

Uniwersytet Warszawski
Wydział Polonistyki

Małgorzata Fudala
nr albumu:
230800

Czy czarny może być radosny? Paradoxy praktyk zasłaniania
w ubiorze muzułmanek

Praca magisterska
na kierunku kulturoznawstwo – wiedza o kulturze

Praca napisana pod kierunkiem
prof. dr. hab. Marka Prejsa
Instytut Kultury Polskiej

Warszawa, wrzesień 2015

Oświadczenie kierującego pracą

Oświadczam, że niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i stwierdzam, że spełnia ona warunki do przedstawienia jej w postępowaniu o nadanie tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autorki pracy

Świadoma odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

Data

Podpis autorki pracy

Streszczenie

Praca jest próbą spojrzenia na tradycyjny ubiór muzułmanki nie tylko jako na wyznacznik religijnej tożsamości, ale także jako na jedną z codziennych praktyk, „sposobów działania” kobiet. Zasłanianie, zarówno na muzułmańskim Wschodzie jak i w społeczeństwach Zachodu, jest nieustannym źródłem nieporozumień, przybiera wiele form i niesie ze sobą wiele znaczeń. W pracy przedstawię procedury zasłaniania w prawodawstwie islamu oraz historię społecznych przedstawień samej zasłony. W drugiej części odniosę się do współczesnej sytuacji kobiet noszących chusty w społeczeństwach zachodnich. Szczególnie będą mnie interesowały codzienne aspekty noszenia chusty wraz ze wszystkim stereotypami, sprzecznościami i paradoksami jakie niesie ze sobą zasłona.

Słowa kluczowe

praktyka, hidżab, zasłona, chusta, islam, muzułmanka, kobieta, Orient

Temat pracy dyplomowej w języku angielskim

Can the black color be the sign of happiness? Paradoxes of covering practices in the muslim's women clothing

Dziedzina pracy (kody wg programu Socrates-Erasmus)

14.7 kulturoznawstwo

SPIS TREŚCI

Wstęp	s. 5
Rozdział I. Kobieta wobec wiary i kultury islamu	s. 10
Rozdział II. Historia zasłony i jej przedstawień	s. 18
2.1 Praktyki zasłaniania od czasów przedmuzułmańskich do końca XVIII wieku.....	s. 19
2.2 Zasłona w odsłonie kolonialnej – wiek XIX.....	s. 28
2.3 Role zasłaniania w wieku XX, ze szczególnym uwzględnieniem przypadków Egiptu, Turcji i Iranu.....	s. 32
2.4. Współczesne praktyki zasłaniania na Wschodzie.....	s. 37
Rozdział III. Zasłona na Zachodzie	s. 40
3.1 Stereotypy postrzegania zasłony na Zachodzie.....	s. 31
3.2 Co zasłania zasłona?.....	s. 42
3.3 Ruchy odrzucania zasłony w kontekście działalności muzułmańskich feministek.....	s. 44
3.4 Ruchy przyjmowania zasłony a jej współczesne role.....	s. 49
3.5 Zasłona na Zachodzie – regulacje prawne i kontekst polityczny na przykładzie społeczeństw Francji i Wielkiej Brytanii.....	s. 53
Zakończenie	s. 60
Bibliografia	s. 63

Wstęp

Burka, hidżab, czador, nikab – występują zwykle jako synonimy, coraz częściej odnawiane we wszystkich przypadkach przez media, bez cienia zawstydzenia z powodu własnej ignorancji. Tradycyjny ubiór muzułmanki jest nieustannie źródłem nieporozumień, przybiera wiele form i niesie ze sobą wiele znaczeń. Jak każde ubranie podlega społecznym modom i interpretacjom.

Chciałabym spojrzeć na zasłonę jako instytucję społeczną, za pośrednictwem której przekazywane są istotne ideologiczne i pozawerbalne komunikaty. Praca jest próbą odczytania zasłony wbrew obowiązującym stereotypom – nie tylko jako wyznacznika tożsamości religijnej, ale także wielostopniowego kodu społecznego, jednego z codziennych „sposobów działania”.

Niezbędne będzie odniesienie się do teorii praktyk kulturowych francuskich badaczy: Pierrea Bourdieue i Micheala de Certeau.

Pierre Bourdieu we wstępie do swojej książki *Zmysł praktyczny* opisuje mentalne perturbacje towarzyszące organizacji swoich obserwacji w sztywniejsze ramy naukowego dyskursu. Schemat, który miał ukazywać system przekonań i działań opisywanej przez niego społeczności stale posiadał jakieś niespójności. To one doprowadziły go do następującego stwierdzenia:

„Jedną z praktycznych sprzeczności naukowej analizy logiki praktycznej kryje się w tym oto paradoksie – mianowicie najspójniejszy i zarazem najbardziej oszczędny model, w najprostszy i najbardziej systematyczny sposób oddający całość zaobserwowanych faktów, nie jest zasadą praktyk, które oddaje lepiej niż jakikolwiek inny konstrukt; lub też, co wychodzi na to samo, praktyka nie zakłada opanowania logiki, która się w niej wyraża, ale też tego nie wyklucza”¹.

Praktyki są zatem w jego ujęciu działaniami wykraczającymi poza oparte na myśleniu normatywnym stałe, „twarde” instytucje społeczne. Co istotne, formuła pozwalająca na odtworzenie praktyk nie jest ich zasadą generatywną. Mówiąc inaczej – powtarzające się praktyki tworzą pewien rodzaj znaczenia, jednak to nie ono generuje daną praktykę w ogóle. Jak pisze dalej Bourdieu:

„(...) gdyby zasadą praktyk była formuła generatywna, którą trzeba skonstruować, by ująć ową praktykę, czyli zbiór aksjomatów zarazem niezależnych i

¹ Pierre Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 20.

spójnych, praktyki wytwarzane według doskonale świadomych reguł tworzenia okazałyby się pozbawione tego wszystkiego, co określa je jako praktyki, czyli niepewności i płynności; biorą się one stąd, iż zasadą praktyk nie są świadome i stałe reguły, ale schematy praktyczne, same dla siebie nieprzeniknione, podlegające zmianom zależnie od logiki sytuacji (...)”².

Dlatego też szczególnie ciekawe wydaje mi się zderzenie ze sobą wiele postaci zasłaniania w różnych kontekstach historycznych i geograficznych. Także po to, by pokazać jak sytuacja kulturowa i polityczna tworzy migotliwą dialektykę tego co zasłonięte i tego, co odkryte. Już u Bourdieu praktyki mają w sobie element zmienny i dynamiczny. Nie są tylko nieruchomym elementem struktury społecznej. Apriorycznie zawierają w sobie pierwiastek zmiany i jako takie tkają społeczne życie.

W pracy chciałabym odnieść się także koncepcji jednego z najbardziej znanych teoretyków praktyk – Michela de Certeau. W swojej książce *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania* opisuje mechanizm, w którym ustanowione przez ekonomię, kulturę i politykę normy kształtują relacje społeczne w dużej mierze oparte na logice konsumpcji. Człowiek zostaje sprowadzony zatem do roli konsumenta. Jednak francuski naukowiec zwraca uwagę na to, że ludzie nie muszą podporządkowywać się temu dyktatowi w stu procentach:

„(...) użytkownicy wykorzystują dominującą ekonomię kulturową, by w jej obrębie „majstrować” niezliczoną i nieskończoną liczbę przekształceń jej prawa w prawo właściwe interesom użytkowników i ich zasadom”³.

Mamy zatem możliwość czynnej postawy, w której nasze działania nie pozostają bez wpływu na kulturę jako całość. Wytwarza ona sieć zarówno prostych dróg jak i krętych ścieżek, po których musimy umieć się poruszać. Jednak, jak pisze dalej de Certeau:

„W technokratycznie skonstruowanej, zapisanej i funkcjonalnej przestrzeni trajektorie, po których poruszają się konsumenci, tworzą nieprzewidywalne zdania, częściowo nieczytelne „drogi w poprzek”⁴.

2 Tamże, s. 22.

3 M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. XLI.

4 Tamże, s. XXXIX.

Jak widzimy u de Certeau praktyki kulturowe mają potencjał transgresyjny. Moja praca jest próbą zilustrowania tego „w praktyce”. Zastłanie będzie więc dla mnie jedną z codziennych praktyk, które francuski badacz opisuje jako: „należące do ogromnego zbioru, którego granice są trudne do wytyczenia, a który można roboczo określić jako zbiór procedur.”⁵

Będą mnie bardziej interesowały konteksty sposobów działania kobiet noszących chusty, pewne schematy czynności, niż podmiot będący ich sprawcą lub nośnikiem. Rola, jaką de Certeau przypisuje praktykom, jest bardzo istotna. Sposoby działania ludzi wewnątrz danego systemu przekładają się na jego charakter a wzmacniane przez regularne powtarzanie nierzadko wpływają na jego kształt. Ponadto, jego zdaniem, to one są świadectwem i materiałem względnej niezależności często niezadowolonych z niedoboru autonomii konsumentów.

Wspomniane „sposoby działania” muzułmańskich kobiet są w przypadku praktyk zastłania pełne sprzeczności i paradoksów, co będę się starała wykazać.

Ważne wydaje się, by już na początku odróżnić stanowiący część długiej historii islamu *hidżab* od *nikabów* (zakrywających całe ciało i twarz, pozostawiający jedynie wąską przestrzeń na oczy) i od *burek* (oczy również zakryte materiałem lub siatką). Nazwa *hidżab* pochodzi z języka arabskiego i dosłownie oznacza zasłonę lub kurtynę. Znacznie częściej używana jako synonim chusty, szalu lub po prostu kawałka materiału upiętego tak, aby nie było widać szyi i włosów, podczas gdy ramiona i twarz pozostają odsłonięte.⁶ Terminu „zasłona” (rzadziej „chusta”) będę dalej używała jako wspólnego dla różnorodnych praktyk związanych z okrywaniem ciała kobiety w kulturach muzułmańskich (przy uwzględnieniu zmian jakim podlegały, między innymi dotyczących stopnia zakrycia ciała kobiety).

Będą mnie interesowały głównie praktyki zastłania i tradycje krajów kolebki islamu: Półwyspu Arabskiego, Bliskiego Wschodu i północnej Afryki, by w ostatnim rozdziale omówić zastłanie się kobiet należących do mniejszości muzułmańskich na Zachodzie. Prezentując rozmaite role zasłony, jakie przyjmowała na przestrzeni wieków, będę się starała również przybliżyć różnorodność form w jakich występowała. Kulturę islamu spróbuję potraktować jako niejednorodną i niejednorodną, przy

5 Tamże, s. XLV.

6 Kobiety w niektórych społeczeństwach muzułmańskich lub ich częściach są zobowiązane do noszenia *burek* na skutek bardzo różnej interpretacji idei *hidżabu* z Koranu, czym będę się jeszcze zajmowała.

uwzględnieniu różnych terenów jakie obejmowała i społeczeństw, z którymi się stykała, przejmując od nich różne elementy miejscowej tradycji. Istotna będzie również próba zdiagnozowania opartych na uprzedzeniach i nietolerancji stereotypów, dotyczących tradycyjnego stroju muzułmanki.

W tym celu w rozdziale pierwszym zwięźle omówię rolę kobiety w ujęciu kultury islamu. Podążając za myślą współczesnych orientalistów postaram się potraktować islam więcej niż tylko jako religię, gdyż w ciągu wieków, bardziej niż jakikolwiek inny system wierzeń i praktyk, odcisnął on swoje piętno na politycznym i kulturalnym obliczu krajów, w których występuje. Dlatego też, zajmując się miejscem kobiety w islamie, będę się starała uchwycić nie tylko pozycję, jaką zajmuje ona zgodnie z prawem religijnym, lecz również w życiu społecznym, w historii, kulturze i tradycji. Omówię również praktyki zasłaniania wedle prawodawstwa islamu.

W rozdziale drugim, w porządku chronologicznym, odtworzę historię zasłony i jej przedstawień na Wschodzie od czasów przedmuzułmańskich do czasów nam współczesnych. Szczególnie będą mnie interesowały rozmaite funkcje zasłony (symbol przynależności do grupy, wspólnoty etnicznej, narodowej, klasowej i religijnej) oraz ich przeobrażenia, które nastąpiły przede wszystkim w wieku XIX i XX. Na przykładach Egiptu, Turcji i Iranu omówię polityczny kontekst oraz niektóre konsekwencje przymusowego zakładania i zdejmowania zasłony. W ostatnim podrozdziale krótko zajmę się współczesnymi praktykami noszenia *hidżabu* w krajach arabskich.

W rozdziale trzecim, analizując chustę jako nośnik rozmaitych politycznych i społecznych idei, prześledzę współczesne praktyki zasłaniania charakterystyczne dla niektórych mniejszości etnicznych krajów Zachodu. W tym celu przestawię aspekty stereotypowego postrzegania zasłony oraz ruchy jej odrzucania (w kontekście działalności muzułmańskich feministek) i przyjmowania (umożliwi to omówienie podstawowych funkcji zasłaniania w świecie Zachodu). Następnie omówię aktualne regulacje prawne dotyczące zasłaniania w Europie, ze szczególnym uwzględnieniem mniejszości muzułmańskiej w społeczeństwach Francji i Wielkiej Brytanii.

Wykorzystam prace dotyczące kultury i tradycji islamu zarówno polskich jak i zagranicznych badaczy: antropologów, socjologów i religioznawców. Będzie mnie tu szczególnie interesowała myśl i stan badań nad rolą kobiety wobec religii i kultury islamu wschodnich uczonych, takich jak: Homa Hoodfar czy Leila Ahmed (syntezę

myśli aktywistek muzułmańskich zamieszczam w podrozdziale 3.3). Pomocne będą również prace polskich badaczy, w tym islamistów, arabistów i orientalistów: Józefa Bielawskiego, Janusza Daneckiego, Beaty Kowalskiej, Ewy Machut-Mendeckiej, Marii Składankowej, Joanny Wroneckiej czy Barbary Pasamonik. Wszystkie fragmenty z Koranu cytuję za wydaniem w przekładzie Józefa Bielawskiego (Warszawa 1986), opatrzonego jego komentarzem.

Przyglądając się codziennym praktykom zasłaniania odniosę się do wybranych przykładów sztuk wizualnych, kultury popularnej czy publicystyki, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu politycznego i aktualnej sytuacji politycznej. W pracy, za polskimi orientalistami, będę stosowała spolszczoną lub uproszczoną transkrypcję nazw i terminów arabskich oraz innych pojęć.

Rozdział I. Kobieta wobec wiary i kultury islamu

Niezbędne do dalszych badań wydaje się przynajmniej szkicowe zarysowanie roli kobiety w prawodawstwie islamu, w Koranie i tradycji, rozpoczynając od czasów przedmuzułmańskich. Następnie zajmę się odniesieniami prawodawstwa islamu do procedur zasłaniania.

Orientalistka Ewa Machut-Mendecka w artykule *Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury*, zaznacza, że w przededniu nastania islamu na Półwyspie Arabskim panował typ kultury męskiej, która doprowadziła kobiety do skrajnego uprzedmiotowienia. Za przykład może posłużyć chociażby zwyczaj *wa'du*, wedle którego z woli ojca narodzona dziewczynka mogła zostać pogrzebana żywcem. Jeśli udało jej się przeżyć, prawdopodobnie przez całe życie czuła się intruzem, gdyż rodziny generalnie cieszyły się, kiedy na świat przychodził chłopiec i hucznie świętowały tę właśnie okoliczność, podczas gdy narodziny dziewczynki często przyjmowano głuchym milczeniem.⁷

Kobieta nie miała prawa domagać się od życia satysfakcji intelektualnej i emocjonalnej, jej posłannictwem było małżeństwo zawierane z woli ojca i kontrolowane zarówno w kwestii wyboru przyszłego męża jak i typu związku małżeńskiego, jaki miał zostać zawarty. Rodzaje małżeństw, jakie rozpowszechniły się w epoce przedmuzułmańskiej wśród ludów arabskich, by w zmodyfikowanej formie przeniknąć do islamu, to chociażby małżeństwa stałe z wieloma kobietami, małżeństwa czasowe czy dla przyjemności (zawierane w podróży lub w czasie wypraw wojennych).

Z tego okresu posiadamy również pewne ślady istnienia tradycji matriarchalnych (widocznych u Berberów) czy, jak podaje Machut-Mendecka, na południu Półwyspu Arabskiego.⁸ Jeszcze w przededniu pojawienia się islamu, możemy tam odnaleźć wspólnoty zdominowane przez kobiety⁹ (podczas gdy na całym jego obszarze wyraźnie dominowała kultura męska). Aktualny stan badań nie pozwala

7 E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury*, [w:] *Być kobietą w orientcie*, D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka (red.), Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2001, s.20.

8 Tamże, s. 19.

9 Według tradycji matriarchalnych kobieta miała wiele praw i wiele znaczyła zarówno w swojej społeczności jak i w małżeństwie. Praktykowane było wielomęstwo (poliandria) – istniał zwyczaj, zgodnie z którym kobieta mogła mieć do dziesięciu mężów.

jednak wiele powiedzieć na ten temat. Wiemy, że jeszcze w czasach Proroka Mahometa dawały znać o sobie postawy matriarchalne. Żyły wówczas w Mekce kobiety przedsiębiorcze, które same prowadziły swoje interesy, zawiadywały majątkiem oraz wybierały sobie mężów. Należała do nich mekkańska wdowa Chadżidża, późniejsza pierwsza żona Proroka.

Jednak jak podkreśla Machut-Mendecka, na przeważającym obszarze Półwyspu Arabskiego dominującym był typ kultury patriarchalnej, a kobiety już od dzieciństwa poddawano różnym procesom reifikacji. Nie miały one wówczas żadnych praw (w tym prawa do posiadania jakiegokolwiek własności, majątku czy dziedziczenia) i w zasadzie były własnością mężczyzn.

Zanim islam w pełni uformował się jako religia i system prawny oraz umocnił i rozpowszechnił wśród ludów Azji i Afryki, pojawił się w okrojonej postaci wśród Beduinów („synów pustyni”), jako ich ideologia i wiara. Muhammad (znany nam pod europeizowaną wersją swojego imienia Mahomet), Prorok islamu, był Arabem, swoje posłannictwo kierował przede wszystkim do innych Arabów i w języku arabskim. Jest więc Arabia swoistą kolebką islamu. Jak podkreśla islamista Józef Bielawski, nie możemy zapominać, że ostatnia z wielkich monoteistycznych religii wyrastała w specyficznych warunkach społecznych, geograficznych i osobliwej atmosferze duchowej.¹⁰ Jak wyjaśnia Ewa Machut-Mendecka w artykule *Świetlista twarz muzułmanki*:

„Islam wydobyl pogańskich Arabów z *dżahiliyyi*, czyli niewiedzy i ciemności, a swoim oświeceniem ogarnął zarówno mężczyzn, jak i kobiety. Wszyscy na równi słuchali Koranu i gorliwie praktykowali wiarę, do końca posłuszni Bożym wyrokom. Wyznawać islam (dosł. poddanie się) to słuchać Boga zawsze i we wszystkim. Jako osoba religijna, muzułmanka prowadziła bogate życie duchowe i w porównaniu z poganami *dżahilijji* była kobietą nowego typu. Koran zatroszczył się o jej miejsce pod niebem islamu i obiecywał rajskie ogrody, do których zmierzała ramię w ramię z mężczyzną.”¹¹

Przedmuzułmański okres „niewiedzy” został później nazwany *dżahilijją* - to islam miał być mądrością i światłem Arabów, kiedy to na początku VII wieku ze swoją proroczą

10 J. Bielawski, *Islam*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1980, s. 10.

11 E. Machut-Mendecka, op. cit., s. 56.

misją wystąpił Muhammad Ibn Abdallah z rodu Kurajszytów.¹²

Nie wiemy dokładnie jakie były pierwsze objawienia proroka Mahometa, których doświadczył około 610 roku. Zdania teologów są na ten temat podzielone, gdyż Koran spisano po jego śmierci i uporządkowano kierując się jedynie długością rozdziałów – *sur*. W 622 roku, mniej więcej pięćdziesięcioletni wtedy Mahomet i jego zwolennicy opuszczają Mekkę by udać się do Jasribu (daktylowej oazy, zwanej dzisiaj Medyną), gdzie Mahomet staje się jednocześnie duchowym i politycznym przywódcą gminy. Ta jedność władzy religijnej i politycznej pozostanie charakterystyczna dla kolejnych wieków islamu (będziemy się jeszcze tym problemem zajmować). Wyjście z Mekki, świętego miasta islamu, dało początek muzułmańskiej rachubie czasu, opartej na latach księżycowych. Objawienia jakie były udziałem kupca Mahometa zarówno te z Mekki, jak i późniejsze objawienia z Medyny, zostały uznane (i są uważane do dzisiaj) za niepodważalne, Święte Księgi muzułmanów przybrały formę Koranu.¹³ Koran czyli „czytanie” „lub recytacja”, jest dla wierzącego muzułmanina Objawieniem Allaha, przekazany za pośrednictwem Proroka i zawiera przykazania religijne, moralne, „dogmaty” oraz wszelkiego rodzaju przepisy prawne, często drobiazgowo. Dla kształtującego się społeczeństwa arabsko-muzułmańskiego wersety Koranu stały się podstawą nowej organizacji państwowej, swojego rodzaju konstytucją, a po pojawieniu się islamu uległo ono istotnym zmianom.¹⁴

Jednak Koran nie jest jedynym źródłem prawodawstwa islamu – szybko po śmierci Mahometa jego wskazania okazały się niewystarczające dla prowadzenia świętobliwego życia. Zaczęto zbierać *hadisy*, opowieści z życia proroka, czyli przekazy o tym co w określonej sytuacji powiedział, zrobił, lub chociażby milcząco zaaprobował Mahomet – jego sposób postępowania i życie miało być odtąd budującym przykładem. Tak powstała *sunna*, czyli tradycja, pozostająca wraz z Koranem dwoma podstawowymi źródłami nauk religijnych i prawnych islamu.¹⁵

Zarówno Koran jak i *hadisy* przynoszą nową wizję rzeczywistości społecznościom objętym islamem. Tak jak mężczyzna, kobieta muzułmanka żyje według zasad Koranu, z którego uczy się prawd wiary oraz tego jak postępować na co dzień. Islam nie uznaje rozdziału pomiędzy życiem sakralnym i świeckim: prawo – *szariat* (arab. szari'a) – reguluje zarówno zwyczaje religijne, organizację władzy

12 J. Bielawski, op. cit., s.24.

13 W. Walther, *Kobieta w islamie*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982, s. 17.

14 J. Bielawski, op. cit., s.45.

15 Tamże, s. 59.

religijnej oraz codzienne życie muzułmanina. Islam jest więc religią i państwem jednocześnie, a wraz z tym systemem prawnym.¹⁶

Jak zauważa Machut-Mendecka, według nauk islamu podstawą stosunków we wspólnocie wiernych jest egalitaryzm:

„Wszyscy są tu sobie równi z jednym wyjątkiem: pobożniejszych muzułmaninów ceni się wyżej niż wykazujących mniejszą gorliwość religijną.”¹⁷

Ta zasada decyduje również o zależnościach kobiety i mężczyzny. Jak dodaje autorka, Koran nie pozostawia miejsca na wątpliwości:

„Ktokolwiek pełni dobre dzieła – mężczyzna czy kobieta – i jest wierzącym – tacy wejdą do Ogrodu i nie doznają niesprawiedliwości nawet na łupinkę daktyla (4:124).”¹⁸

Kobiecie, tak samo jak mężczyźnie należy się więc miejsce w raju. Można przyjąć, że pobożność jest dla niej kluczem nie tylko do bram raju, ale także do odnalezienia swojego miejsca w stosunkach społecznych wspólnoty: w pewnym sensie dawna plemienna Arabka (a w miarę rozprzestrzeniania się islamu także każda inna muzułmanka) mogła czuć się coraz bezpieczniej. Już w Koranie zakazany zostaje barbarzyński zwyczaj *wa'du*, a islam konsekwentnie przyznaje kobiecie prawa materialne, domagając się ich poszanowania. Dla przykładu przypomnijmy, że w epoce przedmuzułmańskiej kobieta w ogóle nie mogła dziedziczyć – wraz z prawodawstwem islamu otrzymuje połowę tego, co przypada męskim członkom rodziny.

Warto dodać, że Koran inaczej niż Stary Testament przedstawia wygnanie Adama i Ewy z raju. To nie Ewa miała namówić Adama do grzechu, a więc nie ona ponosi odpowiedzialność za wygnanie i mozolne bytowanie na ziemi, lecz szatan skusił obydwójce.

Zasadniczo prawodawstwo islamu oznacza poprawę pozycji społecznej kobiety w porównaniu z okresem przedmuzułmańskim. Jednak jak zaznacza niemiecka badaczka, zajmująca się między innymi rolą kobiety wobec religii i kultury islamu, Wiebke Walther: Koran wyraźnie podkreśla przewagę mężczyzny nad kobietą.¹⁹ Jedną z interpretacji teologów głosi, że to z naturalnych i biologicznych różnic między

16 Tamże, s. 63.

17 E. Machut-Mendecka, op. cit., s.20.

18 *Koran*, J. Bielawski (przekł.), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 116.

19 W. Walther, op. cit., s. 26.

placiami wynikają funkcje społeczne kobiety i mężczyzny, włącznie z podporządkowaniem słabszej płci silniejszej, na potwierdzenie czego zazwyczaj przytacza się następujący werset Świętej Księgi:

„(Żony) mają (prawa) równe tym, które mają względem nich (mężowie), jak jest to uznane (za słuszne); lecz mężczyźni mają nad nimi stopień przewagi.” (2:228)²⁰

Również i w przypadku islamu, każda epoka może mieć właściwy sobie sposób interpretacji pism świętych. Jak zauważa Walther dzisiejsi liberalni muzułmanie interpretują wersety o stopniu przewagi w sposób nieprzeczący muzułmańskiemu egalitaryzmowi – postrzegając kobiety nie jako gorsze, ale jedynie słabsze fizycznie od mężczyzn, którzy zobowiązani są dodatkowo do ochrony i opieki, rozumianej również jako konieczność materialnego utrzymania domu i rodziny. I tak, w czasach wczesnomuzułmańskich, kobieta przyzwyczajona do posiadania służby przed zamążpójściem nie może być zmuszana do wykonywania prac domowych po zamążpójściu, a mąż powinien zapewnić jej służących.²¹

Zacytowany fragment sury drugiej Świętej Księgi uwydatnia mnogość sposobów interpretacji. W swej większości, odnotowuje Walther, współcześni teologowie uznali, iż wspomniane wersety odnoszą się do tego, że kobieta jest ze swej natury bardziej skłonna do emocji, natomiast mężczyzna wyważony względem jej. I stąd wynika jedynie obowiązek opieki, jaki ma sprawować mężczyzna nad kobietą.

Jednak w interpretacji sury drugiej, która przeważała, w przekazie tym upatrywano przede wszystkim znaku wyższości mężczyzny nad kobietą. Powinna ona pozostać wierna swoim biologicznym funkcjom, ale też, tak jak mężczyzna, a w zasadzie pod jego opieką spełniać określone role społeczne.

Zarówno Koran jak i *sunna* zalecają wiernym małżeństwo, rozumiane nie jako sakrament, ale rodzaj umowy cywilno-prawnej²². Umowę z narzeczonym zawiera jej opiekun, najbliższy męski krewny (najczęściej ojciec lub brat). Między innymi na przykładzie instytucji małżeństwa Maria Składankowa w pracy *Żyjąc za zastoną* wykazuje, że patriarchalne zniewolenie kobiet we wczesnomuzułmańskim świecie, jest częścią szerszego procesu:

20 Werset 228 sury 2 Koranu cytuję w przekładzie B.R. Zagórskiego (za W. Walther, op. cit., s. 22). W tłumaczeniu J. Bielawskiego (op. cit., s. 45) występuje sformułowanie: „Mężczyźni mają nad nimi wyższość”.

21 W. Walther, op. cit., s. 35.

22 Tamże, s. 33.

„Kobieta, której dysponentem jest początkowo ojciec, oddawana jest przez niego mężowi wraz z wszelkimi prawami do niej [...] Ojciec musi wyrazić zgodę (czy wolę) oddania córki w małżeństwo określone mu mężczyźnie na określonych warunkach, niezależnie od jej wieku i wykształcenia. Jej rola jest bierna – role podmiotowe zarezerwowane są dla mężczyzn. Tłumaczy się to wyraźnym boskim nakazem (Koran uważany jest za słowo boskie w dosłownym znaczeniu). Bowiem jak wszystkie zjawiska społeczne w tym regionie, odczytanie religii objawionych i teokratycznych totalitaryzmów, także stosunek do kobiet miał i ma tam nadal wyraźny aspekt religijny. Główne religie to judaizm, chrześcijaństwo i islam. Wśród nich islam w największym chyba stopniu zachował cechy męskiej organizacji religijnej, przenikającej swymi wpływami prawo, politykę i życie prywatne.”²³

Jak widzimy szariat wprowadzał wyraźne różnice ról społecznych między mężczyzną a kobietą (również między niewolnikami a wolnymi). Jednak jak przewrotnie zaznacza Walther, Koran w pewnym sensie nawiązuje do panującego już w Grecji, Rzymie i na starożytnym Wschodzie przekonania o zasadniczej wyższości mężczyzny nad kobietą.

Relacje kobiety i mężczyzny oraz ich prawa są więc szczegółowo określone nie tylko przez Koran ale też *sunnę*, obejmującą dużą część zwyczajów i społecznych praktyk najdawniejszej społeczności muzułmanów. Jednak prawa i zalecenia islamu w wielu kwestiach nie są jednoznaczne i bywają różnie interpretowane. Co wydaje się dla nas istotne, w podstawowym prawodawstwie islamu nie ma na temat noszenia zasłon przez kobiety żadnej wiążącej informacji.

W okresie, gdy Mahomet przebywał w Medynie (już jako uznany przywódca gminy muzułmańskiej) powstała sura trzydziesta trzecia, w której możemy znaleźć pewne interesujące nas zalecenia dotyczące małżonek Proroka:

„O Proroku! Powiedz swoim żonom i swoim córkom, i kobietom wierzącym, aby się szczelnie zakrywały swoimi okryciami. To jest najodpowiedniejszy sposób, aby były poznawane, a nie były obrażane.”(S.33:59)²⁴

Sura dwudziesta czwarta jest natomiast często przytaczana na poparcie nakazu zakrywania twarzy:

„Powiedz wierzącym kobietom, żeby spuszczały skromnie swoje spojrzenia i

23 M. Składankowa, *Żyjąc za zasłoną*, [w:] *Kobiety krajów pozaeuropejskich wobec problemów współczesności*, A. Mrozek-Dumanowska (red.), Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1995, s. 88.

24 Koran, J. Bielawski (przekł.), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 509.

strzegły swojej czystości; i żeby pokazywały jedynie te ozdoby, które są widoczne na zewnątrz; i żeby narzucały zasłony na piersi, i pokazywały swoje ozdoby jedynie swoim mężom lub ojcom, albo ojcom swoich mężów, albo swoim synom lub synom swoich mężów, albo swoim braciom, albo synom braci, lub synom swoich sióstr; lub ich żonom, lub tym, którymi zawładnęły ich prawice; albo swoim służącym spośród mężczyzn, którzy nie są owładnięci pożądaniem cielesnym; albo też chłopcom, którzy nie poznali nagości kobiet. I niech one nie stępują tak, aby było wiadomo, jakie ukrywają ozdoby.” (S.24:31)

Na wspomnianych fragmentach Świętej Księgi opiera utrzymujący się przez wieki zwyczaj noszenia zasłon. Trzeba jednak za badaczami Koranu, zdecydowanie powtórzyć, że żaden z jego wersetów nie mówi wyraźnie o zasłanianiu twarzy, lecz tylko o jakimś okryciu i ukrywaniu ozdób. Druga z przytoczonych *sur* nawiązuje do tego, że niektóre fragmenty ciała są i tak widoczne. Jak podkreśla Beata Kowalska, socjolożka zajmująca się sytuacją kobiet w krajach Bliskiego Wschodu:

„W Koranie nie ma wzmianki ani o zasłanianiu twarzy i rąk, ani o zamykaniu kobiet w domu czy segregacji. Na te zalecenia nałożyły się zwyczaje poszczególnych krajów, lokalne tradycje i wyobrażenia o tym, co piękne.”²⁵

W obliczu panujących stosunków patriarchalnych religia różni się w różnych miejscach z kulturą i tradycją, a codzienność oddala się od modelu zaprezentowanego przez Koran i *hadisy*. I tak ideologiczna koncepcja różnic płci podtrzymywana przez prawo zwyczajowe często odbiega od zasady muzułmańskiego egalitaryzmu.

W ścisłym związku z zasłanianiem się, pozostaje tak zwane odosobnienie – jednak praktykami zasłaniania w kontekście wyłączenia kobiet z życia publicznego w krajach islamu zajmiemy się dalej. Na razie warto wspomnieć, że z okresu wczesnomuzułmańskiego znamy przypadki zasłaniania się mężczyzn. Zwyczaj skrywania się za kotarą wysoko postawionych osobistości przed oczami zwykłych śmiertelników istniał już w Persji Sasanidów. Na późniejszych miniaturach Mahomet często pojawia się z chustą na twarzy, która w przeciwieństwie do woali zakrywa również oczy (fot. 2).

Tak zarysowując rolę kobiety w islamie należy poczynić jeszcze dwa zastrzeżenia. Machut-Mendecka zaznacza, że islam u swego zarania styka się z potężną tradycją patriarchalną, odnajdującą swoje nadrzędne miejsce w nowych

25 B. Kowalska, *O zasłonie w kilku odsłonach*, „Dialog” 2015, nr 5, s. 110.

czasach i stąd zapewne religia nie w pełni pokrywa się z kulturą. Stąd też modele kobiecości i męskości ustanowione przez Koran i przez islam nie zawsze znajdują swój praktyczny wyraz.

Ważnym wydaje się też zrozumienie, że islam już w swoich początkach łączył w sobie różne tradycje kulturowe i elementy etniczne. Cały cywilizowany świat otaczający Arabów został przez nich podbity w zasadzie w ciągu kilkudziesięciu lat po śmierci Mahometa. Sytuację tę opisuje Edward Said:

„Po śmierci Mahometa w 632 roku ogromnie wzrosła militarna, a następnie kulturalna i religijna hegemonia islamu. Muzułmańskim armiom uległy najpierw Persja, Syria i Egipt, a następnie Turcja i Północna Afryka; w ósmym i dziewiątym wieku podbito Hiszpanię, Sycylię i część Francji. Do trzynastego, a nawet czternastego wieku panowanie islamu rozciągnęło się na wschód aż do Indii, Indonezji i Chin. Na ten niezwykły szturm Europa mogła odpowiedzieć jedynie strachem i swojego rodzaju szacunkiem.”²⁶

Jak dodaje Walther na podbitych terenach Arabowie niemalże nie ingerowali w obowiązujące tam stosunki społeczne, a świat muzułmański stosunkowo szybko został poszerzony o wartości duchowe różnych narodów: północnych Afrykańczyków, Hiszpanów, Syryjczyków, Greków, Bizantyjczyków i Persów, co złożyło się na kwitnącą kulturę, której integrującym elementem stał się islam i język arabski.

Musimy więc uświadomić sobie, że rola kobiety wobec kultury i religii islamu nie była zawsze taka sama – zdarzały się wręcz stanowiska bardzo różniące się między sobą, a na różnice te, składało się wiele lokalnych, etnicznych i społecznych czynników,²⁷ Świadczyć mogą o tym chociażby wspomniane postawy matriarchalne, procesy reifikacji czy odmienne tradycje wynikające z różnorodnej interpretacji Koranu.

26 E. Said, *Orientalizm*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2005, s.103.

27 W. Walther, op. cit., s. 19.

Rozdział II. Historia zasłony i jej przedstawień

Przybliżając historię zasłony w tradycji islamu, chciałabym zwrócić uwagę na specyfikę dostępnych źródeł – kultura ta nosiła w swych początkach piętno społeczności dworsko-miejskiej – stosunkowo mało informacji posiadamy na temat sytuacji zarówno chłopów czy pół-koczowniczych Beduinów.

W krajach muzułmańskich wytworem dworskich kręgów, w większym bodajże stopniu niż literatura, były sztuki wizualne, które mogły służyć między innymi zaspokojeniu potrzeby luksusu. Jak powszechnie wiadomo, cechą islamu, podobnie jak judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa, jest anikoniczność – swego rodzaju wykluczenie obrazowania. Pisze Mieczysław Porębski:

„Koran postulował, a raczej zakładał i implikował, ową szczególną, aktywną scenę wyobraźni, która w imię wartości duchowych: poezji, filozofii, nauki oraz sztuki, nie krępowanej hamującą wzlot myśli i uczuć figuracją – odrzuca wszelki gotowy kształt bytu i marzenia.”²⁸

Jak podkreśla arabista i islamista Janusz Danecki w książce *Kultura i sztuka islamu*, istotny był nie tylko zakaz przedstawiania postaci ludzi i zwierząt, ale też wpływ tego zakazu na kierunki rozwoju sztuki (szybko rozwinęła się kaligrafia oraz sztuka ornamentu). Geneza samego zjawiska jest dla nas nieznana. Jak podaje Danecki, niemal jednocześnie na początku VIII wieku, zarówno w Bizancjum, jak i w kalifacie (przede wszystkim zaś w umajjadzkiej Syrii), doszło do podobnych ruchów skierowanych przeciwko kultowi obrazów,²⁹ choć przyczyny były w obu przypadkach całkowicie odmienne. Literatura omawiająca wypowiedzi Proroka Mahometa, począwszy od połowy IX wieku, zawiera już wyraźny zakaz przedstawiania człowieka i zwierząt (kto ośmieliłby się tworzyć takie obrazy, tym samym przypisuje sobie siłę twórczą, którą posiada tylko Allah).³⁰ Toteż ani w meczetach ani w egzemplarzach Koranu nie było przedstawień figuralnych.³¹

28 M. Porębski, *Historia sztuki w zarysie, Od paleoitu po wieki średnie*, Arkady, Warszawa 1978, s. 194.

29 W islamie problem odnosił się nie tyle do kultu obrazów lecz objął przedstawienia: „postaci żywych, posiadających duszę, takich jak ludzie czy zwierzęta.”

30 W. Walther, op. cit., s. 67.

31 Jak podaje J. Danecki, nie ulega wątpliwości, że ikonoklazm w odniesieniu do postaci i ludzi nie obowiązywał we wczesnym islamie (jak by to wynikało z *hadisów* i twierdzeń prawników muzułmańskich). Pałace władców umajjadzkich znajdujące się na Pustyni Syryjskiej świadczą o wysoce rozwiniętej sztuce przedstawiania postaci ludzkich i zwierzęcych.

Obrazoburstwo było w islamie zjawiskiem o charakterze systemowy i szybko utrwaliło się w cywilizacji muzułmańskiej, a sztuka nie pozostawiła po sobie właściwie ani malarstwa, ani wielkich rzeźb. Podstawowa dziedzina, jaką była sztuka sakralna, musiała absolutnie obejść się bez motywów ludzkich i zwierzęcych (jak wspominaliśmy ciężar sztuki przeniósł się ku zdobnictwu, opartemu na motywach roślinnych i geometrycznych).³²

Do dzisiaj zachowały się jednak figuratywne, noszące wpływy późnego antyku malowidła ścienne w haremach i łaźniach, a w wieku XI zaczyna się rozwijać malarstwo książkowe – miniatury dostarczają nam informacji chociażby o urządzeniu wnętrz, szczegółach stroju, sposobie dosiadanania konia czy metodach walki.

Mając na uwadze powyższe zastrzeżenia, przedstawimy przegląd historii zasłony, próbując dociec jakie czynniki miały wpływ na ogromną różnorodność tych codziennych praktyk, oraz jak ewoluowało znaczenie i funkcja społeczna zasłony w kulturach muzułmańskich na przestrzeni wieków.

2.1 Praktyki zasłaniania od czasów przedmuzułmański do końca XVIII wieku

Na przedmuzułmański rodowód zasłony wskazuje wielu badaczy. Wiebke Walther pisze, że wtargnęła ona na obszary islamu jeszcze ze starożytności, zakrywając twarze perskich czy asyryjskich arystokratek, była natomiast niedostępna dla niewolnic i kobiet niskiego stanu.³³ Niewolnica nosząca zasłonę podlegała karze, była więc owa zasłona w swych początkach symbolem przede wszystkim przynależności stanowej.

Maria Składankowa również wskazuje na informacje o obyczaju zasłaniania już w praktykach starożytnych Persów, którzy mieli duże znaczenie wśród osiedlających się wówczas na Bliskim Wschodzie plemionach irańskich. W VI wieku przed naszą erą podbili ogromne obszary Bliskiego Wschodu, co umożliwiło utworzenie wielonarodowego imperium, w którym mieszały się i nakładały na siebie rozmaite obyczaje, przekonania i wierzenia:

„I tak już starożytni Grecy twierdzili, że Persowie są ludźmi niebywale zazdrosnymi, bo nie pozwalają nikomu oglądać swoich kobiet, które przebywają

³² J. Danecki, *Kultura i sztuka islamu*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2003, s. 98.

³³ W. Walther, op. cit., s. 40.

zamknięte w gynecjach, a publiczne nie pokazują się inaczej jak, jak w szczelnym zawiciu. Nie wydaje się jednak, by praktyki te były formą dyskryminacji kobiet. To, że perskie panie nie pokazywały się publicznie, wiąże się raczej z rodzajem tabu, tym samym, które spowodowało, że wśród niezliczonych wizerunków ludzi wyrzeźbionych na kamiennych ścianach Persepolis nie ma ani jednej postaci kobiecej³⁴, pisze Składankowa.

Dalej powołuje się na dwa przekazy literackie, które są istotne nie ze względu na swój mityczny, lecz obyczajowy i prawny aspekt. Pierwszym z nich jest biblijna Księga Estery, a dokładnie fragment sporu pomiędzy królem a królową Waszti (prawdopodobnie Iranca). Król „po zbytniem picu zagrał się winem”³⁵ i rozkazał przyprowadzić swoją żonę z haremu, by pochwalić się jej urodą. Ta jednak nie chciała przyjść na ucztę i być podziwiana przez pijanych mężów. Nieposłuszeństwo Waszti spowodowało wydanie przez króla prawa o podległości kobiet mężczyznom. Król rozesłał do wszystkich prowincji list: „Każdy mężczyzna ma być panem w swoim domu i zarządzać nim jak mu się podoba.”³⁶, a sam wziął za żonę Żydówkę Esterę. Historią korespondującą z biblijnym fragmentem z Księgi Estery jest opowieść wywodząca się z perskiej myśli religijnej – zoroastryzmu.³⁷ Składankowa przytacza historię niedoszedłego małżeństwa proroka Zoroastra. Ten podczas uczyty zaręczynowej bezskutecznie prosi żonę o zdjęcie zasłony. Na koniec stwierdza, że nie ożeni się z kobietą, która zasłania przed nim twarz i nie jest mu posłuszna. Tutaj religijnemu autorytetowi, jakim był Zoroastr, przypisano dyrektywę, wedle której żony mają być posłuszne mężom, przez co nakaz nabrał religijnego znaczenia.

Próżno by jednak szukać w tradycjach zoroastryzmu wyraźnych zaleceń dotyczących zakrywania twarzy przez kobiety. Składankowa pisze:

„Z okresu sztuki średnioperskiej zachowały się liczne rzeźby postaci kobiecych z odkrytymi twarzami. Prawdopodobnie zwyczaj noszenia zasłony przetrwał tamten czas jako rodzaj mody, zanikającej i znów powracającej, by odrodzić się z nową siłą po podboju przez Arabów i islamizacji Persji.”³⁸

Wskazuje również na różne nasilenie tych praktyk w późniejszych okresach, wiekach nowoperskich, to jest muzułmańskich.

34 M. Składankowa, op. cit., s. 87.

35 Tamże, s.87.

36 Tamże, s. 88.

37 Zoroastryzm - nawiązywał do objawień Zoroastra, proroka starożytnych Irańczyków i był oficjalną religią państwa Sasanidów pomiędzy III a VII w. n.e.

38 M. Składankowa, op. cit., s. 89.

Już od dawna tradycja religijna, a także Koran, ustanawia kobietę jako podporządkowaną mężczyźnie w społecznych układach, a także domaga się od niej poddania woli mężczyzny. Zasłona jest w swych początkach przede wszystkim wyznacznikiem pozycji społecznej i przynależności stanowej, i jak wspominaliśmy, tylko wolna kobieta mogła ją nosić.

Jak stwierdza cytowana już Ewa Machut-Mendecka w *Świetlistej twarzy muzułmanki*, trudno przybliżyć drogi, jakimi zasłona przeniknęła do obyczajowości muzułmańskiej. Kobieta z niezasłoniętą twarzą była narażona na zniesławienie, bowiem mogła być uznana za „przystępną”.³⁹ W podobnym tonie arabistka Joanna Wronecka sugeruje, że Mahomet początkowo nie wymagał od kobiet używania zasłon, ale gdy przeciwnicy islamu zaczęli plotkować o muzułmankach, w tym także o jego posiadających liczne przywileje żonach, a potem stały się one celem publicznej krytyki, dostąpił objawień (przytaczanych już sur 33 i 24) dostarczających nam informacji o zaleceniach w kwestiach zasłaniania. Wprowadzając zasłonę – *hidżab*, Mahomet chciał uchronić przed atakami przeciwników swoje żony i siebie. Jak podaje Wronecka *hidżab* pozwolił na odróżnienie kobiet lekkich obyczajów od tych szlachetnie urodzonych:

„Wprowadzenie zasłony wyznaczyło kobiecie w świecie muzułmańskim specyficzną rolę. Jak wskazuje sama nazwa zostały one zasłonięte, a kobiety nie zakryte, zazwyczaj niewolnice, choć z małymi wyjątkami, były postrzegane przez mężczyzn jako kobiety lekkich obyczajów”⁴⁰

Założenie zasłony przez muzułmankę było, poza wyznacznikiem przynależności stanowej oraz próbą ochrony przed nagabywaniem, pewnego rodzaju zapewnieniem jej (w majestacie prawa) opieki, życzliwości i troski mężczyzn – partnera, krewnych i znajomych. Zarówno to, jak i wspomniany na początku przedmuzułmański rodowód zasłony zdają się potwierdzać słowa irańskiej antropolożki mieszkającej w Kanadzie Homy Hoodfar:

„Z perspektywy historycznej zasłanianie się, zwłaszcza gdy towarzyszyło mu odizolowanie, było oznaką statusu i praktykowano je wśród elit imperiów grecko-rzymskiego, irańskiego, przed ustanowieniem islamu. Muzułmanie przejęli zwyczaj

39 E. Machut-Mendecka, *Świetlista twarz muzułmanki*, „Znak” 1998, nr 1, s. 52.

40 J. Wronecka, *Powab kobiety w islamie*, [w:] *Kobiety krajów pozaeuropejskich wobec problemów współczesności*, A. Mrozek-Dumanowska (red.), Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1995, s. 100.

noszenia zasłony i izolacji od podbitych i dziś jest to zjawisko powszechnie rozpoznawane – i przez nich i przez osoby niebędące muzułmanami – jako islamskie, usankcjonowane przez Koran.”⁴¹

Dalej Hoodfar potwierdza, że wbrew powszechnemu mniemaniu, zasłanianie nie jest ani wyraźnie omawiane, ani wyraźnie zalecane przez Koran. Dodaje, że współcześni komentatorzy Koranu doszli do wniosku, że wszystkie kobiety powinny przyjąć zasłonę, ponieważ zachowanie żon Proroka powinno być naśladowane.

Hoodfar porusza również kwestię izolacji, która często w dyskusjach zachodniego piśmiennictwa jest mylona z zasłanianiem. Jak podkreśla, zjawiska te są jednak odmienne, i różne w konsekwencjach dla muzułmanek:

„Izolacja, czy też zjawisko znane jako *purhad*, zasadza się na przekonaniu, że kobiety powinny być chronione, szczególnie przed mężczyznami, którzy nie należą do ich rodziny. Często trzymane są w domu, gdzie ich kontakt ze sferą publiczną jest zminimalizowany. Izolacja może, choć nie musi, łączyć się z zasłanianiem całego ciała. Dowodzone, że zwyczaj izolacji kobiet rozwinął się wśród basenów Morza Śródziemnego i Bliskiego Wschodu ze względu na preferowanie tam małżeństw endogamicznych. W konsekwencji społeczeństwa te zmierzały do rozwoju takich instytucji, które przyznawałyby im większą kontrolę nad młodymi ludźmi, zwłaszcza kobietami. [...] Na ironię zakrawa fakt, że im więcej praw ekonomicznych miały kobiety, tym bardziej ich seksualność stawała się przedmiotem kontroli w toku rozwoju złożonych instytucji społecznych.”⁴²

Informacje te uzupełnia Hoodfar zastrzeżeniem, że izolacja nie była praktykowana na większą skalę – przykładowo wśród ludności wiejskiej (tak jak w większości grup społecznych) obowiązywała segregacja i podział pracy według płci, a nie izolacja kobiet. Niektórzy badacze starają się wykazać, że powszechną formą izolacji kobiet był harem.

W tradycji islamu, od samych początków próbującej wyłączyć kobietę z niektórych obszarów życia publicznego, znane są przykłady kobiet o wybitnej osobowości, które odegrały znaczącą rolę w życiu kulturalnym krajów islamu. Przynotuję przykłady zachowań dotyczących odrzucenia zasłony. Pierwszym będzie

41 H. Hoodfar, *Zasłona w ich umysłach i na naszych głowach: muzułmanki i praktyki zasłaniania*, [w:] *Gender: perspektywa antropologiczna*, R. Hryciuk, A. Kościańska (red.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 230.

42 Tamże, s. 231.

Aisza Bin Talha, kapryśna i piękna, żona Musaba Ibn az-Zubajra. Doprecyzujemy, że jej matka była córką pierwszego kalifa Abu Bakra, który był z kolei synem Aiszy, jednej z dziewięciu żon Proroka Mahometa. Mówiono, że Aisza nie zasłania oblicza przed nikim. Mąż ponoć próbował na niej wymóc, by podporządkowała się obowiązującym obyczajom. Jak przytacza Wiebke Walther, ta ponoć rzekła:

„Bóg dał mi urodę. Chcę, żeby ludzie zobaczyli i przekonali się o ile jestem od innych urodziwsza. Nie zasłonię twarzy. Nikt nie może mieć mi tego za złe.”⁴³

Innego przykładu odrzucenia zasłony może dostarczyć sprawująca władzę w pierwszych dziesięcioleciach XIII wieku w Delhi sułtanka Razijja. Wyrazem prób ujęcia rządów silną ręką i wzmocnienia swojego autorytetu było między innymi to, że Razijja zaczęła ubierać się jak mężczyzna. Zdjęła kobiecą suknię, zaczęła nosić turban i odsłonięta twarz, poświadczając tym (jak i całym swoim życiorysem – przenikliwej i sprawiedliwej władczyni o wojskowych zdolnościach) zaskakująco wczesne przejawy emancypacji kobiet w historii islamu.

Podbój obcych krajów i hegemonia islamu umożliwiły eksploatację zagarniętych bogactw i wyraźnie sprzyjały upodobaniu do życia w luksusie i zbytku wśród warstw wyższych, mimo że na Półwyspie Arabskim we wczesnym okresie islamu materialne warunki życia były raczej skromne. Możemy też znaleźć tradycje mówiące, że już za czasów Mahometa wprowadzano pewne regulacje i ograniczenia dotyczące mody. I tak mężczyźni nie mogli nosić szat z jedwabiu i brokatu, a także okryć żółtych i czerwonych, gdyż uznawano je za zbyt jaskrawe. Zarówno mężczyźni jak i kobiety nie mogli nosić zbyt długich trenów i zbyt szerokich rękawów, zaś kobiety niektórych, zbyt ekstrawaganckich nakryć głowy. Jednak tendencje te szybko ustąpiły wobec bajecznego wręcz przepychu i kultury materialnej warstw rządzących⁴⁴.

W miarę bogacenia się władców muzułmańskich, zwłaszcza od panowania znanego z *Księgi tysiąca i jednej nocy* legendarnego kalifa Maruna ar-Rashida, do ogromnych rozmiarów rozrastały się prywatne sfery muzułmańskich domów – haremy – i jak zauważa Machut-Mendecka:

„W obyczajowości muzułmańskiej harem jest jakby wzmocnieniem *hidżabu*, bo daleko bardziej niż zasłona chroni kobietę przed kontaktami z płcią odmienną i wszelkimi pomówieniami o zbliżenie z mężczyzną. W ten sposób dba się o honor i

43 W. Walther, op. cit., s. 78.

44 Tamże, s. 142.

skrajną czystość rodu.”⁴⁵

Zbyt pochopne byłoby stwierdzać, że kobieta, zawsze wychodząca z domu zasłonięta, ma niewielki wpływ na modę i możliwość kreowania swojego ubioru. Wspominana Wiebke Walther zwraca uwagę, na szczególnie w tamtych czasach umiłowanie do luksusu, które znajduje swój upust w stroju i wspaniałych szatach zarówno mężczyzn jak i kobiet. O tym, że ulegano i uczestniczono w różnych modach świadczą nie tylko miniatury. Walther przedstawia nam kilka detali z życia mongolskiego cesarza Akbara. Posiadał on podobno okazałą garderobę, katalogowaną w specjalnych rejestrach, w zależności od dnia, miesiąca i roku panowania. Pozostałymi kryteriami rejestru była waga, cena i kolor. Dodatkowo o znaczeniu jakie przywiązywano do wspaniałych szat, świadczyć może poetycko brzmiące nazewnictwo kolorów z opisów garderoby Akbara:

„Znajdujemy takie określenia jak rubinowoczerwony, złoty, pomarańczowy, kolor mosiądzu, kwiatów bawełny, drzewa sandałowego, miodu, migdałów, brązowoliliowy.”⁴⁶ ale też szeroko rozpowszechniony zwyczaj rozdawania strojów honorowych. Tradycja ta, znana była jeszcze na starożytnym Wschodzie. Obwarowana była hierarchią w zależności od poważania i rangi i pełen była ceremoniałów. Świadczyła o znaczeniu jakie przypisywano okazałym strojom.

Znamiennym dla kwestii ubioru czasów wczesnomuzułmańskich pozostaje fakt wprowadzenia pewnej segregacji kolorystycznej. Już na początku panowania dynastii Abbasydów (połowa VIII wieku)⁴⁷ pojawiła się koncepcja różnych ubiorów dla różnych grup zawodowych. Pewne kolory stały się symboliczne, a chrześcijanie czy Żydzi musieli ubierać się inaczej niż muzułmanie. Analizując przypadek Egiptu Izabela Smolińska w pracy *Kolor jako wyznacznik tożsamości społecznej, religijnej i państwowej. Na wybranych przykładach dziejów kultury Egiptu*, pisze:

„Zaszczepienie islamu na ziemi egipskiej i zmiana porządku społecznego wraz z przyjściem w VII wieku Arabów przynosi duże urozmaicenie w kreacji symbolicznej kolorów. Już w VIII wieku w imperium muzułmańskim funkcjonował przepis nakazujący innowiercom noszenie specjalnych znaków i odzienia odróżniającego ich od wyznawców Allaha. Z czasem utarł się zwyczaj przypisywania chrześcijanom

45 E. Machut-Mendecka, *Świetlista twarz muzułmanki*, „Znak” 1998, nr 1, s. 50.

46 W. Walther, op. cit., s.141.

47 Abbasydzi – byli jedną z największych dynastii sunnickich imperium muzułmańskiego; od 750 do 1258 roku rządili Kalifatem Bagdadu.

koloru niebieskiego, żydom zaś żółtego. W okresie panowania Turków osmańskich obowiązywały dekry sułtańskie regulujące kwestie strojów. Naznaczenie odpowiednim kolorem szaty nie tylko określało przynależność religijną, ale także ukazywało status społeczny.”⁴⁸

Kolor szat był więc wyznacznikiem obyczaju i pozycji, mógł też dostarczać informacji o pozycji społecznej.

prawdopodobnie na Półwysep Arabski przez Rzymian już w okresie przedmuzułmańskim.

Przez wieki, w krajach islamu, strój kobiecy mniej różnił się od stroju męskiego, niż chociażby w średniowiecznej Europie. Spodnie, znane w Europie jako część garderoby będąca przywilejem mężczyzn, w krajach islamu były przez długi czas podstawowym elementem kobiecej garderoby, znanym pod postacią szarawarów, przejętych przez Arabów prawdopodobnie od Persów. Luźne, sięgające do kostek, najlepiej ukrywały, co jest do ukrycia. Na spodnie zakładano koszulę – przywiezioną prawdopodobnie na Półwysep Arabski przez Rzymian już w okresie przedmuzułmańskim. Na koszulę i spodnie kobiety przywdziewały podobny do sukni strój o szerokich i krótkich rękawach, podtrzymywany paskiem. Część narzuty zasłaniała włosy, dodatkowo zakładano zawiązaną w turban chustkę, często zdobioną drogimi kamieniami i bogato wyszywaną. Muzułmanki chętnie sięgały do tej właśnie mody, co możemy wnioskować z powtarzających się głosów dezaprobaty ówczesnych teologów dla noszenia turbanów przez kobiety.⁴⁹

Jednym z pierwszych arabskich źródeł, z jakich możemy czerpać wiedzę na temat historii stroju jest *Podręcznik dobrych obyczajów* autorstwa Ibn Al-Waszy z około IX wieku. W rozdziale dotyczącym eleganckiego ubrania kobiety autor jedynie zaznacza, czym winno się ono odróżniać od stroju mężczyzny, co jest odpowiednie dla ceniącej się kobiety a co dla ceniącego się mężczyzny. Ibn Al-Wasz wymieniając rozmaite części kobiecej garderoby, prawdopodobnie uznając je za znane, nie opisuje ich:

„Popielate zarzutki i różnego rodzaju płaszcze, nazywane przeważnie od pochodzenia względnie od materiału, z którego je zrobiono, dalej szerokie rękawy,

48 I. E. Smolińska, *Kolor jako wyznacznik tożsamości społecznej, religijnej i państwowej. Na wybranych przykładach dziejów kultury Egiptu*, [w:] *Kolor w kulturze*, Z. Mocarska-Tycowa, J. Bielska-Krawczyk (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, s. 275.

49 W. Walther, op.cit., s. 144.

białe szarawary, woale z Niszapuru, czarne, farbowane nardem chustki na głowę i kołnierze z naszyjnikami z goździków.”⁵⁰

Kobieta w owym czasie, chcąc być damą, nosiła jedynie materiały w barwach naturalnych, nie nosiła materiałów farbowanych. Kolor biały, za wyjątkiem spodni, był (oprócz mężczyzn, którym zaleca to tradycja religijna) zarezerwowany był dla kobiet rozwiedzionych, a czarny i niebieski dla wdów i płaczek.⁵¹

Z czasem nakrycie głowy stawało się coraz istotniejszym elementem kobiecego stroju. Informowało o miejscu w hierarchii społecznej, ale też sądząc z miniatur, było najmocniej ulegającą wpływom mody częścią garderoby. Mogło też stać się nakrycie głowy wyrazem szczególnego luksusu: Ulajja (siostra kalifa Haruna ar-Raszida) wprowadziła podobno modę na opaski, gdyż chciała w ten sposób ukryć jakieś znamię. Opaski zaczęto wyszywać złotymi nićmi, zdobić drogimi kamieniami i wypisywać wersetami z Koranu.⁵² Częściej też, niż pozostałe elementy garderoby, wywoływało nakrycie głowy w krajach islamu reakcję czynników oficjalnych. Jak podaje Wiebke Walther wynikało to prawdopodobnie z ekstrawagancji, jaką pod wpływami mody mogły nakrycia te przyjmować. Za przykład podajmy sułtana Kai't-Baja, który w 1471 roku miał ponoć mieszkańcom Kairu zakazać: „noszenia kapturów zakończonych czymś w rodzaju koguciego grzebienia, a także pewnego rodzaju jedwabnych nakryć głowy.”⁵³

Wraz z wiekiem XV moda staje się coraz bardziej wystawna – będzie w tym wieku wielokrotnie urozmaicana i jeszcze bardziej zmienna. Nieco później, bo około roku 1530 pojawiają się wzorzyste chustki z zamocowanym nad czołem pióropuszem, z kolei perskie księżniczki z połowy XVI wieku noszą wspaniałe kapelusze-korony, zwane *tadžkulah*.

Niestety szczupłość danych nie pozwala nam szczegółowo prześledzić szybko zmieniającej się w tamtym czasie mody na zasłanianie i okrywanie kobiecego ciała.

Przytoczmy jednak jeszcze dwie relacje z podróży, które rzucają światło na perskie praktyki zasłaniania XVII wieku. Obszerne sprawozdania z kilkukrotnych podróży do Persji drugiej połowy XVII wieku zostawił nam francuski jubiler Jean

50 Tamże, s. 143.

51 Tamże, s. 143.

52 Tamże, s. 144.

53 Tamże, s. 144.

Chardin. Pisze on między innymi, że głowa kobiety pod zasłoną dodatkowo przykryta jest trójkątną, zwiewną i barwną chustką, która podtrzymywana jest nad czołem bogato zdobioną opaską, rzecz jasna w zależności od statusu społecznego właścicielki. Dodaje, że noszą je tylko kobiety zamężne. Zamiast chustek dziewczęta zakładają jedynie tiary lub małe czapeczki. Według relacji holenderskiego podróżnika Corneliusa Le Bruna,⁵⁴ który był w Persji kilkadziesiąt lat wcześniej, w latach 1702 - 1704, kobiece nakrycie głowy zależało nie tylko od stanu rodzinnego, ale też od zawodowej pozycji mężów (prawnicy ubierali się inaczej niż wojskowi, a dotyczyło to także ich żon). Le Brun, niewątpliwie pod wrażeniem perskich kobiet początków XVIII wieku, szczegółowo opisuje nam ich strój, nie pomijając kwestii zasłony, która wydaje się być jego integralnym elementem:

„Noszą również białe, przetykane złotem zasłony, które spadają im na ramiona, naszyjniki ze szlachetnych kamieni i z pereł oraz złote łańcuchy, które sięgają aż do paska, z przyczepionym puzderkiem na pachnidła. Ich odzież wierzchnia zrobiona jest z brokatu, wyszywanego kwiatami i złotem lub srebrem. Czasem bywa jednak cała w jednym kolorze. Pod taką stolą noszą kaftan, który sięga niżej bioder. Ich koszule są z tafty, inne z cienkiego, przetykanego złotem jedwabiu. Noszą również spodnie i spódnice wykonane wytwornie przez rękodzielników, i trzewiki, sięgające cztery palce ponad kostkę, szyte z haftowanego aksamitu lub innego drogiego materiału. Pantofle robią z zielonej lub czerwonej skóry przymocowując do niej wysokie obcasy w tym samym kolorze. Mają one podszewkę i mały chwaścik dla ozdoby. Pas, szeroki na dwa lub trzy cale, zdobiony jest szlachetnymi kamieniami i perłami. Zimą na taki strój nakładają pikowaną bawełnianą kurtkę, która sięga stopę poniżej paska, a gdy jest bardzo zimno, suknię ze złotego lub srebrnego brokatu, podbitą sobolami lub innym futrem. Wychodząc z domu otulają się od stóp do głów w obszerny biały woal, który zakrywa wszystko oprócz oczu. Ów woal zrobiony jest najczęściej z jednego kawałka materiału. Na rękach noszą również bransolety z drogimi kamieniami, a palce ozdabiają pierścieniami. Żony szlachty i wojskowych narzucają na suknie coś w rodzaju jedwabnej siatki, co wygląda bardzo pięknie.”⁵⁵

W tym miejscu należałoby przypomnieć, że ze względu na dostępność źródeł większość podanych wyżej informacji dotyczy warstw panujących, które życie w

54 Tamże, s. 144.

55 Cytuję za: tamże, s. 145.

zbytku i luksusie uważały za jeden ze swoich przywilejów. O stroju zwykłej muzułmanki w tych czasach wiemy niewiele. Relacje włoskiego podróżnika Pietra della Valle donoszą, że prawdopodobnie ubiór ów był dosyć skromny i nie mógł być przedmiotem uwagi kobiety z niższych klas w stopniu porównywalnym z kobietami z wyższych warstw społecznych. Trudno stwierdzić, czy w ogóle zwracała ona uwagę na modę, biorąc pod uwagę zwyczaj posiadania w zamożniejszych rodzinach rodzaju odświętnej garderoby (turkusowobłękitna lub liliowobrazowa koszula sięgająca aż do stóp). Valle podaje, że kobiety owijały głowy czarnym płótnem, twarze zakrywały białą lub czarna zasłoną, a kobiety wiejskie nie zasłaniały twarzy.⁵⁶

2.2. Zasłona w odświeżeniu kolonialnej – wiek XIX

Możemy więc powiedzieć, że zasłanianie już w swych początkach nie było praktyką jednolitą. Spełniało rozmaite funkcje, miało różne zastosowania oraz przyjmowało różnorodne formy, wpływały na nie lokalne tradycje i zwyczaje a także zmieniało się wraz ze zmieniającą się modą. Nowe praktyki w zasłanianiu i nowe role zasłony przynosi wiek XIX, co będzie tematem tego podrozdziału.

Na początek pokrótce przytoczmy podstawowe historyczne fakty. Już w wieku XV słabło panowanie muzułmanów na Półwyspie Iberyjskim, a jeszcze wcześniej zakończyła się ich dominacja na Sycylii. W owym czasie islam rozprzestrzenił się w Afryce i południowo – wschodniej Azji, głównie dzięki kwitnącym kontaktom handlowym. Od końca XVIII wieku jego ośrodki dostawały się w strefę wpływów zachodnich mocarstw kolonialnych, głównie Francji i Wielkiej Brytanii, by następnie w wieku XIX w dużym stopniu się im podporządkować. Jak zauważa Edward Said, w latach 1815 – 1914, nad większością powierzchni Ziemi rzeczywistą władzę sprawowała Europa, czy inaczej Zachód – by potwierdzić ten fakt, przytacza dane, według których kolonie starego kontynentu miały w tym czasie zwiększyć swój obszar z 35 do 85 procent powierzchni Ziemi.⁵⁷

Warto zastanowić się nad naturą naszych dziewiętnastowiecznych refleksji nad tajemniczym i egzotycznym Wschodem. Faktem powszechnie znanym jest, że kiedy

⁵⁶ Tamże, s. 147.

⁵⁷ E. Said, op. cit., s. 79.

w 1798 Napoleon rusza na podbój Egiptu, zatrudnia na potrzeby tej wyprawy kilkudziesięciu uczonych, orientalistów, by za pomocą badań prowadzonych we wszystkich możliwych dziedzinach zrealizować coś w rodzaju żywego archiwum wyprawy. Jednak jak wskazuje Said, inwazja na Egipt jest pewnego rodzaju przywłaszczeniem jednej kultury przez drugą, a sam Egipt – żywym laboratorium. Przejęcie władzy w Egipcie przez Wielką Brytanię nasila tendencje imperialistyczne. Prowadzone na różnych polach badania Anglików nad Egiptem, budują wyobrażenia o tym kraju. Egipt jest tym, co Anglia zna. Według Saida cały Orient został na nowo zbudowany i narodził się z wysiłkiem orientalistów. Triumf wiedzy i władzy pozostaje charakterystyczny, a Anglicy należą do rasy rządzącej rasami poddanymi i najlepiej wiedzą co jest dla nich dobre.⁵⁸

Nie wystarczy jednak powiedzieć, że Napoleon chce „posiąść” Egipt. Zarówno dla Francuzów jak i (panujących w Egipcie później) Anglików, kolonialny imperializm jest w pewnym sensie również kulturalnym przedsięwzięciem, możemy mówić wręcz o projekcie, którego zakres obejmuje chociażby tak odmiennie terytoria geograficzne jak Indie czy Lewant (z włoskiego: Syria, Jordania, Izrael), łączy tak różne elementy jak szereg orientalnych idei, handel przyprawami, zbiór dzieł naukowych, kolonialne armie i administracje czy badania niezliczonych ekspertów i profesorów.

W tym sensie orientalizm, jako fakt zarówno kulturowy jak i polityczny, jest tu rozumiany jako zbiór teorii i praktyk, a także pewien system wiedzy o Oriencie, przefiltrowany do zachodniej świadomości, która wobec terytorialnej hegemonii Europy na Wschodzie od końca XIX wieku ustanawia się jako kultura nadrzędna w stosunku do kultur i ludzi do niej nienależących. Bez wątplenia wzrost rozpowszechniania nauk orientalizmu podzielił świat na „nas” (ludzi Zachodu) i „ich” (ludzi Orientu), pisze Said.⁵⁹

Po tak obszernych zastrzeżeniach pozostańmy przy stwierdzeniu, że wraz z doświadczeniem pewnej bliskości, której udziałem były Francja, Wielka Brytania i Orient w obliczu kolonializmu XIX wieku, Zachód stanął w konfrontacji z „obcym”, który zarówno go fascynował jak i przerażał.

Wróćmy do kwestii zasłony, która znalazła się w centrum kolonialnego projektu. Zwyczaj zasłaniania tożsamy był dla kolonizatorów z opresją, a jej zdjęcie miało być

58 Tamże, s. 81.

59 Tamże, s. 82.

wyzwoleniem dyskryminowanych kobiet. Traktowano to jako element zachodniej misji cywilizacyjnej, fragment kolonialnego projektu, jakiemu poddawano Egipt. Jak pisze Beata Kowalska w *O zasłonie w kilku odsłonach* miarą postępu i modelem była wiktoriańska wizja kobiecości:

„W jego imię zasłona jako symbol opresji kobiet, ale i kluczowy element autochtonicznej kultury powinna zostać odrzucona.”⁶⁰

Zakaz jej noszenia był w pewnym sensie odkrywaniem zakazanego horyzontu. Powołując się na słowa egipskiej badaczki Leili Ahmed, Kowalska udowadnia silnie polityczny aspekt zerwania zasłony:

„By stworzyć aurę moralnego usprawiedliwienia, wiktoriański establishment kolonialny zawłaszczył feministyczny język w służbie podporządkowania religii i kultury Innych mężczyzn, zwłaszcza islamu. W tym czasie zwalczał feminizm w swoich własnych społecznościach.”⁶¹

Aby zobrazować opisywaną przez Ahmed hipokryzję, Kowalska podaje za przykład działania Lorda Cromera - Konsula Generalnego Wielkiej Brytanii w Egipcie. Nawoływał on do zrzucenia zasłon przez Egipcjanki w imię idei praw kobiet, jednocześnie uszczuplając ich dostęp do edukacji. Konsul zamknął wyższą szkołę medyczną dla kobiet.⁶²

Z czasem zasłona stała się symbolem dumy i oporu własnej kultury, a także punktem starcia kolonialnej władzy i ruchów niepodległościowych, w pewnym sensie bronią tych ostatnich. Ewolowało znaczenie zasłony i jej funkcja. Była odtąd wyrazem już nie tylko religijnej przynależności, ale symbolem tożsamości kulturowej. Do islamu i zasłony jako zmiennej praktyki kulturowej nawiązuje również Homa Hoodfar:

„Dopiero od czasów rządów Safawidów w Iranie (1501-1722) i powstania Imperium Osmańskiego (1357-1924), które rozszerzyło się na większość terenów znanych dziś jako Bliski Wschód i Afryka Północna, zasłona stała się rozpowszechnionym symbolem statusu wśród muzułmańskiej klasy rządzącej i miejskiej elity. Znaczące jest to, że dopiero w XIX wieku, kiedy zasłona została rozpowszechniona przez kolonizatorów jako główny symbol muzułmańskich społeczeństw, jej noszenie zostało przez muzułmanów usankcjonowane w imię

60 B. Kowalska, op. cit., s. 110.

61 Tamże, s.111.

62 Tamże, s.111.

islamu, bez odnoszenia się do praktyki kulturowej.”⁶³

Hoodfar dodaje, że oczywiście były w historii próby kontrolowania kobiecego stroju, jednak nie podejmowano ich w imię islamu. Badaczka odwołuje się tutaj do przełomowej pracy na temat kobiet i płci w islamie - *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (1992), wspomianej już Leili Ahmed, która twierdzi, że represyjne praktyki, którym poddawane są kobiety Bliskiego Wschodu, wynikają z występowania patriarchalnych interpretacji islamu, a nie samego islamu (do tej rewolucyjnej interpretacji i postaci samej Ahmed powrócimy w rozdziale trzecim).

Ahmed twierdzi, że postulat emancypacji kobiet wykorzystywany był przez kolonizatorów do otwartego najazdu, co więcej postęp dla kobiety miał oznaczać rezygnację z rodzimej kultury. Wraz ze zmniejszającym się znaczeniem świata muzułmańskiego, zmieniały się wyobrażenia na temat tajemniczego Wschodu, jednak jak zauważa Hoodfar, nie zmieniał się haremowy wizerunek kobiety chociażby z *Księgi tysiąca i jednej nocy*, kobiety niezmiennie opisywanej jako uwięziona i uciśniona.

Wraz z kolonizacją powstały największe różnice w ubiorze mężczyzn i kobiet – reprezentantów miejskiej elity świata arabskiego. Debatę na ten temat opisuje Hoodfar:

„Wraz z postępującą dominacją Europy nad światem Orientu poczucie pewności siebie islamskich społeczeństw legło w gruzach. Wielu próbując odzyskać stracony blask niezależności swoich nacji, gorliwie naśladowało zachodnie wzorce i zwyczaje, również te dotyczące stroju, i usiłowało zaszczerpić je w swoich społeczeństwach. Wezwanie orędowników modernizacji do państwowego kształcenia kobiet często połączone było ze zdejmowaniem zasłony, jakoby ona sama w sobie miała uniemożliwić kobietom studiowanie czy aktywność intelektualną. Reformatorzy proponowali połączenie zdjęcia zasłony z formalną edukacją, co przynajmniej częściowo wynikało z ich przekonania, że dla Zachodu zasłona stała się symbolem zacofania ich społeczeństw.”⁶⁴

I tak wielu należących do bliskowschodniej elity reformatorów (tak kobiet jak i

63 H. Hoodfar, op. cit., s. 230.

64 Tamże, s. 237.

mężczyzn), zwolenników tak zwanej westernizacji, nawoływało do odrzucenia zasłony, mimo opozycji konserwatywnych sił religijnych. Muzułmański świat będzie odtąd definitywnie podzielony na zwolenników modernizacji i religijnych tradycjonalistów.

2.3 Role zasłaniania w wieku XX, ze szczególnym uwzględnieniem przypadków Egiptu, Iranu i Turcji

Angażowanie się kobiet z klas wyższych Bliskiego Wschodu w ruch kobiecy dające się zaobserwować w wieku XIX, nasili się w początkach wieku XX. Homa Hoodfar zwraca uwagę na często pomijany kontekst początków działalności muzulmańskich aktywistek feministycznych i ruchów odrzucania zasłony. Podaje ona, że wraz ze zmianą ekonomiczno-społecznych warunków życia znacznie pogorszyła się sytuacja kobiet względem mężczyzn, a znaczenie nieformalnych instytucji społecznych, powiązań klasowych i więzi rodzinnych, które można powiedzieć, że do tej pory w jakiś sposób chroniły kobietę, znacznie osłabło.⁶⁵ Szczególnie będą mnie interesowały konsekwencje, jakie miały zakazy i nakazy noszenia zasłony w krajach islamskich początków XX wieku.

Pierwszym islamskim krajem, w którym kobiety odrzuciły zasłonę bez interwencji państwa, był Egipt, co spowodowało burzliwe debaty nie tylko w tam, ale i w całym muzulmańskim i arabskim świecie.

W latach dwudziestych w Kairze powstaje Egipska Unia Feministyczna, założona przez Huda Asz-Szarawi, uważaną za ikonę feminizmu bliskowschodniego. W 1923 roku na kairskim dworcu, kiedy wracała z konferencji kobiecej w Rzymie, ściągnęła czarną zasłonę z twarzy, a w ślad za nią poszły obecne tam kobiety. Tendencje feministyczne możemy dostrzec już nieco wcześniej. W 1910 roku, powszechną uwagę zwrócił fakt, że pewna Turczynka pozwoliła się sfotografować. Nie było to takie oczywiste, dla kobiet przez całe życie pozostających w ukryciu. Mniej więcej w tym czasie w Turcji kobiety zaczynają wychodzić na ulice bez zasłon.⁶⁶ Jak podaje Hoodfar, ruch odrzucenia zasłon przez Egipcjanki z wyższych sfer nie dotyczył tej tylko klasy, bowiem zasłona była postrzegana jako ideał również przez Egipcjanki z niższych klas społecznych i to nie ideologia, a warunki ekonomiczne uniemożliwiały,

⁶⁵ Tamże, s. 231.

⁶⁶ W. Walther, op. cit., s. 174.

im noszenie zasłony. Nie powinno umknąć naszej uwadze i należy podkreślić, że zapoczątkowany przez Egipcjanki z wyższych klas ruch odrzucenia zasłony w początkach XX wieku, zakwestionował przede wszystkim wykluczenie kobiet w imię interpretacji praw islamu, dopiero potem samą ideologię noszenia zasłony.⁶⁷

W krajach takich jak Turcja czy Iran, gdzie zakazano zasłaniania pod pretekstem szeroko pojętego wyzwolenia kobiet, w rzeczywistości stała się zasłona przedmiotem sporu, pomiędzy zwolennikami modernizacji i sekularyzacji z jednej strony (czym była sekularyzacja w Turcji, zajmę się dalej), a konserwatywnymi przywódcami religijnymi z drugiej. Panujący w latach 1923-1939 w Turcji „Ojciec Narodu Tureckiego”, zwolennik sekularyzacji i ruchów nacjonalistycznych Kemal Atatürk, zakazał noszenia wszystkich tradycyjnych strojów w tym również zasłony. Turcy nosić mieli ubrania europejskie. Nowoczesne państwa, takie jak Turcja za Atatürka, próbując wyeliminować i pokonać religijnych przywódców, którzy dawniej mieli znaczny udział we władzy państwowej, zakazały noszenie zasłony. Egzekwując przestrzeganie wprowadzonego nakazu powołały w tym celu odpowiednie siły.

Wróćmy jednak do Egiptu i Turcji pierwszych dekad XX wieku – kiedy stojąc na stopniach pociągu na kairskim dworcu Huda Asz-Szarawi ściąga zasłonę, gest ten powitany zostaje oklaskami. Mniej więcej w tym samym czasie współtwórca współczesnej Turcji, Kemal Atatürk (nieco później irański szach Reza Pahlawi) zakazują kobietom pokazywania się z zakrytą głową w przestrzeni publicznej. Warto zastanowić się czym była sama sekularyzacja we współczesnej Turcji. Jak wyjaśnia Tariq Ramadan w książce *Islam and the Arab Awakening*⁶⁸ sekularyzacja to koncepcja, która oznacza co innego w krajach zachodnich niż w krajach Wschodu. Na Zachodzie wiąże się z myślą oświeceniową, ideami wolnościowymi, rozdzieleniem państwa i Kościoła, szacunku dla racjonalizmu, równości wszystkich obywateli i wolności. Umożliwiała demokratyzację sfery publicznej, pozwalając wszystkim obywatelom (choć początkowo tylko mężczyznom), cieszyć się ich prawami, być traktowanym na równi niezależnie od poglądów i wyznawanej religii. W społeczeństwach arabskich, w państwach o większości muzułmańskiej, historia wyglądała inaczej. Sekularyzacja była tam przede wszystkim podporządkowaniem religii organom państwowym.

67 H. Hoodfar, op. cit., s. 221.

68 T. Ramadan, *Islam and the Arab Awakening*, Oxford University Press, Nowy Jork 2012, s. 81.

Co istotne w Iranie i Turcji, w drodze do modernizacji, to państwo zakazało ubierania zasłony, zupełnie nie przewidując konsekwencji, jakie może przynieść przymus jej zdjęcia. Iran będzie tutaj doskonałym przykładem. Rząd szacha Reza Pahlawi zabronił w 1936 roku kobietom każdej innej formy nakrycia głowy niż europejski kapelusz oraz przebywania w miejscu publicznym, na przykład ulicy, w zasłonie. W przypadku Iranu był to nie hidżab a czador, dosłownie oznaczający namiot, rodzaj peleryny okrywającej całe ciało od głowy aż do kostek, zwykle nie zakrywającej jednak twarzy. Dzień wprowadzenia tego prawa był do upadku szacha w 1979 roku obchodzony jako Dzień Wyzwolenia Kobiet. Zwolennicy reform łączyli zdjęcie zasłony z formalną edukacją kobiet, co częściowo przynajmniej wynikało z przekonania, że dla Zachodu zasłona jest symbolem zacofania społeczeństw muzułmańskich. Reformatorzy wymierzili swoją krytykę głównie w izolację kobiet, o której wspominaliśmy, utożsamiana z praktykami zasłaniania. Publiczna edukacja z oczywistych przyczyn nie szła w parze z izolacją.⁶⁹

Nakaz ścigania każdej kobiety w chuście lub czadorze, który otrzymała policja w 1936 roku, miał bolesne następstwa, szczególnie dla kobiet postrzegających praktyki zasłaniania jako uprawniony, wyłączny i jedyny akceptowalny sposób ubierania się. Szerzej zajmuje się tym problemem Homa Hoodfar. Zastanawia się ona, jak przymus zdjęcia zasłony oddziaływał na życie poszczególnych kobiet wywodzących się z rozmaitych warstw społecznych, obszarów wiejskich lub miejskich i w różnym wieku. I tak za Hoodfar możemy stwierdzić, że na obszarach wiejskich wpływ nowego ustawodawstwa musiał być ograniczony, ponieważ występowanie instytucji państwowych nie było tam rozpowszechnione. Kobiety nosiły głównie tradycyjne muzułmańskie stroje. Te zaś, które zaliczały się do nowoczesnej, miejskiej, elity, odniosły korzyści z proponowanych zmian i zasadniczo przyjęły je z zadowoleniem. Skorzystały też z części zawodowych i edukacyjnych możliwości proponowanych przez nowoczesne państwo. Niedogodności, we wczesnych latach przymusowego odrzucenia zasłony, doświadczyły przede wszystkim kobiety należące do bardziej konserwatywnych, tradycjonalistycznych i religijnych grup społeczeństwa (uściśla Hoodfar: miejska niższa klasa średnia, a także klasy o niskich dochodach). Powszechny wśród nich stał się proceder, polegający na zatrudnianiu innych (mężczyzn) do załatwiania spraw pozadomowych, aby uniknąć wychodzenia z domu bez zasłony. Możemy więc przyjąć, że najistotniejszy ciężar zmian dotknął grupy o

69 H. Hoodfar, op. cit., s. 237.

najmniejszych dochodach – miejską niższą klasę średnią. Prawo zmusiło kobiety, aby zadania, które dotychczas wykonywały w sferze publicznej same, przekazać w ręce mężczyzn. Prosiły więc mężów, braci, synów i innych bliższych lub dalszych krewnych o pomoc. Gest „wyzwolenia” stał się dla pewnej grupy kobiet gestem, który jeszcze bardziej uzależnił je od mężczyzn. Hoodfar tłumaczy to na przykładzie swojej babci: w czasach kiedy zakazano noszenia zasłon, żyła ona w starożytnym mieście środkowego Iranu - Hamedan. Była matką siedmiorga dzieci, a jej mąż wyjechał w poszukiwaniu pracy do Teheranu. Po wprowadzeniu nowego prawa musiała ona wziąć na siebie odpowiedzialność zarówno za prywatne jak i publiczne sprawy domu, i jak twierdziła, nie była odosobniona, bowiem taka sytuacja spotkała wiele kobiet. Dotychczas niezależne, stały mocno podporządkowane, bowiem wiele z nich wyjście z domu bez zasłony odczytywało jako krępujące. Zostawały więc w domach, a babcia Hoodfar ponoć za każdym razem opowiadając o swoich doświadczeniach pytała:

„Jak miałyśmy wychodzić z domu bez ubrania?”.⁷⁰

Niemożliwe stało się uczestniczenie kobiet w cotygodniowych wizytach w męskiej łaźni, miejscu ważnym ze względów społecznych i religijnych (w większości tradycyjnych irańskich domów nie było wówczas wanien), czy wizyty w meczetach i wyprawy do sanktuariów w innych miastach (uznanie społeczne dla tej instytucji było tak duże, że ojcowie i mężowie nie wyrażali sprzeciwu). Hoodfar opisuje próby przeciwstawienia się kobiet narzuconym przez państwo poglądom i rolom płciowym. Niektóre z nich docierały do łaźni w dużych workach, szytych specjalnie w tym celu, aby przemieścić „niewidzialne” kobiety z miejsca na miejsce, oczywiście na plecach spokrewnionych lub zaprzyjaźnionych mężczyzn.⁷¹

Jak wspominałam, kobiety w Iranie w konsekwencji wprowadzonego prawa stały się bardziej zależne od mężczyzn, musząc zabiegać o ich pomoc i współpracę w wykonywaniu czynności, którymi dotychczas zajmowały się samodzielnie. Dało to mężczyznom kontrolę nad kobietami w stopniu do tej pory nieznanym. Zakaz zasłaniania miał wpływ również na sferę ekonomiczną: wiele kobiet dotąd pracujących zorganizowało w domach małe warsztaty tkające dywany, jednak po pierwsze nie wszystkie było na to stać, po drugie skomplikowało to aktywność zawodową kobiet, co w rezultacie obniżyło ich zarobki. Miał więc nakaz odrzucenia zasłony fatalny wpływ

70 Tamże, 241.

71 Tamże, 242.

na na aktywność społeczną, publiczną i sposób spędzania wolnego czasu przez kobiety miejskie o niewielkich dochodach.

W Iranie rząd ostatecznie złagodził egzekwowanie prawa, chociaż noszenie czadora pozostało nielegalne, a kobiety noszące zasłonę dyskryminowano, odmawiając im pracy w sektorze rządowym, który był dla nich ważnym źródłem zatrudnienia. Zdarzało się, że niektóre restauracje i prywatne hotele odmawiały kobietom w zasłonach obsługi. W oficjalnej ideologii państwowej zasłanianie pozostało oznaką zacofania, mimo że większość kobiet, zwłaszcza z grup o średnich i niskich dochodach oraz z tradycjonalistycznej miejskiej klasy średniej, zachowało zwyczaj noszenia zasłony.

W wyniku rewolucji rozpoczętej w 1978 Iran przyjął trudny do jednoznacznego sklasyfikowania ustrój polityczny, łączący elementy nowoczesnej demokracji z religijną dyktaturą, a dwa lata później, po ustanowieniu Islamskiej Republiki Iranu w życie wszedł przymus noszenia zasłony.⁷² Reżim spotkał się z zaciekłym oporem ze strony kobiet, również tych zasłaniających się, gdyż nowe prawo podważało ich demokratyczne prawa. Pisze Hoodfar:

„W 1981 roku przeprowadziłam wywiady z muzułmańskimi aktywistkami. Niektóre z nich twierdziły, że prawo nakazujące zasłanianie nie było islamskie, gdyż tylko Bóg może sądzić muzułmanów. Nie było też wcześniejszych przypadków urzędowego karania kobiet, jeśli nie były one ubrane zgodnie z islamskimi regułami. Stanowisko to było popierane zwłaszcza przez Mujahedin-e Khalq, główną opozycyjną islamską organizację polityczną.”⁷³

Możemy więc zauważyć w działaniach kobiet tendencje zmierzające zarówno do odrzucenia europocentrycznych czy może westernizacyjnych (po II wojnie światowej w polityce krajów Orientu dużą rolę odgrywa już nie tylko Europa, ale też Stany Zjednoczone) wizji szacha, ale i sprzeciw wobec porewolucyjnego przymusu noszenia zasłony. Nowe prawo skłaniało część kobiet do buntu nawet w dekadę, po jego wprowadzeniu, mimo stosowania surowych kar jako środków egzekwowania zasłony, takich jak publiczna chłosta, więzienie czy grzywna. Hoodfar nazywa to „wyrazami aktywnego oporu kobiet wobec narzuconych ról płciowych ustalonych przez prawo.”⁷⁴

Świętując zwycięstwo nad stosunkowo nowoczesnym państwem szacha,

72 C. Thierry, *Najnowsza historia Iranu*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2009, s.11.

73 H. Hoodfar, op. cit, s. 245.

74 Tamże, s. 246.

islamski reżim nie tylko wprowadził dokładne wytyczne dotyczące kobiecego stroju, ale też cofnął część reform cywilnego prawa, które dawały ograniczoną ochronę kobietom w małżeństwie (co w praktyce oznaczało uznanie przez prawo w większym stopniu poligami, małżeństw czasowych i rozwodów na życzenie mężczyzny). Możemy więc powiedzieć, że po raz kolejny demokratyczne prawa i wolność osobista kobiet zostały zakwestionowane.

Działania te przyczyniły się do poczucia rozczarowania i niepewności. Irańskie kobiety, zarówno te nastawione świecko jak i religijnie, by poprawić swój los zaczęły angażować się w sytuację polityczną i wiele osiągnęły w ciągu kolejnej dekady. Udało się poprawić sytuację prawną, między innymi zapewnić lepszą ochronę w kodeksie prawa rodzinnego. Jak podaj Hoodfar na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych irański parlament uchwalił prawo przyznające kobietom płacę za pracę domową i zmusił mężów do zapłaty całej sumy w razie rozwodu.⁷⁵

Regulacje prawne dotyczące okrywania ciała ujawniły nieznane dotąd konteksty praktyk zasłaniania, co szczególnie dobrze zaobserwować możemy na przykładzie Iranu.

2.4 Współczesne praktyki zasłaniania na Wschodzie

Pozostańmy jeszcze na Bliskim Wschodzie. Nieco uprzedzając dalsze rozważania, ale też by uzupełnić powyższe, spróbujmy nakreślić obraz bardziej nam współczesnych praktyk i funkcji zasłony w krajach arabskich. Odwołajmy się w tym celu do badań Barbary Pasamonik,⁷⁶ która analizuje nowe trendy noszenia *hidżabu*, w krajach europeizujących: Turcji czy Maroku. Już na początku wyraźnie odróżnia bowiem *hidżab* (chusta pozostawiająca kobietom na swobodę interpretacji) od *burek* i *nikabów* (zakrywających twarz i utrudniających funkcjonowanie). Pozostaną więc poza obszarem naszego zainteresowania kraje Bliskiego Wschodu, w których szariat przybiera bardziej radykalne wymiary i wskutek skrajnej interpretacji idei *hidżabu* z Koranu kobiety zmuszane są do zasłaniania w bardzo fundamentalistycznej formie: całej postaci wraz z twarzą (Arabia Saudyjska, Jemen, Oman).

⁷⁵ Tamże, s. 246.

⁷⁶ B. Pasamonik, *Rola płci w integracji europejskich muzułmanów*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013.

Od jakichś stu pięćdziesięciu lat świat muzułmański charakteryzuje, nie pozbawiony sprzeczności, proces wypierania starych tradycji przez wprowadzane z zewnątrz nowinki. Od kilku dekad, choć w poszczególnych krajach w różnej mierze, można go zaobserwować również w damskiej garderobie. Zmiany w sposobie ubierania mężczyzn występowały już wcześniej.

Pasamonik udowadnia, że *hidżab* uwydatnia etos muzułmanki godnej tego miana. W dobrym tonie jest nosić go jako nakrycie głowy i jako strój, panuje nań wręcz moda. Współczesne chusty mienią się nie tylko kolorami, ale też znaczeniami, jakie przypisują im kobiety.

Zakładanie zasłony może być ostentacyjną deklaracją przynależności religijnej, domagania się pełniejszego społecznego i politycznego uznania, może też zwyczajnie wyrażać szacunek dla obowiązujących wartości, być wyrazem duchowych przemian, wyboru nowej tożsamości, ale także formą podnoszenia atrakcyjności fizycznej, maskowania własnej tożsamości lub poszukiwania nowej. W ostatnich dwóch dekadach obserwujemy podnoszenie się poziomu wykształcenia muzułmańskich kobiet, przy jednoczesnym ich zwrocie ku religii. Młode muzułmanki nie chcą wybierać między nowoczesnością a religią, dążą do kompromisu i znajdują go – pomimo diagnozy o zderzeniu cywilizacji. Symptodem tego nowego trendu jest zakładanie chust przez najmłodsze pokolenie kobiet, na przekór matkom, które zdążyły je zdjąć w ramach westernizacji. Jak pisze Pasamonik liczne badania z Algierii, Egiptu czy Turcji pokazują, że kobiety i dziewczęta, które zaadaptowały którąś z nowych form chusty islamskiej, manifestują w ten sposób swoje edukacyjne i zawodowe aspiracje, ale także wykazują się większą autonomią w patriarchalnym systemie. Kobiety noszące chusty, często za argument podają, że nie chcą być traktowane jako obiekt seksualny.⁷⁷ Zasłona staje się więc narzędziem wielopłaszczyznowo rozumianej emancypacji, a także środkiem do uwolnienia od typowego dla zachodu uprzedmiotowienia.

Młode muzułmanki są więc przekonane, że noszenie zasłony przynosi im wolność i dodaje godności. Są dumne, że są muzułmankami i w sposób świadomy strojem wyrażają swoją odrębność, która oznacza również nieuleganie wpływom zachodniej kultury. Zauważmy, że chusty pojawiają się dzisiaj wszędzie, na fali globalizacji zakładają je także muzułmanki z Azji Środkowej (arabizacja wzorców kulturowych) traktujących chusty jako „naturalnie własne” środki ekspresji.

77 Tamże, s. 129.

Muzułmańska chusta podlega opisywanym przez antropologów procesom indygenizacji (ulożalnienia) oraz kreolizacji (pomieszania z elementami obcymi).⁷⁸

Tak Ewa Machut-Mendecka opisuje, jak w krajach arabskich rodzi się nowy trend noszenia *hidżabu*:

„Wraz z modą na *hidżab* umacnia się wręcz dążenie (poza kręgami ortodoksyjnymi), aby w zasłonie wyglądać pięknie i atrakcyjnie, stąd różne fasony i barwy, czasem ostre, czy wręcz jaskrawe. Wbrew tendencjom fundamentalistycznym, domagającym się od kobiet naturalnej bladości, niestosowania żadnych upiększających kosmetyków, kobiety nie tylko potrafią fantazyjnie upinać chustę, dobierać ją pod kolor płaszcza, ale wręcz stosują do niej wyraźny makijaż.”⁷⁹

Podążając za trendami mody, również w europejskich miastach młode muzułmanki łączą nowoczesne *hidżaby* z modnymi butami i dżinsami. Pisze Pasamonik:

„Te dwa ambiwaleentne kody: religijności i nowoczesności, skromności i atrakcyjności seksualnej wydają się stać w opozycji. Mamy tu jednak do czynienia z godzącą sprzeczności emancypacją poprzez religię. Jej efektem jest nowa, hybrydowa tożsamość łącząca przywiązanie do religii i fascynację nowoczesnością.”⁸⁰

Tak zasygnalizowane współczesne nam praktyki zasłaniania będą szerzej omówione w kolejnym rozdziale. Co dla nas ważne:

„Podczas gdy na początku ruchów emancypacyjnych toczono walkę przeciwko zasłonom i tradycyjnemu arabskiemu strojowi, dzisiaj w wielu krajach islamu można zaobserwować tendencje odwrotne.”⁸¹

Te słowa chyba najkrócej opisują tendencje w praktykach zasłaniania XX wieku. Znamienne staje się, że zasłony zaczynają nosić kobiety z tych warstw społecznych, które nie nosiły ich dotychczas.

78 Tamże, s. 130.

79 Cytuję za: tamże, s. 129.

80 Tamże, s. 130.

81 B. Kowalska, op. cit., s. 112.

Rozdział III. Zasłona na Zachodzie

Tak pokrótce przedstawiając historię zasłony i kontekstów, jakie przynosiło jej zakładanie do czasów nam współczesnych, przenieśmy się teraz na Zachód. Przybliżenie współczesnych praktyk zasłaniania: ruchów przyjęcia/odrzućenia zasłony oraz działalności ruchów feministycznych rzuci światło na sposób, w jaki współcześnie traktowana jest zasłona.

Ważne wydaje się by zacząć od uwagi, wysuwanej przez badaczy roli kobiety wobec kultury islamu, często pochodzenia wschodniego, którą najlepiej streszcza Homa Hoodfar:

„Dziewiętnastowieczni zachodni pisarze opisywali trudną sytuację kobiet w małżeństwach poligamicznych i podwójne standardy stosowane wobec kobiet i mężczyzn, ignorując zupełnie status kochanek w ich własnym społeczeństwie oraz licznych nieślubnych dzieci, które nie tylko nie miały żadnych praw ani ekonomicznego wsparcia, ale też jako bękartki przez całe życie skazane były na noszenie piętna grzechu swoich ojców. Społeczeństwa stosowały wobec kobiet i mężczyzn podwójne standardy tak samo na muzułmańskim Wschodzie, jak i na chrześcijańskim Zachodzie. Oba systemy patriarchalne rozwinęły się, by zaspokajać zachcianki mężczyzn i uwieczniać ich przywileje.”⁸²

Kosztlem legitymizacji poligamicznych małżeństw i instytucjonalizacji podwójnych standardów na Wschodzie, kobiety i dzieci były w jakiś sposób chronione. Zachód utwierdzał patriarchalne struktury przyjmując ideologię monogamii, nie dostrzegając często trudności, jakich doświadczały chociażby nieślubne dzieci. O ukrytej, a może po prostu często nie zwracającej naszej uwagi rzeczywistości zachodniego świata, przewrotnie wspomina też kilkakrotnie cytowana już Wiebke Walther – powinniśmy pamiętać, że w Niemczech jeszcze w XVII wieku dyskutowano, czy kobieta jest w ogóle istotą ludzką.⁸³

Dla moich dalszych badań ważne wydaje się uzupełnienie tych uwag o zastrzeżenie, że wizerunek zasłony w przedstawieniach Zachodu pozostawał niezmienny w zasadzie do końca XVIII wieku i faktycznie leżał poza polem jego

82 H. Hoodfar, op. cit., s. 236.

83 W. Walther, op. cit., s. 82.

zainteresowania.

3.1 Stereotypy postrzegania zasłony na Zachodzie

Warto zrobić tu kilka zastrzeżeń, istotnych dla dalszych rozważań. Jak starałam się udowodnić w poprzednim rozdziale, rola i funkcje zasłony w kulturach muzułmańskich zmieniały się (zwłaszcza w warunkach gwałtownych przemian społecznych), podczas gdy dla Zachodu jej postać pozostawała niezmienna – jako symbol opresji i niewiedzy.

Kolonialny wizerunek uciskanej, muzułmańskiej kobiety noszącej zasłonę długo korespondował (i nadal koresponduje) z ksenofobicznymi zachowaniami względem muzułmańskich społeczeństw, wspólnot i mniejszości. Jak pisze Hoodfar, „trwałość błędnego rozumienia i nietrafionych interpretacji zasłony i zasłaniających się kobiet ma liczne konsekwencje nie tylko dla muzułmanek, ale też dla zachodnich kobiet. Wyobrażenia, w większości męskiego autorstwa, na temat pochodzących z krajów orientalnych muzułmanek są mechanizmem, za pomocą którego dominujące kultury zachodnie odtwarzają i utrwalają przekonanie o swojej wyższości.”⁸⁴ Chociażby pobieżny przegląd historii strojów kobiecych Bliskiego Wschodu jest wystarczający, żeby pokazać, że wszystkie zasłony uznane są za islamskie podczas gdy w rzeczywistości występowały w ogromnej różnorodności praktykowania i zakrywały ciało w bardzo różnym stopniu.

Mimo że noszenie zasłony bywało wymuszane przez szereg społecznych nacisków, sprowadzanie *hidżabu* wyłącznie do tej kwestii byłoby dużym uproszczeniem. Możemy więc posumować: zasłanianie występowało jako wyraz oporu wobec imperialnej polityki kolonialnej i często wymuszanej westernizacji, ale były jednocześnie podkreśleniem wartości własnej kultury. Nie możemy zapomnieć, że zasłona otwierała również kobietom drogę do przestrzeni publicznej, zarezerwowanej do tej pory wyłącznie dla mężczyzn: edukacji czy rynku pracy.

Biorąc pod uwagę powyższe zastrzeżenia nie możemy sprowadzać zasłony wyłącznie do wyrazu przymusu i podporządkowania, co zdarzyło się po rewolucji roku 1978 w Iranie, czy podczas rządów Talibów w Afganistanie.

84 H. Hoodfar, op. cit., s. 229.

Tymczasem zachodni badacze mają skłonności do pokazywania islamu jako jednowymiarowego a muzułmańskiego społeczeństwa jako jednorodnego, mając też skłonność do czynienia niebezpiecznych uogólnień dotyczących zasłony, nie dostrzegając różnic wynikających z kulturowej odmienności czy klas społecznych.

Doskonale tłumaczy to, cytowany już, Tariq Ramadan. Mówi się, że nie ma jednego islamu, lecz wiele islamów, z racji na zróżnicowanie różnych odłamów religijnych. Czasami mówi się o „cywilizacji islamskiej”. Jest jednak zespół tekstów, do których odwołują się wszyscy (Koran, *sunna*), a z których wynika szereg ogólnie przyjętych zasad i praktyk (filary wiary, zobowiązania i zakazy odnośnie jedzenia, picia, zachowania itd.). Na pewnym ogólnym poziomie można więc mówić o jednym islamie.

Zróżnicowanie wynika jednak z innych przyczyn. Przede wszystkim odmienna jest interpretacja i odczytywanie zaleceń Koranu i sunny (stąd m.in. tradycje szyickie, sunnickie, trzydzieści szkół prawa). Inny poziom pewnego rodzaju rozwarstwienia wynika z faktu, że muzułmanie zamieszkują różne tereny i stykali się z różnymi kulturami, przyjmując od nich różne elementy. Jak zauważa Ramadan, nijak nie przekłada się to do binarnych opozycji dobry/zły muzułmanin, czy umiarkowany/fundamentalistyczny muzułmanin, jakimi obecnie operuje się na Zachodzie.⁸⁵

Przy wszystkich powyższych zastrzeżeniach możemy przyjąć, że różnorodność praktyk i kontekstów zasłaniania jest ogromna i zważywszy na rozmiary poniżej pracy, nie jesteśmy jej w stanie w pełni jej odtworzyć. Ważniejsze staje się w dzisiejszym praktykowaniu kto i dlaczego nosi zasłonę.

3.2. Co zasłania zasłona?

W zachodniej przestrzeni publicznej i medialnej pokutuje schematyczny obraz kultury muzułmańskiej. Nie ma tu miejsca na analizę dynamiki i zróżnicowania wewnątrz systemu i dostrzeżenie tych, którzy działają na jego rzecz.

Dyskryminacja traktowana jest jako „dowód” słuszności tezy o nieprzystawalności islamu do wymogów nowoczesnego i demokratycznego świata. Przemoc wobec kobiet traktowana jest jako naturalna cecha charakteryzująca

85 Tariq Ramadan, op. cit., s. 73.

wszystkie społeczności muzułmańskie. Na wizerunku muzułmanki w *hidżabie*, pozbawionej sprawczości, dyskryminowanej, Europejczycy budują swoje poczucie moralnej wyższości. Jesteśmy wtedy jeszcze bardziej laicy, bardziej wyzwoleni i w pełni sprawujący kontrolę nad swoim życiem.

Brak uznania czy w ogóle zainteresowania dla osiągnięć muzułmańskich aktywistek, ze strony części naukowców i feministek z Europy i Ameryki Północnej, wynika prawdopodobnie z trwałości kolonialnego i orientalistycznego (w ujęciu Edwarda Saïda, o którym była już mowa) stosunku do kultur muzułmańskich. Niestety, stwierdza Homa Hoodfar, część zachodnich aktywistek etnocentrycznie zakłada, że jedyną drogą do wyzwolenia jest uznanie wzorów i strategii zmian wypracowanej przez zachodnie kobiety, tak jakby ich poglądy polityczne, oczekiwania i doświadczenia były uniwersalne.⁸⁶

Nie wnikając w kłopotliwą relacje pomiędzy feministkami z dominujących kultur Europy Zachodniej i Ameryki Północnej a aktywistkami z kultur muzułmańskich, możemy stwierdzić, że w jakiejś mierze miała ona swoje źródło zarówno w kolonialnych wyobrażeniach jak i rasizmie kierowanym ku muzułmańskim mniejszościom. Jak wspomina Hoodfar, wedle feministek muzułmańskich, powszechna jest też tendencja zachodnich badaczy do koncentracji na zgłębianiu tekstów religijnych, pomijając wielorakość praktyk odmiennych kultur czy klas społecznych.

Póki co przyjrzyjmy się jeszcze jednemu wymiarowi, jaki zasłania zasłona, czyli wspomnianej klasie. Często umyka socjalne podłoże problemów społecznych. Przemoc czy nieposłuszeństwo na przykład na francuskich przedmieściach opisywane są w kategoriach tożsamości kulturowych. Taki zwrot w stronę różnic etnicznych powoduje, że tracimy z oczu wzrastające nierówności. Dyskryminacja rasowa nakłada się na te nierówności społeczne i wzmacnia je.

Warty uwagi jest ów proces postępującej emancypacji kobiet, zależny od konkretnych kontekstów historycznych i częściowo jeszcze do dziś nierozwiązany.

86 H. Hoodfar, op. cit., s. 247.

3.3 Ruchy odrzucania zasłony w kontekście działalności muzułmańskich feministek

Przyjrzyjmy się wybranej działalności muzułmańskich feministek związanej z ciałem i praktykami odrzucania zasłony. Ważne jest, by chociaż pokrótce przedstawić kilka postaw i sposobach pisania o nich.

Wszystko zaczęło się od poruszającej historii mieszkającej w Tunezji Aminy Tyler – jej historia pokazuje, jak kontrowersyjne jest dla kultury muzułmańskiej kobiece ciało. Amina, aktywistka organizacji Femen⁸⁷, odważyła się na umieszczenie w internecie⁸⁸ autoportretów topless z wypisanymi na ciele hasłami “my body belongs to me, and is not the source of anyone's honour” (tłum. “moje ciało należy do mnie i nie jest źródłem czyjegoś honoru”) oraz “fuck your morals” (tłum. “pieprzyć waszą moralność”). Inspiracją Aminy są demonstracje zorganizowane przez Femen w różnych krajach Europy w imię “równości seksualnej i społecznej”. Ta międzynarodowa grupa staje w obronie praw kobiet w krajach muzułmańskich, krytykując prawo szariatu, a także islamizm. Aktywistka wzbudziła przez swoją odwagę wiele kontrowersji. Okazało się, iż obraziła uczucia religijne zarówno muzułmanów, jak i co niektórych muzułmanek oraz swojej rodziny. Naraziła się ona na poniżenie, groźby, przemoc fizyczną, ryzyko więzienia, a nawet śmierci. Islamski duchowny Adel Almi, przywódca tunezyjskiego Komitetu Krzewienia Cnót i Zapobiegania Występkom⁸⁹ wezwał do ukamienowania aktywistki. Rodzina, zaniepokojona niepokorną dziewiętnastolatką, szybko usunęła ją z życia publicznego pod pozorem choroby psychicznej. W rezultacie aktywistka została porwana przez swoich bliskich i uwięziona. Była bita i pouczana wersetami z Koranu. Poruszona i przerażona opinia publiczna rozpoczęła rozpaczliwą akcję internetową, w której dziesiątki kobiet opublikowały fotografie z wypisanym na ich ciałach hasłem “Free Amina!”. Za namową Femenu nagie protesty rozprzestrzeniły się przed ambasadami tunezyjskimi w stolicach Europy. Ustalono nawet dzień poświęcony Aminie (4 kwietnia) nazwany International Topless Jihad Day. Mimo desperackiej sytuacji, w

87 Femen - międzynarodowa organizacja stowarzyszająca aktywistki, które w protestach występują topless. Swoje akcje kierują w poparciu dla „równości seksualnej i społecznej“.

88 Fotografie opublikowano na profilu facebookowym *Femen Tunisia*.

89 Utworzony w 2012 roku przez tunezyjski rząd rodzaj religijnej policji, która dopilnowuje przestrzegania przez obywateli koranicznego prawa szariatu, źródło: <http://www.euroislam.pl/index.php/2012/03/>, [dostęp: 4.01.2015]

jakiej się znalazła, dziewczyna twierdzi, że jej obecne kłopoty są niczym w porównaniu do codziennego życia kobiet w Tunezji. W porównaniu z innymi krajami muzułmańskimi gwarantuje się tu nieco więcej wolności i praw kobiet, sytuacja jednak znacznie pogorszyła się po arabskiej wiosnie w 2011 roku. Właśnie wtedy do głosu doszły partie ultrakonserwatywne, propagujące islamizm.

Sytuację Tunezji skomentowała także Maryam Namazie, irańska aktywistka broniąca praw człowieka, mieszkająca w Wielkiej Brytanii, pisząc:

„Mamy do czynienia z ruchem islamskim, który uznaje, że jesteś warta tyle, co pół mężczyzny i domaga się, żebyś była skrupowana, zdławiona, zasłonięta i oddzielona. W takiej sytuacji nagość staje się ważną formą oporu, wyrażania odmienności swojego zdania, a także solidarności. Islamiści chcą widzieć nas zasłonięte, ukryte, chcą, by nie można nas było zobaczyć ani usłyszeć, a my się na to nie zgadzamy.”⁹⁰

Maryam widzi Aminę jako symbol nowego ruchu – "feminizmu islamskiego", w którym nagość postrzegana jest jako znaczący protest przeciw "zasłonie" i "islamizmowi", "szariatowi", "apartheidowi płciowemu".⁹¹

Protest Egipcjanki Alaia Magda Elmahdy (umieściła na Twitterze swoje nagie zdjęcie w komentarzu wpisując: „krzyk przeciwko społeczeństwu przemocy, rasizmu, seksizmu, molestowania seksualnego oraz hipokryzji”), to odpowiedź na rosnący konserwatyzm w postrewolucyjnym Egipcie 2011 roku. Środowisko ekstremistyczne w agresywny sposób potępiło projekt młodej rewolucjonistki grożąc jej śmiercią. W rezultacie wizerunek dziewczyny stał się symbolem sprzeciwu wobec ograniczania wolności kobiet w krajach muzułmańskich.

Karina Łapawa w artykule dla magazynu „Obieg” *No-body – notatki o kobiecym ciele i nagości*, zastanawia się jaka jest przyczyna tego panicznego strachu przed nagością, doprowadzającego do szaleństwa wygrażających śmiercią i więzieniem radykałów? Nagość przede wszystkim przyciąga uwagę do ciała, pisze, a wraz z nim pokrywającego je tekstu. Intymność nagiego ciała sugeruje osobisty stosunek do treści. Ponieważ w protestach Aminy, Alai, Femenu poruszane są prawa kobiet, nagość kobiecego ciała nabiera kolejnego znaczenia, podkreślając wypisane na skórze hasła. Nagość to też szczerłość i bezpośredniość, nie jest niczym okryta,

90 Cytuję za: K. Łapawa, *No-body- notatki o kobiecym ciele i nagości*. Amina Tyler, Alaia Magda Elmahdy, Boushra Almutawakel, <http://www.obieg.pl/artmix/30028> [dostęp: 20.08.2015]

91 Tamże, <http://www.obieg.pl/artmix/30028> [dostęp: 20.08.2015]

zasłonięta. To także bezbronność, choć jednocześnie odwaga pokazania tego, co na co dzień niewidoczne. Kobieta z kraju muzułmańskiego, w którym panują ścisłe reguły dotyczące ubioru, publikując dobrowolnie swoje nagie fotografie podkreśla też władzę nad własnym wizerunkiem, dotyka w pewien sposób tematu tabu. Co więcej, jeśli kobiety obarcza się odpowiedzialnością za męskie pożądanie, wówczas nagość jest ryzykiem, staje się aktem niezwyklej odwagi, a także manifestem przejęcia władzy nad seksualnością. W reakcji na protesty Aminy i Alai dostrzec można także zjawisko nazywane HRV – honour related violence (tłum. przemoc związana z honorem), gdzie honor zależy od kontroli seksualności kobiety”⁹²

Z drugiej strony, Chitra Nagarajan działaczka na rzecz praw kobiet i dziennikarka,⁹³ krytykuje traktowanie nagości jako międzynarodowy i ponadkulturowy symbol oporu.⁹⁴ Jej zdaniem jest ona niestosowna w kulturze muzułmańskiej. Podobnie na facebookowych stronach – “Muslim women against Femen” (tłum. Muzułmanki przeciwko Femenowi) znajdziemy hasła “nagość to nie wyzwolenie”, “mówię sama za siebie”, “nie potrzebuję ocalenia”. Niektóre muzułmanki czują się urażone feministycznymi protestami uważając, że pominięto w nich głos kobiet, które godzą się na warunki islamu. Przewrotnie nagość została także zinterpretowana jako seksualne zniewolenie kobiet Zachodu.

Dla Aminy, Alaia i Femenu ciało i nagość są symbolem walki z kontrolą nad kobietą, jej seksualnością. W nawiązaniu do narzuconych standardów ubioru, nieosłonięte chustą ciało, a tym bardziej nagie, utożsamiane jest z walką o głos kobiet. Zważywszy na niezwykle brutalną i paniczną reakcję na działalność aktywistek zastanawia odebranie im prawa do głosu w dyskusji, próba zastraszenia i uciszenia. Nie do przyjęcia przez środowiska konserwatywne jest dopuszczenie myśli, że ciało kobiety nie należy do mężczyzn, a oddanie kobietom ich podstawowego prawa do decydowania o sobie jest ich pierwszorzędną powinnością.

Mimo wszystko nagie protesty znajdują także swoje zwolenniczki wśród muzułmanek, eks-muzułmanek, artystek i aktywistek związanych z krajami muzułmańskimi lub pochodzących z nich. Jak skomentowała to Maryam Namazie,

92 Tamże, <http://www.obieg.pl/artmix/30028> [dostęp: 20.08.2015]

93 „Activist, (black) feminist, antifundamentalist, anticolonial, socialist, peacebuilder, proud immigrant, linked liberation, human rights & peace in Nigeria”, <https://twitter.com/chitranagarajan> [dostęp: 2.01.2015]

94 K. Łapawa, *No-body- notatki o kobiecym ciele i nagości. Amina Tyler, Alaia Magda Elmahdy, Boushra Almutawakel*, <http://www.obieg.pl/artmix/30028> [dostęp: 20.08.2015]

odpowiadając na krytykę protestów: "nikt nie mówi w imieniu wszystkich".⁹⁵ Podkreśla ona, że ponad wszelkie dyskusje ważniejsze jest przede wszystkim bezpieczeństwo aktywistek (takich jak Amina), ich prawo do głosu. Dla kontrastu fotografie Boushry Almutawakel, artystki pochodzącej z Jemenu, *Hijab Series* demonstrują proces stopniowego zakrywania chustą kobiet muzułmańskich, narastający wraz z radykalizacją religii. Autoportrety Almutawakel *Mother, daughter & doll*, złożone z cyklu ośmiu fotografii, demonstrują stopniowe wymazywanie kobiecego ciała z przedstawionej przestrzeni (fot. 6). Prace przedstawiają artystkę wraz z córką na czarnym jednolitym tle. Na wszystkich fotografiach kobiety okrywa chusta. Na pierwszej jest nią *hidżab* zasłaniający jedynie włosy i szyję postaci. Na następnych fotografiach okrywają je kolejno *szajla*, *chimar*, *czador*, *nikab*, *burka* zasłaniające kolejne części ciała czarną tkaniną. Ostatnia fotografia to jedynie czarne tło, sugerujące zupełne zasłonięcie, brak obecności postaci. Znikaniu kobiety pod kolejnymi warstwami czarnego materiału wtóruje wygasająca kolorystyka oraz stopniowo gasnący uśmiech.

Cykl fotografii obrazuje przede wszystkim, w jaki sposób narastające poglądy ekstremistyczne zaostrzają rygor wobec kobiecego ubioru. Dla przykładu Bractwo Muzułmańskie, reprezentujące fundamentalizm islamski, postrzega *hidżab* jako absolutnie konieczny, przymuszając kobiety do okrywania ciała. Na myśl przychodzi także terror afgańskich Talibów (wprowadzili w Afganistanie obowiązek noszenia charakterystycznych, niebieskich *burek*) czy skutki irańskiej rewolucji. Opisywane prace zajmują tym samym stanowisko krytyczne wobec stopniowego "wymazywania" ciała kobiety, jej obecności w przestrzeni publicznej, a jednocześnie pozbawiania kobietę kolejnych praw. Warto dodać, iż artystka jest praktykującą muzułmanką i publicznie występuje w *szajli*. W swoich wypowiedziach podkreśla jednak, że postrzega chustę jako element kultury i pewnego rodzaju ochronę w ultrakonserwatywnym kraju, jakim jest Jemen. Jednocześnie na praktycznym poziomie, jak twierdzi, *nikab* czy *burka* uniemożliwia dokładne słyszenie tego, co się dzieje dookoła, może utrudniać poruszanie i normalne funkcjonowanie, nie można też zobaczyć ust rozmówcy. Chociaż Almutawakel posługuje się zupełnie odmienną, mniej prowokacyjną formą, zauważa podobne wyzwania swojej religii. Jej prace zostały przyjęte w stosunkowo pokojowy sposób, a głównym problemem dla artystki było znalezienie kobiet, które odważyłyby się na portrety (stąd autoportrety) oraz

95 Tamże, <http://www.obieg.pl/artmix/30028> [dostęp: 20.08.2015]

przekonanie do prac własnej rodziny. Paradoksalnie najwięcej problemów przysporzyły jej inne fotografie, na których zamienia rolami mężczyznę i kobietę. Ta zabawa z rolami społecznymi nie znalazła zrozumienia wśród męskiej publiczności (fot. 7).

Pozostaje przyrzeć się głównej działalności feministek muzułmańskich – o niektórych jej aspektach była już mowa. Zasadniczą cechą feminizmu muzułmańskiego jest tworzenie dyskursu na temat kobiety i jej miejsca w społeczeństwie na podstawie tekstów religijnych, przede wszystkim Koranu, *hadisów* i prawa, chociaż sięga się także po argumenty z dziedziny praw człowieka czy demokracji. Podstawowa teza jest taka, że islam jako religia równości wszystkich ludzi, a zatem także równości kobiet i mężczyzn oraz sprawiedliwości, nie może być podstawą do uciskania kobiet, twierdzą feministki. Prawo muzułmańskie, które ukształtowało się zasadniczo w IX wieku, formowało się pod silnym wpływem ówczesnych patriarchalnych tradycji i praktyk. Dlatego w odniesieniu do noszenia zasłony islam jako religia wolności nie narzuca niczego kobietom.⁹⁶

Jedną z najbardziej znanych feministek muzułmańskich, Fatima Mernissi, socjolog z Maroka, w swej fundamentalnej pracy *The veil and the male elite*, stosując tradycyjną muzułmańską metodologię teologiczną (*idżtihad*), dowodzi, że najbardziej wrogię kobietom *hadisy* są interpretowane poza kontekstem lub nie są autentyczne i zostały sfabrykowane dla utwierdzenia przedmuzułmańskiej patriarchalnej konstrukcji społeczeństwa. Dlatego też jako do źródła islamu należy zwrócić się do Koranu. Jego analizą pod kątem myśli feministycznej zajmuje się Amina Wadud (profesorka islamistyki) w książce *Qur'an and women*. Nowe podejście do Koranu polega na wychwyceniu tego, co w tej Księdze jest powiedziane na temat równości kobiet i mężczyzn (wspominanych wersetach o egalitarnym charakterze). Ale także na prostowaniu obiegowych poglądów na temat koranicznego podejścia do kobiet, wynikających z niewłaściwej interpretacji tekstu objawionego, a także na wyjaśnianiu tych wersetów, które odnosiły się do konkretnej sytuacji społecznej z czasów Proroka i muszą ulec reinterpretacji w nowym kontekście historycznym.

Inny temat badań stanowi historyczny rozwój myśli prawnej i teologicznej w

⁹⁶ A. S. Nalborczyk, *Nie bój się islamu. Współczesna sytuacja kobiet muzułmańskich*, <http://www.wiez.com.pl/islam/index.php?id=14>, [dostęp: 4.01.2015]

nurcie patriarchalnym oraz egalitarystycznym – tym z kolei zajmuje się między innymi Leila Ahmed (pochodząca z Egiptu, profesor Uniwersytetu Harvarda), autorka książki *Women and gender in Islam*.⁹⁷ Wymienione tu kobiety są uczonymi, teolożkami i wykładowczyniami na różnego rodzaju uczelniach.

Przedstawiając wybraną działalność i postawy muzułmanek, w tym feministek, artystek, badaczek, ale także zwykłych kobiet, starałam się wykazać różne podejścia do kwestii ciała oraz ruchów odrzucania zasłony.

3.4. Ruchy przyjmowania zasłony a jej współczesne role

W kolejnym rozdziale szczególnie będą nas interesowały przypadki zastosowań chusty wśród muzułmanek żyjących nie w swoich społecznościach, a na Zachodzie. Zjawisko na tyle szerokie, że mówi się o *new veilling movement* (tłum. nowa fala zasłaniania). Zasłona stanie się więc ważnym elementem adaptacyjnym w złożonych procesach integracji.

Wspomnieliśmy że chusty zaczynają nosić kobiety wywodzące się z warstw społecznych, w których do tej pory noszenie chusty było uważane za nadmierną gorliwość. I tak Beata Kowalska opowiada o młodych Turczynkach, studentkach stambulskich uniwersytetów, które protestując przeciwko zakazowi noszenia zasłony w instytucjach publicznych (groziło za to usunięcie z uczelni), często same przyjmowały zasłonę. Zjawisko stało się na tyle powszechne, że możemy mówić o wzmiankowanym już *new veilling movement*. Chusta była tu symbolem lojalności wobec religii i płynącego z niej prawa. Równocześnie umożliwiała działanie w sferze publicznej (w przeszłości oznaczało to odrzucenie religijnej tożsamości). Stambulskie studentki rozpoczęły „debatę chustkową” rzucając wyzwanie prawu państwowemu.

„Ich nakrycie głowy traktowane jako główny element elegancji, w oryginalnych wzorach i deseniach, wykonane ze szlachetnych materiałów, łączone były często – zwłaszcza przez studentki stołecznych uczelni – z džinsami czy modnym obuwem. W ten sposób powstała nowa definicja tego, co modne i szykowne, która łączyła z jednej strony elementy współczesnego młodzieżowego stylu, z drugiej – religijne

⁹⁷ Tamże, [dostęp: 4.01.2015]

wyobrażenia o tym, co przyzwoite.”⁹⁸

Zasłona jest nie tylko kawałkiem materiału. Chusta jest podstawą społecznego ładu opartego na segregacji i wyraźnej polaryzacji płci.

„Kobieta zasłaniająca swe ciało jest tak naprawdę obrończynią swojego honoru. Nie tylko seksualność, ale także kobiece piękno mogą prowadzić do anarchii i chaosu.”,⁹⁹ mówiły studentki.

Na podstawie dostępnych badań bardzo trudno byłoby zgodzić się z tezą, że badane studentki zakładają chusty pod wyraźną presją rodziny; bądź, że jest to efektem tradycyjnego wychowania. *New veiling movement* jest fenomenem dużych miast. Noszenie turbanu jest zwykle rezultatem wielu lat przemyśleń, decyzją podjętą często dopiero na studiach. Zresztą jest to tylko fragment szerszego ożywienia religijnego, które stało się udziałem wielu wspólnot regionu od lat siedemdziesiątych.

Pośród najważniejszych przyczyn noszenia zasłony badane chociażby przez Hoodfar¹⁰⁰ kanadyjskie muzułmanki wymieniają w zasadzie większość wspomnianych również przeze mnie w toku badań przyczyn: motywy religijne, polityczne, jak również to, że zasłona jest społeczną legitymizacją wkroczenia kobiety do sfery publicznej oraz wyrazem ich kulturowej tożsamości. Pokróćce zajmę się każdą z wymienionych.

Młode muzułmanki za powód noszenia chusty często podnoszą wyraz tożsamości kulturowej oraz wyraz indywidualności. Procesy globalizacji produkują zmiany strukturalne i kulturowe na poziomie społeczności, rodziny, czy organizacji pracy, które często odbierane są jako zagrożenie dla tożsamości. Stąd fundamentalizm może być traktowany jako odpowiedź na polityczne, społeczne i ekonomiczne wyzwania współczesności. I tak święte metafory i symbole religijne (w tym chusta) stają się źródłem społecznej mobilizacji i formami politycznej ekspresji.¹⁰¹ Przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych to również okres ponownego pojawienia się rasizmu w wielu społeczeństwach., ale też zainteresowania się jego aspektami kulturowymi. To też czas narodzin tak zwanej *underclass* i kryzysu miejskiego na francuskich przedmieściach czy w amerykańskich hipergettach.

98 B. Kowalska, *O zasłonie w kilku odsłonach*, „Dialog” 2015, nr 5, s. 115.

99 B. Kowalska, *O upadku imperium, republice i zasłonie. Zmagania kobiet tureckich o autonomię*, [w:] *Gender. Kobieta w kulturze i społeczeństwie*, B. Kowalska, K. Zielińska, B. Koschalki (red.), Wydawnictwo Rabid, Kraków 2009, s. 120.

100 H. Hoodfar, op. cit., s. 249.

101 Tamże, s. 114.

Zjawiska spowodowane głównie czynnikami ekonomicznymi, takimi jak bezrobocie czy niepewność dalszego bytu, miały również swoje źródło w dyskryminacji rasowej, ale też pewnego rodzaju wykluczeniu, co bezpośrednio rozpoczyna fazę masowego rozwoju tożsamości kulturowych, mogących posiadać wymiary zradykalizowane.¹⁰²Zasłona, zakładana przez młode kobiety zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie może być więc pewnego rodzaju narzędziem w artykułowaniu swojej religijnej tożsamości.

Zasłona pozwala w zgodzie z wyznawanymi wartościami uczestniczyć w życiu społeczeństw, w których funkcjonują. Homa Hoodfar bada to na przykładzie muzułmanki w społeczeństwie kanadyjskim. Noszenie zasłony pomogło wielu muzułmankom osłabić opór ze strony rodziców i społeczności wobec wyjazdu młodych kobiet na studia, szczególnie jeśli musiały one opuścić dom i żyć same w innym mieście. Niektóre skutecznie dowodziły, że islam wymaga od rodziców równego traktowania dzieci i zapewnienia dziewczynkom edukacji w tym samym stopniu co chłopcom, a zasłona była doskonałym narzędziem do udowodnienia rodzicom, że nie zamierzają utracić wartości kulturowych w zetknięciu z zachodnią kulturą. Rzecz raczej w adaptacji istotnych pozytywnych aspektów zachodniego społeczeństwa i połączenia ich z wartościami i korzeniami własnej kultury. Dodatkowo niektóre muzułmanki krytykujące wybrane praktyki kulturowe własnych społeczności i podwójne standardy sankcjonowane w imię islamu dowodzą, że noszenie zasłony często oznacza, że mogą wyrażać własne poglądy i zostają wysłuchane w sposób, w jaki nie słucha się muzułmanki nienoszących zasłony.

Wreszcie w XXI wieku, o czym była już częściowo mowa, dla grupy kobiet zasłona jest też formą kontestacji kultury masowej, która uprzedmiotawia kobietę, traktując ją wedle fizycznej i seksualnej atrakcyjności, gdzie mnóstwo energii środków podporządkowanych jest sprostaniu wymogom zmieniającej się mody. Z drugiej strony chusta stała się elementem mody i na dobre zagościła w kulturze popularnej. Portale dyskusyjne, fora i blogi, których tematem są najnowsze desenie i modele hidżabów, filmiki na youtube.com o najnowszych trendach w upinaniu zasłony poświadczają, że hidżab stał się częścią współczesnego ubioru, podlegającym modom, jak wszystkie

¹⁰² M. Wieviórka, *Powrót rasizmu*, [w tegoż:] *Dziewięć wykładów z socjologii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011, s. 188.

inne sfery życia. Łączenie hidżabu z džinsami nie jest dzisiaj niczym nadzwyczajnym. Jego wzory i modele podlegają prawom mody jak każda inna część garderoby.

Tendencje te, możemy głównie zaobserwować w krajach Zachodu i europeizujących krajach Bliskiego Wschodu i północnej Afryki. Wyłączam kraje muzułmańskie, gdzie wedle praw szariatu i surowej interpretacji idei *hidżabu* z Koranu, wytyczne dotyczące ubioru muzułmanki w przestrzeni publicznej są ściśle określone przez prawo i bardzo surowe. W Arabii Saudyjskiej zmusza się kobiety do noszenia zasłaniających również twarze *nikabów* i *burek* w kolorze czarnym. Taki strój nie pozostawia miejsca na interpretacje. Czy czarny może być radosny? Jak głoszą komentarze na stronach muzułmańskich wspólnot polskich, czarny jest częstym kolorem zalecanym w zasłanianiu, bo jest jako kolor najdalej od ozdobności wskazanej jako niewłaściwa przez Świętą Księgę. Wiele kobiet wybiera czarny, nie dlatego, że jest obowiązkowy, ale właśnie dlatego, że jest traktowany jako kolor nie przyciągający uwagi i nieozdobny. Nic nie stoi na przeszkodzie by pod wielką irańską płachtą: *czadorem* (symptomatyczne jest, że *czador* dosłownie oznacza „namiot”) lub saudyjskim *nikabem/burką* nosić džinsy.

Wróćmy jednak do młodych muzułmanek na Zachodzie. Włączając chustę w kanony mody i łącząc ją ze współczesnymi zachodnimi elementami ubioru, młode kobiety próbują zbudować nową muzułmańską tożsamość, która sprostą wyzwaniom współczesności. I tak już tureckie studentki łączące chustę z džinsami odrzucały jednocześnie opinię, że nowoczesność musi oznaczać westernizację, i że droga do emancypacji jest tylko jedna. Homa Hoodfar zajmująca się przypadkiem społeczeństwa kanadyjskiego zauważa: wiele muzułmanek oburzonym ciągłym konstruowaniem islamu jako podrzędnego, a muzułmanów jako gorzej rozwiniętych, poczuło silną potrzebę dla uznania obecności muzułmańskich społeczności jako elementów współtworzących kanadyjskie społeczeństwo. Ponieważ zasłona stała się znaczącym i widocznym symbolem muzułmańskiej tożsamości, wiele kobiet zaczęło nosić ją nie ze względu na przekonania, ale by zaznaczyć tożsamość, dowieść istnienia pewnych siebie muzułmańskich społeczności oraz domagać się ich pełniejszego społecznego i politycznego uznania. Zasłona stanie się więc lokalną odmianą światowego sprzeciwu wobec chaotycznej i wymuszonej globalizacji.¹⁰³

103 H. Hoodfar, op. cit., s 228.

3.5 Zasłona na Zachodzie – regulacje prawne i kontekst polityczny na przykładzie społeczeństwa Francji

Tak zarysowany przekrój funkcji i zastosowań pozostaje uzupełnić o rzut oka na współczesne praktyki zasłaniania muzułmanek, adaptujących się w obcych dla siebie kulturach i społeczeństwach, o czym była już częściowo mowa. Za przykład posłuży mi społeczeństwo Francji, która już od kilku lat wprowadza szczegółowe prawodawstwo dotyczące zasłaniania w przestrzeni publicznej.

Wspólnota muzułmańska we Francji jest najliczniejsza w Europie i w całym świecie zachodnim, jednak zdania co do dokładnej liczebności są podzielne (stanowią około siedmiu procent społeczeństwa).¹⁰⁴ Z pewnością regulacje dotyczące zasłaniania i kontrowersje z tym związane są częścią złożonych procesów integracyjnych i wyzwaniem, jakie stawia przed nami wielokulturowość. Poza Francją bogate doświadczenia imigracyjne posiada również Wielka Brytania. Kraje te realizują dwa modele zarządzania wielokulturowością – odpowiednio: asymilację i multikulturalizm.

Jak udowadnia francuski socjolog badający pojęcia rasizmu, terroryzmu, czy mniejszości narodowych, Michael Wieviórka, rasizm dotyczący populacji wywodzącej się ze świata arabsko-muzułmańskiego we Francji jest dowiedziony. Zarówno jeśli chodzi o różnorakie opinie i stereotypy czy przede wszystkim różnego rodzaju akty dyskryminacji.¹⁰⁵

Koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku przyniósł wzrost napięć w sferze stosunków między wspólnotami muzułmanów a władzami. Niektórzy politycy francuscy zaczęli źle wypowiadać się o islamie, a na arenie politycznej pojawiły się muzułmańskie stowarzyszenia. Nie możemy pominąć istotnego elementu wykorzystanego w tej dyskusji, jakim był atak terrorystyczny na World Trade Center z 11 września 2001 roku.¹⁰⁶ Jak w tym kontekście przedstawiają się praktyki zasłaniania rekonstruuje Beata Pasamonik w książce *„Rola płci w integracji europejskich*

104 J. Zdanowski, *Muzułmanie we Francji*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, A. Parzymies (red.), Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, s. 434.

105 M. Wieviórka, op. cit., s. 196.

106 Tłumaczy Wieviórka na przykładzie zamachów terrorystycznych z Madrytu (marzec 2004) i Londynu (lipiec 2005): muzułmanie poczuli się zagrożeni i jeszcze bardziej dyskryminowani, gdyż jako całość, byli podejrzewani o przyczyny tych aktów terroru przez społeczeństwa Hiszpanów i Brytyjczyków.

muzułmanów".¹⁰⁷ Już na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dochodzi we Francji do kilku incydentów szkolnych z zasłoną w tle, które rozpoczynają europejską „afery o chusty”. Seria usunięć ze szkoły młodych muzułmańskich dziewcząt rozpoczyna gorącą debatę. W roku 2002 francuscy intelektualiści występują wspólnie w otwartym liście o poszanowanie zasady laickości jako ustrojowego fundamentu Francji.¹⁰⁸ Rok później ówczesny prezydent Jacques Chirac, powołuje specjalną komisję, której raport orzeka, że muzułmańska chusta może stanowić niebezpieczeństwo dla neutralności republikańskiej szkoły.

W marcu 2004 roku francuski rząd przegłosował ustawę zakazującą noszenia ostentacyjnych symboli religijnych (takich jak chusty, jarmułki, duże krzyże) w szkołach publicznych. Prawo nie objęło uniwersytetów.¹⁰⁹ Szybko podniosły się głosy wskazujące na ukryty rasistowski charakter tej decyzji politycznej. Wskazywano, że nowe prawo wprowadzono, aby zakazać noszenia islamskich chust, ponieważ tak naprawdę dotyczy ono tylko młodych muzułmanek. Zaczęto wręcz otwarcie mówić o fali islamofobii. Najbardziej gwałtowna krytyka zarzucająca tej ustawie rasistowski rodowód pochodziła z zagranicy, ze społeczeństw muzułmańskich i ze świata anglosaskiego. Te krytyczne głosy podsycaly francuską debatę. W istocie wszystko co dotyczy islamu, dopuszcza możliwość zglobalizowania rasizmu, uczynienia z niego problemu, który nie może być już rozpatrywany wyłącznie w ramach państwa narodowego, pisze Wieviórka.¹¹⁰

Do kolejnych gorących dyskusji doszło w roku 2009: „Prezydent Sarkozy, na fali europejskiego odwrotu od multikulturalizmu i zbliżającej się kampanii prezydenckiej, zapowiedział, że Francja nie życzy sobie zasłon całkowicie zasłaniających ciało, a zasłona twarzy jest we Francji niemile widziana.”¹¹¹ Przy okazji tej debaty, ujawniła się ignorancja Francuzów, którzy nie odróżniali *hidżabów* od *burek* i *nikabów*.

Od kwietnia 2011 roku we Francji obowiązuje zakaz zakrywania twarzy w miejscach publicznych (sąd konstytucyjny zatwierdził go w październiku 2010 roku). Dotyczy *burek* i *nikabów*, oraz innych ubiorów muzułmańskich zakrywających kobietę w całości, łącznie z twarzą (ale także wszystkich innych, w tym na przykład kibiców piłkarskich).¹¹² W lipcu 2014 roku Europejski Trybunał Praw Człowieka orzekł, że jest

107 B. Pasamonik, op. cit., s.114.

108 Tamże, s. 114.

109 Tamże, s. 115.

110 M. Wieviórka, op.cit., s. 196.

111 B. Pasamonik, op. cit., s.116.

112 Tamże, s.117.

on zgodny z prawem i nie narusza wolności religijnej.

Jak donoszą media, nie brakuje kobiet, które notorycznie łamią nowe prawo, a potocznie nazwana *l'affair du foulard* (tłum. sprawa nakryć głowy) jest wciąż dyskutowana. W październiku 2011 roku szeroko komentowano takie zdarzenie: pracownicy słynnej Opery Bastille w Paryżu wyprosili z sali małżeństwo (para przyjechała ponoć z Zatoki Perskiej), które zapłaciło ponad czterysta euro za bilety na "La Traviatę" Verdiego, ponieważ kobieta nie chciała zdjąć *nikabu*, który pozwalał dostrzec jedynie jej oczy. Artyści dostrzegli muzułmankę w trakcie występu i w przerwie zagrozili, że nie wyjdą już na scenę, jeśli nie odsłoni twarzy. Pracownicy opery przyznali później, że popełnili błąd i nie powinni byli w ogóle wpuścić kobiety w takim stroju do budynku. Ministerstwo kultury zapowiedziało specjalne instrukcje m.in. dla kin, teatrów i muzeów, by podobna sytuacja już się nie powtórzyła.

Powszechnie znana była również historia muzułmańskiej kobiety, która na dwie godziny zablokowała ruch uliczny w Marsylii. Siedząc za kierownicą w *nikabie* odkrywającym jedynie oczy nie była w stanie zaparkować prowadzonego samochodu z powodu ograniczonego pola widzenia. Została ukarana mandatem.

We Francji mieszka blisko dwa tysiące kobiet noszących *nikaby* albo *burki*. Według rządowej instytucji doradczej Obserwatorium Sekularyzacji od kwietnia 2011 do lutego 2014 roku około sześćset kobiet ukarano grzywną do stu pięćdziesięciu euro, bo nosiły w miejscu publicznym stroje zakrywające twarz. Według danych Obserwatorium wiele z nich płaci kary regularnie. Urzędnicy nieoficjalnie przyznają, że zakaz może być łamany częściej - policjanci niekiedy wolą przymknąć oko i nie reagować. W roku 2013 podczas kontroli na przedmieściach Paryża doszło do bójki pomiędzy funkcjonariuszami i mężem kobiety w *nikabie*. Efektem były kilkudniowe zamieszki.

Organizacje muzułmańskie twierdzą z kolei, że kobiety, które odważają się wyjść na ulicę w stroju osłaniającym całą sylwetkę, są zaczepiane i wyzywane, a nawet siłą próbuje się im zdjąć nakrycia.

Ze względu na zróżnicowanie mniejszości muzułmańskiej we Francji, trudno mówić o jednej grupie kobiet noszących zasłony. M'hammed Henniche, sekretarz generalny zrzeszenia organizacji muzułmańskiej UAM93, w wywiadzie udzielonym dziennikowi "Le Monde", że większość z nich to konwertytki, które noszą je z własnej woli. Według szacunków MSW opublikowanych przez tygodnik "L'Express", rocznie

około czterech tysięcy osób przechodzi na islam.¹¹³ Coraz częściej wybierają *salafizm* – skrajnie radykalny i fundamentalistyczny odłam islamu wrogo nastawiony do Zachodu. Postulujący religijne odrodzenie i surową segregację płci nakazuje kobietom całkowite zasłanianie. Dounia Bouzar, francuska antropolożka religii, zauważa, że pomimo długiej historii islamu *nikaby* pojawiły się dopiero w latach trzydziestych XX wieku i zostały rozpowszechnione właśnie przez *salafitów* z Arabii Saudyjskiej.¹¹⁴

Na zasłony decydują się jednak i te kobiety, które pochodzą z postępowych muzułmańskich rodzin. Często zasłaniają twarze wbrew woli rodziców, którzy woleliby widzieć je w dżinsach i bluzach.

Poza wspomnianą Francją, Europa jak na razie ostrożnie podchodzi do problemu zasłon. Obecnie w większości dużych europejskich miast istnieją dzielnice muzułmańskie - enklawy, w których używa się miejscowych języków imigrantów, a kobiety ubierają się tradycyjnie i nie opuszczają tych dzielnic.¹¹⁵ Wyraźne są tendencje, wskazujące, że coraz więcej państw Unii Europejskiej będzie chciało uregulować sprawę zasłon, lub już częściowo wprowadziła takie zakazy. W Belgii zakazane jest zasłanianie twarzy w miejscach publicznych od 2011 roku, a w Holandii zdecydowano się na zakaz noszenia zasłon w instytucjach publicznych, obejmujący szkoły (przed wprowadzeniem szerszego zakazu powstrzymała rządzących obawa o złamanie praw obywatelskich).

W wykazującej multikulturowe tendencje i jak to nazywa Pasamonik „tradycję tolerancji” Wielkiej Brytanii, na zakaz noszenia chust w szkołach zdecydowano się w 2007 roku, z naciskiem na utrudniające identyfikacje i komunikacje *burki* i *nikaby*. Pasamonik przypomina również, że jeden z zamachowców, który podłożył bombę w londyńskim metrze w 2005 roku, miał na sobie *burkę*.¹¹⁶ Być może epizod ten miał wpływ na szczególne akcentowanie kwestii identyfikacji i konieczności werbalnego porozumiewania się w brytyjskiej odłonie „sprawy nakryć głowy”.

Bardzo trudno w przypadku mniejszości muzułmańskiej w Wielkiej Brytanii mówić o jednorodnej grupie kobiet noszących zasłony. Podobnie jak we Francji,

113 M. Tryc-Ostrowska, K. Zuchowicz, A. Rybińska, *Europa zdejmuje i zakłada burki, nikaby i hidżaby*, <http://www.rp.pl/arttykul/496522.html> [dostęp: 17.08.2015]

114 B. Pasamonik, op. cit., s. 113.

115 A. Rostowska, *Czy muzułmańska chusta jest opresją czy wyzwoleniem*, <http://wyborcza.pl/1,75477,173> [dostęp: 17.08.2015]

116 B. Pasamonik, op.cit., s.120.

muzułmanie stanowią tam bardzo zróżnicowaną grupę, nie tylko pod względem kulturowym, etnicznym, językowym, ale także religijnym. Z jednej strony przynależą do różnych odłamów islamu, z drugiej różni ich stopień zaangażowania religijnego (od fundamentalistów po całkowicie zeświecczonych muzułmanów). Kwestie językowe są tym istotniejsze, że zdecydowana większość imigrantów nie zna ani arabskiego, ani (w stopniu wystarczającym) angielskiego, czyli języków, które mogłyby służyć swobodnej komunikacji. Dodatkowo sytuację komplikuje fakt, że na przykład muzułmanie pakistańscy, przynależą do kilkunastu grup etnicznych.¹¹⁷

Ciekawie problem zasłaniania w kontekście wielokulturowości Europy przedstawia arabistka i islamolog Marta Widy-Behiesse w książce *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*¹¹⁸ Wskazuje ona, że pierwsza publiczna dyskusja dotycząca prawa do noszenia muzułmańskich zasłon w szkołach przetacza się przez Francję już w 1989 roku (wspominane fakty sygnalizują, że nie jest ona zakończona). W latach dziewięćdziesiątych, również we Francji, miejsce ma kilka zamachów terrorystycznych, jednak światowa opinia publiczna zacznie na stałe utożsamiać islam z terroryzmem po 11 września 2001 roku. Kłopotliwa „sprawa nakryć głowy” niejako zbiega się w czasie ze zjawiskami, takimi jak terroryzm, które umacniać będą niekorzystny wizerunek muzułmanów w zachodniej świadomości. Równoległe do kolejnych zamachów w Madrycie i Londynie, przetacza się przez francuskie przedmieścia fala zamieszek o ekonomiczno-społecznym kontekście, kojarzona przede wszystkim z muzułmanami.

Jak zauważa Widy-Behiesse, dwudziestolecie na przełomie XX i XXI wieku, to czas, kiedy europejska opinia publiczna spostrzega, że muzułmanie stanowią część ich społeczeństw, a podziały etniczne i religijne stają się znów żywe. Jednocześnie, cytuję za Widy-Behiesse:

„W Europie zaczyna się dość powszechna tendencja do upatrywania w islamie przynajmniej potencjalnego przeciwnika. Tendencja, którą można traktować jako nową, lecz którą wielu Europejczyków uważa raczej za *revival*, powrót, rodzaj *deja vu*, czy nawet odrodzenie antycznej sprzeczności, głęboko można powiedzieć

117 A. S. Naborczyk, A. Sieklucka, *Muzułmanie w Wielkiej Brytanii. Jedna czy wiele społeczności muzułmańskich?*, [w:] *Muzułmanie w Europie*, A. Parzymies (red.), Warszawa 2005, Wydawnictwo Akademickie Dialog, s. 400.

118 M. Widy-Behiesse, *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, s. 9.

zakorzenionej w rzeczywistości geohistorycznej i geostrukturalnej”¹¹⁹

Jesienią 2010 roku w Poczdamie o porażce „wielokulturowego” modelu Europy mówi kanclerz Niemiec Angela Merkel:

„Próby stworzenia w Niemczech społeczeństwa wielokulturowego zdecydowanie zawiodły [...] Kanclerz powiedziała, że w praktyce nie zadziałała koncepcja społeczeństwa wielokulturowego - *multikulti*, jak nazwali je Niemcy - w którym ludzie o różnym zapleczu religijnym, kulturowym, etnicznym żyliby obok siebie szczęśliwie i zgodnie. To wielokulturowe podejście nie sprawdza się zwłaszcza wobec liczącej ponad cztery miliony ludzi mniejszości muzułmańskiej. Jej uwagi podgrzały atmosferę, w jakiej toczy się w Niemczech debata na temat imigracji i islamu - komentuje Reuters. BBC przytacza wyniki przeprowadzonego niedawno sondażu, według którego ponad 30 proc. Niemców uważa, że ich kraj jest *zalany przez cudzoziemców*.”¹²⁰

Na początku 2011 porażkę systemu multikulturowego ogłasza również premier Wielkiej Brytanii David Cameron, a w omawianej szerzej Francji Nicolas Sarkozy, zabrania noszenia zasłon w miejscach publicznych, zakazuje modlitw ulicznych oraz otwarcie przyznaje, że chce „francuskiego islamu” i imamów mówiących po francusku. Ciekawie w tym kontekście sytuuje się również szwajcarskie prawo zakazujące wznoszenia minaretów.¹²¹ Wydaje się, że Europejczycy nigdy nie zaakceptowali faktu, że wyznawcy islamu wraz z całą swoją kulturą i tradycją są stałym elementem, obecnym w Europie od wieków i w jakiejś mierze ją kształtującym.

Imigranci muzułmańscy są obecnie w Europie reprezentantami kilku pokoleń, (mówi się o Europejczykach wyznania islamskiego) i pochodzą z różnych regionów świata muzułmańskiego. Trudne jest zatem określenie jednoznacznego profilu tożsamościowego, a co za tym idzie praktyk noszenia zasłony. Dodatkowo zaznaczają się podziały światopoglądowe, etniczne i społeczne. Podejmując badania nad mniejszością muzułmańską na Zachodzie, nie sposób przeoczyć wymienionych wyżej czynników jak i ewolucji tej grupy społecznej. Należałoby tu wymienić powstanie muzułmańskiej klasy średniej w Europie, konstruowanie nowej tożsamości muzułmańskiej oraz tworzenie nowej kultury.

119 Cytuję za: tamże, s. 11.

120 *Multikulti się nie udało*, <http://www.rp.pl/artykul/550482.html> [dostęp: 02.09.2015]

121 W. Walter, op. cit., s. 286.

Niezależnie jednak od pochodzenia i statusu muzułmanów w Europie można rozróżnić na dwie podstawowe grupy. I będzie to dla nas cenne rozróżnienie, w kontekście praktyk zasłaniania. Pierwsza z grup dąży do zintegrowania się w miejscowym większościowym społeczeństwie, druga zaś odbiera integrację jako zdradę religii i własnych korzeni.¹²² Czując się osaczeni przez obce im normy społeczne, często reaguja samoizolacją (ograniczają życie do getta) lub agresją i radykalizacją poglądów. W drugiej grupie praktyki zasłaniania przyjmują często skrajną formę *nikabów* czy *burek*. Chusta wynika tu przede wszystkim z obowiązku religijnego i próby podkreślenia własnej tożsamości. Nie wyklucza to noszenia zasłon przez kobiety z grupy pierwszej, dążącej do adaptacji w społeczeństwach przyjmujących. Często wybierają one pozostawiające szerokie możliwości interpretacji *hidżaby*, które są tu wyrazem ekspresji tożsamości, niekoniecznie religijnej i elementem mody.

Kolejne regulacje prawne, ograniczające zasłanianie, spotykają się z protestami z różnych stron. Powszechne jest przekonanie, że wprowadzanie kolejnych zakazów nie rozwiąże problemów kulturowych czy społecznych między społecznością Zachodu i światem muzułmańskim i jak starałam się wykazać, nie może być analizowane w oderwaniu od szerszego kontekstu. Z pewnością uregulowanie tych kwestii będzie trudne, a polityka poszczególnych krajów Unii Europejskiej w tej sprawie, jest jak do tej pory zróżnicowana.

¹²² *Muzułmanie w Europie*, A. Parzymies (red.), Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, s.17.

Zakończenie

Postępujące procesy globalizacji, zacierania granic i odległości oraz kurczenia się świata mogłyby wskazywać, że tradycyjna niechęć do muzułmanów powinna zanikać. Jednak jak zauważa Marta Widy-Behiesse w opublikowanej w 2005 roku książce *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*,¹²³ nowy napływ imigrantów na Zachód stawia nas wciąż w konfrontacji z „innością”, która bywa dla nas kłopotliwa.

Zasłanianie starałam się potraktować jako jedną z codziennych praktyk bardziej interesowały mnie konteksty sposobów działania zasłaniających się kobiet, schematy czynności niż podmiot będący ich sprawcą lub nośnikiem. Za Michelelem de Certeau, chciałam przyjrzeć się pomysłom „zwykłych ludzi” na wykorzystywanie narzucanych im wartości i zasad. Z wizji biernego konsumenta, któremu można narzucać zasady uczestnictwa w społeczeństwie, staje się ów zwykły człowiek anonimowym „twórcą”. Odbiorca kultury potraktowany jest u de Certeau jako postać, która na własne potrzeby przetwarza sobie dostarczone lub narzucone treści.¹²⁴ Nie liczy się cel, jaki chcą osiągnąć nadawcy komunikatu – istotne jest w jaki sposób ów komunikat będzie przetworzony przez odbiorcę. Szczególnie interesowały mnie właśnie owe „przetworzenia”, wspomniane „drogi w poprzek” kobiet przyjmujących dobrowolnie bądź zobowiązanych do noszenia zasłony.

Pokrótkie przypomnijmy wnioski, jakie przyniosły nasze dociekania.

Podstawowe prawodawstwo islamu nie wprowadza szczegółowych zaleceń dotyczących zasłaniania. Jak starałam się wykazać, różnorodności tych praktyk (fot. 5) była i jest ogromna i głównie ze względu na swoją niejednorodność oraz ogrom regionalnych odmian trudna jest do uchwycenia. Należy jednak wyraźnie odgraniczyć stanowiący część długiej tradycji islamu *hidżab* od utrudniających werbalną komunikację *burek* i *nikabów*. *Hidżab* to przede wszystkim religijna zasada skromnego ubierania i dotyczy obu płci. W Koranie nie ma wzmianki o zakrywaniu twarzy czy rąk, ani o zamykaniu kobiet w domu czy segregacji. Przypomnijmy cytowany już fragment artykułu Beaty Kowalskiej:

¹²³ M. Widy-Behiesse, op. cit., s. 11.

¹²⁴ M. de Certeau, op. cit., s. XVII.

„Na te zalecenia nałożyły się zwyczaje poszczególnych krajów, lokalne tradycje i wyobrażenia o tym co piękne.”¹²⁵

Wbrew potocznemu przekonaniu zasłanianie nie jest więc wyraźnie zalecane ani nawet omawiane w Koranie. Co istotne, nie ma też jednoznacznej, panislamskiej wykładni w sprawie muzułmańskiej zasłony, rozstrzygającej jak wiele powinna zasłaniać.

Zwyczaj noszenia zasłony i izolacji kobiet znany był już w starożytności, na długo przed nastaniem islamu i wywodzi się z niearabskich społeczeństw basenu Morza Śródziemnego i Bliskiego Wschodu. Nie wiemy dokładnie jak przeniknął do świata islamu. Praktyki zasłaniania i izolacji zostały przez muzułmanów prawdopodobnie przejęte od podbitych ludów i zaczęły funkcjonować na podobnych zasadach. Zasłona szybko stała się wyznacznikiem statusu i pozycji społecznej. Już z najwcześniejszych wzmianek na temat zasłony możemy wnioskować, że, podobnie jak każde ubranie, również chusta podlegała kanonom mody. Na przestrzeni wieków symbolizowała przynależność do wspólnoty religijnej, etnicznej, klasowej, narodowej czy grupy wiekowej. Wraz z XIX-wiecznym pędem ku modernizacji, umacnia się zachodni stereotyp postrzegania zasłony jako symbolu zacofania i patriarchalnego ucisku. Dla przeciwstawiających się westernizacji kobiet staje się chusta symbolem dumy i oporu z własnej kultury, a także ważnym elementem konstruowania tożsamości.

Niewątpliwie instytucja zasłony przez wieki służyła również patriarchatowi. Była środkiem nadzoru i regulowania życia kobiet. Umożliwiała kontrolę kobiecej seksualności i służyła segregacji płci w przestrzeni publicznej, czyniąc kobietę niedostępną i aseksualną.

Za istotne uznałam studia postkolonialne zainspirowane w 1978 roku przez Edwarda Saída książką *Orientalizm*. Demaskacja stereotypowych wyobrażeń „innego” miała posłużyć amerykańskiemu badaczowi pochodzenia palestyńskiego do dekolonizacji umysłów europejskich. Said przede wszystkim obnaża zachodni, europocentryczny sposób poznawania, który oparty jest na myśleniu w kategoriach binarnych opozycji. Tytułowa „zasłona w naszych umysłach” Homy Hoodfar¹²⁶, to właśnie stereotypowe wyobrażenia na temat kobiety islamu – w tym utożsamianie

125 B. Kowalska, *O zasłonie w kilku odstępach*, „Dialog” 2015, nr 5, s. 110.

126 H. Hoodfar, op. cit., s.

zasłon „na ich głowach” wyłącznie z przejawem religijnego i kulturowego imperatywu.

„Kiedy do studiów postkolonialnych włączyły się feministki, *tradycyjny obraz* muzułmanki legł w gruzach. W jego miejsce pojawiły się rekonstrukcje zachodniego wyobrażenia uciskanej muzułmanki. Muzułmanka została zidentyfikowana jako zdwojony Inny (ze względu na religię i płeć), narażony na podwójną opresję: rasizm i seksizm.”¹²⁷ Staralam się wykazać, że pokutujące na Zachodzie stereotypy mają konsekwencje psychologiczne i społeczno-ekonomiczne, oraz że nie zawsze możemy postawić znak równości pomiędzy zasłoną a opresją.

Różne role, jakie przyjmuje chusta, i pewne pozawerbalne komunikaty jakie są za jej pośrednictwem przekazywane, świadczą często o sprzecznych funkcjach praktyk zasłaniania. Współcześnie, zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie, obserwujemy liczne ruchy przyjmowania zasłony. Kobiety muzułmańskie, adaptujące jedną z nowych form chusty islamskiej, demonstrują w ten sposób aspiracje edukacyjne, zawodowe i większą autonomię w patriarchalnym systemie. Jak starałam się wykazać, współcześnie noszenie zasłony jest w pewnym sensie ubieraniem się w prawowitość muzułmańską, która poszerza wolność kobiety, daje możliwość pełniejszego społecznego i politycznego uznania. Chusta staje się więc dla muzułmanki narzędziem szeroko rozumianej emancypacji, w tym wolności od zachodniego uprzedmiotowienia i traktowania kobiety wyłącznie jako obiekt seksualny. Zapewne zjawiska takie jak *new veiling movement* są częścią szerszego procesu: podnoszenia poziomu wykształcenia muzułmańskich kobiet, przy jednoczesnym zwrocie ku religii, czy ożywieniu religijnemu jakie ma ostatnio miejsce w świecie islamu. Szczególnie ciekawe wydały mi się w tym kontekście tendencje do przyjmowania zasłony przez kobiety z grup społecznych do tej pory ich nie noszących (często ich matki zdążyły zdjąć chusty na fali modernizacji i westernizacji).

Młode muzułmanki przekonane, że noszenie zasłony daje im wolność i przydaje godności, przede wszystkim nie chcą wybierać pomiędzy religią a nowoczesnością. Pomimo diagnozy o zderzeniu cywilizacji, dążą do kompromisu, gdyż wolą nie rezygnować z odrębności swojej kultury ulegając wzorcom zachodnim. Jak starałam się przedstawić, praktyki zasłaniania mają więc tu także charakter adaptacyjny – chusta połączona z džinsami jest po prostu bardzo często poszukiwaniem kompromisu pomiędzy nowoczesnością a tradycją.

127 B. Pasamonik, op. cit., s.121.

BIBLIOGRAFIA:

1. Ahmed Leila, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, Londyn 2012.
2. Alvi Sajida Sultana, Hoodfar Homa, McDonough Sheila, *The Muslim Veil in North America. Issues and Debates*, Women's Press, Toronto 2003.
3. Bielawski Józef, *Islam*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1980.
4. Bielawski Józef (przekład i komentarz), *Koran*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
5. Bourdieu Pierre, *Zmysł praktyczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
6. Cardini Franco, *Europa a islam. Historia nieporozumienia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
7. de Certeau Michel, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
8. Chmielowa Danuta, Grabowska Beata, Machut-Mendecka Ewa (red.), *Być kobietą w orientcie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2001.
9. Danecki Janusz, *Kultura i sztuka islamu*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2003
10. Mrozek-Dumanowska Anna (red.), *Kobiety krajów pozaeuropejskich wobec problemów współczesności*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1995.
11. Mrozek-Dumanowska Anna (red.), *W kręgu religii krajów pozaeuropejskich*, Książka i Wiedza, Warszawa 1985.
12. Gaudefroy-Demombynes Maurice, *Narodziny islamu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988.
13. Hoodfar Homa, *Zasłona w ich umysłach i na naszych głowach: muzułmanki i praktyki zasłaniania*, [w:] Hryciuk Renata, Kościańska Agnieszka (red.), *Gender: perspektywa antropologiczna*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
14. Kowalska Beata, *Kontrola kobiecej cielesności: refleksje o orientalizmie, fundamentalizmie i zasłonie*, [w:] *Ucieleśnienie II. Między ciałem a tekstem*, Joanna Bator, Anna Wiczorkiewicz (red.), Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2008.
15. Kowalska Beata, *O zasłonie w kilku odstępach*, „Dialog” 2015, nr 5.
16. Kowalska Beata, *O upadku imperium, republice i zasłonie. Zmagania kobiet tureckich*

- o *autonomię*, [w:] Kowalska Beata, Zielińska Katarzyna, Koschalki (red.), „Gender. Kobieta w kulturze i społeczeństwie”, Wydawnictwo Rabid, Kraków 2009.
- Lewis Bernard, *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2003
17. Łapawa Karina, *No-body- notatki o kobiecym ciele i nagości. Amina Tyler, Alaia Magda Elmahdy, Boushra Almutawakel*, <http://www.obieg.pl/artmix/30028>, dostęp: 20.08.2015 roku.
18. Machut-Mendecka Ewa, *Świetlista twarz muzułmanki*, „Znak” 1998, nr 1.
19. Mocarska-Tycowa Zofia, Bielska-Krawczyk Joanna (red.), *Kolor w kulturze*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010.
20. Nalborczyk, *Nie bój się islamu. Współczesna sytuacja kobiet muzułmańskich*, <http://www.wiez.com.pl/islam/index.php?id=14>, dostęp: 4.01.2015 roku.
21. Parzymies Anna (red.), *Muzułmanie w Europie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005.
22. Pasamonik Beata, *Rola płci w integracji europejskich muzułmanów*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013.
23. Piwiński Ryszard, *Mitologia Arabów*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1989.
24. Ramadan Tariq, *Islam and the arab Awakening*, Oxford Universiti Press, Nowy Jork 2012.
25. Rostowska Agnieszka, *Czy muzułmańska chusta jest opresją czy wyzwoleniem*, http://wyborcza.pl/67/Czy_muzulmanska_chusta_jest_opresja.html, dostęp: 17.08.2015 roku.
26. Said Edward, *Orientalizm*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2005.
27. Tryc-Ostrowska Małgorzata, Zuchowicz Katarzyna, Rybińska Aleksandra, *Europa zdejmuje i zakłada burki, nikaby i hidżaby*, <http://www.rp.pl/arttykul/452.html>, dostęp: 17.08.2015 roku.
28. *Multikulti się nie udało*, <http://www.rp.pl/arttykul/550482.html>, dostęp: 02.01.2015 roku.
29. Walther Wiebke, *Kobieta w islamie*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982.
30. Widy-Behiesse Marta, *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów?*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005.
31. Wieviórka Michel, *Powrót rasizmu*, [w:] *Dziewięć wykładów z socjologii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011.