (Syney: Picador, 1995), str. 134.

negirati ličnost".[527] Ove žene vjeruju da ih, ako su debele, više neće tretirati kao seksualne objekte, posebno na radnom mjestu, kao što jedna od njih reče: „Debljina me svrstala među muške".[528] Orbach smatra da „kada te [zaposlene] žene gube na težini, to jest, kada počinju ličiti na savršeno žensko, njihove muške kolege se prema njima počnu ponašati neozbiljno, frivolno. Kada su žene mršave [po uzoru na idealnu ženu], zaista ih se tretira tako: mršava-seksi-nesposoban radnik".[529] S druge strane, tvrdi ona, anoreksičarke postaju vrlo mršave kako bi postigle isti učinak: „Brzim pogledom i procjenom, koju naprave i muškarci i žene, ustanovi se da anoreksičarka (ili predebela žena) nema status seksualnog objekta".[530] Debljina služi kao „nesvjesni pokušaj da se sakrije ženstvena figura, baš kao što izgladnjivanje anoreksičarki maskira formu, uklanjajući sadržaj".[531]

Dakle, žene osmišljavaju raznovrsne strategije da se deseksualiziraju i da lakše pregovaraju u javnom prostoru. Jedna takva strategija deseksualizacije bila je trend 1980-ih, kad su neke feministkinje brijale glavu. Neke muslimanke preferiraju *hidžab* da se izbore s ovom vrstom kulturnih pritisaka. Zuhur, u studiji

527 Orbach, *Fat is a Feminist Issue*, str. 52

528 Ibid., str. 38.

529 Ibid., str. 13.

530 Ibid., str. 173-174. Bordo u *Unbearable Weight* pretpostavlja da su se stvari promijenile tokom 1990-ih, kada je debljina počela značiti nesuzdržljivost, lijenost i nedostatak kontrole.

531 Orbach, *Fat is a Feminist Issue*, str. 170. Bordo predlaže drugačije gledište. Anoreksija i debljina su ekstremno rješenje za konfliktne poruke konzumerističke kulture: anoreksija je ekstremna sposobnost proizvodnog „jastva" („radna etika pod apsolutnom kontrolom"), a debljina ekstremna sposobnost potrošačkog „jastva" („potrošnja pod kontrolom"). *Unbearable Weight*, str. 210. Ona također tvrdi da neke žene vide vitko tijelo kao moćan način da pobjegnu od tradicionalno ženskog kućnog prostora i šansu da „utjelove iznimnost, samodovoljnost, samosavladavanje, kontrolu" koje su „veoma cijenjene" u zapadnoj kulturi, mada vrednovane kao „maskuline", a ne „feminine" značajke. str. 209.

„ponovnog pokrivanja" u Egiptu, primjećuje da činjenica „da muškarcima uskraćuju mogućnost da komentiraju njihove figure ili da im 'hlade glave', daje mladim [pokrivenim] ispitanicama izvjesnu satisfakciju".[532] Za ove i druge muslimanke *hidžab* je strategija koja ima prednosti. Zdravija je, jer dopušta da žena jede, a da ne broji kalorije ili previše vježba. Također je manje drastična strategija od brijanja glave, jer žena koja se obrije ne može uživati u dugoj kosi sve dok ne naraste; *hidžab*, međutim, omogućava taj užitak, ali ga ograničava na privatnu sferu. Za zaposlene žene, *hidžab* je islamska verzija ženskog poslovnog odijela, poruka muškarcima da rad shvataju ozbiljno.

Da sažmemo: *hidžab* ne guši ženstvenost ni seksualnost žene. On, zapravo, samo regulira gdje i kome će se ženstvenost i seksualnost otkriti i pokazati. U kući, na ženskim okupljanjima, s mužem, muslimanka se može odijevati, igrati, pokazivati i na drugi način uživati u svojoj ljepoti i seksualnosti. Ljepota/seksualnost je nešto posebno, nešto u čemu ne trebaju uživati njoj nepoznati ljudi. Žena nije potčinjena zato što se ne može izložiti pogledu javnosti, ona svoju posebnost čuva za intimu. *Hidžab*, dakle, ne ograničava ženstvenost, već oslobađa ženu - više o njoj ne sude po izgledu i više je ne uspoređuju s usko definiranim, nedostižnim idealom ljepote ili s nekim lijepim ženama. On joj omogućava da bude vlastito bogomdano tijelo, bez kozmetičkih, hirurških, prehrambenih ili drugih promjena i prepravki, da se riješi javnosti koja joj pozorno ispituje stas i tijelo; *hidžab* joj omogućava da svoju energiju usmjeri na produktivnija područja od neprekidnog uljepšavanja. Ona svoju ženstvenost i seksualnost izvan javne sfere može veličati, a *hidžab* koristiti kao ulaznicu u javnu sferu u kojoj nema muškog nametanja.

532 Zuhur, *Revealing Reveiling*, str. 102.

D. *Hidžab*, seksualnost i esencijalizam

Feministkinje liberalizma i poststrukturalizma pretpostavljaju da su ponašanje i porivi čovjeka društveno konstruirani. Svaka strategija, poput *hidžaba*, koja naizgled cementira muško-ženske razlike, sumnjiva im je. Kad Hessini i Macleod zaključuju da bi *hidžab* mogao biti oslobađajući na način koji opisuju Mustapha i Yusufali, ali da u konačnici ipak neće osloboditi žene, one se oslanjaju na teze i interese društvenog konstrukcionizma: patrijarhat se koristi lažnim muško-ženskim distinkcijama da ženu drži u potčinjenom položaju, pa sve što iole podsjeća na prihvatanje tih razlika (to jest, *hidžab* u ovom slučaju) - potčinjava ženu. Ova kritika *hidžaba* se temelji na liberalnim tezama o ljudskoj prirodi, shvatanju seksualnosti, oslobođenja, potlačenosti i jednakopravnosti. Mada je sve ovo isprepletano, potrebno je istražiti ih pojedinačno kako bi se razumjele sve nijanse ovakve kritike pokrivanja.

Prva pretpostavka je da, na nekom nivou, nošenje *hidžaba* postulira neku vrstu esencijaliziranih muško-ženskih razlika. Muškarci imaju jedan islamski kodeks oblačenja, ali se on zaista razlikuje od ženskog (i nikada nije u fokusu diskursa, bilo muslimanskog ili nemuslimanskog, kao što je to ženski *hidžab*). U djelu Jamala Badawija *Oblačenje muslimanke u skladu s Kur'anom i Sunnetom* navode se i pravila oblačenja muškaraca: „Treba napomenuti da se osnovni zahtjevi oblačenja muslimanki odnose i na oblačenje muškaraca muslimana, a razlika je uglavnom u stepenu tih zahtjeva".[533] To jest, odjeća treba biti široka, neprozirna, ne smije biti pripijena uz tijelo, mora pokrivati područje od pupka do koljena, i biti „skrojena tako da ne privlači pažnju. Osnovno pravilo skromnosti i izbjegavanja 'razmetljivosti' [sic!] odnosi se na sve vjernike, muškarce i žene". Osim toga, muškarci ne bi trebali

533 Jamal Badawi, *The Muslim Woman's Dress: According to the Qur'an and Sunnah* (Kuwait: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, [Ministarstvo za vakuf i islamska pitanja] n.d.), str. 12.

nositi svilu ni zlato. Unatoč tome, ostaje to pitanje otkud razlike u pravilima oblačenja za žene i muškarce. Šta može objasniti razlike u oblačenju, ako ne pretpostavka o temeljnim razlikama između muškaraca i žena?

Sâm Kur'an ne nudi detaljna objašnjenja zapovijedi o pokrivanju, niti o razlikama u oblačenju između muškaraca i žena. Međutim, dva kratka objašnjenja mogla bi biti dovoljna. U suri 33:59, Bog kaže: „O Vjerovjesniče, reci ženama svojim, i kćerima svojim, i ženama vjernika neka spuste haljine svoje niza se. Tako će se najlakše prepoznati pa neće napastvovane biti. A Allah prašta i samilostan je". Drugim riječima, Kur'an kaže da u javnom prostoru, u muško-ženskim odnosima, postoji nešto štetno po žene, što bi se nošenjem posebne odjeće za van moglo ublažiti. Kur'an ne daje odgovore kako tačno ta odjeća pomaže, ali kad se ovaj ajet čita s jednim drugim ajetom u 24. suri, može se pretpostaviti da Kur'an ukazuje na fenomen muškog zurenja koji smo već analizirali, te definira značaj pogleda za mušku seksualnost: „Reci vjernicima neka obore poglede svoje i neka vode brigu o stidnim mjestima svojim; to im je bolje, jer Allah, uistinu, zna ono što oni rade" (24:30). U sljedećem ajetu govori se vjernicama da obore poglede svoje i vode brigu o stidnim mjestima, a potom se ukazuje da će se to najbolje postići ako one „vela svoja spuste na grudi svoje". Ako se čitaju zajedno, pretpostavljam da ovi ajeti ukazuju da, uz spuštanje pogleda, ima nečeg i u nošenju duge, široke odjeće koja ženama pomaže da sačuvaju svoju čednost pred muškim pogledima. (Govorim o „javnom" prostoru, zato što je to prostor gdje je najočitije potrebno pokrivanje, mada, kako sam već spomenula, *hidžab* nije odjeća koja se vezuje za javnost i privatnost. Ovaj argument se ne mijenja time što će žena ući u kuću, ono što se uvažava jeste prisustvo ili odsustvo muškaraca koji nisu srodnici.)

Esencijalizam je opasan kada kao svetinju tretira muško-ženski odnos, i to kao odnos superiorni-inferiorne i može se koristiti, što se i činilo stoljećima, da se ženama uskrate temeljna prava na život,

obrazovanje, glasanje itd. Međutim, Kur'an ne definira ovu vrstu muško-ženskih razlika. Zapravo, ja vjerujem da on deklarira jednu esencijalnu jednakost muškarca i žene, kao u ajetu 4:1 koji kaže da su muškarac i žena stvoreni od jedne duše, ili 38:72 u kojem se kaže da je Bog stvorio čovjeka (muškarca i ženu) i udahnuo u njega od Duha Svoga (ruh). S druge strane, Kur'an kaže da je Bog stvorio sve u paru: „i od svega po par stvaramo" (51:49), te razlike među njima: „a žensko nije kao muško" (3:36). Kao što Amina Wadud Muhsin kaže, Kur'an „utvrđuje porijeklo cijelog čovječanstva u jednom *nefsu*, koji je dio međuovisnog parnog sistema: *nefs* i njen *zevdž*. U praktičnom smislu, ovaj suštinski par su muškarac i žena".[534] Koja posebna obilježja trebamo pripisati ovom paru nije eksplicite dato i dopisuje se kulturno zasnovanim spekulacijama.

Liberali, feministkinje, poststrukturalisti glavnih struja mišljenja i drugi koji zagovaraju primat kulture u oblikovanju ljudskog ponašanja tvrde da je socijalizacija ključ za stvaranje javnog prostora koji bi bio siguran za žene. Treba promijeniti ponašanje muškaraca.[535] Sve manje od toga da se muškarci promijene (to jest, da se žene ponašaju suzdržano, recimo da se pokrivaju) smatra se opresivnim po žene. Žensko oslobođenje znači da žene mogu raditi šta žele, biti ono što žele, izraziti se kako žele, dobiti poštovanje od muškaraca (u „razumnim" granicama, to jest, sve što žele, a što ne nanosi štetu drugima). Ovako to kaže Naomi Wolf, liberalna feministkinja:

> „Žena pobjeđuje ako ženama - sebi i drugim ženama - dopusti: da jedu, da su seksualne, da stare, da nose tregerice, tijaru, haljinu Balenciaga, rabljeni večernji ogrtač ili vojničke čizme, da se pokriju ili da hodaju praktično gole, da rade sve što izaberu shodno - ili protivno - vlastitoj estetici. Žena pobjeđuje kada smatra da je ono što bilo koja žena čini sa svojim tijelom - bez prisile, slobodno - njena stvar".[536]

534 Wadud-Muhsin, *Qur'an and Women*, str. 22. *Nefs* - jastvo, duša. *Zevdž* - parica, par ili supružnik, muž.

535 Wolf, *The Beauty Myth*, str. 154.

536 Ibid., str. 290.

Ovaj liberalni feministički poziv ženama da nose šta hoće znači da nema ničeg što ističe ženskost u javnoj sferi. Kada liberalne feministkinje sretnu muslimanke koje zaista vjeruju da je bitno obilježje njihovog iskustva u javnoj sferi to što su žene, zaključe da muslimani imaju predmoderna, patrijarhalna shvatanja o ženama. Studija Carle Makhlouf o Sanjankama potvrda je za ovo. Ona pozdravlja nestanak *nikaba* kao kraj jedne tradicije i početak razvoja ka (slobodnoj) modernosti:

> „Drugim riječima, spol više ne prožima sve muško-ženske odnose, već postaje samo jedan element u njima, i to takav koji se može privremeno, ako ne i stalno, ostaviti po strani. U principu, sada je moguće razdvojiti komponente koje su direktno vezane za konkretnu situaciju, a budući da je dio logike vela taj da je to zaštitno sredstvo koje odvaja 'muški svijet' od 'ženskog', pojava odnosa ovisnih o spolno specifičnim ulogama čini da veo gubi na važnosti".[537]

U svom članku o velu Pat Mule i Diane Barthel se priklanjaju liberalističkoj „vjeri u individualna prava" i raduju se „svijetu u kojemu će svi biti jednakih prava i jednako poštovati prava drugih".[538] Ovo potcrtava šta Mule i Barthel misle o muslimankama: kada biraju da se pokriju, muslimanke ne rade na ukidanju „spolnog tipiziranja u društvu",[539] već jačaju granice među spolovima. „Nevidljivošću koju [veo] daje ženi u muškoj javnoj sferi, simbolički se i iznova potvrđuje da je pravo mjesto žene u kući."[540] Macleod kritizira Egipćanke što koriste pokrivanje kao strategiju deseksualiziranja u uredu, zato što se tako ne promiče ideja neutralnosti spolova, već se daje signal da su uredi, iako u njima većinom rade žene, prostor rezerviran za muškarce.[541] Reece sugerira da bi „potreba za pokrivanjem"

537 Makhlouf, *Changing Veils*, str. 68-69

538 Mule i Barthel, 'The Return to the Veil', str. 325.

539 Ibid., str. 325.

540 Ibid., str. 328.

541 Macleod, *Accommodating Protest*, str. 139.

nestala kada bi koncept javnog prostora automatski uključivao žene.[542] Liberalne teze o neutralnosti spolova prati postmoderni „rodni skepticizam".[543] Na temeljima dekonstrukcionizma i poststrukturalizma, rodni skepticizam kritizira feminističku teoriju zbog nasilnog stvaranja muško-ženskog dualizma koji je supresivan isto toliko koliko i patrijarhalni obrazac. Cilj je da jedna nedefinirana ličnost bude višestrana i da ne bude ograničena ničim materijalnim, bila to rasa ili to bio spol.[544] Bordo s pravom propituje rodni skepticizam, podsjećajući na to da je konkretno tijelo uvijek negdje locirano, čak i kada ne bi željelo biti definirana ličnost. Upravo sada, kaže ona, žensko tijelo je smješteno u jedan maskulinistički javni prostor. Ona tvrdi da je rodna kategorija i dalje korisna za generaliziranje - da postoji nešto u lociranosti ženskog tijela što spaja ženu sa ženom na jedan način na koji ne utječu razni drugi aspekti naših identiteta; da postoji nešto što razlikuje žene i muškarce, ma kakve sličnosti među njima bile itd.

I zaista, naučnici koji su istraživali seksualno uznemiravanje na radnom mjestu zaključili su da su žene za muškarce na prvom mjestu „žene", pa tek onda „kolegice". Watson je radila intervjue s muškarcima o seksualnom uznemiravanju na radnom mjestu i zaključila: „Skoro dvije decenije nakon studije Lin Farley (*Seksualna iznuda*), njena tvrdnja da muškarci smatraju saradnice više seksualnim objektima nego zaposlenicama, potpuno se poklapa s mojim nalazima".[545] Wolf navodi da su u „istraživanju u

542 Reece, 'Covering and Communication", str. 39.

543 Susan Bordo, 'Feminism, Postmodernism, and Gender Skepticism' u Anne C. Herrmann i Abigail J. Stewart (ur.), *Teorizing Feminism: Parallel Trends in the Humanities and Social Sciences* (Boulder: Westview Press, 1994), str. 459.

544 Ibid., str. 467.

545 Helen Watson, 'Red Herrings and Mystifications: Conflicting Perceptions of Sexual Harassment, u: Clare Brant i Yun Lee Too (ur.), *Rethinking Sexual Harassment* (London: Pluto Press, 1994), str. 81; L. Farley, *Sexual Shakedown: The Sexual Harassment of Women on the Job* (New York:

kojemu je ispitano 114 muškaraca bez visokog obrazovanja dobili ovakve odgovore:

> Volim dominirati nad ženama. 91,3 procenta
> Uživam u osvajanju suprotnog spola. 86,1 procent
> Neke žene izgledaju baš kao da traže da ih se siluje. 83,5 procenata
> Uzbudim se kad se žena bori za seks. 63,5 procenata
> Bilo bi uzbudljivo upotrijebiti silu za potčiniti ženu. 61,7 procenata[546]

U istraživanju o silovanju u kampusima fakulteta, koje je 1981. proveo časopis *Ms.*, a kojim je bilo obuhvaćeno 7.000 studenata s 35 fakulteta, došlo se do ovakvih statističkih podataka: „52 procenta svih ispitanih žena doživjelo je neku formu seksualnog napada; jedan od 12 muškaraca priznaje da počinio ili pokušao djelo koje se definira kao silovanje, međutim, nijedan od njih sebe ne smatra silovateljem".[547] Istraživanja u drugim društvenim naukama pokazuju da muškarci sve češće krivo tumače žensku ljubaznost kao zavođenje ili poziv na seks.[548]

U svjetlu ovoga, dakle, tvrdim da nam Kur'an daje opis trajnih opasnosti koje ženu vrebaju javnom prostoru. Pokrivanje se više smatra strategijom, nego očitovanjem esencijaliziranog ženskog (ili muškog) identiteta. Napokon, starijim ženama je dopušteno da se otkriju: „A starim ženama koje ne žude više za udajom nije grijeh da odlože ogrtače svoje, ali ne pokazujući ona mjesta na kojima se ukrasi nose; a bolje im je da budu kreposne. Allah sve čuje i zna" (24:60). Nasuprot liberalnom/postmodernom stavu koji vjeruje da će se socijalizacijom u konačnici eliminirati muško

Warner, 1980).

546 Wolf, *The Beauty Myth*, str. 165.

547 Adele M. Stan (ur.), *Debating Sexual Correctness*, Appendix B, str. 285.

548 Grauerholz, 'Sexual Harassmen in the Academy', str. 41; Frank E. Saal, 'Men's Misperceptions of Women's Interpersonal Behaviors and Sexual Harassment', u Margaret S. Stockdale (ur.), *Sexual Harassment in the Workplace: Perspectives, Frontiers, and Responsive Strategies* (Thousand Oaks: Sage, 1996), str. 69.

uznemiravanje žena, Kur'an nagovještava da je to trajno obilježje ljudskog postojanja. To ne podrazumijeva biološki determinizam, XY hromozomi ne podrazumijevaju uznemiravanje žena: većina muškaraca prema ženama se dobro ponaša. To više znači da se socijalizacijom ova vrsta muškog ponašanja neprekidno ponavlja i da se može ponavljati, kako to kaže Bordo: „to je nekakvo sljepilo, nastalo tako što u jednoj patrijarhalnoj kulturi [muškarci] prihvataju položaje, povlastice i nesigurnosti muškaraca i identificiraju se njima".[549] Kur'anski stav podrazumijeva da će patrijarhalna socijalizacija muškaraca biti jača od bilo koje protivteže. Isticanje „ženskog" i „muškog" roda u društvu je uvjerljivo i legitimno shvatanje odnosa među spolovima, a ne nazadni ili supresivni stav prema ženama u društvu. Oni koji kritiziraju *hidžab* zato što se njime potvrđuje lociranost tijela, a što je, po njima, dokaz da žene prihvataju, prilagođavaju se i mire s vlastitom potčinjenošću u patrijarhalnom sistemu - u krivu su.

Odnos prirode i odgoja je zagonetka koja nikada neće biti riješena. Međutim, ja se referiram na taj odnos zbog toga što, u ovoj debati, liberalna teza o prvenstvu odgoja automatski pretpostavlja da je *hidžab* simbol vjerovanja u veći utjecaj prirode. Smatram da je imputiranje esencijalizma glavna feministička greška u interpretacijama *hidžaba*, greška koja vodi ka negativnoj kritici pokrivanja. Upravo sam pokazala zašto i kako se odnosim prema esencijalističkom objašnjenju pokrivanja. Feministički sudovi o *hidžabu* kao nečem opresivnom se često temelje na pretpostavci da *hidžab* označava opasni esencijalizam, pa ću malo proširiti kritiku tog stava.

Kad oslobođenje žena znači da one mogu raditi šta žele, a da muškarci trebaju mijenjati svoje ponašanje prema ženama, *hidžab* se doima kao praksa koja se izričito suprotstavlja tom zadatku. Iz toga slijedi da *hidžab* znači da su žene uvijek zavodnice, a muškarci uvijek prirođeno nesposobni da se kontroliraju: stoga

549 Bordo, 'Feminsm, Postmodernism, and Gender Skepticism', str. 475.

su muškarci razriješeni svake odgovornosti prema ženama, a žene podnose najveći teret ovog muškog nedostatka. Prema ovakvom shvatanju, *hidžab* je nametnut od strane muškaraca zarad sâmih muškaraca. Komentari Haleh Afshar su reprezentativni za ovu vrstu feminističke reakcije na *hidžab*:

> „Iza retorike o časti i pobuni stoji duboko uvjerenje, ne zbog ranjivosti žena, kako se to javno izjavljuje, već zbog slabosti muškaraca. Upravo zato što se smatra da su muškarci krajnje podložni 'ženskom mamljenju' [iranski] režim ustrajava na tome da žene učini 'nevidljivim'. Ovakvo uvjerenje o muškoj slabosti nameće ženama nošenje *hidžaba* kako bi se 'iskorijenile' i 'preljuba i sodomija'.
>
> Prema ovakvoj pretpostavci režima, jedine stvarne prijetnje muškom duševnom zdravlju i razboritosti su bijes i seksualno uzbuđenje; ovu potonju uzrokuju isključivo žene. Žene, već sâmim svojim prisustvom ometaju muškarca u normalnom rasuđivanju. Ne samo žensko tijelo, već i njeno lice, pokret, boja glasa, pa čak i boja odjeće mogu uzbuditi muškarce...
>
> To što je *hidžab* nametnut se opravdava i hvali kao pravovremena kontrola, uvedena za 'slobodne žene', navodno da se 'kontrolira njihovo nečasno ponašanje' i 'zaštiti njihova čast'. Međutim, u stvarnosti, ovakav 'odbrambeni rov čednosti' je iskopan, ne da zaštiti žene, već da spriječi potpuni nestanak ugrožene muške vrste zbog pukog pogleda na ženu".[550]

Afsharova ovdje osuđuje *hidžab* i, mada zahvata određene aspekte zbilje žena u nekim muslimanskim zemljama - gdje se smatra da žena sâmim svojim prisustvom ometa muškarca - ona u svojoj argumentaciji zapravo samo karikira argumentaciju u korist pokrivanja. Ruga se muškoj seksualnosti i motri *hidžab* samo sa stanovišta muškaraca, a zaboravlja argumentaciju o koristi *hidžaba* za žene. Mislim da je poenta ista: zar ona, ismijavajući muškarce, ne tvrdi da ih žene uzbuđuju i privlače? Ako uzmemo kao normalno to što su žene privlačne muškarcima, onda sve što

550 Haleh Afshar, 'Women, Marriage and the State in Iran', u: Haleh Afshar (ur.), *Women, State and Ideology: Studies from Africa and Asia* (London: Macmillan, 1987), str. 74. Vidjeti također: Macleod, *Accommodating Protest*, str. 83; Brooks, *Nine Parts of Desire*, str. 24.

hidžab podrazumijeva jest da je muškarcima lakše spustiti pogled kad žena nosi *hidžab*. Dakle, ne pretpostavlja se da su sve žene zavodnice, pa ih treba osuditi i ograditi „rovovima čednosti", već da ono što se dešava između muškarca i žene - seksualna privlačnost - može biti opasno i problematično (bez obzira na to što je ugodno) za oboje. *Hidžab* je prepreka takvim seksualnim transakcijama. Pored toga što štiti ženu od najgorih strana muških pogleda, kakve su samopotcjenjivanje, objektivizacija i komercijalizacija - *hidžab* može pomoći i ženi da obori svoj pogled. Osjećaj marame na glavi i oko brade podsjetnik im je da se skromno ponašaju, suzdržano muško ponašanje podstiče recipročnu suzdržanost. Suzdržano muško ponašanje također stvara osjećaj sigurnosti, uvjerenosti da niko neće upasti u nečiji privatni prostor, a takav osjećaj stvara i mogućnost da žena hoda gradom, a da joj niko ne dobacuje ili zviždi za njom, zuri u nju i uznemirava je na drugi način. (Mada na Zapadu i *hidžab* privlači pažnju, ljudi radoznalo gledaju kao u nešto neobično, ipak se činjenica da nema seksualiziranog promatranja može doživjeti kao olakšanje i jačati samopouzdanje. Prave muke nastaju kada žena s *hidžabom* postane meta antiislamskog uznemiravanja.) Psihološka satisfakcija ovih aspekata *hidžaba* čini mi se vrlo važnom, a feministkinje je uvijek previde kada osuđuju *hidžab*. *Hidžab* možda, na određenom nivou, može značiti „žena je seksualni objekt", to jest objekt seksualno zanimljiv muškarcima, međutim, to nije ista vrsta „seksualnog objekta" kakav biva pod stalnim muškim zurenjem. *Hidžab* ne znači da i muškarci ne mogu biti „seksualni objekti" za žene, tj., seksualno zanimljivi ženama. Muslimankama se također zapovijeda da spuste svoje poglede.

Kad se *hidžab* razmatra iz kritizerskog feminističkog ugla, iz prethodnog argumenta moglo bi se zaključiti da se u ovoj transakciji na neki način negira ženska seksualnost (one su pokrivene, a muškarci ne toliko). Liberalne feministkinje, kao što je Wolf, vole naglasiti da i žene gledaju, da objektiviziraju - koriste muškarce kao objekte kad se prepuštaju seksualnim

igrarijama, čitaju pornografiju i uživaju gledati muške stripere. Nalazim da je znakovito to što ona dokazuje žensku jednakost preko toga što i žene objektiviziraju i komercijaliziraju muškarce. Ali, nije važno. Njen zaključak je da se u patrijarhalnoj kulturi ženska seksualnost često negira, potiskuje ili krivo predstavlja. Feministička kritika zapadne kulture koja se stalno ponavlja je da zapadno društvo potiskuje seksualnu želju žena i nameće im osjećaj da su, zbog tih svojih želja, prekoračile granice ženske pristojnosti. Janet Holland piše da je „dominantna [zapadna] verzija ženske seksualnosti pasivna", i kaže dalje: „Svaki diskurs koji legitimira žensko zadovoljstvo, uvažava njeno znanje o seksu, cijeni njenu izvedbu i daje joj kontrolu, potencijalna je prijetnja njegovoj muškosti".[551] Bordo: „...u falocentričnim kulturama je, zato, kontroliranje specifično ženske seksualne želje dvostruki problem. Ženska želja je po svojoj prirodi pretjerana, iracionalna, prijeti da eruptira i izazov je patrijarhalnom poretku".[552] Takvo shvatanje ženskog poriva Mernissi i druge feministkinje pripisuju i islamu. Iz te perspektive, kao u navodu Afsharove, *hidžab* se doima kao još jedan muški izum kojim kontrolira žene, tako da one ne mogu izraziti svoju seksualnost. Međutim, islam nema takvo gledište o ženskoj seksualnosti. U zapadnom kontekstu, potiskivanje ženskog nagona se doima kao kršćansko naslijeđe - što se vidi u kultu djevičanstva i u potiskivanju nagona kao putu približavanja Bogu. U muslimanskim kulturama ovakvo poricanje ženskog nagona postoji samo kao neuki, vulgarni aspekt narodne kulture, koji je naslijeđe ko zna kakvih kulturnih utjecaja. Međutim, muslimanska kultura koja je valjano zasnovana na kur'anskom normativnom idealu koji ja zagovaram, ne bi imala takav stav prema ženskom seksualnom nagonu. Sve dok je smještena u kontekst braka, žensku želju treba podsticati (za one feministkinje koje misle da je ograničavanje seksa samo na brak

551 Janet Holland, 'Power and Desire: The Embodiment of Female Sexuality', Feminist Review, 46 (proljeće 1994), str. 30.

552 Bordo, *Unbearable Weight*, str. 206.

opresivno, mora biti tačno da islam kontrolira ženske porive). Gazali prenosi priču od El-Esma'ija: „Vidio sam jednom među beduinkama ženu u suknji obojenoj u crveno, s tespihom u ruci. 'Kako neprikladno!', rekoh. A ona odgovori: 'Ja svoje dužnosti prema Allahu ne zapostavljam, ali su zabava i igra također moje dužnosti.' Tada sam shvatio da je ona kreposna žena koja ima muža za kojeg se ukrašava".[553] Gazali nadalje upućuje žene da, kada im je muž odsutan, čuvaju svoju čednost (što i on na putu treba činiti), ali kad se vrati, „i ona se treba vratiti igri, opuštenosti i svemu što donosi zadovoljstvo".[554] Možda bi ovdje neke feministkinje zabrinulo to što je ženska želja podređena muževljevoj. Međutim, treba imati na umu da se i muškarci savjetuju da svojim ženama pruže seksualno zadovoljstvo. Dakle, ja tvrdim da *hidžab* ne negira žensku seksualnost. Samo, bolje funkcionira ono društvo u kojem se muška i ženska seksualnost „drže na uzdi", u kući i van nje, a posebno u javnom prostoru.

Duboko je feminističko uvjerenje da patrijarhat inhibira žensku seksualnost, a da muškoj dozvoljava da „podivlja", duboka je i sumnja da *hidžab* znači da se muškarci ne moraju kontrolirati, a da žene nose teret „zauzdavanja seksualnosti". Sjetimo se kako je Mernissi „presudila" da je to što je Poslanik ženama nametnuo *hidžab* znači da su ulice mjesta na kojima je muškarcima dopušteno uznemiravati žene, te da se od muškaraca ne zahtijeva samodisciplina.[555] Nemuslimani me često pitaju da li *hidžab* znači da su muškarci odriješeni od svake odgovornosti? Je li *hidžab* poruka da je uredu da muškarci uznemiravaju žene koje ne nose *hidžab*? Da će „dječaci uvijek biti dječaci"? Kada kažem da *hidžab* oslobađa žene od negativnih posljedica muških pogleda, ja ne tvrdim da je *hidžab* magično sredstvo koje će zaustaviti svako muško nasrtanje na žene. To bi značilo negirati feminističku spoznaju da je

553 Al-Ghazālī, *The Proper Conduct of Marriage in Islam*, str. 94.

554 Ibid., str. 94.

555 Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, str. 185.

muška agresivnost prema ženama često izraz moći (a ne seksa). Da muškarci uznemiravaju žene je, nažalost, pojava prisutna svugdje u svijetu, a muslimani (također nažalost) nisu izuzetak. Međutim, ti muškarci, koji ne poštuju islamska pravila ponašanja u muško-ženskim odnosima, ne predstavljaju islamski ideal ništa više nego što zapadnjaci koji uznemiravaju žene predstavljaju zapadni judeo-kršćanski ili sekularno-liberalni ideal. Iz nekog razloga, kritičari *hidžaba* ovaj zaključak često krivo shvataju. U svojoj studiji o savremenom pokretu ponovnog pokrivanja u Egiptu, MacLeod zaključuje: „Umjesto da krivicu i potrebu za promjenom ponašanja prebace muškarcima, žene su te koje se prilagođavaju, pa mijenjaju svoju odjeću kako bi ispoštovale vladajuću normu i kako muškarci ne bi dolazili u iskušenje".[556] To jest, MacLeod kritizira *hidžab* zato što krivo pretpostavlja da su muškarci razriješeni odgovornosti u ponašanju prema ženama. Poenta je da, normativno, Kur'an mušku odgovornost naglašava koliko i žensku (a vjerovatno i više). Da proširim ovo referencama na Kur'an i Sunnet.

Prvo, kako je rečeno, Kur'an zapovijeda muškarcima da „*obore poglede svoje i neka vode brigu o stidnim mjestima svojim*..." (24:30) [moj italik, K.B.]. „Obaranje pogleda" znači da ako muškarac vidi ženu (neovisno o tome kako je odjevena, bila ona u *hidžabu* od glave do pete ili sasvim gola), on treba oboriti pogled. To znači: ne gledaj, ne zviždi, ne dodiruj, ne uznemiravaj i ne napadaj je. Obaranje pogleda vodi „većoj čistoti" muškaraca. Drugo, nekoliko hadisa naglašava važnost toga da muškarci obore svoje poglede. Buhari bilježi hadis kako ga prenosi Ebu Se'id el-Hudri:

> „Poslanik, s.a.v.s., je rekao: 'Klonite se sjedenja po putevima.' A oni [ljudi] rekoše: 'O, Allahov Vjerovjesniče, mi moramo sjediti [na putevima], jer tu razgovaramo.' Poslanik, s.a.v.s., reče: 'Ako baš hoćete sjediti, onda dajte putu njegovo pravo.' Oni rekoše: 'A kakvo pravo put ima, o Allahov Vjerovjesniče?' On reče: 'Obaranje pogleda, suzdržavanje od vrijeđanja drugih, uzvraćanje selama, prihvatanje dobrog i zabranjivanje zla.'" [557]

556 MacLeod, *Accommodating Protest*, str. 139.

557 Al-Bukhārī, tom 8, knjiga 74, hadis br. 248.

Tirmizi, Ahmed i Ebu Davud bilježe sljedeći hadis: „O, 'Ali, ne bacaj jedan pogled za drugim, jer će ti prvi biti oprošten, a drugi neće". Abdurrahman Doi uvršćuje pripovijest od Džerira: „Džerir je rekao: 'Pitao sam Poslanika, s.a.v.s., šta ću ako slučajno bacim pogled na ženu. Poslanik, s.a.v.s., je odgovorio: 'Okreni pogled.'"[558]

Treće, uzorni muškarci su oni koji se odupiru svojim iskušenjima. Gazali pripovijeda nekoliko priča o muškarcima koji su se oduprli svojoj želji; na taj način podstiče svoje čitatelje na isto ponašanje. Prenosi anegdotu koju je zapisao Buhari. Priča je o trojici muškaraca u zarobljenih u pećini, stijena je pala na ulaz pećine i zatvorila ga. Kako koji od njih ispriča neko svoje dobro djelo, tako Allah malo pomakne stijenu. Jedan od njih ispričao je svoje dobro djelo: u sušnoj, „gladnoj" godini, dođe k njemu jedna njegova nećaka, koju je nekom prilikom pokušao zavesti, i zatraži pomoć. On pristade dati joj novac, pod uvjetom „da mu se dopusti. I ona pristade. Ali, kad je već zagrli, ona zavapi: 'Boj se Allaha! Ne prekidaj nepravedno prsten nevinosti!' Pa se ja suzdržah i odmaknuh od nje, iako mi je bila draža od ikoga i ostavih joj zlato koje sam joj obećao. O, Gospodaru! Ako sam to učinio u tvoje ime, oslobodi nas naše nevolje!"[559] Buhari također bilježi hadis od Ebu Hurejre o sedmerici kojima će Bog podariti „hlad" na Dan Suda, a jedan od njih je „čovjek koji je odbio poziv zamamne žene plemenita roda da počine nedopušten odnos riječima 'Ja se bojim Allaha'".[560] Dakle, Hessini pogrešno sudi o *hidžabu*: „Ideja da se žene moraju pokrivati kako bi zaslužile poštovanje je ukorijenjena u podjeli prostora i u pretpostavci o temeljnim razlikama između muškaraca i žena".[561] Muslimanke

558 Abdul Rahman Doi, *Women in the Qur'an and the Sunnah* (London: Ta-Ha Publishers, 1990), str. 12.

559 *Al-Ghazālī on Disciplining the Soul*, str. 187 (Al-Bukhārī, *Buyu'*, 98).

560 Al-Bukhārī, tom 2, knjiga 24, hadis br. 504.

561 Hessini, 'Wearing the *Hijāb* in Contemporary Morocco", str. 53.

se ne pokrivaju da bi stekle poštovanje. Čak i ako se muškarci prema ženama (muslimankama ili nemuslimankama) ponašaju loše zato što nisu pokrivene, onda je krivica na muškarcima, ne na ženi koja ne nosi *hidžab*.

Hidžab regulira ekspresiju muške i ženske seksualnosti i dio je društvenog sistema koji zabranjuje nepoznatim muškarcima i ženama da se dodiruju, te suzbija besmisleno društveno čavrljanje. Za razliku od zapadne kulture, koja uči muškarce i žene da je prihvatljivo gledati žene i muškarce i uzbuđivati se (pornografija, oglašavanje, filmovi, televizija i drugi vizuelni mediji, puni slika polugolih i atraktivnih žena i muškaraca), Kur'an poučava muškarce i žene da nije prihvatljivo da se gledaju. To je ideal koji mnogi nastoje primijeniti. Mnogi prakticirajući muslimani koje sam srela dok su razgovarali sa mnom gledali su u svoje cipele ili preko mog ramena (u početku ovo nervira, posebno nekog ko je navikao da gleda direktno u oči). Ne rukuju se sa mnom, ne dodiruju mi ruku ili rame tokom razgovora, kao što je uobičajeno u zapadnoj kulturi. Moj fizički prostor je siguran od njih. Prirodno, oni bi se trebali tako ponašati nosila ja *hidžab* ili ne, bila ja muslimanka ili ne.

Ove stroge podjele između muškaraca i žena često iritiraju zapadne liberalne feministkinje, pa su stalno u strahu od štetnog esencijaliziranja; one strepe da takva podjela negativno esencijalizira muško ponašanje imputiranjem da muškarci „na umu imaju samo jednu stvar". Zapadne liberalne feministkinje ne vjeruju da je seksualnost tako snažna, nadmoćna sila između muškaraca i žena. Ovdje se ne tvrdi da je svaki dodir, svaki pogled između muškarca i žene seksualne naravi. Postoje neseksualni pogledi i dodiri. Poenta je da tamo gdje ima seksualnih nagovještaja ili seksualne neizvjesnosti, umjesto da situacija ostane nejasna („Da li mi se on/ona smiješi i dodiruje me onako ili samo želi biti ljubazan, odnosno ljubazna?"), islamska pravila ponašanja takvu neizvjesnost sasijecaju u korijenu. Nema potrebe trošiti sate i sate pitajući se da li je neko imao seksualne namjere ili se baviti

posljedicama pogrešno protumačenog neseksualnog dodira. Jasno i jednostavno: nema dodira. Ideja u osnovi tako jasnog razdvajanja muškaraca i žena je da ono što bi moglo voditi ka velikom grijehu (a takav je nedopušteni seksualni odnos) treba izbjegavati koliko i sami taj grijeh.[562] Da li takvo razdvajanje muškaraca i žena predstavlja gubitak za oba spola, gubitak koji, u konačnici, šteti jednakopravnosti žena? Vjerujem da, kad se provodi do krajnosti, spolna segregacija jest gubitak, zato što ograničava žene i narušava zdrave muško-ženske odnose, tako što im uskraćuje mogućnosti da međusobno razmijene spoznaje i shvatanja. Ekstremno miješanje, međutim, također je štetno - zbog mnogih opasnosti po sigurnost žene. Naći srednji put je izazov.[563]

Još nam jednu tezu valja osporiti - ideju Geraldine Brooks, uobičajenu među feministkinjama: „Iza svih tih priča o tome da *hidžab* oslobađa ženu od komercijalnog ili seksualnog iskorištavanja, svih diskusija o potencijalu *hidžaba* kao političkog i revolucionarnog simbola samobitnosti, nalazi se tijelo: opasno žensko tijelo koje u muslimanskom društvu nekako mora nositi teško breme muške časti".[564] Za nju, kao i za mnoge feministkinje, usprkos svega pozitivnog što je rečeno o *hidžabu*, on je stvarno simbol kulture koja žrtvuje žensku slobodu i seksualnost na oltaru muške seksualnosti i časti. *Hidžab* kao simbol muške časti je stalna tema feminističke literature o muslimankama 1960-ih i 1970-ih (koja danas postoji samo u materijalu za masovno tržište). Ovakva verzija o *hidžabu* zahvata u jedan arapski kulturni stav (različit od kur'anskog) o muškarcima i ženama: da muška čast ovisi o ženskom ponašanju.

562 Yusuf al-Qaradawi, *The Lawful and the Prohibited in Islam* (Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations, 1993), str. 28.

563 Ovu ideju sam pozajmila iz govora Malihe Chisti, 'Muslim Women and Community Involvement: An Overview' (Toronto: Institute of Islamic Thought, 21. novembar 1998).

564 Brook, *Nine Parts of Desire*, str. 2.

Lila Abu-Lughod i Uni Wikan su antropologinje koje su istraživale pojam časti i ulogu žene. Njihove analize pobijaju starije paradigme iz 1960-ih i 1970-ih godina. Obje ukazuju da je u nekim kulturama, iako je čast muškarca ovisna o ponašanju „njegovih" žena, ovisna je i o njegovom vlastitom ponašanju i ponašanju drugih muškaraca njegova plemena. U plemenu Suhar u Omanu, ako muž ne može ispuniti svoje seksualne obaveze prve bračne noći, daje mu se rok od pet dana da ih ispuni; nakon toga će ga pleme razvesti i osramotiti. Wikan naglašava da antropološka literatura griješi kada pretpostavlja da žene nemaju vlastitu čast. „Unutar ženinog malog svijeta kuće i komšiluka ženska čast uopće ne reflektira čast njenog staratelja, ma šta on mislio o tome. Ona ovisi o njenoj sposobnosti da se istakne u djelima i ponašanju koje njene prijateljice i komšinice smatraju vrijednima".[565] U plemenu Evlad Ali, čast je također stvar krvnog srodstva, a tiče se i muškaraca i žena.[566]

Kulturni fenomen kontrole ponašanja žene u svrhu očuvanja časti muškarca zapravo nema veze s *hidžabom*, usprkos tome što Brooks i druge feministkinje tu vezu nalaze. Ideja da o ženinom ponašanju ovisi porodična čast nije ideja ograničena samo na arapsku kulturu, već opći fenomen na Mediteranu.[567] Mada nošenje *hidžaba* može biti dio društvene kontrole nad ženama, to je samo uvjetno, pošto se u ovim kulturnim kontekstima žensko ponašanje regulira bez obzira na to nose li one *hidžab* ili ne. *Hidžab* kao znak muške časti je ideja koja nema uporište u Kur'anu.

565 Wikan, *Behind the Veil*, str. 72-73.

566 Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, str. 45-48.

567 O časti kod Grka (Grkinja), pogledati Mary Castelberg-Koulma, 'Greek Women and Tourism: Women's Cooperatives as an Alternative Form of Organization' u: Nanneke Redclift i M. Thea Sinclair (ur.), *Working Women: International Perspectives on Labour and Gender Relations* (London: Routledge, 1991).

E. *Hidžab* i izbor

Naučnici koji istražuju pokret ponovnog pokrivanja, kao i zapadnjaci općenito, sumnjaju da žena ima „izbor" da se pokrije. Duboko usađeno je uvjerenje da su žene prisiljene ili su suptilno indoktrinirane kad „biraju" da se pokriju. Ovo je, otprilike, ideja: „Čak i ako izaberete da se pokrijete, vi ste socijalizirane da vjerujete da je pokrivanje dobra stvar. Međutim, ako zaista shvatite koji su interesi vas kao žene, onda ćete shvatiti i da nije dobro pokriti se. Dakle, vaša odluka da se pokrijete je tužni simptom da vam je 'ispran mozak'". Ovako sam i ja razmišljala prije nego što sam postala muslimanka.

Hélie-Lucas objašnjava da muslimanke prihvataju pokrivanje zato što nemaju izbora na nivou identiteta (to jest, da bi bile prihvaćene kao „muslimanke", prisiljene su da se priklone „fundamentalističkoj" definiciji „žene", definiciji koja „zatvara žene u jedan društveni model, način života, odijevanja i ponašanja, što sličniji historijskom modelu koji je cvjetao na Bliskom istoku prije 14 stoljeća").[568] Macleod objašnjava kako su žene u njenoj studiji napravile „izbor" da se pokriju, ali da one biraju iz uskog spektra kulturno odobrenih uloga i ostavljaju po strani druge moguće uloge koje nisu kulturno odobrene.[569] I Afshar predlaže vjerovatno objašnjenje ponovnog pokrivanja: „Istraživanje psihologije potlačenih nam govori da oni, kako bi se iznijeli sa situacijom, koriste strategiju prihvatanja pravila tlačitelja i neupitno im se pokoravaju".[570] Macleod, Hélie-Lucas i Afshar stoga poriču da je pokrivanje „izbor" (žena s Bliskog istoka).

568 Hélie-Lucas, 'The Preferential Symbol for Islamic Identity', str. 393, 400-401.

569 Macleod, *Accommodating Protest*, str. 150-151.

570 Afshar, 'Fundamentalism', str. 315. Kod Afshar se uočava da je sve naklonjenija gledištima pokrivenih žena. Vidjeti njen članak u: Mai Yamani (ur.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (Reading, Berks: Garnet, 1996).

Odnos između kulture nekog pojedinca i njegove mogućnosti da bira je kompleksan, jer je izbor uvijek ograničen krugom ocrtanim između onog što kultura smatra prihvatljivim i onog što smatra neprihvatljivim. Čak i na Zapadu, gdje postoje velike slobode, postoje parametri nečijih izbora. Većina zapadnih društava još uvijek očekuje od žena da pokriju svoje grudi u javnosti (osim na specifičnim mjestima kao što su nudistički kampovi i plaže). Niko zapravo neće dokazivati da žene njihova kultura prisiljava da pokriju svoje grudi samo zato što se toples ne odobrava. Mnoge žene prihvataju to ograničenje i smatraju da su „izabrale" da pokriju svoje grudi kada se odijevaju. Isto je s *hidžabom*: to je kulturno odobrena odjeća u mnogim muslimanskim zemljama i muslimanke tamo biraju da je nose (mada ima društava koja zabranjuju *hidžab*, a Turska je poznati slučaj). Naravno, moje teze se odnose samo na društva koja dopuštaju ženama istinski izbor, ne na mjesta kao što su Iran ili talibanski Afganistan, gdje žene ne mogu da se otkriju, niti na periode društvenih nemira u muslimanskom svijetu, kad se *hidžab* smatra oznakom lojalnosti, a žene nasiljem tjeraju da se pokriju. Nasilje nad ženama je neprihvatljivo. Ovdje govorim samo o mogućnosti izbora *hidžaba* u društvima gdje postoji autentična sloboda pokrivanja žena.

Liberalistička, zapadnjačka zabrinutost zbog kulturne presije u pokrivanju ima smisla samo tamo gdje se pokrivanje ne smatra „dobrim". I zapadnjaci prihvataju društveni pritisak u drugim kontekstima i državne zakone koji uvjeravaju (ili prisiljavaju) pojedince u nekim stvarima, kao što su kampanje „Ne pijte dok vozite!" i „Pušenje je štetno po vaše zdravlje!" (uključujući zakone koji zabranjuju pušenje na javnim mjestima, na aerodromima itd.), kao što su zakoni koji zabranjuju govor mržnje itd. To su mjere državnog pritiska kako bi ljudi promijenili ponašanje koje im šteti i kako bi se podsticalo dobro ponašanje. Javne kampanje u korist *hidžaba* su slične. Puko postojanje nenasilne društvene presije da se žene pokriju ne znači da je ta presija „opaka".

Briga Brennerove za Javanke koje su se pokrile, a koje je obuhvatila svojom studijom, dobar je primjer. Ona shvata da žene koje su izabrale da se pokriju nisu indoktrinirane. Međutim, uočava da pokrivene žene strogo kontroliraju jedna drugu i nameću *hidžab* jedna drugoj, nakon što je primijetila da žene govore svojim prijateljicama da im se vidi vrat ili kosa ispod marame. Za nekog izvana ovo će vjerovatno izgledati kao „prisilna" i stroga politika pokrivanja, zato što neko izvana ne vjeruje u vrijednost pokrivanja. Dopustite da pokažem da ovo nije prisila, tako što ću istu scenu rekonstruirati u zapadnom kontekstu. Recimo da se nekoj ženi srednje dugme na bluzi otkopčalo, vi se nagnete ka njoj i kažete joj to, a ona ga, postiđena, brzo zakopča. Je li ona prisiljena na striktno ponašanje u pokrivanju grudi? Ili je samo zahvalna što je neko spomenuo da joj se bluza otkopčala, zato što ne želi da joj ljudi vide grudnjak?

F. *Hidžab* i religioznost

U pozitivnoj teoriji o *hidžabu* postavljam tezu da je u konzumerističkoj kapitalističkoj kulturi 21. stoljeća, sa svom njenom objektivizacijom i komercijalizacijom ženskog tijela, *hidžab* moćno sredstvo otpora. Tvrdim da *hidžab* ne guši ženstvenost, niti podrazumijeva nedostatak izbora. U završnom dijelu ove teorije ću rasvijetliti ulogu *hidžaba* u odbacivanju materijalizma savremene kapitalističke kulture. Zato što je religijski odobren, i kada ga muslimanka savjesno nosi iz vjerskih razloga, kao što to čine mnoge moje ispitanice iz drugog poglavlja, *hidžab* funkcionira kao portal u islamsku vjeru. Kao i u drugim velikim svjetskim religijama, i u islamskim učenjima naglašava se važnost života poslije smrti i vjernici su upozoreni da ih ne zavode ovosvjetska primamljiva dobra. Zato islam stoji nasuprot materijalizmu i kapitalizmu. Kada prihvate *hidžab*, muslimanke uspostavljaju vezu s dubokom vjerskom tradicijom koja im osigurava fizičke resurse da se suoče s razornim posljedicama materijalizma.

Već sam detaljno diskutirala psihološke koristi *hidžaba* kao načina da se odbaci kapitalistička industrija ljepote. Istina, i *hidžab* ima svoje modne trendove, svoje brendirane verzije za visoku klasu, itd., a i muslimanke se natječu međusobno u ljepoti i procjenjuju se međusobno. Međutim, to je nešto što se uvuklo u religijsko područje kroz svijet materijalnog. Postoji unutrašnji otpor ovakvoj infiltraciji, vidljiv u javnoj retorici o *hidžabu*: on mora biti labav, širok, ne smije biti skrojen od privlačnih materijala, ne smije se nositi u svrhu „slave, ponosa i taštine", itd.[571]

Osim toga, Kur'an upućuje ljude da misle o Danu Obračuna, kada će se svakom čovjeku dobra i loša djela staviti na vagu. Pobožnost, stalno nas opominje, važnija je od ovosvjetskih stvari, a među ovosvjetskim stvarima je i odjeća. Dakle, mada je nošenje *hidžaba* moćan pobožni čin, to je zbilja samo početni nivo. Allah kaže u Kur'anu:

> „O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. *Najugledniji kod Allaha je onaj koji Ga se najviše boji*, Allah, uistinu, sve zna i nije Mu skriveno ništa" (49:13). [moj italik, K.B.]

> „O sinovi Ademovi, dali smo vam odjeću koja će pokrivati stidna mjesta vaša, a i raskošna odijela, ali, *odjeća čestitosti, to je ono najbolje*. - To su neki Allahovi dokazi da bi se oni opametili" (7:26). [moj italik, K.B.][572]

U jednom hadisu iz Sahih Muslima se kaže: „Allah ne gleda u vaša tijela i vaše bogatstvo, nego u vaša srca i vaša djela" (br. 2564).

Citirani ajeti stavljaju cijeli problem odijevanja u drugu perspektivu: vjernici se opominju da ne zaborave da je ono što se kod Allaha računa - njihova vjera, pobožnost. Ova je poruka snažan protivotrov kapitalističkoj materijalističkoj kulturi koja

571 Badawi, *The Muslim Women's Dress*, str. 11 i passim.

572 Watson, 'Women and the Veil'; Watson je jedini zapadni komentator *hidžaba* koji skreće pažnju na ovaj aspekt.

uspjeh čvrsto smješta u materijalni svijet i koja ljude uči da budu robovi svojih želja i da zadovoljstva stječu udovoljavanjem tim željama („Slušaj svoju žeđ" glasi reklama za jedan napitak). Tinejdžeri na Zapadu bi ubili za tene Nike, što je pravi znak koliko je kapitalizam iskvario ljudsku dušu.

Drugi način na koji se *hidžab*, kad se prihvati kao očitovanje religioznosti, može boriti protiv kapitalističke materijalističke kulture je sadržan u kur'anskoj poruci o savršenosti ljudskog tijela. Poremećaji prehrane i nezadovoljstvo vlastitim tijelom na Zapadu dosežu razmjere epidemije, a to je moguće samo u kulturi koja više ne vjeruje da je Bog uzrok svim stvarima, među kojima je i izgled tijela. Može biti da je tijelo nekakvo gradilište i tekovina kulturne prakse, te da ne postoji „biološko tijelo".[573] Međutim, tačno je i da se tjelesna građa ne može značajnije promijeniti bez hirurških intervencija. Neko može biti na dijeti i vježbati, i ako ostane unutar granica zdravlja (to jest, ne postane anoreksičan/bulimičan), preostaje samo da „petlja" oko tijela. Kur'anska poruka je da čovjek bude sretan i zadovoljan svojim tijelom zato što Bog stvara naše obličje: „On vas oblikuje u vašim matericama kako On hoće" (3:6) i „Mi čovjeka stvaramo u skladu najljepšem" (95:4). Poslanik je savjetovao ljude da zdravo jedu i umjereno vježbaju.

Napokon, zabrana slikovnog prikazivanja čovjeka spriječila je širenje upotrebe ženskog tijela u reklamne svrhe. U oglašavanju se ne pretjeruje s prikazivanjem ženskih tijela kako bi zagolicali potencijalne kupce. U reklamama za žensku odjeću, odjeća se često izlaže na krojačkim lutkama, bez lica, s maramama, ili, ako je riječ o fotografiji, sa zamagljenim ženskim licem. Zato što se ne može vidjeti ženski stas i kosa, nema slike koja bi se mogla postaviti kao ideal kojem će stremiti žene. Zato se upotrebom ženskih (i muških) slika ne promovira fenomen samokorekcije, kao što je to slučaj s vizuelnim prikazivanjem na Zapadu. U ovakvom muslimanskom kulturnom miljeu žena je pošteđena

573 Bordo, *Unbearable Weight*, str. 290. Također i str. 246-247, 275.

agonije neravnopravnog uspoređivanja sa slikama (retuširanim ili fotošopiranim) prelijepih žena na koje bi željele ličiti.[574] Sve se to može doživjeti kao neka vrsta olakšanja i oslobođenja, kako to i potvrđuju članci Mustaphe i Yusufali. One zaključuju da su prihvaćene zbog svojih ličnosti i zbog svojih djela, a ne zbog izgleda. Mustapha piše da je *hidžab* „jednostavno jedna ženska potvrda da sud o njenoj fizičkoj osobi ne igra nikakvu ulogu u društvenim interakcijama". A Yusufali ovo: „Moje tijelo vas se ne tiče. Niko mi ne treba govoriti kako trebam izgledati ili da li sam lijepa ili ne. Ja znam da za mene ima nešto više od toga".

G. Zaključak

U ovom poglavlju smo zaključili da *hidžab* funkcionira kao moćno sredstvo otpora novovremenoj potrošačkoj kapitalističkoj kulturi natjecanja u ljepoti, kulturi koja ima vrlo štetan utjecaj na žensko samopoštovanje i fizičko zdravlje. *Hidžab* je također religijski odoborena odjeća, a njegova povezanost s vjerom ženama koje ga nose otvara kapije u vjersku tradiciju koja im podiže samopoštovanje, podsjećajući ih da vrijednost ljudi nije u njihovu izgledu, već u njihovim pobožnim djelima. Iz te perspektive,

574 To ne znači da se u muslimanskim kulturama ženski izgled smatra nebitnim. Žene se, zapravo, ljute zbog toga što muškarci i porodice koje im traže supruge ističu važnost ženskog izgleda. Različite kulture smatraju različite crte „lijepima" ili „ružnima" (svijetla put i zelene oči cijenjene su u muslimanskim azijskim kulturama). U kulturama gdje je pokrivanje masovnije, samo žene imaju uvid u izgled i ljepotu druge žene, tako da su one te koje kontroliraju jedna drugu i čak i ako su to žene koje nose *hidžab* izvan kuće. Često je vidljivo natjecanje u statusu i ljepoti: po cijeni ženske odjeće ili nakita; količini svile, zlata ili srebra koje nosi. Tvrdim da *hidžab* (u idealnim uvjetima) uopće ne podrazumijeva ovu vrstu natjecanja, pošto se nastoji iskorijeniti pojava da žene jedna o drugoj stječu mišljenje po vanjskom izgledu. Po mojemu iskustvu, takvog natjecanja u statusu i ljepoti najčešće nema među ženama svjesnim islamskog ideala da se o ljudima ne sudi na taj način.

hidžab je simbol jedne religije koja se odnosi prema ženama kao prema ličnostima, a ne kao prema seksualnim objektima. To je potpuno suprotno uobičajenoj feminističkoj predstavi da *hidžab* simbolizira islamsko gledište o ženi kao o seksualnom objektu, te da se ona mora pokriti zbog toga što se o njoj misli reduktivno, kao o „ženskoj" čije je jedino važno svojstvo njena seksualnost koja je prijetnja društvenom redu.

Poglavlje šesto
ZAKLJUČAK

Knjigu sam započela pokušajem da razumijem zašto je sekularno liberalno društvo, za koje se pretpostavlja da se ne miješa u potragu pojedinca za srećom i dobrom, tako loše reagiralo na to što sam postala muslimanka i pokrila se. Moja potraga me je odvela na putovanje od kolonijalnog doba, kad su se Evropljani prvi put susreli s *hidžabom*, do savremenog doba, kad mu se muslimanke, nakon što ga dugo nisu nosile, ponovo vraćaju. Iznijela sam stavove nekih muslimanki koje žive u Torontu i pokrivene su, i analizirala nedvosmislene stavove žena koje se suprotstavljaju *hidžabu*. Napokon, nastojala sam uobličiti pozitivnu teoriju *hidžaba* za kapitalističku kulturu 21. stoljeća.

Hidžab je filozofija o muškom i ženskom odijevanju i skup pravila ponašanja u muško-ženskim odnosima. Međutim, taj komad tkanine koji u različitom stepenu pokriva žensko tijelo, također znan kao *hidžab*, u fokusu je animoziteta Zapada, kao i područje žestoke borbe u muslimanskom svijetu. U Turskoj i Tunisu su doneseni zakoni o zabrani *hidžaba* u ime „modernosti", modernosti koja islam smatra nazadnim, anticivilizacijskim, barbarskim i opresivnim prema ženama. U toj tački se spajaju opći zapadni stav o opresivnom velu i muslimanska nastojanja da se *hidžab* ukine.

Ta „modernost", na koju se sekularni muslimanski svijet oslanja u svojim prosudbama o pokrivanju i islamu, je „modernost" porijeklom sa Zapada. To je preživjelo orijentalističko gledište o islamu. Orijentalizam pozicionira islam i muslimane kao suštinskog Drugog, Drugog koji nazaduje i koji se pokazao nesposobnim za progres u skladu s „modernim" poimanjem

slobode, jednakosti i demokratije. Orijentalizam kontrolira mišljenje mnogih elita i intelektualaca u našem globalnom selu, muslimana i nemuslimana. Orijentalizam kontrolira i popularnu kulturu općenito, muslimansku i nemuslimansku.

U valovima emocija zbog toga što su iz francuskih srednjih škola izbačene djevojčice koje su odbile skinuti maramu i većina francuskih ljevičara opisivala je *hidžab* orijentalističkom terminologijom: „Islamske kulturne tvorevine izjednačene su s religijskom potlačenošću, a zapadna društvena praksa definirana kao sekularna emancipatorna norma".[575] Intelektualka i feministkinja, profesorica Badinter gleda na *hidžab* kao na čin potčinjavanja, koji „nikako ne može biti čin političkog neposluha",[576] i komentira:

„Mladi ljudi su velikodušni, tolerantni, oni ne vole isključivanje. Ko se žali? Međutim, ja vjerujem da bi oni, kad bi im neko objasnio da je veo nešto sasvim drugo, a ne komad odjeće, shvatili vrlo brzo. Veo, to je simbol potlačenosti jednog spola. Kad neko odjene izbledjeli džins, oboji kosu u žuto, zeleno ili plavo, to je čin slobode u odnosu na društvene konvencije. Kad neko stavi maramu na glavu, to je čin potčinjavanja. To je teret na cijeli ženin život. Njihovi očevi i njihova braća im biraju muževe, one su zatvorene u kućama i ograničene samo na kućanske poslove itd. Kad to kažem mladim ljudima koje srećem, oni odmah promijene mišljenje".[577]

„A ko ne bi promijenio mišljenje?", pita se Moruzzi. Badinter ponovo izlaže sve tipične stereotipe o *hidžabu*.

U praksi, dakle, liberalno-sekularna teorija izbora i neutralnosti tjeskobno koegzistira sa starim orijentalističkim napadima

575 Norma Claire Moruzzi, 'A Problem With Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity', *Political Theory*, 22, 4, (novembar, 1994), str. 661.

576 Ibid.

577 Ibid., str. 661-662.

na islam. S jedne strane su liberali koji pokušavaju jamčiti sekularističku obavezu da svaki građanin sam odlučuje o svojemu životu, pa ako taj izbor podrazumijeva pokrivanje, oni će pomoći muslimankama u njihovom nastojanju. S druge strane, međutim, kako to argumentacija Badinterove i ističe, inidividualni izbor je samo jedna doktrina koja koegzistira s idejom da je zapadni način života superiorniji i ponekad se mora nametnuti „za dobro tih jadnih imigranata" (ili „za dobro naših nazadnih sugrađana") koji ne znaju za bolje.

Hidžab je opresivan. To je standardna ideja na „Zapadu" (i „Istoku"). To je vladajuća tvrdnja koja briše raznovrsnost ženskih iskustava s *hidžabom*. Muslimanke su tokom historije zauzimale različite stavove prema pokrivanju. Assia Djebar, poznata alžirska spisateljica koja je odrastala u Alžiru za vrijeme francuske okupacije, netom prije Alžirske nezavisnosti, gleda na pokrivanje slično kao Fatima Mernissi. Za nju marama predstavlja „potrebu da se ženska tijela izbrišu".[578] Kao i Mernissi, i Djebar smatra da je nekim čudom spašena od nesretne sudbine njenih sunarodnjakinja (od nepismenosti, sekluzije i pokrivanja):

> „Moj otac, visoka, uspravna stasa, s fesom na glavi, koračao je niz seoski sokak i vodio me za ruku. A ja sam se već ponosila - bijah prva djevojčica u porodici za koju su kupovane francuske lutke, prva koja je zauvijek izbjegla zatvaranje u kuću, koja nikad nije morala lupnuti nogom i protestirati što je tjeraju da nosi pokrov od vela na sebi, koja se nije morala krotko povinovati kao druge moje rođake, ja, koja sam se za neko vjenčanje smjelo ogrnula velom kao da je to kakva šarena haljina i mislila kako je to nešto najpristojnije - ja sam hodala niz ulicu, držeći oca za ruku. Iznenada sam počela osjećati grižnju savjesti: zar nije moja 'dužnost' podržati svoje vršnjakinje u gineceumu?* Kasnije, kad sam već bila adolescentkinja, opijena osjećajem sunčanih zraka na svojoj koži, na svom tijelu u pokretu,

578 Assia Djebar, *Fantasia, An Algerian Cavalcade*, (Portsmouth: Heinemann, 1993.), str. 180.

* Gineceum - odjeljenje za žene u unutrašnjosti kuće kod starih Grka i Rimljana; tim imenom autorica zove i odvojeni prostor za žene u muslimanskim kućama. *Prim. prev.*

javila mi se sumnja: 'Zašto ja? Zašto sam baš ja, od svih iz mog plemena, dobila ovu šansu?"[579]

U Turskoj, Naila Minai se sjeća kako je pobacala marame svoje nane i sjeća se nanine reakcije. Bilo joj je osam godina i upravo je čula kako je Huda Shaarawi bacila svoje velove u Nil (1923.):

„Odrasla sam uz uvjerenje da je to uobičajeno za starije gospođe, ali je mene nešto 'svrbjelo' da je oslobodim njenog čadora, koji je sigurno bio neudoban na vrelini. Jednog proljetnog popodneva moja mlađa sestra i ja smo skupile sve marame i velove u jednu korpu, otišle do obližnjeg Bosfora i bacile ih u more. Te večeri nana je uzalud tražila svoj omiljeni španski šal, obrubljen čipkom. Rekle smo joj gdje je. Bila je gnjevna. Neke žene baš ne žele da se oslobode".[580]

Zabranu vela u Iranu su 1936. s radošću dočekale mlađe žene iz srednje i više klase, koje su se angažirale i propagirale emancipaciju žena još od 1920. godine.[581] Međutim, starije Iranke nisu dobro dočekale zabranu pokrivanja. Zapravo, ima žena koje nisu izašle iz kuće svih sedam godina trajanja zabrane.[582] Hoodfar pripovijeda o gorkim sjećanjima svoje nane na jedan dan kad je izašla s maramom na glavi - to je bilo nekakvo kompromisno rješenje umjesto *čadora*: „Kad joj je policajac naredio da stane, ona je potrčala. Dok je došla do kućne kapije, on ju je sustigao i povukao maramu. Mislila je da je policajac namjerno pustio da stigne do kuće [ali je morao izvršavati državne naredbe da se ženama na ulici silom skine marama s glave]..."[583]

579 Ibid., str. 213.

580 Minai, *Women in Islam*, str. 89-90.

581 Yeganeh, 'Women's Struggles in the Islamic Republic of Iran', str. 30; Azari, 'Islam's Appeal to Women', str. 45.

582 Givechian, 'Cultural Changes in Male-Female Relations', str. 526.

583 Homa Hoodfar, 'The Veils in Their Minds and On Our Heads: The Persistance of Colonial Images of Muslim Women', *Resources for Feminist Research*, 22, 3-4, (1993), str. 10.

Za neke žene je nasilno ukidanje pokrivanja bilo bolno i teško, kao što je nekim ženama nasilno pokrivanje. Sattareh Farmaian, utemeljiteljica modernog socijalnog rada u Iranu, odrasla je u haremu svog oca, aristokrate. Ona ovako opisuje reakcije svoje majke na zabranu pokrivanja koju je nametnuo šah Reza:

> „Šahova zabrana vela bila je nešto što moja majka šahu nije mogla oprostiti, kao ni milioni drugih pobožnih Iranki... Kad je šah zakonom zabranio veo, bezobzirno kao i obično, obznanio je i da glavešine starih porodica, kakva je naša bila, rizikuju, da će on [šah] biti vrlo nezadovoljan ako se glave porodica ne pojave sa svojim ženama u javnosti, i to odjeveni u zapadnjačku odjeću.
>
> Kad je moja mati shvatila da će ostati bez tog višestoljetnog običaja pokrivanja, bez skromnosti vela, bila je izvan sebe. Ona i svi koji su poštivali tradiciju smatrali su to šahovo naređenje najgorom stvari koju je do tada učinio - gorom i od napada na imame; gorom i od konfiskacija i ubistava. Moj otac, međutim, nije se usudio ne poslušati naređenje.
>
> Uvjerena sam da je to bila teška odluka za njega. Za perzijskog plemića - dopustiti da mu stranci zagledaju žene u javnosti - bilo je krajnje sramotno. Odlučivši da se povinuje naredbi, međutim, moj otac je odlučio i da, u ime porodične sigurnosti, njegove žene budu prve od stare aristokratije koje će se pojaviti formalno odjevene na zapadnjački način. Naručio je da se u Aveniji Lalezar kupe šeširi za njegove žene, a ženama naredio da ih sljedećeg dana stave, pa da se provozaju s njim u otvorenim kočijama. Za moju majku je to bilo kao da joj je naredio da ulicom paradira gola. Samo poštovanje prema njegovoj mudrosti i strah za sigurnost porodice su je mogli natjerati da učini nešto tako ponižavajuće.
>
> Sljedećeg dana, plačući, u bijesu, ponižena, izolirala se u svojoj sobi s drugom očevom suprugom, kako bi stavila taj šešir. 'Prvo je šah Reza napao imame,' jecala je moja majka, 'a sad ovo! Hoće da uništi vjeru. Ne boji se Boga, ovaj bezbožnik - neka ga Bog zbog tog kazni!' Dok je plakala, mučila se uzaludno da svoju prelijepu, bujnu, do struka dugu crnu kosu sakrije pod neprikladni, mali francuski šeširić. Ništa moja pomajka nije mogla učiniti da je utješi!".[584]

584 Sattareh Farman Farmaian, *Daughter of Persia: A Woman's Journey from her Father's Harem through the Islamic Revolution* (New York: Crown Publishers, 1991), str. 95-96.

„Neke žene baš ne žele da se oslobode." Za nas koji smo se upustili u ovu debatu o *hidžabu* - je li opresivan ili nije? - psihološka cijena može biti prevelika. Minai piše:

> „Generacije djevojaka... odrasle su u mentalitetu 'ili-ili', uvjerene da prikloniti se Zapadu znači biti slobodan, a pristajanje uz tradiciju i islam znači biti porobljen. U Sjevernoj Africi predaleko su otišli u nastojanju da usvoje rječnik svojih bivših kolonijalnih gospodara kojim bi opisali ovo ponašanje, ovaj stav po kojemu se neselektivno sve što je 'francusko' smatra razvijenim, baš kao da je njihova vlastita tradicija nekakvo primitivno stanje iz kojeg moraju izaći, iz kojeg se moraju uzdići".[585]

U mnogim muslimanskim porodicama koje se bore protiv pokrivanja žena reprizira se ova stara borba. Svoje srodnice koje su odlučile da se pokriju uvjeravaju kako će zbog *hidžaba* izgledati glupo, kako neće moći imati karijeru, kako neće moći uživati u životu. Može li čitatelj/ica zamisliti kako to izgleda kad je neko uvjeren da su njegova tradicija i njegov narod inferiorni? Kad je neko uvjeren da je jedini način da se napreduje - da se napusti vlastito naslijeđe? Kako to Said kaže: „Za svakog muslimana, samo puko izricanje islamskog identiteta postaje čin skoro kosmičkog prkosa i nužno za opstanak".[586] Neki opstaju skrivanjem svog vjerskog identiteta.

Do danas feminističke paradigme nisu obuhvatile pozitivna iskustva pokrivenih muslimanki, niti su zahvatile raznolikost pokrivanja u svijetu. Ovo se mijenja, mada dominantna paradigma (da je *hidžab* opresivan) i dalje vlada i prodire čak i u mnoge studije rađene s ciljem da se čuje i glas pokrivenih žena. Prisustvovala sam govoru o Bliskom istoku koji je držala jedna istaknuta intelektualka sa Zapada, na temu različitih vrsta feminizma koje postoje u Egiptu. Osvrnula se na debate, razlike u stavovima, razlike među muslimankama i onda u jednom trenutku spomenula: „Htjela sam nositi maramu dok sam bila

585 Minai, *Women in Islam*, str. 240.

586 Said, *Covering Islam*, str. 72.

u Egiptu, ali ako ste udati za muslimana, jednom kad stavite maramu, više je nikad ne možete skinuti". Publika je klimala glavom u znak odobravanja. Ja sam bila zaprepaštena. Šta je, onda, s mojim prijateljicama kojima muževi muslimani ne daju da se pokriju? Šta je s mojim prijateljicama koje su njihovi momci muslimani ostavili zato što su prešle na islam? Šta s činjenicom da ako žena nije muslimanka, njen muž ne smije tražiti od nje da se pokrije, zato što se islamski zakoni ne odnose na nemuslimane? Međutim, njen komentar i način na koji ga je publika prihvatila mnogo govore o tome kakav je utjecaj orijentalističkog mišljenja (uvijenog u feminističko ruho) o islamu i ženama na mišljenje ljudi (ako je to što je rekla njeno istinsko lično iskustvo, zašto nije rekla: „Moj muž mi ne bi dao da skinem maramu", umjesto generičkog „muslimani"?).

Hidžab je opresivan, zatvara žene, guši ih, krnji im živote, oduzima im ličnost. Zapravo, upravo taj vladajući orijentalistički/feministički diskurs briše muslimanke. Feministkinje, neovisno o tome jesu li muslimanke ili nisu, su te koje, budući da su neprijateljski nastrojene prema islamu i prema *hidžabu*, pretvaraju pokrivene žene u bezglasne lutke, žene koje ne umiju govoriti za sebe, u žene koje trebaju nekog da za njih govori i da im tumači njihovu vlastitu tradiciju. Zaista je čudno kada neko, nakon što je uronio u područje „islam i žene", pročita neko zapadno feminističko štivo o vlastitoj kulturi. Područje odnosa žena i islama u cjelini (kao zapadnjačka disciplina), usprkos refleksivnosti i usprkos tome što se uvijek angažira autohtoni istraživač, još uvijek ostavlja utisak da su muslimanke jedina preostala grupa na cijelom svijetu koja trpi tlačenje, ili barem da su najpotlačenije žene na svijetu. Odvajajući sebe i svoju kulturu od istraživanja (to jest, ne praveći nikakve usporedbe i ne tražeći sličnosti, fokusirajući se samo na razlike), zapadni autori ostavljaju utisak da žive u društvu koje uopće nema iskustvo ženske potlačenosti. Međutim, kad se osvrnemo na feminističke radove o Zapadu, priča je sasvim drugačija: poruka je da tamo još traje ugnjetavanje žena, kao da i ta kultura tek treba da napreduje.

Prebaciti se s jednog na drugi podžanr znači doživjeti iskustveni šok.

„Jesmo li pobrkali ovo zamotavanje, ovo negiranje ženske suštine s bogoštovljem (Govier)?“ Moj prvobitni polet - da ću uspjeti uzdrmati rašireni zapadni stereotip o pokrivanju - splasnuo je nakon nekoliko godina istraživanja. Već je bilo napisano mnogo knjiga koje ukazuju na simplifikacije i stereotipiziranje, već mnogi naučnici tragaju za sofisticiranijim i nijansiranijim razumijevanjem tog fenomena. Zašto njihove verzije nisu ušle u glavne tokove mišljenja? Zašto je taj simplicistički nazor opstao? Zaista ne znam. Međutim, pretpostavljam da sve to ima veze s vrlo složenom mješavinom u podsvijesti preživjelog orijentalizma i čitanja djela o ženama i islamu koja sam opisala. Mada ima naučnika koji se bore protiv tih raširenih zapadnih stereotipa, postoji i reaktivna sila, protivteža koja je uvjerena u superiornost Zapada i zapadnog puta. To ima veze i s nesposobnošću da prepoznamo naše mnoge identitete i svjetonazore, oblikovane raznovrsnim diskursima kojima smo izloženi tokom odrastanja i s kojima živimo kada odrastemo. To ima veze i s iluzijom da društvene nauke imaju nekavo „objektivno“ stajalište s kojega izučavaju druge, da je moguće promatrati društvo i reći „ovaj je konkretni običaj opresivan“. To ima veze i s nesposobnošću dominantne, liberalno orijentirane glavne struje da prepozna vlastitu pozicioniranost - s obzirom na vlastitu kulturu i s obzirom na druge. Također to ima veze i s činjenicom da se u potrazi za informacijama o svijetu mnogi zapadni intelektualci oslanjaju na medije, baš kao što se oslanjaju i obični ljudi. Ako ti intelektualci nisu nikada sreli nekog muslimana, ako nikada nisu izučavali islam, ili su ga izučavali samo preko orijentalističkih/feminističkih radova, onda će vjerovatno imati iste stereotipe o muslimanima kao bilo ko. Kako to Said objašnjava, nauka i naučni radovi se vrlo često ne razlikuju od konvencionalne mudrosti. Prije će biti da oni tu „mudrost“ potvrđuju i održavaju.

Što se tiče medija, usprkos rijetkih pozitivnih članaka, ukupna slika koju oni pružaju o islamu i muslimanima je sumorna i tužna: muslimani su barbari, oni u zrak dižu nedužne ljude, ubijaju bez razloga, tlače žene. U jednom istraživanju, provedenom 1980. godine u Sjedinjenim Državama (ali koje bi moglo predstavljati bilo koju zapadnu zemlju), otkriveno je da:

> „...veliki procenat ispitanika vjeruje da se Arapi mogu opisati kao 'okrutni barbari' (44%), 'podmukli i prepredeni' (49%), 'zlostavljači žena' (51%) i 'krvožedni i ratoborni' (59%). Nadalje, na pitanje koliko se Arapa može opisati jednom podužom listom karakteristika, veliki procenat smatra da su 'većina' ili 'svi' Arapi 'protiv kršćana' (40%), 'antisemiti' (40%) i da 'žele uništiti Izrael i pomoriti Izraelce' (44%). Sve ove karakteristike podrazumijevaju neprijateljstvo, a ako se razmatraju u posebnim kombinacijama - mržnju prema kršćanima i prema Jevrejima. Budući da mnogi Amerikanci smatraju svoju naciju kršćanskom, postoji tendencija da se takvo ponašanje smatra i antiameričkim".[587]

Iako je istraživanje provedeno 1980. događaji iz 1990-ih indiciraju da je Sladeovo istraživanje i dalje relevantno za glavninu zapadnih stavova: naprimjer, nakon rušenja zgrade saveznih institucija u Oklahoma Cityju 1995. odmah se posumnjalo da su za to odgovorni muslimani.

Ne može se zanemariti uloga moćne politike u održavanju stereotipa „*hidžab* je opresivan". Na mnogo načina je diskurs protiv *hidžaba* povezan s projektom hegemonije Zapada, čak i kad se ta hegemonija smatra prirodnom, a ne rezultatom ove ili one konkretne vanjske politike. Reakcija Elizabeth Badinter na *hidžab*, koja je indikativna za mnoge zapadnjačke reakcije, bilo da se radi o reakcijama intelektualaca ili ne, odražava strah od islamskog fundamentalizma, tog bauka koji progoni zapadnjake baš kao komunizam 1950-ih godina. Kao što su strahovali orijentalisti u

587 Iako većina muslimana nisu Arapi, a mnogi Arapi nisu muslimani, mnogi zapadnjaci doživljavaju "Arape" i "muslimane" kao sinonime. Od ukupnog broja ispitanika u ovom istraživanju, 74 procenta misle da je "većina" Arapa ili da su "svi" Arapi muslimani. Stoga je prikladno navesti ove statističke podatke kao indikator slike koju o muslimanima imaju ljudi na Zapadu.

kolonijalnom periodu, i danas se strahuje od rušenja barijera koje drže islam na odstojanju, tvrdi Said. Nije ni čudo što se pojava *hidžaba* unutar sâmog Zapada doima kao kancerozna izraslina koja se mora odstraniti.

Ipak, neki će protestirati. S pravom. U mnogim muslimanskim zemljama žene su bile i još uvijek su odvojene, bile su i još uvijek su prisiljene da se pokrivaju. *Hidžab* je dio paketa koji ograničava potencijale žena, koji im strogo ili ne tako strogo zabranjuje društvene uloge. *Hidžab* je dio sistema koji ženama poriče pravo na obrazovanje, zapošljavanje i glasanje na izborima. Nije ni čudo što se, poput Fatime Mernissi, mnoge muslimanke bore protiv *hidžaba* i slave kad ga se ukine. Tek je četrdesetak godina prošlo otkako je demontiran taj sistem, otkako su žene izašle iz kuća, otkako se obrazuju i nalaze posao. Nije čudo ni to što ponovna pojava *hidžaba* nervira mnoge sekularno orijentirane muslimane i komentatore. Međutim, mnogi koje sada privlači *hidžab* nisu ni živjeli u sistemu protiv kog su se borili njihovi djedovi i nane. Oni o tome kako bi izgledala jedna islamska država imaju samo apstraktne ideje.

Pokret novog pokrivanja je radikalni izazov i za zapadni stereotip o opresiji i za određenu tradicionalnu muslimansku (arapsku) praksu. Raznovrsni pokreti vraćanja Kur'anu i Sunnetu u sebi sadrže mnoge snage. Ima onih, među koje ubrajam i sebe, koji smatraju da Kur'an i Sunnet, Poslanik i prva zajednica utjelovljuju jednakopravnost i pravdu za muškarce i žene, ali je tokom 1.400 godina njihov način života izobličen zbog raznih kulturnih priraslica. Ovi muslimani, muškarci i žene, uvjereni su da *hidžab* jeste (odnosno, trebao bi biti) odvojen od opresivnih tradicija prošlosti, kao što je sekluzija, i odvojen od opresija koje su ženama uskraćivale njihova prava učešća u poslovima zajednice. One traže obrazovanje, posao, politički angažman i - *hidžab*. Međutim, četrdeset godina nije puno vremena, a tu su i druge snage koje traže povratak „čistom" islamu, a koje njeguju restriktivna tumačenja Kur'ana i Sunneta. Ako takva tumačenja

zažive, onaj tradicionalni paket bi se mogao reafirmirati, što je istinska opasnost za žene. Međutim, naučnici i mediji imaju tendenciju da se fokusiraju isključivo na opasnosti, na negativno, da ne daju cijeli kontekst i ne daju cijelu priču. Priča o opasnosti za žene briše druge priče i definira te opasnosti kao „autentični islam". Međutim, ove negativne snage su baš poput onih na Zapadu, gdje feministkinje pričaju o „nazadnosti", gdje žene još vode bitke za jednake plaće, za izmjenu zakona o kažnjavanju silovatelja, gdje još vode borbu protiv nasilja i zlostavljanja djece itd.

Moja knjiga je pokušaj da se ispriča drugačija priča o pokrivanju: priča o onima koje, kao i ja, nalaze smiraj i radost u islamu i koje ne misle da ih islam ponižava ili *hidžab* tlači. Logično, ja sam uvjerena da je moja pozitivna priča „autentični islam", onaj koji bi trebao prevladati sve druge interpretacije. Moja knjiga je pokušaj da se otvore linije sporazumijevanja s onima koji su voljni slušati. Ona je zahtjev da se prema muslimankama koje vole nositi *hidžab* odnosi s poštovanjem, da ih se pristojno sluša i da se s njima raspravlja dobronamjerno. Možemo se složiti da se ne slažemo oko nekih pitanja, ali barem bismo trebali biti kadri da, i kad se ne slažemo, u ovom globalnom selu budemo saradnici.

Prilog 1
INTERVJUIRANE ŽENE

BASIMA

Basima, u ranim tridesetim godinama, bjelkinja, evropskog porijekla, prešla na islam 1980-ih, kasnije se udala za muslimana, domaćica i honorarna spisateljica.

ELIZABETH

Elizabeth, neudata, srednje dvadesete, bjelkinja, Kanađanka, prešla na islam 1990-ih, zaposlena.

ELLEN

Ellen, crnkinja, Kanađanka, kasne tridesete, udala se za muslimana i prešla na islam 1970-ih, zaposlena u industriji.

FATIMA

Fatima, srednjih četrdesetih, imigrirala iz Srednje Azije u Kanadu sa suprugom, domaćica i učiteljica.

HALIMA

Halima, bjelkinja, kasne dvadesete, udala se za muslimana i potom prešla na islam 1990-ih, domaćica.

IMAN

Iman, neudata, ranih dvadesetih, Fatimina kćerka, studentica.

HADIDŽA

Hadidža, srednjih četrdesetih, imigrirala s Bliskog istoka sa svojim suprugom, zaposlena.

NADIJA

Nadija, neudata, kasne dvadesete, porijeklom sa Kariba, zaposlena.

NOHA

Noha, neudata, srednje dvadesete, azijsko-afričkog porijekla, studentica.

NUR

Nur, neudata, srednjih dvadesetih, porijeklom iz Južne Azije, studentica.

RANIJA

Ranija, udata, u kasnim dvadesetim, Fatimina kćerka, zaposlena.

RANIM

Ranim, u ranim tridesetim, bjelkinja, Kanađanka, prešla na islam 1980-ih, kasnije se udala za muslimana, domaćica.

SADIJA

Sadija, tinejdžerka, Jasminina kćerka, učenica.

SAFIJA

Safija, u srednjim dvadesetim, imigrirala iz Sjeverne Afrike u Kanadu sa svojim mužem, domaćica.

JASMIN

Jasmin, kasne tridesete, imigrirala s Bliskog istoka sa suprugom, domaćica.

ZEJNEB

Zejneb, na početku šezdesetih godina, Evropljanka porijeklom, udovica, prešla na islam 1990-ih, stručnjakinja u penziji.

Prilog 2

Kur'anski ajeti i hadisi o pokrivanju na koje se pozivaju intervjuirane žene

KUR'AN

„A reci vjernicama neka obore poglede svoje i neka vode brigu o stidnim mjestima svojim; i neka ne dozvole da se od ukrasa njihovih vidi išta osim onoga što je ionako spoljašnje, i neka vela svoja spuste na grudi svoje; neka ukrase svoje ne pokazuju drugima, to mogu samo muževima svojim, ili očevima svojim, ili očevima muževa svojih, ili sinovima svojim, ili sinovima muževa svojih, ili braći svojoj, ili sinovima braće svoje, ili sinovima sestara svojih, ili prijateljicama svojim, ili robinjama svojim, ili muškarcima kojima nisu potrebne žene, ili djeci koja još ne znaju koja su stidna mjesta žena; i neka ne udaraju nogama svojim da bi se čuo zveket nakita njihova koji pokrivaju. I svi se Allahu pokajte, o vjernici, da biste postigli ono što želite." (24:31)

„O Vjerovjesniče, reci ženama svojim, i kćerima svojim, i ženama svojih vjernika neka spuste haljine svoje niza se. Tako će se najlakše prepoznati pa neće napastvovane biti. A Allah prašta i samilostan je." (33:59)

HADIS

Ebu Davud prenosi od Aiše [Poslanikove žene] da je Esma, Ebu Bekrova kćerka [i Aišina sestra] jednom došla k Poslaniku (neka je mir s njim) u upadljivoj odjeći. Poslanik (mir neka je s njim), okrenuo je lice od nje i rekao joj: „Esma, kada žene počnu dobivati mjesečnicu, ne smije im se ništa vidjeti do tog i tog", i pri tom pokaza svoje lice i svoje šake.

Izvor: Yusuf al-Qaradawi, *The Lawful and the Prohibited in Islam*, (Kuwait: International Islamic Federation of Student Organization, 1993.), str. 157.

Prilog 3

Kako intervjuirane žene žele da ih drugi vide?

BASIMA

„Voljela bih da me vide kao inteligentno ljudsko biće, ne kao kakvu podjarmljenu manjinu. Želim da misle da je *hidžab* nešto dostojno poštovanja, a ne nešto što tlači i ponižava."

ELIZABETH

„Zbilja me nije briga šta misle... Samo se nadam da neće imati misli... mržnje... prema meni."

ELLEN

„Samo to da sam ja običan čovjek, poput njih. Neko ko zaslužuje poštovanje i da se prema njemu odnosi kao prema ljudskom biću."

HALIMA

„Ne znam - zaista nisam o tome razmišljala. Voljela bih da poštuju naš izbor, da ne isključuju žene koje nose *hidžab* iz neki stvari, kao u Quebecu... jednu nisu htjeli u sudnici, a drugu nisu htjeli u školi, mislim - to je pravo ugnjetavanje. Oni kažu da su žene potlačene zato što nose *hidžab*, ali pravo tlačenje je kad neko nekom ne dâ u školu zato što ima maramu na glavi. Veće je pitanje to da bismo mi željele da svako o islamu zna više, pa bi ga više ljudi i prihvatalo."

IMAN

„Voljela bih da uvažavaju to što sam muslimanka, to da vjerujem u Jednog Boga; da je ovo odjeća koju Bog traži da nosimo, i da mi dovoljno poštujemo Boga pa to i činimo, iako postoji mnogo društvenih pritisaka da drugačije radimo... Ja se definitivno nadam da nisu neprijateljski raspoloženi prema

meni, mogu biti nezainteresirani i to je također uredu, to me ne uznemirava."

HADIDŽA

„Voljela bih da misle kao što ja mislim [da *hidžab* simbolizira odlučnost, snagu, hrabrost, posvećenost vjeri islamu], i da ih [žene koje nose *hidžab*] poštuju kao što ja poštujem opatice."

NADIJA

„Voljela bih da me ljudi smatraju osobom kakva i jesam, da ne budem zarobljena izgledom."

NUR

„Samo želim da misle da sam prijatna osoba, a ne neprijatelj... samo neko ko prakticira svoju vjeru."

RANIM

„Prihvatite me samo kakva jesam, kako bi trebali i da me prihvataju, a ne kako izgledam i to vrijedi za svakog."

RANIJA

„Ne želim da se ljudi fokusiraju na činjenicu da nosim *hidžab*. Nadam se da ću pokazati ljudima da jesam i da želim biti dobra osoba, poštena, neko ljubazan i prijateljski nastrojen."

SADIJA

„To da sam muslimanka, ja želim da oni to znaju, da ja ovo činim zato što se pokoravam Allahu, a ovo je slobodna zemlja i mogu raditi šta želim. I, nije me briga prihvataju li me ili ne, ja ću to svakako i dalje činiti"

SAFIJA

„To je moja odluka, želim da poštuju moju odluku."

JASMIN

„Voljela bih da bolje shvataju islam... da me ne posmatraju

kao kakvog teroristu ili... ženu koju muž tjera da nosi *hidžab*, ili potčinjenu ženu. Željela bih da znaju više o islamu iz Kur'ana, a ne iz toga šta ljudi pričaju o islamu... Čak ni djela muslimana ne objašnjavaju islam, zato što se i oni, nažalost, ponašaju vrlo loše, rade protiv islama... Ne znam."

ZEJNEB

„Voljela bih da misle da su to vjernice muslimanke, ali znam da neće."

Prilog 4

Pitanja iz intervjua

I

(Svima)

1. Na šta trošite najviše vremena i energije: na posao, roditeljstvo, domaćinstvo, javne ili dobrotvorne aktivnosti, učenje?
2. Koja uloga vam pruža najviše zadovoljstva?
3. Kakve su bile reakcije porodice/prijatelja/saradnika na Vašu odluku da se zaposlite/studirate/budete domaćica?
4. Mislite li o sebi kao o „muslimanki-Kanađanki", [etničkog porijekla - zemlja], Kanađanki ili nešto drugo?
5. Smatrate li da ste religiozna osoba? Zašto?
6. Smatrate li da su ljudi koji žive s vama religiozni?
7. Kako definirate „muslimana"?
8. Kako ste uključeni u Islamsku zajednicu u Torontu?

II

(Pokrivenim ženama)

1. Jeste li pokriveni sve vrijeme? Zašto/zašto ne?
2. Koliko ste godina imali kad ste odlučili pokriti se?
3. Koji su faktori doveli do odluke da se pokrijete?
4. Kako su reagirali u vašoj porodici/vaši prijatelji/kolege?
5. Jeste li imali pozitivnu ili negativnu povratnu informaciju?

6. Kakva je bila reakcija šire zajednice - muslimanske i nemuslimanske?
7. Mislite li da vas kanadska zajednica slabije prihvata od muslimanki koje nisu pokrivene?
8. Jeste li ikad osjetili ili osjećate pritisak da se pokrijete? Od koga?
9. Jeste li ikad osjetili ili osjećate pritisak da se ne pokrijete? Od koga?
10. Na koji način se pokrivate?
11. Kako ste na pokrivanje gledali prije odluke da se i sami pokrijete?
12. Čemu su vas u porodici učili o *hidžabu*? U školi? U društvu?
13. Da li se žene u vašoj porodici pokrivaju? (Ako ste vi majka, čemu svoju djecu učite o *hidžabu*?)
14. Kako to izgleda pokriti se?
15. Koje su prednosti, a koji nedostaci pokrivanja?
16. Da li nošenje *hidžaba* ima neki primjetan utjecaj na vaš svakodnevni život u kući/na poslu/u širem okruženju?
17. Da li ljudi komentiraju vaš *hidžab*? Šta vam govore?
18. Da li privlačite posebnu pažnju u podzemnoj ili na ulici?
19. Mislite li da vas tretiraju drugačije zato što ste pokriveni?
20. Šta vama *hidžab* simbolizira?
21. Šta biste voljeli da ljudi o vama misle kad vas vide s *hidžabom*?
22. Šta mislite da oni vide?
23. Šta vi mislite o ženama koje nose *hidžab*? Šta mislite o

muslimankama koje ne nose *hidžab*?

24. Zašto žene pokrivaju više od muškaraca?
25. Neki misle da je *hidžab* način na koji muškarci kontroliraju žene - kontroliraju im kretanje i seksualnost - šta vi mislite o toj tvrdnji?
26. U Kanadi se ne morate pokrivati. Da li to što se pokrivene ovdje znači da ste manje slobodne od vaših sugrađanki Kanađanki?
27. CBC je objavio reportažu o jednom problemu s *hidžabom* u Quebecu i novinarka je postavila pitanje: „Može li *hidžab* proći lakmus-test da je nešto što pripada Kanadi?“ Kako biste vi odgovorili na to pitanje?
28. Fatima Mernissi tvrdi da *hidžab* znači da žene ne smiju biti mnogo izvan kuće. Šta mislite o ovoj tvrdnji?

III

(Nepokrivenim ženama)

1. Jeste li se ikada pokrivali? Kada i zašto?
2. [Ako je odgovor na pitanje broj 37 - da:] Koliko ste godina imali kad ste odlučili pokriti se?
3. Koji su faktori doveli do vaše odluke da se pokrivate?
4. Imate li pozitivna ili negativna iskustva sa svojom porodicom/prijateljima i kolegama o odluci o pokrivanju u kontekstu u kojemu ste se pokrivali (stalno)?
5. Kakve su bile reakcije šire zajednice - muslimanske i nemuslimanske?
6. Da li vjerujete da ste od kanadske zajednice bolje prihvaćeni od žena koje su pokrivene?

7. Jeste li ikada imali pritisak da se pokrijete? Od koga?
8. Jeste li ikada imali pritisak da se ne pokrivate? Od koga?
9. Kada biste odlučili pokriti se, na koji način biste se pokrili?
10. Jeste li ikada razmišljali da nosite *hidžab* češće ili stalno? Zašto/zašto ne?
11. Šta su vas učili o *hidžabu* u vašoj porodici? Školi? Društvu? (Ako ste majka, čemu biste o *hidžabu* učili svoju djecu?)
12. Pokrivaju li se žene u vašoj porodici?
13. Koje su prednosti, a koji nedostaci pokrivanja?
14. Mislite li da bi nošenje *hidžaba* imalo neki primjetan utjecaj na vaš svakodnevni život u kući/na poslu u širem okruženju?
15. Šta mislite kako to izgleda biti pokrivena (stalno)?
16. Mislite li da bi ljudi komentirali vaš *hidžab*? Šta mislite da bi govorili?
17. Mislite li da biste privlačili posebnu pažnju na ulici?
18. Mislite li da bi vas drugačije tretirali što ste pokriveni?
19. Šta vama simbolizira *hidžab*?
20. Šta biste voljeli da ljudi misle o vama zato što niste pokriveni/jeste pokriveni (kada ste pokriveni)? (Šta mislite da oni vide?)
21. Kako gledate na pokrivanje u odnosu na to što ste muslimanka?
22. Šta mislite o ženama koje nose *hidžab*? Šta mislite o ženama koje ne nose *hidžab*?
23. Zašto žene pokrivaju više od muškaraca?

24. Neki misle da je *hidžab* način na koji muškarci kontroliraju žene - kontroliraju im kretanje i seksualnost - šta vi mislite o toj tvrdnji?

25. U Kanadi se žene ne moraju pokrivati. Mislite li da su pokrivene žene manje slobodne od svojih sugrađanki Kanađanki?

26. CBC je objavio reportažu o jednom problemu s *hidžabom* u Quebecu i novinarka je postavila pitanje: „Može li *hidžab* proći lakmus-test da je nešto što pripada Kanadi?“ Kako biste vi odgovorili na to pitanje?

27. Fatima Mernissi tvrdi da *hidžab* znači da žene ne smiju biti mnogo izvan kuće. Šta mislite o ovoj tvrdnji?

IV

(Konvertitkinjama)

1. Zašto ste prešli na islam?

2. Koju vrstu promjena je to što ste postali muslimanka unijelo u vaš život?

3. Kakve je posljedice po vaše odnose sa roditeljima/prijateljima/kolegama imao vaš izbor da postanete muslimanka?

4. [Ako ste udati:] Kakvu je ulogu vaš muž imao u konverziji?[588]

588 Mnogi pretpostavljaju da žene prelaze na islam zbog svojih muževa ili mladića. Za neke žene je to tačno (naprimjer, za Ellen). Međutim, ima žena koje su nakon što su se udale prešle na islam zbog vlastitih uvjerenja i voljno (naprimjer, Elizabeth, Ellen, kasnije i Halima), te onih koji su prešle na islam dok su još bile neudate (naprimjer, Basima, Ranim i Zejneb.)

V

(Svima, pitanja prilagođena ispitanici)

1. Kakav je odnos između muškaraca i žena u islamu? (Jesu li jednakopravni?)
2. Imaju li muškarci i žene različitu prirodu? Ako imaju, koje su to razlike?
3. Koja su zaduženja vašeg muža u kući, a koja su vaša? [Za neudate:] Kakav će biti vaš budući muž?
4. Neki misle da muslimani predstavljaju posebni problem za liberalne demokratije, zato što su islam i liberalne demokratije nekompatibilni (tj., islam ne uvažava odvajanje „crkve" i države). Šta mislite o ovoj tvrdnji?
5. Šta mislite o načinu na koji se o muslimanima govori u kanadskim medijima?
6. Šta mislite o aktuelnom pokretu da se uspostavi islamska država u nekim zemljama? Šta mislite kako bi to utjecalo na žene?
7. Ako biste mogli izgraditi utopiju, društvo gdje bi sve bilo onako kako biste vi to željeli, kako bi to izgledalo?
8. Ima li nešto što biste voljeli dodati? Jesam li zaboravila pitati vas nešto važno? Imate li vi neko pitanje za mene?
9. Hoćete li biti na raspolaganju za dodatni intervju, ako bi to bilo potrebno?

BIBLIOGRAFIJA

Abadan-Unat, Nermin, 'The Impact of Legal and Educational Reforms on Turkish Women', u: Nikki Keddie i Beth Baron (ur.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven: Yale University Press, 1991).

Abdalati, Hammuda, *The Family Structure in Islam* (Plainfield: American Trust Publications, 1979).

Abell, Steven C. i Maryse H. Richards, 'The Relationship Between Body Shape Satisfaction and Self-Esteem: An Investigation of Gender and Class Differences', *Journal of Youth and Adolescence*, 25, 5 (1996), str. 691-703.

Abraham, Nabeel, 'The Gulf Crisis and Anti-Arab Racism in America', u: Cynthia Peters (ur.), *Collateral Damage: The New World Order at Home and Abroad* (Boston: South End Press, 1992).

Abraham, Nabeel, 'Anti-Arab Racism and Violence in the United States', u: Ernest McCarus (ur.), *The Development of Arab American Identity* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994).

Abu-Laban, Sharon McIrvin, 'Family and Religion Among Muslim Immigrants and the Descendants', u: Earle H. Waugh, Sharon McIrvin Abu-Laban i Regula Burckhardt Qureshi (ur.), *Muslim Families in North America* (Edmonton: University of Alberta Press, 1991).

Abu-Lughod, Lila, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986).

Abu-Odeh, Lama, 'Post-Colonial Feminism and the Veil: Considering the Differences', *New England Law Review*, 26, 4 (ljeto, 1992), str. 1527-1537.

Afshar, Haleh, 'Women, Marriage and the State in Iran', in Haleh Afshar (ur.), *Women, State and Ideology: Studies from Africa and Asia* (London: Macmillan, 1987).

Afshar, Haleh, 'Fundamentalism and its Female Apologists', u:

Renee Prendergast i H. W. Singer (ur.), *Development Perspectives for the 1990s* (London: Macmillan, 1991).

Afshar, Haleh, 'Development Studies and Women in the Middle East: The Dilemmas of Research and Development', u: Haleh Afshar (ur.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation* (London: Macmillan, 1993).

Afshar, Haleh, 'Development Studies and Women in the Middle East: The Dilemmas of Research and Development', u: Haleh Afshar (ur.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation* (London: Macmillan, 1993).

Afshar, Haleh, 'Muslim Women and the Burden of Ideology', *Women's Studies International Forum*, 7, 4 (1984), str. 247-250.

Afshar, Haleh, 'Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategies', u: Mai Yamani (ur.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (Reading, Berks: Garnet, 1996).

Ahmed, Leila, 'Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem', *Feminist Studies*, 8, 3 (jesen, 1982), str. 521-534.

Ahmed, Leila, 'Arab Culture and Writing Women's Bodies', *Feminist Issues* (proljeće, 1989), str. 41-55.

Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992).

Al-Alwani, Taha Jabir, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1994).

Alireza, M, 'Women of Saudi Arabia', *National Geographic*, 172, 4 (oktobar, 1987).

Alloula, Malek, *The Colonial Harem* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986) [*Le Harem Colonial: Images d'un sous-érotisme* (Paris: Editions Siatkine, 1981)].

AlMunajjed, Mona, *Women in Saudi Arabia Today* (New York: St Martin's Press, 1997).

Altorki, Soraya, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite* (New York: Columbia University Press, 1986).

Amos, Deborah, *Lines in the Sand: Desert Storm and the Remaking of the Arab World* (New York: Simon & Schuster, 1992).

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).

Arat, Yesim, 'Women's Movement of the 1980's in Turkey: Radical Outcome of Liberal Kemalism?' u: Fatma Müge Coçek i Shiva Balaghi (ur.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* (New York: Columbia University Press, 1994).

Azari, Farah, 'Islam's Appeal to Women in Iran: Illusions and Reality', u: Farah Azari (ur.), *Women of Iran: The Conflict with Islamic Fundamentalism* (London: Ithaca Press, 1983).

Badawi, Jamal, *The Muslim Woman's Dress: According to the Qur'an and Sunnah* (Kuwait: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, n.d.).

Badawi, Jamal, *Gender Equity in Islam: Basic Principles* (Plainfield: American Trust Publications, 1995).

Badran, M., 'Introduction', *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist (1879–1924)* (London: Virago, 1986).

Badran, Margot i Miriam Cooke, *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

Bahar, Sima, 'A Historical Background to the Women's Movement in Iran', u: Farah Azari (ur.), *Women of Iran: The Conflict with Islamic Fundamentalism* (London: Ithaca Press, 1983).

Barazangi, Nimat Hafez, 'Arab Muslim Identity Transmission: Parents and Youth', u: Baha Abu-Laban i Michael W. Suleiman (ur.), *Arab Americans: Continuity and Change* (Massachusets: The Association of Arab-American University Graduates, 1989).

Barazangi, Nimat Hafez, 'Parents and Youth: Perceiving and

Practising Islam in North America', u: Earle H. Waugh, Sharon McIrvin Abu-Laban i Regula Burckhardt Qureshi (ur.), *Muslim Families in North America* (Edmonton: University of Alberta Press, 1991).

Barber, Benjamin, 'Jihad Vs McWorld', *The Atlantic Monthly* (mart, 1992), str. 53-65.

Berger, John, Sven Blomberg, Chris Fox, Michael Dibb i Richard Hollis, *Ways of Seeing* (London: BBC and Penguin, 1972).

Bergman, Elizabeth M., 'Keeping It in the Family: Gender and Conflict in Moroccan Arabic Proverbs', u: Fatma Müge Coçek i Shiva Balaghi (ur.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* (New York: Columbia University Press, 1994).

Berktay, Fatmagül, 'Looking from the "Other" Side: Is Cultural Relativism a Way Out?' u: Joanna de Groot i Mary Maynard (ur.), *Women's Studies in the 1990's: Doing Things Differently?* (London: Macmillan, 1993).

Bidwell, Robin, *Morocco Under Colonial Rule: French Administration of Tribal Areas, 1912-1956* (London: Frank Cass, 1973).

Boddy, Janice, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989).

Bordo, Susan, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body* (Berkeley: University of California Press, 1993).

Bouhdiba, Abdelwahab, *Sexuality in Islam* (London: Routledge, 1985).

Braibanti, Ralph, *The Nature and Structure of the Islamic World* (Chicago: International Strategy and Policy Institute, 1995).

Brenner, S., 'Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and the Veil', *American Ethnologist*, 23, 4 (1996), str. 673-691.

Brooks, Geraldine, *Nine Parts of Desire: The Hidden World of Islamic Women* (New York: Doubleday, 1995).

Bukhari, *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari*, prijevod na engleski Muhammad Muhsih Khan, (Medina: Islamic University, n.d.).

Cainkar, Louise, 'Palestinian-American Muslim Women: Living on the Margins of Two Worlds', u: Earle H. Waugh, Sharon McIrvin Abu-Laban i Regula Burckhardt Qureshi (ur.), *Muslim Families in North America* (Edmonton: University of Alberta Press, 1991).

CAIR (Council on American Islamic Relations), *A Rush to Judgement: A Special Report on Anti-Muslim Stereotyping, Harassment and Hate Crimes Following the Bombing of Oklahoma City's Murrah Federal Building, April 19, 1995* (Washington, DC: CAIR, 1995).

CAIR, *The Price of Ignorance: The Status of Muslim Civil Rights in the United States* (Washington, DC: American-Muslim Research Center, 1996).

Carmody, Denise Lardner, *Women and World Religions*, (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1989. [1979]).

Cash, Thomas F., Jule R. Ancis, i Melissa D. Strachan, 'Gender Attitudes, Feminist Identity, and Body Images Among College Women', *Sex Roles*, 36, 7/8 (1997), str. 433-447.

Caulfield, Mina Davis, 'Equality, Sex, and Mode of Production', u: Gerald D. Berreman (ur.), *Social Inequality: Comparative and Development Approaches* (New York: Academic Press, 1981).

Cayer, Carmen G., 'Hijab, Narrative, and the Production of Gender Among Second Generation, Indo-Pakistani, Muslim Women in Greater Toronto', neobjavljeni magistarski rad (Department of Social Anthropology, York University, 1996).

Chatty, Dawn, 'Changing Sex Roles in Bedouin Society in Syria and Lebanon', u: Nikki Keddie i Lois Beck (ur.), *Women in the Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

Chow, Rey, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

Cole, Juan R. I., 'Gender, Tradition, and History', u: Fatma Müge Coçek i Shiva Balaghi (ur.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* (New York: Columbia University Press, 1994).

Connolly, Clara, 'Washing Our Linen: One Year of Women Against Fundamentalism', *Feminist Review*, 37 (proljeće, 1991), str. 68-77.

Cromer, Evelyn Baring, First Earl of, *Modern Egypt*, 2 vol. (London: Macmillan, 1908).

Daniel, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image* (Oxford: Oneworld Publications, 1993. [1960]).

Divine, Donna Robinson, 'Unveiling the Mysteries of Islam: The Art of Studying Muslim Women', *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 7, 2 (zima, 1983), str. 3-19.

Djebar, Assia, *Fantasia, An Algerian Cavalcade* (Portsmouth: Heinemann, 1993).

Doi, Abdul Rahman, *Women in the Qur'an and the Sunnah* (London: Ta-Ha Publishers, 1990).

Doubleday, Veronica, *Three Women of Herat* (London: Jonathan Cape, 1988).

Dworkin, A, 'Pornography is a Civil Rights Issue', u: Adele M. Stan (ur.), *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harassment, Date Rape, and the Politics of Sexual Equality* (New York: Delta, 1995).

Faludi, Susan, *Backlash: The Undeclared War Against American Wome*n (New York: Crown Publishers, 1991).

Fanon, Frantz, *A Dying Colonialism* (New York: Grove Press, 1967). [*L'An Cinq de la Révolution Algérienne* (Paris: Librairie François Maspero, 1959)].

Farah, Madelain, *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1984).

Farmaian, Sattareh Farman, *Daughter of Persia: A Woman's Journey from her Father's Harem through the Islamic Revolution* (New York: Crown Publishers, 1992).

Al-Faruqi, Lois Lamya', *Women, Muslim Society and Islam* (Plainfield: American Trust Publications, 1988).

Fernea, Elizabeth, *Guests of the Sheikh: An Ethnography of an Iraqi Village*, (New York: Anchor Books, 1989. [1969]).

Fernea, Elizabeth, 'The Veiled Revolution', u: D. Bowen i E. Early (ur.), *Everyday Life in the Muslim Middle East* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

Fernea, Elizabeth, 'Beyond the Veil, Book Review', *Social Science Quarterly*, 57, 4 (mart, 1977), str. 925-956.

Fernea, Elizabeth, 'Foreword', u: Amira El-Azhary Sonbol (ur.), *Women, The Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

Fernea, Elizabeth i Bassima Bezirgan (ur.), *Middle Eastern Muslim Women Speak* (Austin: University of Texas Press, 1977).

Garner, Helen, *The First Stone: Some Questions about Sex and Power* (Sydney: Picador, 1995).

Gillespie, Marcia Ann, 'Where do We Stand on Pornography? A Ms Roundtable', u: Adele M. Stan (ur.), *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harassment, Date Rape, and the Politics of Sexual Equality* (New York: Delta, 1995).

Givechian, Fatemeh, 'Cultural Changes in Male–Female Relations', *The Iranian Journal of International Affairs*, 3, 3 (1991), str. 521-530.

Goodwin, Jan, *Price of Honor: Muslim Women Lift the Veil of Silence on the Islamic World* (New York: Plume, 1994).

Govier, K., 'Shrouded in Black', *Toronto Star* (25. septembra 1995), str. A19.

Graham-Brown, Sarah, *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950* (London: Quartet Books, 1988).

Grauerholz, Elizabeth, 'Sexual Harassment in the Academy: The Place of Women Professors', u: Margaret S. Stockdale (ur.), *Sexual Harassment in the Workplace: Perspectives, Frontiers, and Responsive Strategies* (Thousand Oaks: Sage, 1996).

De Groot, Joanna, '"Sex" and "Race:" The Construction of Language and Image in the Nineteenth Century', u: Susan Mendus i Jane Rendall (ur.), *Sexuality and Subordination: Interdisciplinary Studies of Gender in the Nineteenth Century* (London: Routledge, 1989)

El-Guindi, F., 'Beyond the Veil, Book Review', *Sociology and Social Research*, 62, 3 (1978), str. 499-501.

El-Guindi, F., 'Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement', *Social Problems*, 28, 4 (1981), str. 465-485.

Gutmann, Amy, 'Challenges of Multiculturalism in Democratic Education', u: Robert K. Fullinwider (ur.), *Public Education in a Multicultural Society: Policy, Theory, Critique* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Haddad, Yvonne Yazbeck, 'Arab Muslims and Islamic Institutions in America: Adaptation and Reform', u: Sameer Y. Abraham i Nabeel Abraham (ur.), *Arabs in the New World: Studies on Arab-American Communities* (Detroit: Wayne State University Centre for Urban Studies, 1983).

Haddad, Yvonne Yazbeck, 'Islamist Perceptions of U.S. Policy in the Middle East', u: David W. Lesch (ur.), *The Middle East and the United States: A Historical and Political Reassessment* (Boulder: Westview Press, 1996).

Haddad, Yvonne Yazbeck, 'Islam, Women and Revolution in Twentieth Century Arab Thought', *The Muslim World*, 74, 34 (juli/oktobar, 1984).

Hélie-Lucas, Marie-Aimée, 'Women, Nationalism and Religion in the Algerian Struggle', u: Margot Badran i Miriam Cooke (ur.), *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

Hélie-Lucas, Marie-Aimée, 'Women's Struggles and Strategies in the Rise of Fundamentalism in the Muslim World: From Entryism to Internationalism', u: Haleh Afshar (ur.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation* (London: Macmillan, 1993).

Hélie-Lucas, Marie-Aimée, 'The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Personal Laws', u: Valentine Moghadam (ur.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* (Boulder: Westview Press, 1994).

Hessini, Leila, 'Wearing the Hijab in Contemporary Morocco: Choice and Identity', u: Fatma Müge Göçek i Shiva Balaghi (ur.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* (New York: Columbia University Press, 1994).

Hoagland, Jim, intervju s Gareebom u: Edmund Gareeb (ur.), *Split Vision: The Portrayal of Arabs in the American Media* (Washington, DC: American-Arab Affairs Council, 1983).

Hoffman, Murad Wilfried, 'On the Development of Islamic Jurisprudence', *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 16, 1 (proljeće, 1999), str. 73-92.

Holland, Janet, 'Power and Desire: The Embodiment of Female Sexuality', *Feminist Review*, 46 (proljeće, 1994), str. 21-38.

Holland, Muhtar, (prijevod) *The Proper Conduct of Marriage in Islam. Book Twelve of Ihya' Ulum al-Din, by al-Ghazali* (Hollywood: Al-Baz Publishing, 1998).

Hoodfar, Homa, 'Return to the Veil: Personal Strategy and Public Participation in Egypt', u: Nanneke Redclift i M. Thea Sinclair (ur.), *Working Women: International Perspectives on Labour and Gender Relations* (London: Routledge, 1991).

Hoodfar, Homa, 'The Veils in Their Minds and on Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women', *Resources for Feminist Research*, 22, 3-4 (1993), str. 5-18.

Huntington, S., 'The Clash of Civilizations', *Foreign Affairs*, 72, 3 (ljeto, 1993), str. 22-49.

Hume-Griffith, M. E., *Behind the Veil in Persia and Turkish Arabia: An Account of an Englishwoman's Eight Years' Residence Amongst the Women of the East* (London: Seeley, 1909).

Ibrahim, T, 'Veiled Bodies and Unveiled Discourse: Women's Participation in the Mojahedin Movement of Iran', neobjavljeni rad (Toronto: 1997).

Jackson, Linda A., Physical Appearance and Gender: Sociobiological and Sociocultural Perspectives (Albany: State University of New York Press, 1992).

Jacobson, Michael F. i Laurie Ann Mazur, *Marketing Madness: A Survival Guide for a Consumer Society* (Boulder: Westview Press, 1995).

Jameelah, Maryam, *Islam and the Muslim Woman Today* (Lahore: Mohammad Yusuf Khan, 1978).

Jayawardena, Humari, *Feminism and Nationalism in the Third World* (London: Zed Books, 1986).

Joseph, Suad, 'Feminization, Familism, Self, and Politics', u: Soraya Altorki i Camillia El-Sohl (ur.), *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society* (Syracuse: Syracuse University Press, 1988).

Kabbani, R., *Europe's Myths of Orient: Devise and Rule* (London: Macmillan, 1985).

Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Selango Darul Ehsan: Pelanduk, 1989).

Al-Kanadi, Abu Bilal Mustapha, *The Islamic Ruling Regarding Women's Dress: According to the Qur'an and Sunnah* (Jeddah: Abul-Qasim Publishing House, n.d.).

Kanawati, Marlene, 'The Veil and the Male Elite, Book Review', *International Journal of Middle East Studies*, 25, 3 (1993), str. 501-503.

Kandiyoti, Deniz (ur.), *Women, Islam and the State* (Philadelphia: Temple University Press, 1991).

Kandiyoti, Deniz, 'Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies', u: Deniz Kandiyoti (ur.), *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

Karam, Azza M., *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt* (London: Macmillan, 1998).

Kashmeri, Zuhair, *The Gulf Within: Canadian Arabs, Racism and the Gulf War* (Toronto: James Lorimer, 1991).

Keddie, Nikki, 'Introduction: Deciphering Middle Eastern Women's History', u: Nikki Keddie i Beth Baron (ur.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven: Yale University Press, 1991).

Keddie, Nikki i Lois Beck (ur.), *Women in the Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

Kelly, Patricia, 'Integrating Islam: A Muslim School in Montreal', neobjavljeni magistarski rad (Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1997).

Khan, Shahnaz, 'Muslim Woman: Interrogating the Construct in Canada', neobjavljena doktorska disertacija (Ontario Institute for Studies in Education, 1995).

Al-Khattab, Huda, *Bent Rib: A Journey through Women's Issues in Islam* (London: Ta-Ha Publishers, 1997).

Kulke, Christine, 'Equality and Difference: Approaches to Feminist Theory and Politics', u: Joanna de Groot i Mary Maynard (ur.), *Women's Studies in the 1990's: Doing Things Differently?* (London: Macmillan, 1993).

Lazreg, Marnia, 'Feminism and Difference: The Perils of Writing as

a Woman on Women in Algeria', *Feminist Studies*, 14, 1 (1988), str. 81-107.

Lazreg, Marnia, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (New York: Routledge, 1994).

Lemon, M, 'Understanding Does Not Always Lead to Tolerance', *Globe and Mail* (31. januar 1995).

Lemu, Aisha B., *The Ideal Muslim Husband* (Alexandria: Saadawi Publications, 1992).

Lemu, Aisha B. i Fatima Heeren, *Woman in Islam* (London: The Islamic Council of Europe, 1976).

Lev, Daniel S., 'The Veil and the Male Elite, Book Review', *Women and Politics*, 12, 1 (1992), str. 79-81.

Lovell, Emily Kalled, 'A Survey of Arab-Muslims in the United States and Canada', u: Michael A. Köszegi i J. Gordon Metton, *Islam in North America: A Sourcebook* (New York: Garland Publishing, 1992).

Lutfi, Huda, 'Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar'i Order in Muslim Prescriptive Treatises', u Nikki Keddie i Beth Baron (ur.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven: Yale University Press, 1991).

Mabro, J. (ur.), *Veiled Half-Truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women* (London: I. B. Tauris, 1991).

MacKinnon, Catherine A., 'Sexuality, Pornography, and Method: "Pleasure Under Patriarchy"', u: Nancy Tuana i Rosemarie Tong (ur.), *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation, and Application* (Boulder: Westview Press, 1995).

Macleod, Arlene Elowe, *Accommodating Protest: Working Women and the New Veiling in Cairo* (New York: Columbia University Press, 1991).

Makhlouf, Carla, *Changing Veils: Women and Modernisation in North Yemen* (London: Croom Helm, 1979).

Maqsood, Ruqqayah Waris, *The Muslim Marriage Guide* (London: Quilliam Press, 1995).

Marmorstein, Emile, 'The Veil in Judaism and Islam', *Journal of Jewish Studies*, 2 (1954).

Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid, 'Women and Modernization: A Reevaluation', u: Amira El-Azhary Sonbol (ur.), *Women, The Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996)

Mawdudi, Abul A`la, *Purdah and the Status of Women in Islam* (Lahore: Islamic Publications, 1972).

Mehdid, Malika, 'A Western Invention of Arab Womanhood: The "Oriental" Female', u: Haleh Afshar (ur.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation* (London: Macmillan, 1993).

Melman, Billie, *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918. Sexuality, Religion and Work*, (London: Macmillan, 1995. [1992]).

Meriwether, Margaret L., 'Women and Economic Change in Nineteenth-Century Syria: The Case of Aleppo', u: J. Tucker (ur.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

Mernissi, Fatima, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

Mernissi, Fatima, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, prijevod na engleski Mary Jo Lakeland (Reading: Addison-Wesley Publishing, 1991).

Mernissi, Fatima, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood* (Reading: Addison-Wesley Publishing, 1994).

Mernissi, Fatima, 'Virginity and Patriarchy', u: Aziza Al-Hibri (ur.), *Women and Islam* (Oxford: Pergamon Press, 1982).

Mernissi, Fatima, *Doing Daily Battle: Interviews with Moroccan Women*, prijevod na engleski Mary Jo Lakeland (London: The Women's Press, 1988).

El-Messiri, Sawsan, 'Self-Images of Traditional Urban Women in Cairo', u: N. Keddie and L. Beck (ur.), *Women in the Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

Minai, Naila, *Women in Islam: Tradition and Transition in the Middle East* (New York, Seaview, 1981).

Mir-Hosseini, Ziba, 'Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in Post-Khomeini Iran', u: Mai Yamani (ur.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (Reading, Berks: Garnet, 1996).

Mitchell, Timothy, *Colonising Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1988).

Mohanty, Chandra Talpade, 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', *Boundary 2*, 12, 3, and 13, 1 (proljeće-ljeto, 1984), str. 333-358.

Mohanty, Chandra Talpade, 'Introduction', u: Ann Russo Mohanty i Lourdes Torres (ur.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

Mohsen, Safia K., 'New Images, Old Reflections: Working Middle-Class Women in Egypt', u: Elizabeth Warnock Fernea (ur.), *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change* (Austin: University of Texas Press, 1985).

Moors, Annelies, 'Women and the Orient: A Note on Difference', u: Lorrain Nencel i Peter Pels (ur.), *Constructing Knowledge: Authority and Critique in Social Science* (London: Sage, 1991).

Moruzzi, Norma Claire, 'A Problem With Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity', u: *Political Theory*, 22, 4 (novembar, 1994), str. 653-672.

Mule, Pat i Diane Barthel, 'The Return to the Veil', *Sociological Forces*, 7, 2 (juni, 1992), str. 323-332.

Murad, Abdal Hakim (T. J. Winter), 'The Problem of Anti-Madhhabism', *Islamica*, 2, 2 (mart, 1995), str. 31-39.

Musallam, Basim, *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century* (New York: Cambridge University Press, 1983).

Mustapha, Naheed, 'My Body is my Own Business', *Globe and Mail*, (29. juni 1993).

Nasir, Sari J., *The Arabs and the English*, (London: Longman, 1979. [1976]).

Nelson, Cynthia, 'Old Wine, New Bottles: Reflections and Projections Concerning Research on Women in Middle Eastern Studies', u: Earl L. Sullivan i Jacqueline S. Ismael (ur.), *The Contemporary Study of the Arab World* (Edmonton: University of Alberta Press, 1991).

O'Connor, June, 'Rereading, Reconceiving and Reconstructing Tradition: Feminist Research in Religion', *Women's Studies*, 17, 1 (1989), str. 101-123.

Omran, Abdel Rahim, *Family Planning in the Legacy of Islam* (London: Routledge, 1992).

Orbach, Susie, *Fat is a Feminist Issue: A Self-Help Guide for Compulsive Eaters* (New York: Berkeley Books, 1979).

Osman, Fathi, *Muslim Women in the Family and the Society* (Los Angeles: Minaret Publications, n.d.).

Pailin, David A., *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain* (Manchester: Manchester University Press, 1984).

Pastner, Carroll McC., 'English Men in Arabia: Encounters with Middle Eastern Women', *Signs*, 4, 2 (1978), str. 309-323.

Personal Narratives Group, *Interpreting Women's Lives: Feminist Theory and Personal Narratives* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).

Peterson, J. E., 'The Political Status of Women in the Arab Gulf States', *Middle East Journal*, 43, 1 (zima, 1989), str. 34-50.

Philips, Abu Ameenah Bilal, *The Evolution of Fiqh*, (Riyadh: Tawheed Publications, 1990).

Philips, Abu Ameenah Bilal, *Usool at-Tafseer, The Methodo-logy of Qur'aanic Explanation* (Sharjah: Dar Al Fatah, 1997).

Al-Qaradawi, Yusuf, *The Lawful and the Prohibited in Islam*, prijevod na engleski Kamal El-Helbawy, M. Moinuddin Siddiqui, Syed Shukry (Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations, 1993).

Quandt, William, 'New U.S. Policies for a New Middle East?' u: David W. Lesch (ur.), *The Middle East and the United States: A Historical and Political Reassessment* (Boulder: Westview Press, 1996).

Ramazani, Nesta, 'The Veil – Piety or Protest?' *Journal of South-Asian and Middle Eastern Studies*, 7, 2 (zima, 1983).

Reece, Debra, 'Covering and Communication: The Symbolism of Dress Among Muslim Women', *The Howard Journal of Communications*, 7 (1996), str. 35-52.

Reeves, Minou, *The Female Warriors of Allah: Women and the Islamic Revolution* (New York: E. P. Dutton, 1989).

Regan, Pamela C, 'Sexual Outcasts: The Perceived Impact of Body Weight and Gender on Sexuality', *Journal of Applied Social Psychology*, 26, 20 (1996), str. 1803-1815.

Rodinson, Maxime, *Europe and the Mystique of Islam* (Seattle: University of Washington Press, 1987. [*La Fascination de l'Islam* (Paris: Librairie François Maspero, 1980)].

Rossiter, Amy B., 'Chips, Coke and Rock-'N'-Roll: Children's

Mediation of an Invitation to a First Dance Party', *Feminist Review*, 46 (proljeće, 1994), str. 1-20.

Rugh, Andrea B., *Reveal and Conceal: Dress in Contemporary Egypt* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986).

Saal, Frank E, 'Men's Misperceptions of Women's Interpersonal Behaviors and Sexual Harassment', u: Margaret S. Stockdale (urd.), *Sexual Harassment in the Workplace: Perspectives, Frontiers, and Responsive Strategies* (Thousand Oaks: Sage, 1996).

Said, Edward, *Orientalism*, (New York: Vintage Books, 1994. [1979]).

Said, Edward, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon Books, 1981).

Sayigh, R., 'Roles and Functions of Arab Women: A Reappraisal of Orientalism and Arab Women', *Arab Studies Quarterly*, 3, 3 (1981), str. 258-274.

Scroggins, Deborah, 'Women of the Veil: Islamic Militants Pushing Women Back to an Age of Official Servitude', *The Atlanta Journal /The Atlanta Constitution* (28. juni 1992).

Shadid, W.A.R. i P. S. van Koningsveld, 'Blaming the System or Blaming the Victim? Structural Barriers Facing Muslims in Western Europe', u: W. A. R. Shadid i P. S. van Koningsveld (ur.), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe* (Kampen: K.O.K. Pharos Publishing House, 1991).

Shahed, Omar, 'Under Attack in Tunisia: Laws Restrict Islamic Practices', *The Muslim Voice* (decembar, 1994.), str. 1. Summary of Muhammad al-Hadi Mustapha Zamzami, *Tunis: al-Islam al-Jarih* [*Tunisia: Injured Islam*] (n.i.: 1994), str. 191-194.

Sharma, H, 'Women and their Affines: Veil as a Symbol of Separation', *Man*, 12, 2 (1978).

Simpson, Jeffery, 'The Current Objections to Muslim Clothing Are Simply Wrong-Headed', *Globe and Mail* (28. decembar 1994), str. A16.

Smith, Dorothy E., *The Every Day World as Problematic: A Feminist Sociology* (Toronto: University of Toronto Press, 1987).

El-Solh, Camillia Fawzi i Judy Mabro (ur.), *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality* (Oxford: Berg Publishers, 1994).

Sonbol, Amira El-Azhary (ur.), *Women, The Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

Southern, R. W., *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge: Harvard University Press, 1962).

Stacey, Michelle, 'The Thin Man', *Elle*, 12, 12 (august, 1997), 178.

Stanley, Liz i Sue Wise, 'Method, Methodology and Epistemology in Feminist Research Processes', u: Liz Stanley (ur.), *Feminist Praxis: Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology* (London: Routledge, 1990).

Tabari, Azar, 'Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women', u Azar Tabari i Nahid Yeganeh (ur.), *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran* (London: Zed Books, 1982).

Tabari, Azar, 'The Women's Movement in Iran: A Hopeful Prognosis', *Feminist Studies*, 12, 2 (ljeto, 1986), str. 342-360.

Tucker, Judith E., 'Problems in the Historiograhpy of Women in the Middle East: The Case of Nineteenth Century Egypt', *International Journal of Middle East Studies*, 15 (1983.), str. 321-336.

Tucker, Judith E., 'Introduction', u: J. Tucker (ur.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

Turabi, Hasan, *Women in Islam and Muslim Society* (London: Milestone Publishers, 1991).

Ussher, Jane M., *Fantasies of Femininity Reframing the Boundaries of Sex* (London: Penguin, 1997).

Van Sommer, Annie i Samuel M. Zwemer (ur.), *Our Moslem Sisters: A Cry of Need from the Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It* (New York: The Young People's Missionary Movement, 1907).

Veron-Guidry, Staci i Donald A. Williamson, 'Development of a Body Image: Assessment Procedure for Children and Preadolescents', *International Journal of Eating Disorders*, 20, 3 (1996), str. 287-293.

Von Denffer, Ahmad, *Ulum al-Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Qur'an* (Leicester: The Islamic Foundation, 1989).

Wadud-Muhsin, Amina, *Qur'an and Women* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn Bhd, 1992).

Warne, Randi R, 'Further Reflections in the "Unacknowledged Quarantine": Feminism and Religious Studies', u: Sandra Burt i Lorraine Code (ur.), *Changing Methods: Feminists Transforming Practice* (Peterborough: Broadview Press, 1995).

Watson, Helen, 'Women and the Veil: Personal Responses to Global Process', u: Akbar S. Ahmed i Hastings Donnan (ur.), *Islam, Globalization and Postmodernity* (London: Routledge, 1994).

Watson, Helen, 'Red Herrings and Mystifications: Conflicting Perceptions of Sexual Harassment', u: Clare Brant i Yun Lee Too (ur.), *Rethinking Sexual Harassment* (London: Pluto Press, 1994).

Wikan, Uni, *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982).

Williams, John A., 'A Return to the Veil in Egypt', *Middle East Review*, 11, 3 (1979), str. 49-59.

Winter, T. J., 'Desire and Decency in the Islamic Tradition', *Islamica*, 1, 4 (januar, 1994), str. 9-12.

Winter, T. J., (prijevod) *Al-Ghazali on Disciplining the Soul (Kitab Riyadat al-Nafs), and on Breaking the Two Desires (Kitab Kasr*

al-Shahwatayn), Books XXII and XXIII of The Revival of the Religious Sciences Ihya' Ulum al-Din, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1995).

Winters, Paul A. (ur.), *Islam: Opposing Viewpoint* (San Diego: Greenhaven Press, 1995).

Wolf, Naomi, *The Beauty Myth: How Images of Beauty are Used Against Women*, (New York: Anchor, 1992. [1991]).

Wolf, Naomi, *Fire With Fire: The New Female Power and How it will Change the Twenty-first Century* (New York: Random House, 1993).

Yamani, Mai, 'Introduction', u: Mai Yamani (ur.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (Reading, Berks: Garnet, 1996).

Yeganeh, Nahid, 'Women's Struggles in the Islamic Republic of Iran', u: Azar Tabari i Nahid Yeganeh (ur.), *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran* (London: Zed Books, 1982).

Young, Katherine, 'Introduction', u: Arvind Sharma (ur.), *Women in World Religions* (New York: State University of New York Press, 1987).

Yousif, Ahmad F., *Muslims in Canada: A Question of Identity* (Ottawa: Legas, 1993).

Yusufali, S., 'My Body is My Own Business', *Toronto Star* (17. februar 1998), str. C:1.

Zine, J., 'Muslim Students in Public Schools: Education and the Politics of Religious Identity', neobjavljena magistarska teza (Odsjek za pedagogiju, University of Toronto, 1997).

Zwemer, S. M., *Moslem Women* (West Medford: Central Committee of the United Study of Foreign Missions, 1926).

Zuhur, Sherifa, *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt* (New York: State University of New York Press, 1992).