
ŽENSKÉ V MEDRELIGIJSKI
IZGRADNJI MIRU



P O L I G R A F I

številka 95/96 • letnik 24, 2019

UREDILI
NADJA FURLAN ŠTANTE
ANJA ZALTA

P O L I G R A F I

Revija *Društva za primerjalno religiologijo* (Koper, Slovenija)

ISSN 1318-8828, ISSN (online ed.) 2232-5174

Glavna urednica: Helena Motoh (ZRS Koper)

Uredniški odbor: Lenart Škof (ZRS Koper), Igor Škamperle (Univ. v Ljubljani),
Mojca Terčelj (Univ. na Primorskem), Miha Pintarič (Univ. v Ljubljani), Rok Svetlič (ZRS Koper),
Anja Zalta (Univ. v Ljubljani), Nadja Furlan Štante (ZRS Koper)

Pisarna uredništva: Znanstveno-raziskovalno središče Koper,
Inštitut za filozofske študije, Garibaldijeva 1, SI-6000 Koper, Slovenija
Telefon: +386 5 6637 700, Fax: + 386 5 6637 710, E-mail: helena.motoh@zrs-kp.si
<http://ojs.zrs-kp.si/index.php/poligrafi/index>

številka 95/96, letnik 24 (2019)

Ž E N S K E V M E D R E L I G I J S K I
I Z G R A D N J I M I R U

Uredili: Nadja Furlan Štante in Anja Zalta

Mednarodni uredniški odbor:

D. Kleinberg-Levin (Northwestern University), R. A. Mall (Universität München),
M. Ježić (Filozofski fakultet, Zagreb), M. Volf (Yale University),
K. Wiredu (University of South Florida), D. Thomas (University of Birmingham),
M. Kerševan (Filozofska fakulteta, Ljubljana), F. Leoncini (Università degli Studi di Venezia),
T. Garfitt (Oxford University), M. Zink (Collège de France),
A. Louth (Durham University), P. Imbert (University of Ottawa),
Ö. Turan (Middle-East Technical University, Ankara), B. Mezzadri (Université d'Avignon),
A. M. Bárabas (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca), M. Uršič (Univ. of Ljubljana),
K. von Stosch (Universität Paderborn), G. Andrejč (ZRS Koper),
J. Robbins (Lebanon Valley College, Annville), N. Vahanian (Lebanon Valley College, Annville)

Recenzije knjižnih izdaj: Tomaž Grušovnik

E-mail: tomaz_grusovnik@yahoo.com

Oblikovanje: Peter Skalar

Prelom: Alenka Obid

Tehnična urednica: Alenka Obid

Lektoriranje: Nina Novak Kerbler (sl.), Rick Harsch (an.)

Prevod: Petra Berlot Kužner (an./sl.), Bojan Albahari (bos./sl.)

Fotografija na naslovnici: Spiritual beings and light circle (by Jozef Klopacka)

Tisk: Grafika 3000 d.o.o.

Naklada: 250 izvodov

Založnik – Naročila – Copyright©: Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Annales ZRS,
Garibaldijeva 1, 6000 Koper, Slovenija

Za založnika: Rado Pištor

Telefon: +386 5 663 77 00, Fax: +386 5 663 77 10, E-mail: zalozba-annaes@zrs-kp.si

Revija je vključena v naslednje mednarodne baze: *Scopus*, *The Philosopher's Index*, *Cobiss*

Dvojna številka: € 20,00

Poligrafi so izdani s sofinanciranjem
Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije

Ž E N S K E V M E D R E L I G I J S K I
I Z G R A D N J I M I R U

Nadja Furlan Štante, Anja Zalta: *Ženske v medreligijski
izgradnji miru: uvodnik*

I

Zilka Spahić-Šiljak: *Spoj islamskega feminizma in izgradnje miru: izkušnje
iz Bosne*

3

Nadja Furlan Štante: *Ženski glasovi in akcije v medreligijskem dialogu
in religijski izgradnji miru v slovenskem kontekstu*

23

Amra Pandžo: *Ženski religijski mirovni aktivizem v Bosni in
Hercegovini*

43

Manca Račič: *Začetki gibanja za pravice žensk v Maroku: pojav delitve
na islamski in sekularni feminizem*

57

Maja Lamberger Khatib: *Pojav in razvoj feminističnih gibanj v Egiptu*

75

Anja Zalta, Mourad Ben Jomaa: *»Ministrice, borke, ambasadorke, policistke ...«: religijsko-ideološki vplivi pri demokratizaciji in izgradnji miru v Saharski arabski demokratični republiki (SADR)*

93

Wangmo Tenzin: *Od mirnega uma do splošne odgovornosti*

107

Maja Pucelj: *Percepcija zakrivanja muslimanskih žensk*

127

Povzetki / Abstracts

155

O avtoricah in avtorjih / About the authors

167

ŽENSKÉ V MEDRELIGIJSKI IZGRADNJI MIRU: UVODNIK

Vprašanje raziskovanja različnih poti t. i. ženske religijske izgradnje miru je v Sloveniji in tudi širše še neraziskano oziroma malo znano področje. Vpeto je v kontekst vključevanja (manjkajočih) ženskih glasov v medreligijski dialog, ki temu služijo kot most za religijsko izgradnjo miru.

Cilji medreligijske izgradnje miru so odvisni od narave konflikta in njegove teorije sprememb. Te obsegajo: 1. popraviljanje in/ali poglobljanje odnosov, 2. izboljšanje medsebojnega razumevanja, 3. iskanje skupnega mnenja o verskem prepričanju in vprašanjih, 4. spodbujanje skupnega ukrepanja in/ali 5. spodbujanje dopolnilnih ukrepov za mir in pravičnost. Prav medreligijski dialog in religijsko izgradnjo miru sekularni in religijski akterji pogosto razumejo kot nasprotje konfliktov religijskih identitet in religijskega nasilja.

Pri tem naj opozorimo na terminološke in epistemološke razlike pri uporabi pojmov religija in vera. S pojmom vera opisujemo neko psihično stanje, prepričanje, zaupanje v nekaj, kar nima statusa dejstva ali samoumevnosti (npr. vera v svoje sposobnosti, znanost, napredek in podobno). Gre torej predvsem za subjektivno naravnost in usmeritev oz. za psihično držo. Religija pa poleg te »notranje« držo vključuje tudi zunanje, »objektivne« pojavnosti razsežnosti oziroma sestavine, kot so obredje, dogme, svete predmete, načini družbene organiziranosti itd.

Prispevki v tej tematski številki *Poligraf* prikazujejo in obravnavajo teoretične analize, metodologije in dobre prakse različnih oblik in poti religijske izgradnje miru in ženskega udejstvovanja pri njej. Tematizirajo različne vsebinske sklope, ki vključujejo dobre prakse ženskih religijskih akcij, vprašanje vloge religije pri opolnomočenju žensk, (ženske) metode za miroljubno sobivanje in razreševanje konfliktov v religijskih okoljih, ženski aktivizem v patriarhalno-religijskih okvirih ter v najširšem okviru vprašanja spola, religije in migracij.

Nadja Furlan Štante in Anja Zalta

S P O J I S L A M S K E G A F E M I N I Z M A I N I Z G R A D N J E M I R U : I Z K U Š N J E I Z B O S N E

Z i l k a S p a h i ć - Š i l j a k

Uvod

Kaj imata skupnega islamski feminizem in gradnja trajnega miru ter kako sta se pojava začela in se vzajemno krepila v Bosni in Hercegovini v začetku 90. let prejšnjega stoletja, sta vprašanji, ki sem ju proučevala v sklopu raziskave o feminizmu v postsocialističnih in povojnih muslimanskih kontekstih,¹ o spolih in izgradnji miru.² Vojna v Bosni (1992–1995) je številne ženske in moške napotila k iskanju svoje identitete, duhovnosti in vere in del tega potovanja je bilo odkrivanje feminizma, zlasti islamskega. Po vojni je Bosna nekje na tej poti obtičala zaradi etničnih/verskih delitev, revščine, odvisnosti od tuje pomoči in izpostavljenosti različnim zahodnim in vzhodnim političnim in kulturnim vplivom.

V tem prispevku predstavljam, kako so ideje islamskega feminizma vzniknile na temeljih aktivizma za vzpostavljanje trajnega miru, ki se je med vojno in po njej razvijal pod okriljem mednarodnih organizacij za človekove pravice in feminističnih organizacij, ter kako je oživitev islamskih izobraževalnih in kulturnih ustanov v socialistični Jugoslaviji

¹ Zilka Spahić-Šiljak, *Contesting Female, Feminist, and Muslim Identities: Post-socialist Contexts of Bosnia and Herzegovina and Kosovo* (Sarajevo: Center for Interdisciplinary Postgraduate Studies of the University of Sarajevo, 2012).

² Zilka Spahić-Šiljak, *Shining Humanity: Life Stories of Women Peacebuilders in Bosnia and Herzegovina* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014).

omogočila versko in laično izobraževanje žensk, ki so postale graditeljice miru in posrednice za spravo v svojih skupnostih.

Oživljanje islama z (ne)enakostjo spolov

Islamska religija se je v Bosno razširila s turškimi vpadi v 15. stoletju. Muslimani so živeli kot privilegirana skupina skoraj do konca 19. stoletja, ko je nad tem ozemljem zagospodovala Avstro-Ogrska in so se bili prvič primorani naučiti živeti pod nemuslimansko vladavino. Ena od novosti, ki jih je to prineslo, je bilo imenovanje velikega muftija (*reis ul ulema*) za voditelja islamske skupnosti v Bosni, ločene od oblasti *šejka ul islama* v Carigradu.

Muslimani so se, izpostavljeni modernizaciji in sekularizaciji, borili za ohranitev svoje identitete in vere v različnih ureditvah 20. stoletja.³ Sekularizacija v času Socialistične federativne republike Jugoslavije (1945–1990) je bila izziv zlasti v prvem obdobju, med letoma 1945 in 1968, ko je bila vera popolnoma izločena iz javnega življenja. Drugo obdobje, zaznamovano s postopnim osvobajanjem in prebujanjem vere, se je začelo leta 1970 in je trajalo do poznih osemdesetih. V skladu s svetovnim trendom oživljanja islama so tudi muslimani v Bosni spet začeli živeti po veri, graditi mošeje ter ponovno odpirati islamske izobraževalne in kulturne ustanove, denimo Gazi Husrev-begovo medreso za moške (1961) oziroma ženske (1978) ter inštitut za islamske študije (1977), ki je bil namenjen moškim in ženskam.⁴

Reformistične ideje učenjakov iz 19. stoletja, med njimi Muhammda Abduha, Rashida Ride in Sayyida A. Khana, so se v Bosno razširile pretežno z akademskim delovanjem bosanskih muslimanov, ki so se v 20. stoletju izobraževali na univerzi Al-Azar. Po letu 1970 je oživljanje islamske vere spodbujal tudi muslimanski tisk, na primer tednik *Preporod* in mesečna revija *Islamska misao*, in tudi prevodi islamske literature, denimo prelomno delo pakistanskega učenjaka Muhammada Iqbala

³ Ahmet Alibašić in Asim Zubčević, »Islamic Education in Bosnia and Herzegovina,« v *Islamic Education in Europe*, ur. Ednan Aslan (Dunaj, Köln, Wiemar: Bohlau Verlag, 2009), 44.

⁴ Harun Karčić, »Globalisation and Islam in Bosnia: Foreign Influences and Their Effects,« v *Totalitarian Movements and Political Religions* 11, št. 2 (2010): 153, <https://doi.org/10.1080/14690764.2010.511467>.

Prenova verskega mišljenja v islamu (1978), eno ključnih besedil v kurikulumu islamskih študij v Bosni.

Čeprav so Gazi Husref-begovo medreso in inštitut za islamske študije v Sarajevu obiskovale tudi ženske in so bila dela številnih reformističnih mislecev sestavni del učnih načrtov, te spremembe niso zajele uvajanja tematike spolov. Enakost spolov se je izražala le v naraščajočem številu diplomantk na novoodprtih islamskih ustanovah in v njihovem delnem vključevanju v dejavnosti islamske skupnosti. Tako so, na primer, pridigale ženskam med ramadanom, sodelovale pri določenih obrednih praksah, kot so *mevlud* (arab. *mawlid*, Prerokov rojstni dan) ali *tavhid* (arab. *tawhid*, enost in edinost Alaha), in na žalnih slovesnostih skupaj z moškimi sodelovale v poslovnem obredu z recitacijo *zikra* (arab. *dhi-kr*). Prav tako so po letu 1994 delale kot učiteljice verskega pouka (*muallime*) v mošejah in javnih šolah. Do leta 1970 je bila za vse te dejavnosti značilna spolna segregacija.⁵ Ženske, ki so se šolale na prvi Dekliški medresi med letoma 1933, ko je bila ustanovljena, in leta 1948, ko jo je jugoslovanski komunistični režim zaprl, ter ženske mlajših generacij, ki so se tam izobraževale po njenem ponovnem odprtju leta 1978, so omenjene obrede izvajale izključno za ženske.

Domači muslimanski učenjaki, ki so se kazali kot napredni in naklonjeni reformi ter vprašanjem spolov in feminizma, so bili popolnoma izključeni iz strokovnih diskurzov in debat. Tudi v univerzitetnih učnih programih ali kakršnih koli drugih oblikah izobraževanja jih ni bilo mogoče najti. Kot študentka inštituta za islamske študije v drugi polovici 80. let sem spoznala, da nekaj manjka. Proučevanje muslimank samo skozi materinstvo in njihovo vzgojno-izobraževalno vlogo v okviru družine se mi je zdelo pomanjkljivo. Edini zgled ženskega voditeljstva je bila Ajša, ena od žena preroka Mohameda, v t. i. kamelji bitki, toda prikazovali so jo kot žrtev sramotnega poskusa manipulacije, s katerim naj bi bila ta »mati vernih« zavedena v prepričanje, da ženska lahko sodeluje pri vodenju svoje skupnosti. Kot večina mojih kolegov tudi sama v poznih osemdesetih še nisem znala izraziti svojega nelagodja, saj nisem imela na voljo pravega besedišča. To se je začelo spreminjati

⁵ Tone Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnia Village* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

šele, ko je leta 1992 v Bosni izbruhnila vojna in sem spoznala evropske sekularne feministke.

Začetki feminizma in izgradnje miru

Ženska emancipacija se je v socialistični Jugoslaviji začela leta 1946, ko so ženske pridobile volilno pravico, zagotavljanje enakosti spolov pa je bilo zastavljeno kot državni projekt. Feminizem se je pojavil v poznih 70. letih kot nasprotovanje državno vodenemu projektu za enakost spolov, čeprav je šlo za večinoma sekularni in ateistični diskurz, ki vere in verujočih žensk ni upošteval. Akademikinja s fakultet v Zagrebu, Ljubljani, Beogradu in Sarajevu so poudarile vprašanja svobode in izbire posameznika, saj so si ženske, kot razlaga Slavenka Drakulić, želele biti več kot le del delovne sile ali se politično udeleževati v sklopu in pod nadzorom komunistične partije.⁶ Verujočih žensk niso v ozadje potiskale le državna komunistična ideologija in sekularne feministke, ampak tudi njihove verske skupnosti.⁷ Muslimanke, ki so se vpisale v program islamskih študij ter so obvladale klasična islamska besedila in nauke, niso imele priložnosti, da bi se učile o feminizmu na splošno in podrobneje o islamskem feminizmu. Njihov prostor za aktivizem je bil omejen na prej omenjena obreda *mevluda* in *tavhida*.

Izbruh vojne leta 1992 je ženskam spremenil življenje. Naenkrat so se bile prisiljene ukvarjati s tako bolečimi vprašanji, kot so vojno prisilstvo, mučenje ter izguba družine in doma. Teologinje smo se prvič angažirale znotraj islamske skupnosti. Toda islamska skupnost v Bosni je področje naših dejavnosti omejila na izvajanje verouka med begunci. Muslimanske človekoljubne organizacije iz Kuvajta, Egipta, Irana in Savdske Arabije so od verskih učiteljic zahtevale, da se držijo zapovedi njihovega razumevanja islama, kot so nošenje dolgih črnih oblačil oziroma burk in poučevanje salafijske različice islama, sicer lahko službo izgubijo. Vendar so se bosanske ženske zoperstavile tovrstnemu »izsilje-

⁶ Slavenka Drakulić, *Smrtni grijesi feminizma: Ogledi o mudologiji* (Zagreb: Znanje, 1984).

⁷ Zilka Spahić-Šiljak, »Do It and Name It: Feminist Theology and Peacebuilding in Bosnia and Herzegovina,« *Journal of Feminist Studies in Religion* 29, št. 2 (2013): 179.

vanju«, saj so uvidele, da te organizacije sledijo svojim ciljem in izpolnjujejo svoje misijonarske naloge.

Novе priložnosti so se pojavile z evropskimi sekularnimi feminističnimi organizacijami, ki so prišle v Bosno, da bi ženskam pomagale uveljavljati in zaščititi človekove pravice žensk. Organizacija Medica Zenica, ki so jo leta 1993 ustanovile nemške feministke, je postala prva feministična nevladna organizacija v Bosni. Združila je ekipo mednarodnih in domačih strokovnjakinj. Mednarodne posvetne feministke so v proces zdravljenja travm in omogočanja podpore ženskam, da ponovno zaživijo, umestile vero in verske vidike, kar se pri nas dotlej še ni zgodilo. Niso prišle vsiljevat nekega zunanjšega pristopa, želele so sodelovati ter za zdravljenje travm med ženskami izkoristiti tudi lokalne verske in kulturne prakse. Med socializmom laične in ateistične feministke v svoje dejavnosti niso vključevale verujočih žensk. Med vojno in po njej pa so sekularne in verujoče ženske delale druga ob drugi, ker so imele enako vizijo, kako opolnomočiti bosanske ženske in spodbuditi spoštovanje njihovih pravic.

Sekularne feministične organizacije so bile v tistem obdobju edini varen prostor, v katerem so verujoče ženske lahko razpravljale o feminizmu z verskega vidika. Ker sem tudi sama sodelovala v procesu oblikovanja feministične teologije in islamskega feminizma v Bosni, ta članek nudi vpogled v pobudi za izgradnjo miru in islamskega feminizma tako z vidika moje osebne izkušnje kot aktivistke in strokovnjakinje kot tudi z vidikov graditeljic miru Amre Pandžo in Sabihe Husić. Obe pobudi sta se razvijali izključno v okviru sekularnih nevladnih organizacij (NVO) in univerze v Sarajevu. Islamska skupnost namreč te ideje zavrača še danes.

Rojstvo islamskega feminizma v naročju sekularnega

Ob ustanovitvi organizacije Medica Zenica sem prejela vabilo, naj se pridružim njihovi psihosocialni ekipi in v zdravljenje travm vnesem verski vidik. Kmalu zatem je del ekipe postala tudi Sabiha Husić, danes ugledna graditeljica miru.⁸ Tuje sekularne feministke so sklepale, da se

⁸ Sabiha Husić, graditeljica miru in zagovornica žrtev vojnih posilstev pri prvi feministični organizaciji v Bosni Medica Zenica, ki je bila ustanovljena leta 1993 in je ustvarila varen pros-

bodo žrtve vojnih posilstev, večina katerih je bila muslimank, počutile bolje in bodo z manj pomisleki sprejemale psihosocialno pomoč, če jim bo podporo nudil kdo iz njihovega verskega okolja. Imele so prav. Žrtve posilstva so se lažje odprle in se pogovarjale o svoji travmatični izkušnji s pripadnicami iste veroizpovedi. Vera je bila zanje zatočišče v času, ko se je svet okoli njih podiral. Za številne ženske je postala tudi učinkovit mehanizem za premagovanje težav. Morale smo se odzivati na trenutne in neposredne potrebe več sto begunk, ki so preživele različne oblike nasilja. Odprte smo bile za vse, kar bi lahko pomagalo. Takrat ne Sabiha ne jaz nisva vedeli ničesar o feminizmu, islamskem feminizmu ali enakosti spolov na splošno. Vse te besede in koncepti so nama zveneli tuji, vendar nisva utegnili raziskovati in se poučiti o feminizmu.

Islamska skupnost nama ni bila v oporo, saj niso imeli osebja, usposobljenega za predelovanje in zdravljenje travm. Besedo »posilstvo«¹ so občutili kot sramoto za njihovo skupnost in narod, ker niso bili zmožni zaščititi teles in časti svojih žensk. Edini pozitiven korak, ki ga je naredila islamska skupnost, je bil simbolične vrste: izdala je verski odlok (*fatvo*), s katerim je žrtve vojnega nasilja razglasila za vojne junakinje, njihovim družinam pa zapovedala, naj jih sprejmejo in jim pomagajo preboleti travme. Za ženske je bilo pomembno, da so slišale te besede podpore, vendar so potrebovale tudi svetovanje in oprijemljivejše oblike pomoči. S Sabiho sva morali odgovoriti na nekaj zelo težkih vprašanj, denimo: Zakaj je bog dopustil, da so nas posilili in mučili? Kako naj še verjamem v boga? Ali sem grešnica? Kaj naj naredim z otrokom, ki se je rodil iz posilstva? Ženske so nama zastavljale še številna druga vprašanja, na katera nisva imeli pripravljenih odgovorov.

Naučili sva se poslušati žrtve in jim stati ob strani. Najina feministična teologija se je, ne da bi se tega zavedali, porodila iz skupnih trenutkov trpljenja. Razmišljali sva samo, kako naj pomagava tem ženskam in jim olajšava bolečino, ne pa kako naj poimenujeva svoje

tor predvsem za žrtve vojnih posilstev. Kot mlada muslimanska begunka iz osrednje Bosne se je kmalu po tem, ko so jo z doma v Vitezu leta 1993 pregnali njeni sosedje Hrvati/katoličani, ustalila v Zenici, na enem od redkih ozemelj, ki ga takrat niso zasedli Srbi ali Hrvati. Vključila se je v Medico, center, ki so ga ustanovile nemške feministke, da bi v terapevtsko delo z ženskami, ki so bile žrtve vojnih posilstev, vnesla verski vidik. Njena življenjska zgodba je opisana v moji knjigi *Shining Humanity*, 2014.

delo. Pri izvajanju feministične teologije nisva izhajali iz teoretičnih preudarkov, prav nasprotno. Najino praktično delo s pristopom »najprej naredi, potem to poimenuj«, nama je pomagalo oblikovati najino prvo feministično hermenevtiko s pomočjo kontekstualiziranih interpretacij sestavkov iz Korana in *hadisov*.⁹ Te razlage niso temeljile na klasičnih komentarjih, saj do njih v tistem času niti nisva imeli dostopa, poleg tega sva sklepali, da tudi sicer v teh virih ne bi našli odgovorov, ki bi nama lahko pomagali v konkretnih okoliščinah vojnih posilstev. Uporabljali sva *idžtihad* oziroma pravico do svoje reinterpretacije, da bi nudili tolažbo ženskam, ki so bile izpostavljene strašni bolečini samo zato, ker so pripadale določeni etnični in verski skupini. Pri tem so naju vodili islamski nauki o našem skupnem človeškem rodu (stvarjenje iz enega človeka, Koran 7:189), usmiljenju (Koran 7:156), pravičnosti (Koran 4:135), *takvi* (arab. *taqwa*, bogaboječnosti ali krepostnem vedenju) kot edinem relevantnem razločevalcu pred bogom ter verzi o enakosti vseh človeških bitij in prizadevanju za dobrodelnost (Koran 49:13). S tem sva številnim ženskam in družinam pomagali poiskati načine za spopadanje s travmo ter zmanjševanje občutkov krivde in sramu.

S pomočjo *idžtihada* je Sabiha vpeljala nove islamske običaje, denimo podelitev imena novorojenčku. Ta obred je bil učinkovita praksa pri ponovnem zblževanju žrtev posilstev z njihovimi družinami in ustvarjanju čustvenih vezi z njihovimi otroki. Obred je v Bosni navadno vodil moški ali imam, Sabiha pa je uvedla novo prakso, pri kateri so obred podelitve imena novorojenemu otroku opravljale ženske. Pomagala jim je, da so ga uporabile kot priložnost za vzpostavljanje novih stikov in krepitev vezi, ki so jih načeli grozljivi zločini in travmatske izkušnje.¹⁰

Sama sem leta 1994 odšla, Sabiha pa je delo z ženskami nadaljevala. Sčasoma je postala priznana terapevtka in graditeljica miru. Ko so mednarodne feministke fizično in v smislu finančne podpore zapustile regijo, je prevzela mesto direktorice organizacije Medica Zenica. V bosanskem zapletenem domačem pravnem sistemu se je zavzemala tudi za pridobitev zakonskih pravic za ženske, ki so bile žrtve vojnih posilstev

⁹ Spahić-Šiljak, »Do It and Name It,« 181.

¹⁰ Osebni pogovor s Sabiho Husić, 11. 12. 2012.

ali nasilja v družini. V sodelovanju z drugimi nevladnimi organizacijami in državnimi institucijami se je borila za zagotovitev enakih pravic vsem, ki so doživeli strahote vojne, ne samo bosanskim muslimanom in muslimankam. S temi in številnimi drugimi pobudami je Sabiha ustvarila razvejano mrežo civilnodružbenih organizacij in državnih ustanov, s katero si je prizadevala za mir v svoji skupnosti in državi. Čeprav je Medica Zenica sekularna feministična organizacija, jo vodi islamska feministka, ki uspešno združuje laične in islamske verske pristope k pravicam žensk in vzpostavljanju trajnega miru. Islamski feminizem in gradnja miru sta se tako skupaj oblikovala in se vzajemno krepila v naročju sekularnih feminističnih organizacij.

Leta 1998, v povojnem obdobju, so sekularne organizacije začele vključevati več verskih vidikov v pogovore o enakosti spolov in gradnji trajnega miru, saj je vera kljub svoji razdiralni vlogi med vojno in po njej ostala močen identifikator ter zelo pomembna za številne ženske in moške, ki so se spopadali z etničnimi/verskimi delitvami, vojnimi zločini in zdravljenjem travm. Med prvimi organizacijami, ki so spodbujale znanstvene razprave in raziskovanje na temo islamskega feminizma, sta bili NVO *Žene ženama* (Ženske ženskam) in verska organizacija *IMIC Zajedno*, ki jo je vodil ugledni frančiškanski redovnik Marko Oršolić, starosta multikonfesionalne gradnje trajnega miru na Balkanu. Veliko sem se o gradnji miru in spravi naučila od frančiškanov in njihove dolge etične tradicije, ki jo izkazujejo v bivanju in življenju z ljudmi in ki je najboljša pomoč, kar jih človek lahko prejme, da bi presegel trpljenje zaradi izkušnje vojne travme.

Kurikuli za študije spolov, feminizma in vere

Med vojno ni bilo časa za proučevanje in raziskovanje tem spola in feminizma. Po koncu vojne, leta 1998, pa je nekaj feminističnih nevladnih organizacij, vključno z NVO *Ženske ženskam* v Sarajevu, vzpostavilo prvi nediplomski program ženskih študij, imenovan po srbski feministični intelektualki in protivojni aktivistki Žarani Papić. Profesorice Nirman Moranjak Bamburac, Jasna Bakšić-Muftić in Jasminka Babić-Avdispahić z univerze v Sarajevu so oblikovale program in ga tudi prve izvajale. Povabile so me, naj sestavim učni načrt za študij spolov

in vere ter pripravim primerjalni okvir za feministično teologijo v judovski, krščanski in muslimanski tradiciji.

Sprejela sem izziv in začela raziskovati feministično teologijo. Podrožje feministične teologije v krščanstvu sem spoznavala v delih Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether in Mary Daly, z judovskim vidikom sem se seznanila v delih Judith Plaskow in Rachel Adler, islamsko feministično teologijo pa sem proučevala na podlagi razprav Riffat Hassan, Azize al-Hibri in Fatime Mernissi. V letih, ki so sledila, so ta seznam obogatila še dela Amine Wadud, Margot Badran, Asme Barlas, Zibe Mir-Hosseini in drugih. Eden od izzivov, s katerimi sem se soočala, je bilo vprašanje, kako poučevati feministično teologijo in kako vpeljati feministične interpretacije verskih besedil v bosanski večverski prostor. Na tej raziskovalni poti me je osupnila bogatost literature in številnost feminističnih glasnic iz različnih verskih tradicij, ki so proučevale prevladujoče patriarhalne razlage božjega sporočila, hkrati pa ponujale tista feministična analitična sredstva za branje svetih spisov, ki upoštevajo vidik spola.

Eno mojih najpomembnejših odkritij je bila knjiga Fatime Mernissi *The Forgotten Queens of Islam (Pozabljene islamske vladarice)* o življenjskih zgodbah petnajstih žensk, ki so se v muslimanskih deželah povzpelle na oblast med 11. in 17. stoletjem in izvajale prerogative političnih voditeljev – njihova imena so kovali v novce, med petkovimi molitvami pa so verniki nanje naslavljali svoje prošnje. Knjigo sem prevedla v bosanščino. Ko je leta 2005 izšla v Sarajevu, je postala prvo islamsko feministično besedilo v našem domačem jeziku. Še eno prelomno knjigo, *In Memory of Her (V spomin nanjo)* avtorice Elisabeth Schüssler Fiorenza, je v hrvaščino leta 2011 prevedla Marina Miladino, medievalistka in svobodna prevajalka iz Zagreba.

Program ženskih študij, ki ga je zasnovala NVO Ženske ženskam, je pritegnil študentke in študente, ki jih je zanimal predvsem preplet spola z drugimi identitetami in družbeno določenimi vlogami žensk. Branje Korana in Svetega pisma skozi feministično in spolno občutljivo prizmo je bilo zanje pravo odkritje. To je bila izkušnja, ki jim je odprla oči in je bila v popolnem nasprotju s pristopi tradicionalne teologije, ki med analitične kategorije ne prištevajo spola. Številni študenti so postali aktivni graditelji miru in njihovo delo je zaznamoval študij feministič-

ne teologije, v okviru katerega so se naučili, kako pri vodenju procesa vzpostavljanja miru v svojih skupnostih uporabljati nekonvencionalno teološko eksegezo.

Študije spolov in religiologija

Leta 2006, osem let po ustanovitvi programa ženskih študij pod okriljem NVO Ženske ženskam, je ekipa strokovnjakov z univerze v Sarajevu pod vodstvom profesorice Nirman Moranjak Bamburać pridobila soglasje senata fakultete za uvedbo prvega magistrskega študijskega programa za študije spolov na univerzi. Študije spolov smo želeli uvesti tudi v dodiplomski program, vendar ovire, ki so preprečile uresničitev tega, še danes niso odpravljene. Sama sem v magistrskem študijskem programu predavala predmet Spol in religija, v okviru katerega sem gostila katoliško teologinjo Rebeko Anić iz Hrvaške, judovsko feministko in strokovnjakinjo na področju študijev spolov Judith Frishman iz Nizozemske in Marcie Lee, ugledno versko graditeljico miru iz ZDA. Prva generacija študentov se je na doktorski študij vpisala leta 2014.

Leta 2007 je magistrski študijski program religiologije v Sarajevu sklenil partnerstvo z državno univerzo Arizone in univerzo v Oslu. Skupaj z Amro Pandžo, ki je danes pomembna verska graditeljica miru, sem bila del ekipe, ki je oblikovala kurikul za obe partnerstvi, in sedem let delala kot koordinatorka programa. Ta je bil v Jugovzhodni Evropi edini te vrste, saj so v postsocializmu študiji teologije obstajali samo v okviru posamezne verske tradicije. Naš program pa je primerjalno zaobjel judovski, krščanski in islamski vidik. Teologinje z Balkana in iz Zahodne Evrope so skupaj predavale o spolu in veri. Diplomanti dveh generacij, ki jih je študij opremil za sledenje ciljem enakosti spolov, miru in sprave, danes delajo kot učitelji verouka, aktivisti za človekove pravice, graditelji miru ali uradniki v državnih ustanovah.

Enega od izjemnih uspehov programov za študije spolov in religiologijo lahko prepoznamo v generaciji mladih strokovnjakov in aktivistov, ki so se začeli ukvarjati z raziskovanjem in ustvarjati nov korpus literature o feminizmu v bosanščini. Z nekaterimi od njih sem tesno sodelovala v sklopu svojega raziskovalnega projekta *Contesting Female, Feminist and Muslim Identities in Bosnia and Herzegovina and Kosovo (Spopad*

med žensko, feministično in muslimansko identiteto v Bosni in Hercegovini in na Kosovu), ki je prerasel v istoimensko knjigo, objavljeno leta 2012.¹¹ Cilj projekta je bil izdelati prvo študijo v povojnem in postsocialističnem kontekstu, ki bi proučevala, kako se ženske, feministične in muslimanske identitete medsebojno križajo, gradijo in preoblikujejo in katere strategije uporabljajo ženske, da bi v boju za enakopravnost spolov ostale zveste svojim kulturnim in verskim tradicijam. Ugotovili smo, da močna družbena stigma, s katero je zaznamovan feminizem, številnim ženskam preprečuje, da bi ga javno sprejele. Raziskava je razkrila tudi, da se muslimanke soočajo z dvojno družbeno stigmo: kot verujoče ženske, ki nosijo *hidžab*, so marginalizirane v posvetnem okolju, kot feministke pa niso sprejete ne v verskem ne v sekularnem okolju. Da bi se izognile pritisku ali ohranile svoj poklicni položaj, verujoče in laične ženske pogosto skrivajo svojo feministično identiteto.

(Verska) gradnja miru na krilih (islamskega) feminizma

V raziskavi o ženskah in gradnji trajnega miru v Bosni sem ugotovila, da so bile ženske ključne akterke v prizadevanjih za mir in spravo. Toda kot pravita Ina Merdjanova in Patrice Brodeur, »religija ni bila tema za načenjanje pogovorov«. ¹² V prvih petih letih po vojni religija ni bila prisotna v prizadevanjih za izgradnjo trajnega miru, razen v nekaj več-religijskih pobudah, ki so jih izvedli frančiškani. Zaradi ambivalentnega odnosa do religije po letu 1990 veliko versko usmerjenih žensk ni uporabljalo religije kot argumenta v procesu izgradnje miru. Ženski aktivizem za gradnjo miru je temeljil na etiki skrbi za drugega ter feministični etiki pravičnosti in sočutja. Pomembno vlogo pri oblikovanju njihovega mirovnega dela so imele tudi socialistična etika enotnosti in enakopravnosti ter mednarodne norme človekovih pravic, vpete v bosanski ustavnopravni okvir.

Kot je v raziskavi, izvedeni v Bosni, poudarila Elissa Helms, ženske, ki so se ukvarjale s humanitarnimi dejavnostmi in si prizadevale

¹¹ Spahić-Šiljak, *Contesting Female, Feminist, and Muslim Identities*.

¹² Ina Merdjanova in Patrice Brodeur, *Religion as a Conversation Starter: Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans* (New York: Continuum, 2009), 108–124.

za spravo, niso javno izražale svoje feministične identitete in političnih čustev.¹³ Tako kot jaz tudi one niso utegnile raziskati feminizma, preden so postale dejavne v skupnosti. Pozneje, ko sem izvedla raziskavo o feministični in muslimanski identiteti, sem odkrila, da sta izobrazba in civilni aktivizem ključna za razvijanje feminističnega mišljenja. Sčasoma so aktivistke za človekove pravice žensk prek usposabljanj, ki so jih večinoma organizirale sekularne ženske organizacije, bolje spoznale feminizem in premagale težave, povezane z družbeno stigmo, ter se začele javno razglašati za feministke. Kljub vsemu je predsodek do feminizma v družbi še vedno močen, zato ženske gledajo nanj z razdaljo. Stvari še bolj zapleta odpor donatorjev in državnih ustanov do podpiranja eksplicitno feminističnih nevladnih organizacij.¹⁴

Medtem pa so ženske imele ključno vlogo v izgradnji miru v lokalnih skupnostih. Čeprav so opravile večino mirovnega dela, ostajajo nevidne¹⁵ in so v javnem življenju še vedno potisnjene v ozadje.¹⁶ V procesu odločanja so prevladali moški, ki ženskam niso dali možnosti, da bi predstavile svoja stališča.¹⁷ Vendar pa, kot poudarja Svetlana Slapšak, so bile ženske prav zaradi svojega obrobnega položaja v družbi in politiki vselej odprte za komunikacijo, spravo in ustvarjanje podpornih mrež.¹⁸ Na področju izgradnje miru so muslimanske ženske pomembno sodelovale z ženskami iz drugih etničnih, verskih in neverskih skupin, presegale z vojno vsiljene etnične meje in meje med spoloma, ki so življenja žensk v postsocialistični patriarhalni družbi urejale enako kot prej.

¹³ Elissa Helms, *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women's Activism in Post-war Bosnia-Herzegovina* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2013), 158–192.

¹⁴ Prav tam.

¹⁵ Elisabeth J. Porter, *Peacebuilding: Women in International Perspective* (London: Routledge, 2007), 3.

¹⁶ Donna Pankhurst, *Gendered Peace: Women's Struggles for Post-war Justice and Reconciliation* (New York: Routledge, 2009), 26.

¹⁷ Swanee Hunt, *Worlds Apart: Bosnian Lessons for Global Security* (Durham: Duke University Press, 2011).

¹⁸ Svetlana Slapšak, »The Use of Women and the Role of Women in the Yugoslav War,« v *Gender, Peace, and Conflict*, ur. Inger Skjelsbaek in Dan Smith (Thousand Oaks, CA: Sage, 2001), 181.

Presečišče med izgradnjo miru in islamskim feminizmom

Amra Pandžo je bila med številnimi ženskami v Bosni, ki so med socializmom odraščale v komunistični družini in so islamsko religijo znova odkrile med vojno. V njenem družinskem okolju je laična feministična tradicija globoko ukoreninjena. Njena babica, mama in tete, močne in visokoizobražene ženske, so bile voditeljice v svojih družinah in skupnosti. Amra je sprejela salafijski islam, ki se ravna po strogi in redukcionistični interpretaciji vere, in je svojo versko identiteto sprva težko uskladila s feministično.¹⁹ Predtem ni poznala spolne segregacije, vendar se ji je pod pritiskom salafizma za nekaj časa podredila, medtem pa iskala alternativna razumevanja islama. Vsakodnevno se je spopadala s krivico in neenakostjo, ki ju upravičuje konservativna interpretacija islama, hkrati pa se je družila z aktivistkami za človekove pravice žensk in muslimanskimi feministkami.

Čez čas je javno izrazila svojo pripadnost islamskemu feminizmu, ki ga je sama razumela kot »prakticiranje islamske vere na razsvetljen način«.²⁰ To je vključevalo tudi odločenost, da se bo pri verski izgradnji miru spopadla s kontroverznimi vprašanji, kot so etnične in verske razlike ter enakost spolov. Pristno delo za izgradnjo trajnega miru pa se, kakor sama pravi, ne more izogibati tem »težkim temam« samo zato, da med ljudi ne bi vnašalo nelagodja. Gradnja miru za Amro ni lagodno opravilo, temveč je zelo zahtevna naloga, ki je ne more ločevati od svojega življenja. Izgradnjo miru jemlje kot svojo življenjsko poklicanost, ki temelji na izjavi iz Korana, da so vsa bitja ustvarjena iz ene duše ali človeka (arab. *nafs al-wahidah*; Koran 7:189) ter da sta zavzemanje za enakost in prizadevanje za dobrodelnost, h katerima spodbuja Koran

¹⁹ Ti muslimani, navadno imenovani vahabiti, so novost v bosanskem islamskem okolju. Salafiti trdijo, da predstavljajo islam, ki je »čist in brez kakršnih koli dodatkov, izbrisov ali popravkov« (gl. The Quran and Sunnah Society, »An Introduction to the Salafi Da'wah,« <http://www.qss.org/articles/salafi/text.html>).

²⁰ Margot Badran, »A Piece of Peace: Looking at Feminist Spaces in Islam,« *Track Two: Religion, Conflict, and Peace*: Reflections on Peace and Conflict in the Aftermath of September 11, Quarterly of the Centre for Conflict Resolution, University of Cape Town, South Africa, 2003 (zgodnejša različica je bila predstavljena v obliki govora na simpoziju Roberta L. Bernsteina o fundamentalizmu in sodobnosti v centru za mednarodne človekove pravice na univerzi Yale aprila 2002).

(Koran 49:13), najboljša načina za zgladitev razlik. Verjame, da je mir duh, ki najde svojo pot. S tem prepričanjem je ustanovila svojo nevladno organizacijo, imenovano *Mali koraci* (Majhni koraki), da bi zasejala seme miru, kjerkoli se bodo pokazala plodna tla zanj, naj bo znotraj ali zunaj verskih skupnosti.

Z uporabo pametno prilagodljive strategije, pri kateri, kot pojasni Lederach, »[gre za] ustvarjanje podlag, ki sprožajo ustvarjalne odzive, (...) bolj kot [za] ustvarjanje samih rešitev,«²¹ je Amra poskušala ustvariti temelje za dialog in mir v organizacijah civilne družbe in islamski skupnosti. Namesto da bi naravnost predstavila svoje islamsko-feministične cilje in načrte, se je odločila za drugačno pot. Ponudila se je za sodelovanje kot mirovna posrednica in graditeljica miru, ki želi pomagati učiteljem verskega pouka pridobiti tiste veščine gradnje miru, ki so pomembne za njihovo delo v šolah in skupnostih.

Beseda »graditeljica miru« ni zvenela kot grožnja, temveč kot nekaj fluidnega in nedoločnega, s čimer ji je uspelo pridobiti dovoljenje velikega muftija, da lahko usposablja učitelje islamskega verouka. Sestavila je priročnik, v katerem je postavila temelje za pristope h gradnji miru v islamski tradiciji, med njimi tudi pristope k branju Korana, ki upoštevajo vidik spola.²²

Amra se je morala spopasti z dvema izzivoma. Prvič, morala je učiteljem pojasniti pomembnost prvega koraka in jim pomagati razumeti, da je vsakdo, ki izstopi iz kroga nasilja ali opusti položaj žrtve, naj bo storilec ali žrtev, zmagovalec, saj doživi psihološko olajšanje in izkušnjo duhovne rasti. In drugič, o svoji islamski feministični identiteti je morala razpravljati z učitelji, ki so zanjo izvedeli s spleta in so ji o tem zastavljali vprašanja. Amra mi je povedala, da je njena razlaga islamskega feminizma vse pretresla.²³

Biti feministka in hkrati usposabljati učitelje islamske vere je bilo za te učitelje namreč nekaj težko združljivega. Amra ne nosi hidžaba, ki

²¹ John Paul Lederach, *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 85.

²² Amra Pandžo, *Priručnik za nastavnice i nastavnike islamske vjeronauke o mirovnoj dimenziji islama [Priručnik za učitelje in učiteljice muslimanskega verouka o mirovni dimenziji islamske vere]* (Sarajevo: Udruženje za dijalog u porodici i društvu Mali koraci, 2008).

²³ Osebni pogovor z Amro Pandžo, 16. 1. 2013.

velja za pomemben znak legitimnosti muslimanske ženske in je nujen pogoj za to, da je v družbi sprejeta kot avtoriteta. Večina muslimank v Bosni danes sicer ne nosi hidžaba in ga ne šteje za pomemben del svoje vere.²⁴ Če pa želijo predavati o veri, se od njih pričakuje, da bodo upoštevale konvencionalna pravila oblačenja. Amrina feministična identiteta je vznemirila učitelje, ki so posumili, da ima morda kakšne prikrita namene. Vprašali so jo, ali je bahajka, saj so bahajci pogosto povezani z mirovnimi gibanji. Bahajstvo je religija, ki je bila osnovana v Iranu sredi 19. stoletja, njeni nauki pa temeljijo na blagru človeštva, miru in svetovni blaginji.

Amra ni zanikala svojega feminizma, temveč je raje pojasnila, da njen feminizem temelji na Koranu in *sunni* preroka Mohameda in da deluje v tem verskem okviru, da bi dosegla mir in pravičnost. Ko so slišali njeno razlago, so jo učitelji sprejeli in še naprej sodelovali z njo. Da ljudje podvomijo o njihovi verodostojnosti je nekaj, kar doleti večino muslimank, ki opravljajo javno delo. Amra meni, da so se ji kot ženski in graditeljici miru, ki deluje zunaj konservativne islamske skupnosti, vrata do sodelovanja znotraj družbe odpirala hitreje.

Kot številni graditelji miru je tudi Amra uporabljala »pozitivni esencializem«, ki ženske predstavlja kot bolj mirovno naravnane, doslednejše in iskrenejše od moških.²⁵ Pojasnila je, da so ženske in moški v patriarhalni kulturi različno vzgajani in socializirani. Moške učijo, kako naj v različnih sferah življenja kažejo različne obraze, od žensk pa se pričakuje več doslednosti. Amra je moške primerjala z igralci, ki nastopajo v različnih vlogah, recitirajo besedilo, zasnovano za različne okoliščine, in tega ne vidijo kot nekaj skrb vzbujajočega ali moralno spornega. Ženske so po njenih izkušnjah bolj usmerjene k opravljanju nalog, odgovornejše in doslednejše. Čeprav uporablja koncept pozitivnega esencializma, Amra ne pravi, da so ženske inherentno miroljubne, temveč da jih socializirajo tako, da so bolj družinsko in skupnostno usmerjene.²⁶

²⁴ Spahić-Šiljak, *Contesting Female, Feminist, and Muslim Identities*, 254.

²⁵ Helms, *Innocence and Victimhood*, 9.

²⁶ Fiona Robinson, *The Ethics of Care: A Feminist Approach to Human Security* (Philadelphia: Temple University Press, 2011), 120.

Premoščanje vrzeli med posvetnim in verskim z religijskim feminizmom

Še nekaj let po vojni se je na desetine nevladnih organizacij ukvarjalo z vzpostavljanjem trajnega miru in spravo v Bosni. Toda le peščica jih je v svoje delo poskušala vključiti vidik religijskega feminizma, med njimi predvsem študentje iz programov študijev spolov in religiologije univerze v Sarajevu. Pomanjkanje ustreznega znanja je bilo eden od razlogov za odsotnost vidika religijskega feminizma. Še eden, posebno izstopajoč, pa je bil odpor mednarodnih in lokalnih nevladnih organizacij do vsega, kar bi lahko vzbudilo negativne odzive v verskih skupnostih.

Ko sem se leta 2006 v Sarajevu poskušala z UNIFEM (zdaj UNIWOMEN) pogovoriti o tem, da bi v proces izgradnje miru vključili tudi religijski in feministični vidik, jih je moj predlog vznemiril in niso vedeli, kako naj ga sporočijo centrali v New Yorku. Izogibati se sporom z verskimi skupnostmi je bila njihova prva skrb. Čez dve leti sem spet poskusila z novimi argumenti. Poudarila sem, da imata programa študijev spolov in religiologije univerze v Sarajevu omejen domet, in opozorila, da morajo, če stremimo k močnejšemu vplivu na lokalne skupnosti, še zlasti na tiste zunaj Sarajeva, sekularne ženske in verske NVO ter tudi verske skupnosti, vključno z islamsko, združiti moči, da bi uspešno spodbujale spoštovanje enakosti med spoloma in odpravljale diskriminacijo žensk. Poudarila sem tudi, da sta bili Resolucija varnostnega sveta ZN 1325 o ženskah, miru in varnosti (2000) in Konvencija o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk (CEDAW, 1981) ratificirani že pred leti, vendar na lokalne skupnosti skoraj nista vplivali. Vztrajala sem, da je le z metodično ureditvijo lokalnih običajev in verskih tradicij mogoče širšemu prebivalstvu učinkovito prenesti sporočilo o enakosti spolov, ki jo zagotavljajo mednarodne norme in standardi človekovih pravic, ter doseči, da se ti začnejo spoštovati.

Običajnim ženskam in moškim zveni jezik človekovih pravic suhoparno in neprepričljivo. Če pa njegovo sporočilo podajamo z občutljivimi kulturnimi in verskimi naracijami in zgodbami, ki se ljudi intimneje dotaknejo, dosežemo večji učinek. Če na primer za ponazoritev reševanja sporov povemo zgodbo o Umm Salami, Mohamedovi ženi, ki je Preroku pri Hudajbiji predlagala mirno rešitev, ko prebivalci Meke

muslimanom iz Medine niso dovolili opraviti *hadža*, bodo ljudje razumeli njen pomen in si jo zapomnili. Nasprotno pa imena in člani mednarodnih konvencij v njih ne vzbudijo enakega odziva.

Končno so me slišali, toda naredila sem jih zelo živčne in morala sem obljubiti, da ne bom povzročala sporov z verskimi skupnostmi. S sodelavkama Rebeko Anić, katoliško teologijo in strokovnjakinjo za študije spolov, in Milico Bakić Hayden, pravoslavno kristjanko iz Beograda, ki predava religiologijo v Združenih državah, sem začela projekt *Modification of the Social and Cultural Patterns of Conduct of Men and Women in Bosnia and Herzegovina in the Transcultural Psycho-Social Educational Foundation* (TPO) (Preoblikovanje družbenih in kulturnih vzorcev vedenja moških in žensk v Bosni in Hercegovini v transkulturni psihosocialni izobraževalni fundaciji (TPO)) v Sarajevu. Prvič smo lahko aktivistkam za vzpostavljanje miru ponudile gradivo za usposabljanje, ki je temeljilo na krščanskih in islamskih naukih ter načelih splošnih človekovih pravic. Iz našega skupnega sodelovanja z ženskami različnih verskih tradicij iz Bosne, Hrvaške in Srbije je nastala knjiga *Women: Believers and Citizens* (*Ženske: vernice in državljanke*) s priloženim priločnikom za usposabljanje.²⁷ To je bila prva primerjalna študija človekovih pravic s sekularno-verskega vidika na Balkanu.

Knjigo smo uporabljale za učinkovitejše 12-dnevno usposabljanje inštruktoric iz nevladnih organizacij, verskih skupnosti in verskih organizacij ter tudi učiteljic verskega pouka. Z metodično urejenimi verskimi argumenti smo dokazale, da nasilja ni mogoče upravičevati z vero in da feministične interpretacije islama lahko pomagajo ženskam, da delujejo kot posrednice za spravo v svojih skupnostih. Skupno delo muslimanskih, katoliških in pravoslavnih feministk je omogočilo poglobljen dialog med aktivistkami, ki so spoznale, da patriarhija v vseh tradicijah deluje enako – ženske podreja avtoriteti in vodstvu moškega.

S podobnim pristopom smo Sabiha Husić, islamska teologinja in graditeljica miru, Alen Kristić, katoliški teolog in graditelj miru iz Sarajeva, Marija Grujić, študentka religiologije univerze v Sarajevu, in jaz

²⁷ Zilka Spahić-Šiljak in Rebeka Jadranka Anić, ur., *Women: Believers and Citizens* (Sarajevo: TPO Fondacija, 2009). Informacije o knjigi in projektu so dosegljive na spletni strani TPO Fundacije Sarajevo www.tpo.ba.

oblikovali priročnik *Countering Violence with Dialogue* (*Proti nasilju z dialogom*), ki se osredinja na nasilje na podlagi spola z vidika krščanskega in islamskega izročila.²⁸ Opazili smo, da so se ženske najmanj pripravljene udeležiti dejavnosti, kadar se v vabilu in programu pojavlja beseda »nasilje«. Da bi pritegnili ljudi, smo zato pri najavljanju srečanj raje uporabljali izraza »dialog« in »medreligijski dialog« in se vprašanja nasilja lotili šele na dogodku.

V šestnajstih dneh, kolikor je trajala aktivistična kampanja, se je srečanj udeležilo več kot tisoč žensk iz petnajstih muslimanskih, katoliških in pravoslavnih vasi. Iz vsake od teh različnih vasi smo zbrali pet žensk, da bi začeli pogovor. Potem ko so se ženske med seboj spoznale, smo jim zastavili nekaj vprašanj o nasilju na podlagi spola, da bi pokazali, da se nasilje dogaja povsod in v vseh skupnostih. Kombinacija uporabe verskih argumentov proti nasilju v družini in medreligijskega dialoga kot sredstva za usmerjanje razprave o občutljivih vprašanjih nasilja na podlagi spola se je izkazala za učinkovit pristop.

Zaključek

Islamski feminizem in izgradnja miru sta se v Bosni pojavila med vojno (1992–1995), ko so katastrofalne okoliščine zahtevale hitre odgovore in ukrepanje. Bosanske muslimanke so se podale na pot izgradnje trajnega miru ob podpori evropskih sekularnih feminističnih organizacij. Da bi pomagale celiti vojne rane, so uporabljale verske argumente o enakosti vseh živih bitij. Tako so nevede izvajale feministično teologijo in postale islamske feministke. Zahvaljujoč teološkemu znanju, ki so ga nekatere med njimi pridobile med izobraževanjem na islamskih izobraževalnih ustanovah, ponovno oživiljenih v času socializma, so lahko kombinirale religijsko in laično znanje in orodje, da bi med vojno in po njej kot graditeljice miru in posrednice za spravo v svojih skupnostih pomagale pomoči potrebnim.

Sekularne organizacije za človekove pravice ter programa za študije spolov in religijologijo univerze v Sarajevu so bili in so še vedno edini

²⁸ Zilka Spahić-Šiljak in Sabiha Husić, ur., *Countering Violence with Dialogue: Gender-based Violence and Multi-religious Dialogue* (Sarajevo: TPO Fondacija, 2010).

prostor, ki dovoljuje razvoj islamskega feminizma in udejstvovanje v njem. Redki primeri, kot je program za izgradnjo miru, ki je namenjen učiteljem islamskega pouka v javnih šolah ter ga vodi islamska feministka in graditeljica miru Amra Pandžo, dokazujejo, da ženske lahko uporabijo izgradnjo miru za širjenje feminističnih idej med muslimani. Ker delujejo na temeljih Korana in sune, utegnejo imeti možnost za odprtje dialoga z večinskimi praksami islama v Bosni, ki so še vedno v prevladi moških in konservativnega značaja.

B i b l i o g r a f i j a

Alibašić, Ahmet, in Asim Zubčević. »Islamic Education in Bosnia and Herzegovina.« V *Islamic Education in Europe*, uredil Ednan Aslan. Dunaj, Köln in Wiemar: Bohlau Verlag, 2009.

Badran, Margot. »A Piece of Peace: Looking at Feminist Spaces in Islam.« *Track Two: »Religion, Conflict, and Peace«: Reflections on Peace and Conflict in the Aftermath of September 11*, Quarterly of the Centre for Conflict Resolution, University of Cape Town, Južnoafriška republika, 2003.

Bringa, Tone. *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnia Village*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Drakulić, Slavenka. *Smrtni grijesi feminizma: Ogledi o mudologiji*. Zagreb: Znanje, 1984.

Helms, Elissa. *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women's Activism in Post-war Bosnia-Herzegovina*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2013.

Hunt, Swanee. *Worlds Apart: Bosnian Lessons for Global Security*. Durham: Duke University Press, 2011.

Karčić, Harun. »Globalisation and Islam in Bosnia: Foreign Influences and Their Effects.« *Totalitarian Movements and Political Religions* 11, št. 2 (2010): 151–166. <https://doi.org/10.1080/14690764.2010.511467>.

Lederach, John Paul. *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Merdjanova, Ina, in Patrice Brodeur. *Religion as a Conversation Starter: Inter-religious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans*. New York: Continuum, 2009.

Pandžo, Amra. *Priručnik za nastavnice i nastavnike islamske vjeronauke o mirovnoj dimenziji islama [Priručnik za učitelje in učiteljice muslimanskega verouka o mirovni dimenziji islamske vere]*. Sarajevo: Udruženje za dijalog u porodici i društvu Mali koraci, 2008.

Pankhurst, Donna. *Gendered Peace: Women's Struggles for Post-war Justice and Reconciliation*. New York: Routledge, 2009.

Porter, Elisabeth J. *Peacebuilding: Women in International Perspective*. London: Routledge, 2007.

Robinson, Fiona. *The Ethics of Care: A Feminist Approach to Human Security*. Filadelfija: Temple University Press, 2011.

Slapšak, Svetlana. »The Use of Women and the Role of Women in the Yugoslav War.« V *Gender, Peace, and Conflict*, uredila Inger Skjelsbaek in Dan Smith, 161–183. Thousand Oaks, CA: Sage, 2001.

Spahić-Šiljak, Zilka, in Rebeka Jadranka Anić, ur. *Women: Believers and Citizens*. Sarajevo: TPO Fondacija Sarajevo, 2009.

Spahić-Šiljak, Zilka, in Sabiha Husić, ur. *Countering Violence with Dialogue: Gender-based Violence and Multi-religious Dialogue*. Sarajevo: TPO Fondacija, 2010.

Spahić-Šiljak, Zilka. »Do It and Name It: Feminist Theology and Peacebuilding in Bosnia and Herzegovina.« *Journal of Feminist Studies in Religion* 29, št. 2 (2013): 165–186.

Spahić-Šiljak, Zilka. *Contesting Female, Feminist, and Muslim Identities: Post-socialist Contexts of Bosnia and Herzegovina and Kosovo*. Sarajevo: Center for Interdisciplinary Postgraduate Studies of the University of Sarajevo, 2012.

Spahić-Šiljak, Zilka. *Shining Humanity. Life Stories of Women Peacebuilders in Bosnia and Herzegovina*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014.

The Quran and Sunnah Society. »An Introduction to the Salafi Da'wah«. <http://www.qss.org/articles/salafi/text.html>.

ŽENSKI GLASOVI IN AKCIJE V MEDRELIGIJSKEM DIALOGU IN RELIGIJSKI IZGRADNJI MIRU V SLOVENSKEM KONTEKSTU

Nadja Furlan Štante

Uvod: nuja medreligijskega dialoga in religijske izgradnje miru

V sodobnih konfliktih ima religija pomembno vlogo kot orodje za upravičevanje nasilja ter tudi kot navdih in generator miru. Svet postaja vse bolj medsebojno soodvisen in povezan zaradi globalizacije in migracij, ki povzročajo več interakcij in trenj med različnimi kulturami in religijami. V zadnjih desetletjih so nekateri strokovnjaki na področju religijskih znanosti poskusili vzpostaviti univerzalno etiko miru.

V začetku leta 1989 je sodobni katoliški teolog švicarskega porekla Hans Küng svoje predavanje, ki ga je imel na Unescu v Parizu začel: »Ni miru med narodi brez miru med religijami. Ni miru med religijami brez dialoga med religijami. Ni dialoga med religijami brez globalnih etničnih standardov.«¹ Za Künga to pomeni, da je dialog med religijami in preiskava njihovih temeljev nuja sleherne družbeno-religijske sfere. To so namreč po njegovem mnenju tvorci t. i. novega svetovnega reda, ki pa, kot pravi, ni mogoč brez novega svetovnega etosa. Svetovni etos tako nikakor ne pomeni nove svetovne religije, ampak je prej etični koordinatni sistem, ki je obvezujoč za vse. V procesu etične razprave in prizadevanj so vprašanja resnice močen izziv. Zato se je treba zavedati, da ni dialoga med religijami brez globalnih etičnih standardov. To je

¹ Hans Küng, *Svetovni etos* (Ljubljana: Društvo 2000, 2008), 23.

bila izhodiščna točka in gonilna sila prvega krščanskega (ekumenskega) in nato medreligijskega dialoga, ter prizadevanje za vzpostavitev skupne teologije religij. Tako je v zadnjih dvajsetih letih svojega življenja kanadski prezbiterijanski teolog Wilfred Cantwell Smith v kontekstu religijskega pluralizma, artikuliral potrebo in predlagal postopek za vzpostavitev svetovne teologije religij.² Lenart Škof ob bok Wilfredu Cantwellu Smithu postavi Lauren Schneider in njeno predpostavko, da je osnovni gradnik teologije mnogoštevilčnosti/mnogovrstnosti (*theology of multiplicity*) pravzaprav kreativnost odnosnosti med posameznikom in presežnim, kar se izraža pravzaprav v vseh porah življenjskih pojavnosti in umevanju etičnih standardov.³

Odprta kreativnost je tudi opisni označevalnik dinamike izgradnje miru številnim feminističnim gibanjem in organizacijam, ki kreativnost razumejo kot sinonim za mir ali bolje rečeno kot proces izgradnje miru, kot nasprotni pol nasilja, konflikta, vojne.

Pomen dialoških odnosov med religijami je dobil še močnejšo vlogo ob upoštevanju ponovne oživitve pomena religije (desekularizacije), ki je pomembna v glavnih kontekstih, npr. v kontekstu demokratične politike, v kontekstu političnega in verskega ekstremizma in terorizma ali v okviru integracije ali neintegracije priseljencev. Nekatere tekoče razprave povezujejo še zlasti verski politični ekstremizem in terorizem z neuspešno integracijo priseljencev.⁴ Vrednostni sistem osebe namreč pogosto temelji na veroizpovedi. Vera je namreč pomemben del kulturnega kapitala posameznika, in če se oseba preseli v drugo državo, bo prav vera pomemben element, ki ga posameznik ali posameznica zvesto prenese s seboj. Tudi če bo izgubljena vsa materialna lastnina, bo priseljencem/priseljenkam verski kapital ostal. Religija lahko postane pomemben del identitete migranta/migrantke, tudi če se ta ne zanima za verske zadeve, preden zapusti matično državo. Ko je migrant/

² Lenart Škof, »On some foundations of pluralistic religious science and theology of multiplicity,« v »Religions and Dialogue,« ur. Helena Motoh in Lenart Škof, *Poligrafi* 22, št. 87/88 (2017): 23.

³ Prav tam, 24.

⁴ Sybille Drexler in Friderich Heckmann, »The Role of Religion for the Integration of Migrants. A Conference Report,« december 2005, http://www.efms.uni-bamberg.de/pdf/tagungsbericht_gmf7.pdf.

migrantka v novih razmerah, brez družinskih in socialnih povezav in ko posamezni migranti/migrantke začutijo potrebo po zaščiti svoje identitete, postane religija izjemno pomembna. Glede na podlago, ki jo bo migrant/migrantka deležen/deležna v državi gostiteljici, bo religija postala pozitiven ali negativen element v procesu osebne integracije. Zato je vzpostavitev strpnosti in spodbujanja medreligijskega oziroma širše medverskega dialoga zelo pomembna tudi za proces integracije in medsebojnega sožitja ter ima največji vpliv, ko je lokalno opredeljena. Medreligijski dialog v sodobni družbi namreč pomeni dialoškost na ekumenski in medreligijski ravni ter dialoškost med tradicionalnimi religijami in novimi religijskimi gibanji (zadnje je še vedno izziv sodobnega časa), med verujočimi in neverujočimi ... V tem kontekstu govorimo o medverskem dialogu, ki zavzema širšo opredelitev odnosov med različnimi religijami in duhovnostmi.

Temeljno izhodišče članka je tako vprašanje pomembnosti kultiviranja aktivnega, iskrenega medreligijskega dialoga v kontekstu sodobnih migracij, ki prepoznava in razbija negativne stereotipne predstave in predsodke, dviguje raven strpnosti, spoštovanja in krepi medsebojno razumevanje tako v vsakdanjem življenju posameznikov različnih veroizpovedi in duhovnosti kot tudi na hierarhični institucionalni religijski ravni. V tem kontekstu je dalje analizirano vprašanje pomembnosti vključevanja ženskega glasu in spolne dimenzije v medreligijski dialog in pozitiven prispevek ženskega prizadevanja pri religijski izgradnji miru. Temeljno vprašanje se glasi: Kakšen je pomen aktivnega vključevanja žensk v medreligijski dialog in kakšen je njihov prispevek v procesu religijske izgradnje miru? Pri tem se bomo osredinili na etiko medsebojne soodvisnosti in funkcijo opolnomočenja (posameznika in družbe) po medreligijskem dialogu in prek njega. Zadnje lahko namreč razumemo kot nujen korak v evoluciji medčloveških in medreligijskih odnosov. V tej točki prispevek analizira dobre religijske prakse in poti ženskega udejstvovanja v medreligijskem dialogu v Sloveniji (s poudarkom na krščanstvu in islamu), ki pospešujejo implementacijo človekovih pravic in miroljubnega sobivanja v demokratični, medkulturni, religijsko in etnično pluralni, mnogovrstni družbi. Čeprav je glas žensk in njihovo udejstvovanje v medreligijskem dialogu in pri religijski izgradnji miru vsaj na vidni formalni ravni tudi v Sloveniji pogosto izpuščen in prezrt,

je prav na neformalnih ravneh, v izrazu konkretnih delovanj in akcij, žensko prizadevanje za vzpostavitev miru zelo živo in navzoče (vendar akademsko teoretično premalo analizirano in ovrednoteno). Ob tem je treba opozoriti, da je vprašanje enakovredne spolne prepoznanosti oziroma pripoznanosti žensk in njihove vidne vloge tudi na formalnih ravneh pravzaprav zelo tesno povezano z vprašanjem razumevanja in pozicioniranja religijskega (D)drugega. Zato je ključ do enakovredne pripoznanosti ženskega glasu ena od ključnih sestavin kvalitetnega medreligijskega dialoga oziroma ključ za enakovredno pripoznanje religijskega (D)drugega. Oboje je namreč izjemno pomembno pri transformaciji in dvigu človeške zavesti na individualni in kolektivni ravni.

Okviri medverskega dialoga v Sloveniji

V Sloveniji je po podatkih Urada za verske skupnosti RS, ki deluje v okviru Ministrstva za kulturo RS, registriranih 54 cerkva in drugih verskih skupnosti. Pri tem se odpira nadvse pereče vprašanje (ne)adekvatnosti ali bolje rečeno fluidne pestrosti definicij verskih skupnosti, cerkva oziroma najširše religij ter posledično razmerij med temi in njihovimi umestitvami v slovenski družbeni prostor. Vse to je velik in pomemben izziv sodobnega časa v Sloveniji in tudi širše. V tem kontekstu je v okviru Urada za verske skupnosti RS uporabljena ta definicija: »Cerkev ali druga verska skupnost je prostovoljno, nepridobitno združenje fizičnih oseb iste veroizpovedi.«⁵ Temelj celotnega urejanja položaja verskih skupnosti v Republiki Sloveniji je po ustavnosodni praksi človekova pravica do verske svobode oziroma svobode vesti iz 41. člena Ustave RS in ima v tem pomenu prednost pred ustavnimi načeli, ki določajo položaj verskih skupnosti v razmerju do države. V tem okviru govorimo o treh pomembnih načelih oziroma mejnikih, ki uokvirjajo razmerja med verskimi skupnostmi ter med verskimi skupnostmi in državo: načelo ločitve države od verskih skupnosti; načelo svobodnega delovanja verskih skupnosti in načelo enakopravnosti verskih skupno-

⁵ »Urad za verske skupnosti,« Republika Slovenija, dostop 10. oktobra 2019, <https://www.gov.si/drzavni-organi/ministrstva/ministrstvo-za-kulturo/o-ministrstvu/urad-za-verske-skupnosti/>.

sti. Vsa tri načela so določena v 7. členu Ustave RS. Načelo ločitve države od verskih skupnosti nalaga načelo verske nevtralnosti države, ki zahteva enako obravnavo verskih skupnosti na področju vere in uživanja človekovih pravic.⁶ Gre torej za temelj pluralne enakosti vseh religij oziroma verskih skupnosti v Republiki Sloveniji.

Za razumevanje različnih poti in modelov medreligijskega dialoga je pomembno zavedanje tipologije verskega ekskluzivizma, inkluzivizma in pluralizma, ki razlaga dialoške napetosti med odprtostjo in identiteto ter vzpostavitvijo ravnotežja med zvestobo lastni religiji in odprtostjo do drugih.⁷ Tako je za ekskluzivizem značilno, da ni naklonjen drugim religijam, da v glavnem zavrača medreligijski dialog, da vidi religijskega drugega bolj kot tistega, ki ga je treba spreobrniti. Antitetična struktura ekskluzivističnega pogleda na svet je npr. kristjan proti nekrstjanom ali neverujočim. Drugi model – inkluzivizem – je bolj odprt za medreligijski dialog kot ekskluzivistični pristop. Zanj je značilna eshatološka povezanost kot razlog za medreligijski dialog, ki si prizadeva za odprtost do religijskega drugega. V ospredju je stik, nadaljevanje in iskanje skupnih točk ter pristop iskanja harmoničnosti, zato poudarja moč integracije. Inkluzivističen model medreligijskega dialoga vsebuje našete pozitivne elemente in tudi negativne, in sicer negativni vidik inkluzivizma je hierarhičnost. Tudi verski pluralizem gradi na fenomenologiji skupnega, vendar pri tem poudarja deabsolutizacijo resnice v kontekstu deabsolutizacije simetrične vzajemnosti med dialoškimi partnerji. Zanj je značilno dinamično relacijsko razumevanje religijske identitete, ki omogoča odprtost za religijskega drugega. Njegova pomanjkljivost se kaže v homogenizaciji religijske heterogenosti, s katero so posebnosti posameznih religij potisnjene v ozadje. To poskuša nadgraditi model partikularizma, cilj katerega je preseči soteriološko trdnost in zatrdelost oziroma togost klasične teologije religij oziroma uspeti tam, kjer je odpovedal klasični soteriološki pristop – v iskanju ravnotežja med odprtostjo in identiteto. Poudarek je na sprejemanju drugačnosti, gre torej

⁶ »Verska svoboda,« Republika Slovenija, dostop 10. oktobra 2019, <https://www.gov.si/podrocja/drzava-in-druzba/clovekove-pravice-in-enake-moznosti/verska-svoboda/>.

⁷ Jenny Dagers, »Gendering Interreligious Dialogue: Ethical Considerations,« v *Gendering Christian Ethics*, ur. Jenny Dagers (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012), 55–56.

za ustvarjanje prostora za posebnost drugih religij.⁸ To odpira možnost medreligijskega konflikta, saj ko nastopi vprašanje vrednot, norm in prepričanj različne religije kljub podobnostim in podrobnostim, ne dajejo nujno enakih odgovorov. Zato je treba gojiti hermenevtično odprtost, ki se začne s priznavanjem neobvladljivosti *drugega* drugih religij.

Vnašanje spolne dimenzije v medreligijski dialog

Pomanjkanje ženskega glasu v medverskem dialogu, kjer se srečujeta drugačnost in različnost, je velik minus v prizadevanju za etizacijo medčloveških, medkulturnih in medverskih odnosov. Za opolnomočenje posameznika, družbe in religije je namreč nadvse pomembno misliti, premišljati in upoštevati spolno dimenzijo.

Kadar govorimo o medverskem dialogu ter vključevanju ženskega glasu in spolne dimenzije vanj, moramo najprej opozoriti na dve ravni epistemološke opredelitve tega. Prvo raven tvori vprašanje vključevanja žensk in spolne dimenzije na področje medverskega dialoga. Druga raven zaobjema ženski oziroma feministični medreligijski dialog, v katerem so posamezne ženske izkušnje soočene s temeljno izkušnjo zapostavljenosti in drugotnosti v okviru posameznih družbeno-religijskih realnosti.

Pomen ovrednotenja vloge žensk v kontekstu ekumenskega in medreligijskega dialoga je poudaril tudi papež Frančišek, ko je v avdienco sprejel člane Papeškega sveta za medverski dialog in poudaril nujno po vključevanju žensk v medreligijski dialog:

To pomeni, da se prispevek žensk ne sme omejiti na ‚ženske‘ argumente ali na srečanja med samimi ženskami. Dialog je pot, ki jo ženska in moški morata opraviti skupaj. Danes je bolj kot kdajkoli prej potrebno, da so ženske navzoče. Ženska s tem, da poseduje posebne karakteristike, lahko ponudi pomemben prispevek k dialogu s svojo sposobnostjo poslušanja, sprejemanja in velikodušne odprtosti do drugih.⁹

⁸ Jenny Dagers, »Gendering Interreligious Dialogue,« 55–58.

⁹ »Papež Frančišek: Dialog je pot, ki jo ženska in moški morata opraviti skupaj«, Radio Vatikan, dostop 10. septembra 2017, http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2017/06/09/dialog_je_pot_ki_jo_%C5%BEenska_im_mo%C5%A1ki_morata_opraviti_skupaj/sl-1317895.

Ob tem je poudaril, da ženske pogosto ostanejo same v spremljanju drugih, predvsem kadar gre za najšibkejše v družini in družbi, za žrtve konfliktov in tiste, ki se vsak dan morajo soočiti z izzivi. Prav nav tej točki namreč odzvanjajo številni poskusi žensk pri izgradnji (religijske vzpostavitve) miru. Tseard Bouta, Ayse Kadayifci-Orellana in Abu-Nimer pomen prispevka ženskih oblik religijske vzpostavitve miru opišejo tako:

Ženske omogočajo čustveno in duhovno podporo in oskrbo številnim skupnostim v kriznih, vojnih žariščih in prizadetim zaradi posledic vojn; delujejo pri mobilizaciji njihovih skupnosti in drugih v smeri miru in nenasilja v vlogi mediatorik med nasprotnima stranema v konfliktu, v vlogi spodbujevalk sprave in pravih procesov, dialoga, razorožitve, demobilizacije in reintegracije.¹⁰

Ženske so pravzaprav našle stranski vhod za vnašanje sprememb v obstoječe sisteme. In sicer prav zato, ker naj bi bile zaradi stigme pasivnosti manj nevarne sistemu in ustaljenemu redu, imajo po drugi strani več svobode pri delovanju zunaj okvirov ustaljenih sistemov. Paradoksalno, marginaliziran položaj žensk v religijskih in tudi določenih družbenih sistemih tem pravzaprav ponuja možnosti za delovanje v smeri izgradnje miru in vzpostavitve družbene pravičnosti po indirektnih poteh. Pri tem je nadvse pomembna kritična previdnost pri definiranju tistih sposobnosti, ki se po družbenih realnostih pripisujejo ženskam, saj so predvsem družbeni prostor, ki ga zavzemajo ženske, njihova povezljivost in iz te izhajajoče senzitivnosti, ki družbo in religijo bogatijo z odpiranjem drugačnih pogledov in načinov, ključnega pomena za boljšo sočlovečnost, sodelovanje in dialog.¹¹

Pri tem je izjemno pomemben medreligijski feministični dialog. Ta subtilno in kritično, toda spoštljivo vzbuja pomisleke o predsodkih in negativnih spolnih stereotipih, ki se pogosto poustvarjajo v nekritičnih refleksijah medreligijskega dialoga. Ob tem je treba ločiti različne

¹⁰ Tseard Bouta, Ayse Kadayifci-Orellana in Mohammed Abu-Nimer, *Faith-Based Peace-Building: Mapping and Analysis of Christian, Muslim, and Multi-Faith Actors* (Washington, DC: Netherlands Institute of International Relations 2005), ix.

¹¹ Nadja Furlan Štante, »Metafizična intersubjektivnost ženske duhovnosti kot skupna etična platforma za osebno rast, medkulturni in medverski dialog,« v *Vera kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga*, ur. Bojan Žalec, Vojko Strahovnik (Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017), 83–84.

dimenzije feminističnega medreligijskega dialoga. Rosemary Radford Ruether predvideva troplastnost medreligijskega feminističnega dialoga: 1. feministični dialog s patriarhalnim krščanstvom, 2. dialog med krščanskim, judovskim in islamskim feminizmom ter drugimi verskimi feminizmi, 3. dialog med feminizmi, ki poskušajo preseči oziroma transformirati zgodovinske religijske tradicije in teologijo, oziroma kultom boginje in tradicijami wicca.¹²

(Religijski) drugi in drugačni je skozi oči feministične teologije vedno razumljen v paradigmi partikularne posebnosti in edinstvenosti ter enakovredne integralnosti. Pri tem lahko v določenem okviru že pojav feministične teologije razumemo kot obliko medverskega dialoga.¹³ Feministična teologija je namreč postala vsesvetovno in vseversko gibanje, kot odgovor na ženske izkušnje zapostavljenosti in patriarhalne nadvlade, ki je uravnavala in določala njihovo versko in posvetno življenje. Prav tako, kot so si različne posamezne ženske izkušnje in s tem prizadevanja žensk znotraj krščanstva, se razlikujejo tudi verske ženske izkušnje znotraj drugih svetovnih verstev. Vendar lahko rečemo, da je vsem skupno dejstvo zapostavljenosti in občutka patriarhalnega nasilja, ki se je ali se še vedno izvaja nad njimi. Čeprav je pojmovanje zapostavljenosti in patriarhalnosti v posameznih kulturno-religijskih sferah različno razumljeno, je želja in potreba spregovoriti o ženski izkušnji in prebuditvi ženskega glasu univerzalnega značaja. Lahko rečemo, da sta feministična teologija in religijski feminizem postala medkulturna in medverska pojava. Pozivata in hkrati povezujeta vse ženske, naj si prizadevajo za osvoboditev izpod jarma verskega patriarhalnega nasilja. To lahko primerjamo z bojem proti suženjstvu, rasni diskriminaciji ali kakršnemu koli drugemu genocidu. V različnih verstvih se ženska osvoboditvena gibanja oblikujejo različno. Vsekakor velja, da je feministična teologija pluralističen in raznovrsten pojav, zakoreninjen v ženski religiozni izkušnji, ki je polna upov in neuresničenih sanj ter si prizadeva za osvoboditev, enakopravnost in enakovredno ovrednotenje ženskega načela

¹² Rosemary Radford Ruether, *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions* (New York: Simon and Schuster, 1974), 141.

¹³ Nadja Furlan Štante, »Feminist Theology as a Special Philosophy of Religions and Theology (?) of Religions,« v »Religions and Dialogue«, ur. Helena Motoh in Lenart Škof, *Poligrafi* 87/88 (2017): 56–57.

delovanja ter za etično feminizacijo in harmonizacijo sveta. Za opolno-močenje ženske kot subjekta.¹⁴

Krščanske feministične teologinje si vse bolj prizadevajo za medsebojno sodelovanje znotraj posameznih vej krščanske feministične teologije. Zavedajo se, da je krščanska feministična teologija medkulturni pojav, ki se sicer razlikuje po svoji kulturni pestrosti in obarvanosti, hkrati pa je tudi interkulturni pojav, kajti različne kulture niso ločene druga od druge, ampak med seboj sodelujejo in so v medsebojni interakciji. Feministične teologinje se vključujejo v medverski dialog, v katerega vključujejo predvsem različne izkušnje ženske zgodovinske in sedanje zapostavljenosti na področju določene religije in družbe ter s tem povezanimi konkretnimi vprašanji in izzivi. Primer kontinuiranega feminističnega medverskega religijdialoga je vsekakor mednarodna, evropska mreža žensk v teološkem raziskovanju ESWTR (European Society of Women in Theological Research), ki deluje od leta 1986. V okviru nacionalnih, regionalnih in evropskih konferenc si članice ESWTR prizadevajo za ekumenski in medreligijski dialog ter v okviru tega obravnavajo aktualna družbena in religijska vprašanja, na primer vprašanje ženske duhovnosti, vprašanje spola in spolnih vlog, rekonstrukcije preteklosti in njenega vpliva in odmeva v sedanjosti, vprašanje religijske oblasti in hierarhije, vprašanje ekološke ozaveščenosti oziroma okoljske senzibilnosti in teološkega ekofeminizma, vprašanje eksegeze in ženskih glasov in likov ...¹⁵

Feministične teologinje kritično nasprotujejo vsem oblikam zatiranja, neenakopravnosti in diskriminacije (spolne, rasne, razredne, etnične, religijske ...). Zavračajo tudi distribucijo moči vzdolž moško-središčnega androcentrizma, zavračajo tudi superiornost in večvrednost določene religije na račun druge/drugih. Zavzemajo se za pripoznanje enakovredne človečnosti žensk ter pripoznanje enakovrednosti in enakopravnosti vseh religij. Rita Gross zavrača ekskluzivističen in inkluzivističen pristop teologije religij, na podlagi kritičnega argumenta, da oba ponavljata in promovirata superiornost krščanstva nad drugimi

¹⁴ Prav tam, 58.

¹⁵ »History of the ESWTR,« ESWTR, dostop 10. oktobra 2019, <https://www.eswtr.org/en/start/history>.

religijami, ter poziva feministične teologinje, naj se dvignejo onkraj diskriminatornih modelov in praks ekskluzivizma in inkluzivizma in prevzamejo pluralističen model. Ta po njenem mnenju omogoča učinkovitejšo prepoznavnost skupnih točk različnih tradicij.¹⁶

V kontekstu iskanja enakovrednih poti in modelov medreligijskega dialoga sledijo kritičnemu pogledu, ki ga izpostavljata Rita Gross in Roesmary Radford Ruether, ki kritizira superiornost krščanskega univerzalizma in patriarhalno nadoblast ter samoumeven primat nad ostalimi religijskimi tradicijami.¹⁷ Kritika samoumevne krščanske superiornosti nad drugimi religijami in vprašanje trans-religijske identitete (Katarina von Kellenbach) sta vseskozi pomembni iztočnici feminističnega medverskega dialoga. Feministična teologija je od vsega začetka tudi *ekumenska teologija*, v kateri se združujejo in srečujejo ženske iz različnih krščanskih cerkva in religij, zato lahko rečemo, da feministična teologija pospešuje tudi medverski dialog. Omenjene ženske imajo namreč iste izhodiščne točke in skupne cilje. Pri tem pa moramo upoštevati, da vsaka ženska izhaja iz drugačnih družbenih, zgodovinskih in političnih okoliščin. Zato ni skupnega modela in vsaka ženska mora prispevati svoj delež k osvoboditvi. Feministična teologija tako postaja zelo barvita celota, ki je nenehno v gibanju in nastajanju.

Aktivno vključevanje feminističnih teologinj oziroma ženskega glasu v medverski dialog najprej pomeni vnašanje ženskih vprašanj in pogledov v medverski dialog, s tem pa prepoznavanje in ugotavljanje navzočnosti negativnih spolnih in religijskih stereotipov in predsodkov. To omogoča konkretnejše spoznavanje in prepoznavanje drugačnosti in posebnosti drugega ter razkrivanje številnih negativnih stereotipov in predsodkov, ki so globoko zakoreninjene v naši kulturni kolektivni zavesti glede nepoznavanja drugega in drugačnega, v tem primeru ženskega. S tem drugi, drugačni poslani bližji in bližnji. Ženska dimenzija medverskega dialoga v tem pogledu konkretizira področja različnosti in razhajanj, saj se sooča z izzivi in vprašanji konkretnih ženskih oseb-

¹⁶ Rita Gross, »Feminist Theology as Theology of Religions«, *Feminist Theology* 26 (2001): 87–89, <https://doi.org/10.1177/096673500100002606>.

¹⁷ Nadja Furlan Štante, »Feminist Theology as a Special Philosophy of Religions and Theology (?) of Religions,« v »Religions and Dialogue«, ur. Helena Motoh in Lenart Škof, *Poligrafi* 87/88 (2017): 55.

nih izkušenj in izpovedi, ki zaživijo prek medverskega dialoga. Prav ta živa dialoškost je izjemno pomembna pri spoznavanju drugačnosti in posebnosti določenih religijskih manifestacij in ženskih religijskih izkušenj. Ali kot pravi Maura O'Neill: »Pomembno je, da se o religijah ne učimo le iz knjig, ampak iz žive izkušnje srečanja in dialoga s praktiki določene oziroma druge religije, kajti le živi dialog lahko umesti določeno ideologijo v njen človeški kontekst.«¹⁸

Ženski glasovi v ekumenskem in medreligijskem dialogu v Sloveniji

V tem delu bodo poudarjene glavne ženske pobude in akcije, ki spodbujajo ekumenski in medreligijski dialog v okviru krščansko muslimanskega dialoga v slovenskem kontekstu in s tem tkejo niti razkroja »religijskega neznanja oziroma nepismenosti«, ki pogosto služi kot odlična odskočna deska številnim predsodkom in negativnim stereotipom.

Kot opozarja Anja Zalta, smo v zadnjem času tudi v slovenskem družbeno-religijskem prostoru priča razgretim razpravam o muslimanskem pokrivanju oz. zakrivanju, ki so se s področja politike večkulturnosti prevesile na področje vprašanja družbene kohezivnosti, integracije in predvsem vprašanja varnosti. Ta diskurz je, kot pravi Zalta,

zanetil dodatno islamofobno reakcijo na medmrežju, predvsem ob množičnem prihodu beguncev v Evropo konec leta 2015 in v letu 2016. Pojavili so se vandalizem in grafiti, ki enačijo begunce in prosilce za azil z islamisti in »islamskimi teroristi. V letu 2016 smo priča tudi enemu prvih medijsko znanih islamofobnih dejanj v Sloveniji, ko so neznanci na gradbišču Islamskega verskega in kulturnega centra (IVKC) odvrgli svinjske glave in kozarce s krvjo. Javne Facebook strani, ki so nastale ob tem in (ne zgolj) zaradi tega, so pričele širiti skrajne oblike sovražnega govora, usmerjenega proti muslimanom. Strani, kot so Radikalna Ljubljana, Slovenija Zavaruj Meje in Slovenska milica, ter Nočemo beguncev in migrantov v Sloveniji, Nočemo džamije v Ljubljani, če omenimo zgolj nekatere, so s svojo retoriko izkazale religijsko nepismenost,

¹⁸ Maura O'Neill, *Mending a Torn World: Women in Interreligious Dialogue. Faith Meets Faith Series* (New York: Orbis, 2007), 3.

ki islam omeji na stereotipne predstave, v skrajnih primerih pa muslimane popolnoma dehumanizira.¹⁹

Medreligijski dialog in še posebej ženski glasovi v njem so izjemno pomembni pri ozaveščanju tako religijskih posameznic in posameznikov, ki direktno udeležujejo v njem, ter tudi širših religijskih skupnosti in družbe, v kateri sobivajo te religijske skupnosti, saj razkrajajo negativne stereotipe in predsodke in plemenitijo prostor z religijskim znanjem. Ob tem so še posebej ženski pogledi izjemno dragoceni, saj odstirajo predsodkovne tančice kritičnega mišljenja, tudi glede tistih najbolj subtilnih, toda večkrat prezrtih in zamolčanih vprašanj, ki so, če ostanejo prikrita in zamolčana, eno najučinkovitejših orodij konfliktov in sovražnega govora.

Zato naj najprej poudarim pobudo muslimanskih žensk v okviru društva Zemzem (Žensko društvo Zemzem), ki uradno deluje od leta 2007. Gre za prostovoljno, nepridobitno, nevladno in samostojno združenje, ki deluje znotraj Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji. Združenje je ustanovljeno za organiziranje kulturnih in družabnih prireditev, humanitarnih akcij in izobraževanja. Članice društva v okviru *Festivala bosanske hrane*, ki je eden njihovih najpomembnejših projektov, lokalnemu in širšemu okolju poskušajo približati bosanske jedi, izkupiček pa namenijo v humanitarne namene. V okviru tega so leta 2009 organizirale modno revijo, na kateri je bil predstavljen moderen islamski slog oblačenja sodobnih muslimank. Namen je bil približati hidžab oz. ruto vsem tistim, ki jo premalo poznajo.²⁰

Angažma slovenskih muslimank v prizadevanju za izgradnjo (religijskega) miru in medreligijskega dialoga je vsekakor popolnoma drugačen od številnih pobud in akcij muslimank v BiH, ki nosijo pečat drugačnih družbeno-religijskih potreb in okvirov.

V BiH so ženske pobude v okviru (religijske) izgradnje miru v glavnem organizirane v obliki pomoči ženskam, ki so kot žrtve vojnega nasilja (v obliki posilstva) po končani vojni pogosto prepuščene same

¹⁹ Anja Zalta, »(Ne)vidnost pokritih žensk«, *Javnost* 25, št. sup I (2018): 53. <https://doi.org/10.1080/13183222.2018.1554311>.

²⁰ »O društvu Zemzem«, Islamska skupnost v Sloveniji, dostop 1. septembra 2019, <https://www.islamska-skupnost.si/zz-zemzem/o-drustvu-zemzem/>.

sebi, odgnane na rob družbe ali celo izobčene in umorjene.²¹ Te ženske so bile razumljene kot simbol čistosti in družbene identitete kot žrtvena jagnjeta, vendar jih družba izključuje ali jim ne nudi dovolj podpore in priznanja. Na to opozarja tudi Zilka Spahić-Šiljak, ki opisuje postopek celjenja ran po vojni in religijsko izgradnjo miru v BiH. Za večino žensk v BiH je bila religija pomembno orodje, ki je lajšalo njihovo trpljenje in bolečino. Vendar verska muslimanska skupnost v BiH ni bila pripravljena reševati tega izziva travmatiziranih žensk, ki iščejo zatočišče v veri. Edini verski korak za pomoč muslimanskim ženskam med vojno je bila izdaja deklaracije Islamske skupnosti BiH (*fatva*) o »posiljenih ženskah, ki veljajo za naše junakinje« s priporočilom, naj družinski člani in družba te ženske sprejmejo in jim pomagajo pri zdravljenju in celjenju travm. Čeprav je bila ta izjava pomembna, je bila v glavnem predvsem simbolična. To, kar so muslimanske ženske potrebovale od svojih verskih voditeljev, je bil varen prostor, v katerem bi lahko pripovedovale svoje zgodbe in jih lahko poslušale, vendar so moški, ki so vodili muslimanske skupnosti v BiH, menili, da jim primanjkuje orodij za pomoč tem ženskam. Brez oprijemljive podpore so imele te ženske le delno duhovno olajšanje, niso pa imele konkretne pomoči, ki so jo potrebovale za premagovanje travmatičnih izkušenj in velikih družbenih travm. Vendar je ta *fatva* prvi in pomemben korak k zmanjšanju bremena sramote in travm, ki so jih med vojno nosile žrtve spolnih napadov.²²

Kot primer ženskega delovanja v okviru največje svetovne krščanske ekumenske iniciative tudi v slovenskem prostoru velja omeniti *svetovni molitveni dan žensk*, ki v osrčje skupnih molitev postavlja stiske žensk. V okviru te sicer mednarodne, svetovne iniciative že približno dvajset let sodeluje (od leta 2000 prvič v Rogaški Slatini, nato v Ljubljani ...) tudi slovenska ženska iniciativa svetovnega molitvenega dneva žensk, katere koordinatorka je Tanja Povšnar. Mitična začetnica *svetovnega molitvenega dneva žensk* v Sloveniji je nemška evangeličanska duhovnica Corina Harbig, ki je leta 1999 osnovala zametke tega ekumenskega gibanja v Sloveniji. *Svetovni molitveni dan žensk* je torej svetovno žensko

²¹ Za podrobnejši opis primerov glej Zlatiborka Popov Momčinović, *Žene i procesi pomirenja u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: CEIR, 2018).

²² Zilka-Spahić Šiljak, »Do It and Name It: Feminist Theology and Peace Building in Bosnia and Herzegovina,« *Journal of Feminist Studies in Religion* 29, št. 2 (2013): 177.

ekumensko gibanje, ki goji molitveno dejavnost in stike po različnih državah sveta, prvi petek v marcu pa vsako leto javnost povabi k dnevu skupne molitve. Molitveno bogoslužje vsako leto napišejo ženske iz druge države, ta država pa ob tem postane predmet molitve na dan, ki se začne, ko se zdani nad otočjem Tonga v Tihem oceanu in se nadaljuje po vseh celinah, dokler se približno 36 ur pozneje ne konča zadnje molitveno bogoslužje dneva na otočju Samoa. Molitev tako pripravljajo vsako leto ženske ene države. Tako na prvi petek v marcu molijo ženske 24 ur po vsem svetu z ženskami iz določene države, od sončnega vzhoda na vzhodu do zahoda. V tem iskanju edinosti krščanske ženske že 130 let živijo preprost in praktičen ekumenizem. Prvi koraki segajo v leto 1887. Metodistične in prezbitერიјanske kristjanke so se prvič zbrale v Združenih državah Amerike pri molitvi za misijone. Iz tega je zrastle največje ekumensko svetovno gibanje. Temelji na molitvi žensk različnih cerkva in krščanskih skupnosti in solidarni podpori. Preboj je bil dosežen leta 1900 v New Yorku – ekumenska misijonarska konferenca, centralni komite, ki ga organizirajo ženske. Prvi svetovni molitveni dan pa je potekal v Evropi leta 1927 v Lodžu na Poljskem. Svetovni molitveni dan je karizmatično gibanje, ki temelji na poglobljanju Svetega pisma, molitvi in solidarnosti. Pri molitvi se ženskam pridružijo tudi možje in otroci.²³

Pri molitvenem dnevu žensk ne gre samo za molitev, ampak tudi konkretno pomoč oziroma podporo ženskam v izbrani državi. Posamezna izbrana dežela ne izbira svoje teme, ampak temo določi mednarodni izvršni odbor, delegatke narodnih odborov pa se z odločitvijo seznanijo na mednarodnem srečanju. Geslo gibanja je *Seznanjeno moliti – molitveno delovati*. Ob molitvi je organizirana tudi nabirka, ki je vsako leto namenjena za projekte v državi, ki pripravlja molitev. V tej molitvi je celostno zajeta država, njene značilnosti, tegobe in radosti. Priprava na to traja več let. Tako je bila slovenska sekcija *Svetovnega molitvenega dneva žensk* izbrana, da je v letu 2019 pripravila molitveno bogoslužje v stolnici sv. Nikolaja v Ljubljani. Glede zbranih sredstev za podporo žen-

²³ »Svetovni molitveni dan žensk,« Katoliška cerkev, dostop 10. oktobra 2019, <https://katoliška-cerkev.si/svetovni-molitveni-dan-zensk-2018>.

skam v Sloveniji je Tanja Povšnar, predsednica oziroma koordinatorica *Svetovnega molitvenega dneva žensk*, povedala:

S pomočjo nabirk, ki bodo prispele kot donacija, bomo podprli različne projekte. Med njimi tudi usposabljanje voditeljev za skupine, ki lajšajo težave ženskam. S pomočjo Svetopisemske družbe želimo organizirati izobraževanje za različna društva, zavode, skupine, ki se trudijo lajšati notranje rane, ki so posledica travm (alkoholizem, splav, ločitve, smrt, razpetost med družino in službo, odvisnosti, nizka samopodoba, izobčenost ...). Projekt bo povezal tudi Svetopisemske družbe in SMD skupine na širšem balkanskem območju. Hkrati razmišljamo o pomlajevanju in digitalizaciji SMD v Sloveniji, ki je vedno izziv. Doseči namreč želimo čim več ljudi, informirati okolico, Boga prositi za pomoč in se zahvaljevati za vse Njegove darove.²⁴

S svetovnim molitvenim dnevom žensk ženske opozarjajo na ekumenizem, ki ne pozna meja. Ko molijo, spoznavajo življenje in stiske žensk v eni izmed držav sveta, ki prek njih dobijo svoj glas. Čeprav gre za iniciativo, ki ne želi biti razumljena kot feministična, utira glasove in poti prezrtim, zamolčanim in ranljivim skupinam žensk z različnih kotičkov sveta. To pa je eden izmed temeljnih ciljev številnih oblik različnih feminizmov. Tukaj bi rada poudarila vprašanje o primernosti ali neprimernosti ustaljenega izraza *feministična teologija*, ki ima predvsem v državah Vzhodne Evrope oziroma v postsocialističnih in postkomunističnih državah prej negativno kot pozitivno konotacijo. Izrazi, kot so feminizem, šovinizem ipd., so namreč že vnaprej ožigosani z negativnim predznakom. V primeru feminizma najprej pomislimo na tisto najradikalnejšo obliko feminizma, ki odklanja vse, kar je moškega. Beseda *feminizem* je očitno nabita z nasprotnimi pomeni, obtežena z občutji, ki spodbujajo pripombe, opredelitve in razlage; ima številne podtone, je močno stereotipizirana. V dolgih letih različnih, nasprotujočih si, celo popolnoma izključujočih feminizmov, se je marsikaj naložilo na besedo. Eni pomeni so prevladali in izrinili druge: stereotipna feministka je tako postala na primer nezadovoljna, vedno nergava ženska, histerična, nesposobna, nelepa, neuresničena, frustrirana (zaradi nesrečnega odnosa z moškimi), skratka ženska, ki svojo zagrenjenost projicira na ves ženski

²⁴ Marjeta Žebovec, »Slovenija pripravila molitveno bogoslužje za Svetovni molitveni dan žensk,« *Casnik*, 5. 3. 2019, <https://www.casnik.si/slovenija-pripravila-molitveno-bogoslužje-za-svetovni-molitveni-dan-zensk/>.

rod ter tako blaži in razrešuje svoje težave in pomanjkljivosti. Moški se tako radi hudomušno zabavajo na račun feministk, v slogu naj jim bo, saj ne vedo, kaj delajo, ali s prezirom gledajo na ta pomanjkljiva bitja. Morda zato tudi veliko žensk čuti potrebo, da naglas pove, da niso feministke ali feministične teologinje. Ko ženska izjavi: »Nisem feministka«, hoče nemara povedati tudi, »nisem nesposobna, zagrenjena, nisem neuresničena ženska. Uspela sem zaradi svojih kakovosti, zaradi znanja in dela, brez sklicevanja na svoj spol, brez zahtevanja posebnih pravic, brez zapletanja v konflikte z nasprotnim spolom.« Ko so članice nekega bralnega kluba v avstralskem mestu Victoria vprašali, kakšno literaturo berejo, je večina povedala, da ne mara brati feministične literature in da se nikakor nimajo za feministke. Vendar pa so najraje brale prav knjige, ki veljajo za feministične – zgodbe o močnih ženskah, nesrečnih ženskah, uspešnih ženskah. Skratka zgodbe, v katerih so nastopale ženske kot vidni liki, vidni subjekti, v katerih so se tudi same prepoznale. In tudi živele so, pogojno rečeno, *feministično*: bile so samostojne, izobražene, zaposlene. Bi bilo lahko to protislovje žensk ali protislovje *feminizma* ali pa morda le odpor do sprevrženega pomena izraza *feminizem*? Negativna razsežnost izraza *feminizem* se razlije na vse, kar je v zvezi s tem pojmom. Tako je tudi feministična teologija pretežno negativno razumljena in označena. Zato številni poskušajo uporabljati milejši in prijaznejši izraz, *ženska duhovnost*, ki pa ni najustreznejši. Kajti *žensko* ni že vse, kar je *de natura feministično*, to nista dve strani enačbe.²⁵ Feminizem namreč vse, kar je ženskega, gleda skozi prizmo ujetosti ženske v patriarhalne sponе družbe in dvomi v ves kontekst.

Zaključek

Samo v dialoškiosti je religija lahko razumljena kot dejavnik etičnosti in katalizator miru in opolnomočenja posameznika in družbe, v kateri se razvija. Medreligijski dialog je pogosto obravnavan ali idealistično, tj. afirmiran kot religijsko-etični imperativ, toda s pomanjkanjem kritičnega, znanstvenega razumevanja, ali pa odklonilno zaradi ideoloških

²⁵ Valerija Vendramin, »Ženske v literaturi: podobe, polemike in paradoksi,« *Delta* 3–4 (1997): 50.

razlogov – npr. ker ni utemeljen s sekular(istič)nimi predpostavkami. Ob tem pogosto nekritično perpetuira vzorce stereotipiziranja in pred-sodkovnega dojemanja religijskega drugega.

V tem kontekstu je razumevanje religije kot glasnice etičnosti in moralnosti v smislu odgovornosti verskih skupnosti do skupnega dobrega nujno pogojeno z načelom enakovrednega pripoznanja ženskega načela kot pogoja sine qua non moralnega dialoga in družbeno-religijske pravičnosti. Kajti le duhovnost oziroma religija, ki gradi na temelju enakovredne pripoznanosti ženskega in moškega načela delovanja in intrinzične vrednosti spolov, je (lahko) podlaga miroljubnemu, dialoškemu, vključujočemu, medkulturnemu in medreligijskemu dialogu in sožitju. Intersubjektivnost, ki presega dialektiko odnosa med gospodarjem in hlapcem, je izhodiščna točka in temelj za medkulturni, medreligijski dialog, soglasje in sožitje.

Zahvala

Članek je nastal v okviru projekta *Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize* (J6-9393), ki je so-financiran s strani Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

B i b l i o g r a f i j a

Bouta, Tsjeard, Ayse Kadayifci-Orellana in Mohammed Abu-Nimer. *Faith-Based Peace-Building: Mapping and Analysis of Christian, Muslim, and Multi-Faith Actors*. Washington, D. C.: Netherlands Institute of International Relations, 2005.

Daggers, Jenny. »Gendering Interreligious Dialogue: Ethical Considerations.« V *Gendering Christian Ethics*, uredila Jenny Daggers, 51–75. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012.

Drexler, Sybille in Friderich Heckmann. »The Role of Religion for the Integration of Migrants. A Conference Report.« December 2005. http://www.efms.unibamberg.de/pdf/tagungsbericht_gmf7.pdf.

Furlan Stante, Nadja. »Feminist Theology as a Special Philosophy of Religions and Theology (?) of Religions.« V »Religions and Dialogue«, uredila Helena Motoh in Lenart Škof, *Poligrafi* 22, št. 87/88 (2017): 55–71.

Furlan Štante, Nadja. »Metafizična intersubjektivnost ženske duhovnosti kot skupna etična platforma za osebno rast, medkulturni in medreligijski dialog.« V *Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga*, uredila Bojan Žalec in Vojko Strahovnik, 76–87. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2017.

Gross, Rita. »Feminist Theology as Theology of Religions.« *Feminist Theology* 26 (2001): 83–101. <https://doi.org/10.1177/096673500100002606>.

»History of the ESWTR.« ESWTR. Dostop 10. oktobra 2019. <https://www.eswtr.org/en/start/history>.

Islamska skupnost v Sloveniji. »O društvu Zemzem.« Dostop 1. septembra 2019. <https://www.islamska-skupnost.si/zz-zemzem/o-drustvu-zemzem/>.

Katoliška cerkev. »Svetovni molitveni dan žensk.« Dostop 10. oktobra 2019. <https://katoliska-cerkev.si/svetovni-molitveni-dan-zensk-2018>.

Küng, Hans. *Svetovni etos*. Ljubljana: Društvo 2000, 2008.

O'Neill, Maura. *Mending a Torn World: Women in Interreligious Dialogue. Faith Meets Faith Series*. New York: Orbis, 2007.

Popov Momčinović, Zlatiborka. *Žene i procesi pomirenja u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: CEIR, 2018.

Radford Ruether, Rosemary. *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1974.

Radio Vatikan. »Papež Frančišek: Dialog je pot, ki jo ženska in moški morata opraviti skupaj.« Dostop 10. septembra 2017. http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2017/06/09/dialog_je_pot,_ki_jo_%C5%BEenska_im_mo%C5%A1ki_morata_opraviti_skupaj/sl-1317895.

Republika Slovenija. »Urad za verske skupnosti.« Dostop 10. oktobra 2019. <https://www.gov.si/drzavni-organi/ministrstva/ministrstvo-za-kulturo/o-ministrstvu/urad-za-verske-skupnosti/>.

Republika Slovenija. »Verska svoboda.« Dostop 10. oktobra 2019. <https://www.gov.si/podrocja/drzava-in-druzba/clovekove-pravice-in-enake-moznosti/verska-svoboda/>.

Spahić-Šiljak, Zilka. »Do It and Name It: Feminist Theology and Peace Building in Bosnia and Herzegovina.« *Journal of Feminist Studies in Religion* 29, št. 2 (2013): 176–184.

Škof, Lenart. »On some foundations of pluralistic religious science and theology of multiplicity.« V *Religions and Dialogue*, uredila Helena Motoh in Lenart Škof, *Poligrafi* 22, št. 87/88 (2017): 23–39.

Vendramin, Valerija. »Ženske v literaturi: podobe, polemike in paradoksi.« *Delta* 3–4 (1997): 41–51.

Zalta, Anja. »(Ne)vidnost pokritih žensk.« *Javnost* 25, št. sup1 (2018): 52–64. <https://doi.org/10.1080/13183222.2018.1554311>.

Žebovec, Marjeta. »Slovenija pripravila molitveno bogoslužje za Svetovni molitveni dan žensk.« *Časnik*, 5. 3. 2019. <https://www.casnik.si/slovenija-pripravila-molitveno-bogoslužje-za-svetovni-molitveni-dan-zensk/>.

ŽENSKI RELIGIJSKI MIROVNI AKTIVIZEM V BOSNI IN HERCEGOVINI

A m r a P a n d ž o

Uvod

Jean Paul Lederach v knjigi *Building peace: sustainable reconciliation in divided societies* navaja značilnosti razdeljenih družb. V politično nestabilnih državah in državah v razvoju znotraj meja države se pojavljajo identitetno heterogene skupine. Medsebojna nestrpnost med temi skupinami znotraj iste družbe povzroči znotrajdržavne spore, ki se hitro internacionalizirajo. Strani v spopadu se zatekajo v sosednje države ali celo prejemajo podporo somišljenikov ali organiziranih gibanj iz teh držav in tako se spor širi tudi na sosednja območja. Tako se ustvarjajo regionalne mreže za trgovino z begunci in orožjem, kar prispeva k regionalni nestabilnosti. Zato je tudi dinamiko tovrstnega spora najpogosteje mogoče razumeti samo z regionalnega vidika. »Ljudje v razdeljenih družbah iščejo varnost tako, da se identificirajo z nečim, kar je blizu njihovi izkušnji, in z nečim, kar lahko nadzorujejo. Krepitev notranje kohezije skupine postane odgovor na zaostrovanje zunanjih groženj.«¹

Tisto, »kar je blizu« in tisto, kar »krepi notranjo kohezijo«, je pogosto vera.

Durkheim to definira kot »sistem verovanj in praks, ki ljudi združujejo v eno moralno skupnost«.² Ta ideološki »družbeni krog«, ki ga ustvarja religija, pomaga razumeti dejstvo, da je prav religija tista, okrog

¹ John Paul Lederach, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies* (Washington, D. C.: United States Institute of Peace, 1997), 40.

² Emil Dirkem, *Elementarni oblici religijskega života* (Zagreb: Jesenski i Turk, 2008).

katere se – takoj za etnično pripadnostjo – homogenizira ena stran v razdeljeni družbi.

Adam Seligman, znanstvenik in aktivist, kveker (kristjan), trdi, da sveta ne tvorijo samo liberalni posamezniki, ki jim je mar za pravice posameznika, temveč tudi veliko ljudi, ki se identitetno in kolektivno čutijo del religijskih, etničnih in drugih skupin. Oni so tisti, ki čutijo ločnice med temi skupinami in tolerirajo raznolikost ali pa je tudi ne tolerirajo, vendar se o pravicah tistih »z druge strani« sploh ne sprašujejo.³ Zato je Seligman poskus oziroma težnjo nadomeščanja strpnosti s človeškimi pravicami na območju meja razdeljenih družb in tudi družb na splošno označil za neuspešen oziroma neustrezen.

Čeprav so akademiki in praktiki že večkrat navedli vse argumente v korist večje vloge religije v formalnih in neformalnih postopkih pogajanj, sta pomembna predvsem dva. Prvi je ta, da pri posameznikih in družbah, ki vidijo svet predvsem skozi prizmo svoje religijske identitete, obstaja močna predanost, sposobnost in prepričanost, da je njihova težava verske narave, zaradi česar je tudi njeno reševanje lahko samo religijsko, medtem ko je drugi ta, da verska identiteta ljudem že tisočletja služi kot vir energije in navodil za življenje.⁴

Versko kot tisto homogenizirajoče je zgodovinsko služilo kot sredstvo za sprožanje in ohranjanje številnih sporov, kar pa številni teoretiki pri tem spregledajo, je poudarek na veri kot »orodju«. Vera sama po sebi ni nasilna niti nenasilna. Ker temelji na individualnih in kolektivnih odnosih, sistemu in praksi verovanja, je podvržena interpretacijam.⁵ Iz človeške zgodovine je jasno očitno tudi to, da se omenjeni odnosi, verski nauki in zgodbe uporabljajo tudi kot orodje za ustvarjanje ideologij,

³ Gl. Adam B. Seligman, Rahel R. Wasserfall in David M. Montgomery, *Living with Difference: How to Build Community in a Divided World* (Oakland, California: University of California Press, 2015).

⁴ Mohammed Abu-Nimer, »Toward the theory and practice of positive approaches to peacebuilding,« v *Positive Approaches to Peacebuilding: A Resource for Innovators*, ur. Cynthia Sampson, Mohammed Abu-Nimer, Claudia Liebler in Diana Whitney (Washington, D. C.: Pact Publications, 2003).

⁵ Micheal L. Shier in John R. Graham, »Social Work, Religion, Culture and Spirituality,« v *The SAGE Handbook of International Social Work*, ur. Karen Lyons, Terry Hokenstad, Manohar Pawar, Nathalie Huegler in Nigel Hall (Thousand Oaks: SAGE Publications Ltd, 2012), 279–293.

posameznih svetovnih nazorov, političnih programov in vsakovrstnega družbenega delovanja. Že glede verskih nauk nas komunikološke vede učijo, da mora vsako pisno besedilo skozi filtre človeških posebnosti posameznika, ki ga razbira. Niti ena percepcija pisnega besedila ni enaka drugi. Če upoštevamo značaj bralca, konkretne značilnosti časa ter vzgojne, kulturne, politične in vse druge okoliščine, v katerih se besedilo bere, je vse tisto, kar na koncu »ostane« za njim, vedno interpretacija.

Za versko vzgojo so pomembne tudi zgodbe, ki se nanašajo na posamezne zgodovinske osebnosti, ki so se dokazale na duhovnem področju (zgodbe o prerokih, svetnikih ipd.), in verski učenjaki, ki so pomembni skupnosti ali posameznikom. Vse to vpliva na interpretacijo verskih nauk, zato je tisto »univerzalno« zelo pogosto zaznamovano z vsakokratnimi družbeno-zgodovinskimi danostmi. Kljub temu pa je relativizacija absolutne pristnosti verskih besedil samo korak v smeri definiranja okoliščin, ki vodijo v določene interpretacije.

Kaj naj počnem s to držo, da se vse lahko zlorabi? Kakšno sporočilo nam to pošilja? Kolikokrat smo že slišali, da je bil zlorabljen Marxov nauk, nauk Korana ali nauk Svetega pisma? In vendar se ustavimo pri tem, čeprav nas to ne moremo zadovoljiti, da so ideje in pojmi lahko zlorabljeni. V čem je težava z ideologijami in razlagami sveta, ki se lahko zlorabijo? Če ljudje lahko nekaj zlorabijo, potem to pomeni, da je človek tista glavna in dejavna potencia resničnosti.⁶

Vsak človek k temi religije kljub njeni na videz dogmatični naravi pristopa na sooblikujoč način, filtrira jo skozi svoje že obstoječe ideološke obrazce, drže in identitetna znamenja. Ker pa je človek v središču interpretacije, je nujno spremljati proces ustvarjanja mirovn(išk)ih zgodb in dejavnosti. Versko se torej, kot je navedeno v splošni hipotezi tega dela, ne uporablja (in se je uporabljalo) le kot osebno zatočišče pred težavami, temveč tudi kot uporabno orodje za doseganje sprave in okrevanja vse družbe.

Miroslav Wolf, najpomembnejše ime na področju teoretskega razumevanja verstev kot enega od ključnih sredstev za doseganje miru, sprave in nenasilja, prihaja z Balkana. Ali povezanost Balkana v duhu gostoljubja, topline in sosedstva izvira iz verskih nauk? To otočje je

⁶ Nerzuk Ćurak, *Obnova bosanskih utopija* (Sarajevo in Zagreb: Synopsis, 2006).

zgoraj, na površju, videti kot množstvo otokov, nepovezanih med seboj, vsak s svojim rastlinstvom in prebivalstvom, pod gladino pa se vidi, kako so ti otoki pod vodo povezani v samo ena in po naravi enaka tla. Enako tudi Balkan s svojo površinsko razcepljenostjo skriva v svojih globinah prav to istost in močno povezanost. Tako kot religije.

Sprava, ki sem jo že na kratko naslovil prej, je eno od ključnih prepričanj krščanske religije, vere v znamenja, delovanje in Božje zapovedi, uresničene v Jezusu Kristusu. In kar je še pomembneje, za najuspešnejšo spravo v dvajsetem stoletju, ki jo je prineslo delovanje južnoafriške komisije za resnico in spravo, je pomembno vplivala krščanska religija, ki ji je stala ob boku tradicionalna južnoafriška filozofija *ubuntu*. Podobno so tudi druga velika nenasilna politična gibanja, ki so si prizadevala za spravo, kot sta boj Mahatme Gandija za neodvisnost Indije in gibanje za državljanske pravice Martina Luthra Kinga ml., našla navdih v veri: v džainizmu, hinduizmu in krščanstvu.⁷

V Koranu lahko najdemo številne *ajete*, ki govorijo v korist odpuščanja in sprave. Beseda za odpuščanje, ki se uporablja v tem kontekstu, prihaja iz arabske besede »*afv*«, kar pomeni odpustiti napako, nekaj odstraniti, izbrisati in ne kaznovati.⁸ Mohamedova Medinska ustava kot najstarejši mirovni sporazum vsebuje orodja mirnega reševanja sporov, to pa se prvič v zgodovini normalizira s pomočjo nekega pisnega dokumenta, ki ima moč zakona (člena 19 in 28). Ta ljudsko-pravni dokument vključuje metode prepričevanja, posredovanja, pomirjanja in arbitraže, ki so se izvajale tudi pred Medinsko ustavo. Na tem mestu lahko omenim tudi t. i. *ahdnamo*, dokument, ki je daljnemu bosanskemumu pašaluku omogočil mir v odnosu do središča Otomanskega imperija.

⁷ Miroslav Wolf, »Kako ispravno pamtiti zlodjela: o sjećanju žrtava i počinitelja,« v *Opasna sjećanja i pomirenje: Kontekstualna promišljanja o religiji u postkonfliktnom društvu*, ur. Srđan Šremac, Zoran Grozdanov in Nikola Knežević (Rijeka: Ex Libris, 2012), 13–32.

⁸ Pomen besede »izbrisati« je zelo pomemben v kontekstu verskega mirovništva. Viktimizacija pogosto predvideva legitimizacijo stigme: »Odpustiti, ne pa tudi pozabiti.« Treba je poudariti, da tako odpuščanje nima nikakršne podlage v verskim naukih. V islamskem kontekstu npr. oprostiti pomeni »izbrisati«, torej vesti se in živeti, »kot da se to nikoli ni zgodilo«. Tako Miroslav Wolf piše o temi odpuščanja v krščanskem kontekstu: »Treba je poudariti, kar danes mnoge preseneča, da je prisega 'Nikoli ne pozabiti!' v ostrem nasprotju z dolgoletno versko tradicijo tako judov kot kristjanov.« (Prav tam, 30.) Wolf to zatem tudi konkretno argumentira, bistvo pa je v prepoznavanju ključnih sporočil o odpuščanju, ki prihajajo iz verskih tradicij.

Kljub temu pa veliko religijskih mirovnih aktivistov pri svojem delovanju ostaja nevidnih. Zdi se, kot da medijski hrup o nasilju pogosto prekrije pozitivni potencial verskega, kot se dogaja tudi s številnimi drugimi zadevami, ki ne prinašajo senzacionalnosti. Obstaja pa tudi nerazrešen spor tudi med samimi religijskimi mirovniki glede tega, ali naj se mirovništvo grede neslišno, v skladu z verskim načelom o prikrivanju dobrih del (češ »levica naj ne ve, kaj dela desnica«), ali naj uporabijo moč medijev in odprto spregovorijo o svojem mirovnem delovanju. Poleg tega tudi obsojanje lastnih verskih skupnosti pogosto prispeva k »nevidnosti« mirovnega delovanja verskih akterjev.

Sredi devetdesetih let prejšnjega stoletja je neki katoliški duhovnik zahteval od članov svoje skupnosti oz. župnije, naj molijo za vse žrtve spora, ne samo za tiste katoliške religije, in več kot polovica župljanov je zapustila cerkev.⁹

To je primer, v katerem se v isti cerkvi in pod isto streho znajdejo ljudje, ki vero razlagajo različno. Prepričana sem, da bi tudi tisti, ki so takrat zapustili cerkev, v svojih verskih besedilih našli tudi precej navedkov, ki potrjujejo pravilnost njihovega vedenja.

Žensko religijsko mirovniško udejstvovanje

Žensko religijsko mirovniško delovanje v Bosni in Hercegovini vključuje vse omenjene in sestavljene identitetne oznake in očitno je, da samo nerazložljivi moči »ženskega« kljub zahtevnim okoliščinam uspeva proizvajati dobre rezultate.

Te mirovnice živijo na Balkanu, v Bosni in Hercegovini, v razdeljeni družbi, v deželi, utrujeni od vojskovanja in nenehnih političnih napeptosti. Delujejo v patriarhalnem okolju in so z vseh strani obkrožene s strukturnim nasiljem. Najprej že dejstvo, da so ženske, iz njih dela Druge, marginaliziranke in »neumestne« v javni sferi, drugič pa jim njihovo mirovniško poslanstvo prinaša cel kup stereotipnih oznak o »zahodnjaških vohunkah«, nejasnem poklicu ipd. Poleg tega jim identiteta vernice nalaga še večje breme patriarhata, nakopičeno v verskih pripovedih in mizoginih interpretacijah svetih spisov. Žensko versko mirovništvo

⁹ Prav tam, 360.

je, kot sem že napisala, »nevidno« in zasnovano na širšim množicam pogosto zelo neznanih miroljubnih razlagah vere. Ne sklada se z »liberalnimi koncepti individualizma«, o katerih piše Adam Seligman, ker skozi versko prinaša tudi pridih tradicionalnega. Po drugi strani so te ženske čudne, nesprejete in nepodprte tudi v svojih verskih skupnostih, ker prinašajo preveč »liberalnega« in ker preveč dišijo po liberalnem in človekovih pravicah. Kljub vsemu obstajajo, delajo in delujejo.

Medtem pa močna vloga žensk, ki jo imajo te v BiH, pride iz protesta. Esencialistična predpostavka, da so »moški graditelji vojne in čuvaji miru«, v BiH ne velja. Iz vojne v nekdanji Jugoslaviji poznamo več primerov žensk na visokih funkcijah, ki so se polno angažirale tudi v ideološkem sporu, nasilju in etničnem čiščenju. Še več, ogromen potencial, ki ga ženske imajo v smislu pomiritve, skozi vzgojo, se lahko uporablja tudi v popolnoma nasprotni namene. Ženske lahko tudi prenašajo svoje travme in sovraštvo¹⁰ na prihajajoče generacije in sejejo semena maščevanja za naslednji izbruh nasilja. Nemoč, ki jo ženske pogosto čutijo v okoliščinah spora, se v naslednji generaciji krepi in tako ustvarja začarani krog maščevanja.

V tem smislu ne moremo mimo blažilne vloge pristne vere, ki lahko zagotovi alternativni okvir nacionalistični ideologiji. Ženske ugotovljajo, da lahko odpustijo, namesto da bi živele v sovraštvu. Namesto da bi prenašale sovraštvo na svoje otroke, lahko oznanjajo posebno vrednost vseh ljudi kot Božjih stvaritev. Ženske, ki uresničujejo svojo vero, najdejo v njej temelj in smisel življenja in poskušajo te vrednote prenesti tudi na svoje otroke.¹¹

Ta, nekoliko neroden navedek, ki očitno prihaja izpod peresa »belega anglosaškega protestanta«¹² in morda spominja na srednjeveške predsodke do žensk, priča o dejanskem obstoju žensk vernic, ki so pripravljene graditi mir. Goodwinove ugotovitve izvirajo iz intervjujev z dr. Zilko Spahić-Šiljak, Vjekoslavom Sajem in drugimi pomembnimi imeni, med katerimi so tudi ženske mirovniške aktivistke. V podporo temu lahko kot dokaz navedemo dejstvo, da je Ekumenska iniciativa

¹⁰ Željko Vuković, *Ubijanje Sarajeva: Napisano u Sarajevu i Beogradu od maja do kraja decembra 1992. godine* (Podgorica: Kron, 1993), 134.

¹¹ Stephen R. Goodwin, »Razbijena zemlja, narodi koji se oporavljaju: Vjerske barijere i doprinosi ka pomirenju u poslijeratnoj BiH,« v *Religijski pristup pomirenju u Bosni i Hercegovini*, ur. Heinz-Gerhard Justenhoven, Paul Mojzes in Vjekoslav Saje (Sarajevo: MAG Plus, 2004), 55.

¹² WASP, privilegirana skupina, najpogosteje gre za moškega v srednjih letih, neredko zelo patriarhalnega.

žena¹³ med letoma 1993 in 2007 podprla 450 bazičnih projektov vernic za mir v BiH, na Hrvaškem, v Srbiji, Makedoniji in na Kosovu.

Programi, s katerimi se ukvarjajo ženske mirovne aktivistke, so zelo raznovrstni. Najpogostejši način delovanja je ženski medreligijski dialog in ta je močno orodje v rokah verskih mirovnic. Obstaja celo množstvo vrst, oblik in definicij medreligijskega dialoga. Obstaja celo izredno mračna sintagma, ki pravi, da je medreligijski dialog podoben srečanju dveh ladij v temni noči, ki plujeta druga mimo druge.¹⁴ Kadar dialog ostaja samo na površinski ravni, bolj poudarja razlike kot podobnosti (češ pri »nas« je tako, pri »njih« pa drugače), zato ta sintagma ni iz trte izvita. Po drugi strani pa je mogoče doseči globlje povezovanje med stranmi v sporu (oz. pripadniki različnih verskih skupin), če se dialog vodi v smeri splošnega vrednostnega sistema, ki bi bil skupen vsem veram. Takrat taka metoda postane nenadomestljivo orodje pri gradnji miru.

Če se kreativno osmisli, medreligijski dialog lahko podpira mirovniški angažma na vseh ravneh verske hierarhije, tudi na ravni skupnosti. Moč črpa iz mirovniških tradicij, ki so skupne mnogim religijam, in iz moči religijskih simbolov ter ritualov.¹⁵

Več let zapored je potekal program medreligijskega dialoga za Albanke in Srbkinje na Kosovu, ki ga je podpirala *Ekumenska inicijativa žena*. Program je realiziralo društvo *Udruženje za dijalog u porodici i društvu »Mali koraci«* (Društvo za dialog v družini in družbi »Mali koraki«), katerega direktorica je avtorica tega prispevka. Želele smo vzbuditi smo versko senzibilnosti Albank kot muslimank in Srbkinj kot pravoslavk, da bi pokazale na isto naravo človeških bitij, da bi z vero uničile vse tisto, kar ljudi razdvaja na podlagi etničnih identitet, vojnih travm, revščine in siceršnje razdeljenosti. Iskale smo navedke iz svetih besedil in

¹³ *Ekumenska inicijativa žena* (EIŽ) je nevladna neprofitna organizacija, ki podpira ženske kot pobudnice in subjekte sprememb v verskih skupnostih in družbi. Pisarne EIŽ so v Omišu (Hrvaška), medtem ko EIŽ deluje na območju BiH, Makedonije, Srbije, Hrvaške in Kosova.

¹⁴ Ni mi znano, odkod prihaja ta sintagma, vendar se zelo pogosto uporablja. Omenja jo tudi harvardski profesor Levenson (gl. Jon D. Levenson, *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*, Library of Jewish Ideas (New Jersey: Princeton University Press, 2012)).

¹⁵ David R. Smock, *Interfaith Dialogue and Peacebuilding* (Washington, D. C.: USIP, 2002).

zgodbe iz resničnega življenja, ki pričajo o tem, da je *ZOT* (Bog v albanškem jeziku) eden in isti, da so solze, bolečina in sreča vseh človeških bitij enake. O povezanosti, ki so jo v tistem trenutku začutile, so ženske pozneje pričale v svojih izpovedih. Vera nas je povezovala, celila in združevala v samo eno skupnost ljudi, ki spoštujejo nekaj več, kot so sami.

Pomemben projekt v tem okviru je bil tudi projekt *Jedina u razredu* (Edina v razredu), ki ga je prav tako podprla Ekumenska inicijativa žena. Potekal je v več bosanskih mestih, kjer smo zbrale več najstnic, pripadnic manjšinskih skupin, njihove starše, profesorje in predstavnike verskih skupnosti, ki so predavali o prepovedi diskriminacije na kateri koli osnovi v kontekstu njihovih religij. Tako je pravoslavna teologinja predavala o enakosti vseh bitij pred Bogom v Sarajevu, muslimanska teologinja pa v Glamoču ipd. Hotele smo, da se dekleta v občutljivi najstniški dobi zgrnejo pod okrilje svoje vere v smislu krepitve kompetenc pri spopadanju s patriarhalnim okoljem, v katerem so povrh vsega tudi pripadnice manjšinske etnične skupine, kar zadevo dodatno oteži. Poslušale smo zgodbe o grozljivih provokacijah s strani njihovih kolegov in sošolcev, ki so pripadniki večinskih etničnih skupin. Toda še pomembnejša naloga od krepitve kompetenc teh mladih žensk je bila, da bi malo »zbudile« svoje verske skupnosti in cerkve, da bi jih »spomnile« na njihove lastne verske nauke in da bi jih tako prepričale, naj se vendar že začnejo ukvarjati s to veliko težavo.

Po naših informacijah je po izteku tega projekta prišlo do številnih prijav o ogrožanju pri ministrstvu za človekove pravice BiH, ki so jih mladim ženskam, ki so utrpele diskriminacijo, pomagali vložiti predstavniki njihovih verskih skupnosti in cerkva. Vizija mirovnic, ki jih motivira vera, je bila ta, da bi verske ustanove in tudi sami verniki in vernice prevzeli odgovornost za družbena dejanja, zato so bile številne akcije usmerjene prav v to.

Med tistimi, ki v BiH poučujejo verouk, je ogromno žensk. Te po končanem študiju teologije ne morejo postati duhovniki ali imami, zato se najpogosteje zaposlujejo v šolah. Tako so postale izjemno pomemben dejavnik širjenja kulture miru v religijskem kontekstu v javnih šolah v BiH. To pomeni okrog tisoč katehetinj (veroučiteljic), poleg tega so tudi njihovi moški kolegi opravili osnovno izobraževanje na temo izgradnje miru. Ta izjemno težaven proces senzibilizacije za grajenje miru je

ustvaril okoliščine, v katerih se je religijska identiteta začela povezovati z družbenim mirovniškim delovanjem. Na prvih srečanjih se je dogajalo, da se je slišalo tiho posmehovanje s strani moških kolegov, ko se je omenjal ženski prispevek k izgradnji miru. Katehetinje so se zato celo obotavljale poročati o delu manjših skupin na vrhovnih ravneh mirovne vzgoje. Moški so potem postopoma ugotavljali, da to navado posmehovanja ženskam, ki jo prinašajo iz nekih zasebnih in primitivnih socializacij, nikakor ne morejo vključiti v kontekst svoje vere. Pogovarjali smo se o njihovih hčerkah, materah in dostojanstvu ženske. Ti prvi koraki v začetku leta 2000 so pomenili vstop mirovništva v religijske kroge, tudi postopno krepitev ženskega glasu in njegove odmevnosti v javnem prostoru.

Treba je poudariti, da je povojno obdobje v BiH zaznamovano z ženskim mirovništvom. Moški, ki trpijo za posttravmatskim sindromom in so obtičali v primežu vojnih delitev, niso bili sposobni narediti prvih korakov pri vzpostavljanju socialne kohezije v družbi. *Transkulturna psihosocialna obrazovna fundacija* (TPO; Transkulturna psihosocialna izobraževalna ustanova) je izdala knjigo *Sjaj ljudskosti: životne priče mirotvorki u Bosni i Hercegovini* (*Sijaj človeškosti: življenjske zgodbe mirovnic v Bosni in Hercegovini*) dr. Zilke Spahić-Šiljak,¹⁶ v kateri je ta nanizala življenjske zgodbe enajstih mirovnic, ki so bile v anketi med prebivalci BiH izbrane kot najpomembnejše v procesu izgradnje miru v povojni BiH. Nekatere od teh žensk je motivirala vera, druge spet ne, vendar je že avtorica Zilka Spahić-Šiljak, doktorica znanosti, predavateljica na več pomembnih svetovnih univerzah, feministka in mirovna aktivistka, tudi islamska teologinja, ki nosi *hidžab*. Njen preboj v akademski, aktivistični in verski sferi je postal paradigma za vse tisto, kar lahko ena ženska, ki prihaja iz verskega konteksta, naredi za afirmacijo enakosti, pravičnosti in miru v družbi. Navedeni posamezniki v težkih časih vzpostavljajo standarde, ki pomenijo nove priložnosti in neko novo pot. Na desetine mladih žensk se je tako odpravilo po poti dr. Šiljak-Spahić in obrnilo svojo vernost v smer družbenih sprememb in korist celotne skupnosti.

¹⁶ Zilka Spahić-Šiljak, *Sjaj ljudskosti: životne priče mirotvorki u Bosni i Hercegovini* (Sarajevo: TPO Fundacija, 2013).

Na tem mestu je nujno treba omeniti tudi *Medureligijsko vijeće u Bosni i Hercegovini* (MRV BiH, Medverski svet BiH), ki je bil ustanovljen leta 1997 na pobudo takratnega Svetovnega sveta cerkev in religij za mir (WCRP), danes Religije za mir. Njihovo pobudo so sprejeli takratni verski vodje *reis-ul-ulema* Mustafa ef. Cerić iz Islamske skupnosti v BiH, bosanski metropolit Nikolaj iz Srbske pravoslavne cerkve, kardinal Vinko Puljić iz Rimskokatoliške cerkve in Jakob Finci iz Judovske skupnosti BiH, zato so ti navedeni tudi kot ustanovitelji te organizacije. Za zблиževanje ljudi različnih religij se izvaja veliko različnih dejavnosti. MRV BiH se ukvarja z medreligijskim dialogom, ki se uporablja kot orodje za grajenje miru. Kljub temu pa je ta svet nastal zahvaljujoč neki zunanji spodbudi, zato je nujno vezan na verske elite in je redno žrtev vsakodnevnih političnih napetosti. MRV BiH zaradi tega pogosto ni sposoben promovirati resničnih vrednot verskih svetih besedil. Ta organizacija ima svoje odbore, podmladek in tudi žensko sekcijo.

Ženska sekcija se imenuje *Mreža vjernica MRV-a BiH* (Mreža vernic MRV BiH) in povezuje veliko aktivistk iz vse BiH, ki na priporočilo svojega imama ali svečenika lahko postanejo članice te mreže. V njihovih številnih projektih je mogoče opaziti, da se trudijo vplivati na družbo v smislu povezovanja in medreligijskega dialoga. S problematiziranjem pomembnih verskih vprašanj, kot je odpuščanje, ponujajo mirovno platformo za stabilno družbo in zdrave odnose med ljudmi. Vendar ženski religijski mirovni aktivizem ne zajema le žensk vernic, temveč tudi rabo pomembnih verskih konceptov za izgradnjo miru. Eden od teh je na primer odpuščanje, nekaj, po čemer balkanske družbe močno hrepenijo. Ni dvoma, da ga v prakso, na družinski in družbeni ravni, uvajajo prav ženske verske mirovnice, in upanje ostaja, da bo to nekoč v prihodnosti postalo vidno tudi na politični ravni.

Religijske mirovne aktivistke v svojih skupnostih vsakodnevno vlagajo velike napore v preobrazbo posameznikov na področju grajenja miru. Poleg rednega soočanja z nasilnimi patriarhalnimi vzorci so aktivistke dejavne tudi pri dekonstrukciji etnonacionalističnih zgodb ter ločevanju verskih in duhovnih pripovedi od politične pripovedi etnonacionalizma. Najostrejši dialogi so tisti, v katerih se redno dogaja, da večje število moških zagovarja ekskluzivna stališča »najboljše religije,

najboljše nacije«, medtem ko osamljena ženska ali dve argumentirata s pomočjo duhovnih in inkluzivnih resnic, v katerih vsakršno pojmovanje, da smo »mi boljši«, izključuje duhovno rast, razumevanje povezanosti sveta, Božji nauk o enakosti vseh ljudi itn. Težavna soočanja med nasilnimi in nenasilnimi nazori kljub temu včasih povzročijo, da se kateri od moških iz svoje skupine občasno pridruži ženskam in jim na samem prizna, da je ugotovil, kako močno so imele prav.

Ženski religijski mirovni aktivizem pogosto spremlja tudi mirovniško izobraževanje, ki se nanaša na otroke in njihovo vzgojo. Otroci in mladi v družbah na Balkanu pretežno še vedno spadajo v domeno žensk. Ženske versko motivirane mirovnice organizirajo veliko projektov, v okviru katerih se srečujejo, pogovarjajo ter družijo otroci in mladi različnih ver. Medreligijski dialog med otroki poteka med drugim tudi o simbolih. Kako lahko vzklik »*Allahu ekber*« (Alah je največji) ali trije prsti na roki pravoslavnega kristjana izgubijo nasilne pomene, ki so jih pridobili v vojni, in postanejo simboli nečesa, kar ima rad tudi moj sosed? Ko se otroci srečajo in skupaj pogovorijo o teh stvareh, začnejo počasi s sebe stresati breme preteklosti, ki ga žal ne po svoji krivdi nosijo zaradi vojne v devetdesetih. Tako se je na enem od takih srečanj otrok različnih ver in narodnosti zgodilo, da je naključna mimoidoča vprašala otroke: »Kako se lahko smejete, družite in igrate skupaj, medtem ko je bil tukaj storjen genocid?« Modra punčka ji je na to odgovorila: »Teta, prosim, pustite nas, *mi smo novi otroci*.«

Cilj vseh tovrstnih programov za otroke je, da bi dobili nove priložnosti za ljubezen in novo življenje, onkraj travm odraslih in težkih družbenih okoliščin, ki so jih od njih podedovali. Življenje brez predsodkov, veselje v povezovanju in spoznavanju razlik: vsak tak projekt oblikuje veliko novih prijateljstev na obeh straneh meje med entitetama ter brez dvoma dodatno prispeva k miru v Bosni in Hercegovini.

Sklep

Ženski mirovniški aktivizem v Bosni in Hercegovini še vedno ni pripoznan kot pomemben pojav. Mainstreamovske interpretacije verskih naukov preprosto še vedno spodnašajo ženski aktivizem ter močno povezavo z Drugim in Drugačnim. Civilna družba tudi zelo pogosto

zavrača religijske mirovne aktiviste kot tiste, ki naj bi bili zaradi religije povezani z etnonacionalizmom.

Ženska mirovniška aktivistka v Bosni in Hercegovini mora danes biti sposobna sama priskrbeti denar za projekte, ki si jih je zamislila, za potrebe, ki jih je opazila, in jih tudi izvesti sama. Vse to pa pogosto ob številnih namernih preprekah s strani uradnih verskih ustanov.

S skoraj ničelno podporo utira pot, saj se zaveda, da »tisti, ki hodijo po že shojenih poteh, ne prižigajo luči tistim, ki prihajajo«. ¹⁷

Vendar lahko kljub temu, ko se ozre, opazi, da jo podpira mreža iskrenih mirovnikov, žensk in moških, vernikov, vernic in tudi tistih z drugačnim svetovnim nazorom. Zato gre naprej, dobro vedoč, da je na strani Dobrega in da je le to končni cilj.

B i b l i o g r a f i j a

Abu-Nimer, Mohammed. »Toward the Theory and Practice of Positive Approaches to Peacebuilding.« V *Positive Approaches to Peacebuilding: A Resource for Innovators*, uredili Cynthia Sampson, Mohammed Abu-Nimer, Claudia Liebler in Diana Whitney, 13–23. Washington, D. C.: Pact Publications, 2003.

Ćurak, Nerzuk. *Obnova bosanskih utopija*. Sarajevo in Zagreb: Synopsis, 2006.

Dirkem, Emil. *Elementarni oblici religijskega života*. Zagreb: Jesenski i Turk, 2008.

Goodwin, Stephen R. »Razbijena zemlja, narodi koji se oporavljaju: Vjerske barijere i doprinosi ka pomirenju u poslijeratnoj BiH.« V *Religijski pristup pomirenju u Bosni i Hercegovini*, uredili Heinz-Gerhard Justenhoven, Paul Mojzes in Vjekoslav Saje, 45–65. Sarajevo: MAG Plus, 2004.

Humo, Hamza. »*Hanarin put*«, *Pjesme*. Sarajevo: Svjetlost, 1991.

Lederach, John Paul. *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington, D. C.: United States Institute of Peace, 1997.

Levenson, Jon D. *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam. Library of Jewish Ideas*. New Jersey: Princeton University Press, 2012.

Seligman, Adam B., Rahel R. Wasserfall in David M. Montgomery. *Living with Difference: How to Build Community in a Divided World*. Oakland, California: University of California Press, 2015.

¹⁷ Hamza Humo, »*Hanarin put*«, *Pjesme* (Sarajevo: Svjetlost, 1991).

Shier, Micheal L., in John R. Graham. »Social Work, Religion, Culture and Spirituality.« V *The SAGE Handbook of International Social Work*, uredili Karen Lyons, Terry Hokenstad, Manohar Pawar, Nathalie Huegler in Nigel Hall, 279–293. Thousand Oaks: SAGE Publications Ltd, 2012.

Smock, David R. *Interfaith Dialogue and Peacebuilding*. Washington, D. C.: USIP, 2002.

Spahić-Šiljak, Zilka. *Sjaj ljudskosti: životne priče mirotvorki u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: TPO Fondacija, 2013.

Vuković, Željko. *Ubijanje Sarajeva: Napisano u Sarajevu i Beogradu od maja do kraja decembra 1992. godine*. Podgorica: Kron, 1993.

Wolf, Miroslav. »Kako ispravno pamtiti zlodjela: o sjećanju žrtava i počinitelja.« V *Opasna sjećanja i pomirenje: Kontekstualna promišljanja o religiji u postkonfliktnom društvu*, uredili Srđan Sremac, Zoran Grozdanov in Nikola Knežević, 13–32. Reka: Ex Libris, 2012.

Z A Č E T K I G I B A N J A Z A P R A V I C E Ž E N S K V M A R O K U : P O J A V D E L I T V E N A I S L A M S K I I N S E K U L A R N I F E M I N I Z E M

M a n c a R a č i č

Uvod

Začetki gibanj za pravice ženske so zanimivi z vidika razumevanja razvejanosti feminizmov in razumevanja pojmov, ki v tujih in slovenskih akademskih krogih pridobivajo čedalje več pozornosti. Hkrati se ob njihovem raziskovanju odpirajo vprašanja, ki obravnavajo problematiko (v današnjem času še vedno močno prisotnih) orientalističnih diskurzov in kolonialističnih mnenj. Zanimivo je s tem povezan tudi jezikovni vpliv kolonializma – v Maroku se na primer za pisanje akademske feministične literature uporabljata pretežno francoski in angleški jezik, kar onemogoča dostop do branja in razumevanje širši maroški populaciji, večinoma pismeni v arabskem jeziku ali jeziku ljudstva Amazigh.¹

Kot je značilno za feminizem na splošno, ima tudi islamski² feminizem številne različne definicije. Muslimanske ženske so se vedno, tako kot tudi druge, zavedale neenakosti in kršenja določenih pravic zaradi

¹ Manca Račič, »Maroška družba in gibanja za spolno enakopravnost: Sodobni pogledi na (islamski) feminizem,« (Magistrsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, 2018), 3.

² Islamski feminizem lahko imenujemo tudi muslimanski feminizem, brez očitnih razlik. Asma Lamrabet tako na primer v sklopu zbornika o islamskih feminizmih piše o »muslimanskih ženskah« in »muslimanski misli« (gl. Asma Lamrabet, »Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane,« v *Féminismes islamiques*, ur. Zahra Ali (Pariz: La Fabrique éditions, 2012), 55–70), medtem ko je avtorica v uvodu svojega poglavja proglašena za islamsko feministko (gl. Zahra Ali, ur., »Conclusion: décoloniser et renouveler le féminisme,«

svoje spolne identitete. Na nastanek tako imenovanega islamskega feminizma so vplivali ženske zahteve po enakosti in pravičnosti ter tudi protikolonialistična in nacionalistična gibanja v prvi polovici 20. stoletja.³ Feminizem je v tistem času v Evropi in Severni Ameriki že vstopil v širšo javnost ter je s svojimi idejami pogosto napadal domorodne (tu vključene tudi muslimanske) skupnosti ter s tem ohranjal evropsko, zahodnjaško⁴ nadvlado v svetu.⁵ Raziskovalci in diplomati z Zahoda so v 19. stoletju pogosto in na različne načine poročali o podrejenosti muslimanskih žensk v njihovem okolju, kar je med domačim prebivalstvom spodbudilo še večje protikolonialistične upore in močnejša nacionalna gibanja. Vse skupaj je postalo še kompleksnejše s pojavom sodobne nacionalne države in aktualizacijo vprašanja položaja žensk v islamu. Nova oblast tako ni le selektivno preoblikovala klasičnih zakonov islamskega družinskega prava, temveč je tudi določala obseg pravic žensk in porajajočega ženskega aktivizma.⁶

Maroška gibanja za pravice žensk

Začetki ženskih gibanj v Maroku so močno povezani s prvimi diskusijami o položaju in življenjskih pogojih žensk ter so posledica razvoja države in njenih družbenopolitičnih sprememb.⁷ Maroko je postal neodvisna kraljevina 2. marca 1956 s podpisom deklaracije o prekinitvi francoskega protektorata, sicer v veljavi od leta 1912. Vprašanje položaja žensk je bilo na prelomu 20. stoletja področje nerazumevanj in sporov med tradicionalisti, nacionalisti in modernisti, ki so vsak po svoje poskušali vplivati na svojo vidnost in politično prisotnost pri raz-

v *Féminismes islamiques*, ur. Zahra Ali (Pariz: La Fabrique éditions, 2012), 39). Zaradi večje razširjenosti uporabe pojma islamski feminizem ga bomo uporabili tudi tu.

³ Ziba Mir-Hosseini, »Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism,« *Critical Inquiry* 32, št. 4 (2006): 638, <https://doi.org/10.1086/508085>.

⁴ Zahod in Vzhod sta dihotomiji, ki sta v našem besednjaku precej samoumevni. Zavedam se problematičnosti homogenega razumevanja obeh pojmov, predvsem orientalističnega razumevanja Vzhoda kot »Drugega«, vendar tu služita kot geografski in ideološki usmeritvi.

⁵ Leila Ahmed v Mir-Hosseini, »Muslim Women's Quest for Equality,« 638.

⁶ Mir-Hosseini, »Muslim Women's Quest for Equality,« 638.

⁷ Rabéa Naciri, »Le mouvement des femmes au Maroc,« *Nouvelles Questions Féministes* 33, št. 2 (2014): 43, <https://doi.org/10.3917/nqf.332.0043>.

pravah.⁸ Razglabljanja so dobila nove razsežnosti po kolonialnem obdobju, še zlasti z nastankom različnih feminističnih združenj v 80. letih 20. stoletja.⁹

Gibanja za pravice žensk v kolonializmu

Francoska republika je 30. marca 1912 v Fezu ustvarila svoj uradni protektorat. Prvi meseci po njegovem nastanku so v maroški zgodovini znani bolj ali manj po obsežnih pokolih ljudstva Amazigh in arabskega prebivalstva, ki jim je novembra leta 1925 sledil začetek nacionalnega gibanja. Upanje na osamosvojitve se je pokazalo 5. novembra 1955, ko je Francija pristala na dogovor, da Maroko postane samostojna kraljevina, vendar so na njeno uresničitev morali počakati še nekaj let.

Maroško gibanje za pravice ženske se je v teh burnih časih prav tako kot katero koli drugo gibanje znašlo med tradicionalističnimi in reformističnimi boji za prevlado, ki so v državi vidni še danes. Za prva velika reformista po maroški neodvisnosti veljata Mohammed Al-Hajoui in Allal Al-Fassi, ki sta pisala pod vplivom ideologij Magreba¹⁰ in Bližnjega vzhoda. Al-Hajoui je bil eden prvih reformistov, ki se je zavzemal za izobraževanje deklet, vendar pod določenim pogojem – v obstoječih islamskih okvirih, v katerih je bilo izobraževanje osredinjeno zlasti na učenje pripisanih spolnih vlog. Izobraževanje naj bi se tako nanašalo le na učenje žensk materinske vloge, prek katere bi okrepili reprodukcijo in vzgajali nove državljanke.¹¹

Prva organizacija, ki je poudarila položaj žensk v narodnem vprašanju, je bila *l'Union des femmes au Maroc*¹² iz leta 1944, sicer ideološko

⁸ »L'Indépendance du Maroc et de la Tunisie,« CVCE.EU, dostop 5. junija 2019, <https://www.cvce.eu/education/unit-content/-/unit/dd10d6bf-e14d-40b5-9ee6-37f978c87a01/2796f581-3e5a-4dff-9fbe-fd3d48966b38>.

⁹ Račić, »Maroška družba in gibanja za spolno enakopravnost,« 20.

¹⁰ Magreb je danes pojem, s katerim označujemo predel Severne Afrike ob Sredozemskem morju. Tako imenovani »osrednji Magreb« obsega ozemlja Maroka, Alžirije in Tunizije. Uporaba geografskega pojma je postala bolj razširjena z letom 1989 in nastankom *l'Union du Maghreb arabe* (Olivier Pliez in Semmoud Bouziane, »Maghreb: Géographie,« *Universalis.fr*, dostop 6. junija 2019, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/maghreb-geographie/>).

¹¹ Naciri, »Le mouvement des femmes au Maroc,« 43.

¹² Op. slo. prev. združenje žensk v Maroku.

povezana s komunistično stranko. Druga pomembna organizacija je nastala leta 1946 v okviru *Parti démocratique de l'indépendance*¹³, znana tudi pod imenom *Sœurs de la pureté*¹⁴. Kljub reševanju ženskega vprašanja sta bila glavna cilja prej omenjenih organizacij predvsem boj za maroško neodvisnost in osvoboditev izpod francoskega protektorata. *Sestre čistosti* so bile uspešne predvsem zaradi svojega politično premišljenega delovanja – članice so na primer maroško princeso Lallo Aïcho, hčer tedanjega maroškega kralja Mohameda V., predstavile kot ideal in vzor tedanje maroške ženske ter s tem pridobile odobravanje in podporo maroške kraljeve družine, ki je v Maroku še danes najvišja državna in verska avtoriteta.¹⁵

Sestre čistosti so v svojem delovanju ulemo naslavljalje z vprašanji, kot so: Zakaj v muslimanskem pravu žensko pričanje ni enakovredno moškemu? Zakaj islam ni dodelil ženskam enakopravnih možnosti sodelovanja pri verskih obredih? Zakaj so torej ženske še vedno diskriminirane, če so imele v islamu, kot pravi ulema, v vseh obdobjih in družbah visok položaj in bile enakovredne moškim?¹⁶ S prihodom novih generacijskih gibanj za pravice žensk so bila začetna vprašanja le preoblikovana in nadgrajena.¹⁷

Gibanja za pravice žensk po maroški neodvisnosti

Po odhodu Francozov so se Maročani znašli pred novo nalogo, in sicer procesom utrjevanja in oblikovanja nove narodne identitete, kar je v bistvu pomenilo pospešeno arabizacijo. Ta je imela za posledico odpravo uporabe francoščine na vseh področjih delovanja, še zlasti v javnem izobraževalnem sistemu. Ta naloga je bila na prednostnem seznamu po zaslugi politične stranke *Istiqlal Party*, ki je po osamosvojitvi propagirala pomen izobraževanja maroškega mladega prebivalstva, kar je bilo ključno za oblikovanje patriotskih mnenj do nove, neodvisne

¹³ Op. slo. prev. demokratična stranka za neodvisnost.

¹⁴ Op. slo. prev. sestre čistosti.

¹⁵ *Prav tam*, 46.

¹⁶ *Prav tam*.

¹⁷ *Prav tam*, 46–47.

domovine.¹⁸ Zanimivo je, da se je na nacionalni ravni uporaba arabščine mogoče res spodbujala, vendar se je izobraženi del prebivalstva (med njimi tudi takratne aktivistke/feministke) obrnil k rabi francoščine, saj je jezik vseboval izraze, ki so bili v maroški kulturi pogosto zaznamovani kot tabu teme. Jezik nekdanjih kolonizatorjev je, zanimivo, ponujal varno zavetje razprav, lažje sporazumevanje o določenih pojmi, ki so bili v francoščini že sprejeti in v uporabi. Številne avtorice so raje pisale v francoščini, saj se je arabščina večinoma povezovala z islamom, zato so jo v svojih pisanjih uporabljale z velikim strahospoštovanjem.¹⁹ Hkrati pa so bili cilji t. i. arabizacije prav tako vrnitev h koranskim svetim besedilom in iskanju oziroma proizvajanju kulturne avtentičnosti, kar je pomenilo islamizacijo izobraževalnega programa.²⁰ Ti procesi so se izvajali tudi v obliki kulturnih reform. Spremembe so bile predvsem posledica strahu tedanje vlade po moči liberalno usmerjenih posameznikov in organizacij. Islamizacija je vključevala več različnih političnih posegov, med njimi tudi:

- islamizacijo izobrazbe na vseh ravneh (kar je pomenilo tudi ustanavljanje oddelkov za islamske študije na univerzitetni ravni) ter
- marginalizacijo družboslovnih in humanističnih znanosti ter zahodnjaške filozofije.²¹

Naciri za to obdobje ugotavlja, da je bil to čas emancipacije, definirane s strani moških. To zlasti velja za prvi desetletji razvoja feminizma in ženskih gibanj po maroški osamosvojitvi, do 80. in 90. let 20. stoletja.²² Država je s samostojnostjo postala skrbnica izobraževanja in (samostojna) oblikovalka družinskega zakonika *Moudawana*, spisanega med letoma 1957–1958. Prav ta zakonik je ohranjal neenakosti med spoloma, versko stroge interpretacije glede položaja žensk, legitimnost poligamije, utrjeval je prepričanje o pomenu ženske poslušnosti in njene podrejenosti možu in poudarjal pomen družinske časti (v večini primerov je bila ta vezana na vedenje in spolne prakse deklet, poudarjal je

¹⁸ Zakia Salime, *Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Morocco* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2011), 11.

¹⁹ Fatima Sadiqi, *Moroccan Feminist Discourses* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 131.

²⁰ Gilles Kepel v Salime, *Between Feminism and Islam*, 11.

²¹ Salime, *Between Feminism and Islam*, 11.

²² Naciri, »Le mouvement des femmes au Maroc,« 47.

tudi pomen devištva pred poroko).²³ Naciri opisuje, kako je maroška država v tem času veliko prispevala k oblikovanju dovoljenih spolnih identitet ter tudi k ustvarjanju in nadzorovanju ločnic med zasebnim in javnim življenjem prek izobraževalnega sistema, norm, zakonov in prikaza simbolične premoči moških.²⁴

Pisateljica in novinarka Zakya Daoud meni, da je bil uspeh žensk v času odpora in boja za maroško samostojnost grenko-sladek. Ženske, ki so sodelovale v političnih delovanjih in odporu proti kolonialistom, so bile v času neodvisnosti napotene nazaj v svoja domovanja, kjer naj bi opravljale novo častno nalogo mater in vzgojiteljic novih državljanov, državljanek.²⁵ Tiste, ki so se svoje delo odločile nadaljevati, so se posvetile predvsem socialnemu in prostovoljnemu delu, se pravi zaposlitvam, ki veljajo za feminizirane.²⁶ Tovrstne razmere so pravzaprav sprožile odpore, zato so se začele v 70. in 80. letih 20. stoletja pojavljati nove feministične organizacije²⁷, ki so s svojim delom dosegle te večje premike:

- konec delovanja feministk le v elitnih krogih (te posameznice so bile izobražene v tujini in so pri pisanjih ali v debatah uporabljale predvsem francoščino ali angleščino);
- pojav novih ženskih organizacij in društev, predvsem družbeno-strokovnih.²⁸

Obdobje te politične odprtosti je prav tako sovpadalo z desetletjem odredbe za ženske (1976–1985)²⁹, podane s strani Združenih narodov, in z razglasitvijo konvencije *The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (v nadaljevanju: CEDAW) leta 1979.³⁰ Konvencija o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk, ki jo je Generalna skupščina Združenih narodov sprejela leta 1979, se pogosto razume tudi kot mednarodni zakon o pravicah žensk. Skupaj s pre-

²³ Abderrazak Moulay R'chid po Naciri, »Le mouvement des femmes au Maroc,« 47.

²⁴ Naciri, »Le mouvement des femmes au Maroc,« 47.

²⁵ Zakya Daoud v Naciri, »Le mouvement des femmes au Maroc,« 47.

²⁶ Naciri, »Le mouvement des femmes au Maroc,« 47.

²⁷ *Prav tam*, 48–49.

²⁸ *Prav tam*, 49.

²⁹ Op. angl. prev. *United Nations Decade for Women*.

³⁰ *Prav tam*; gl. Souad Eddouada in Renata Pepicelli, »Morocco: Towards an 'Islamic State Feminism',« *Critique internationale* 1, št. 46 (2010): 89, <https://doi.org/10.3917/crii.046.0087>.

ambulo in tridesetimi členu opredeljuje, kaj pomeni diskriminacija, in določa nacionalne ukrepe za njeno odpravo. S sprejetjem *CEDAW* so se države podpisnice obvezale k:

- uveljavitvi načela enakosti med moškimi in ženskami v svojem pravnem sistemu,
- odpravi vseh diskriminatornih zakonov,
- sprejetju ustreznih ukrepov, ki prepovedujejo diskriminacijo žensk, ter
- ustanovitvi tribun in drugih javnih ustanov za zagotavljanje učinkovite zaščite žensk.³¹

Ti dogodki so poglobili razprave o vprašanju statusa žensk, njihovega družbenega položaja in njihovih težav, kar je pripomoglo k večji dejavnosti žensk in spremembam v maroški družbi.³² Fatima Sadiqi dodaja, da je treba za razumevanje političnega dogajanja v Maroku analizirati tudi mednarodno politično dogajanje v zadnjih desetletjih 20. stoletja. Vsekakor je imela velik vpliv na dogajanje v kraljevini iranska revolucija, s katero je prišlo do nastanka »političnega islama«, katerega pravo temelji na uvajanju šeriata, ki po mnenju nekaterih (predvsem zahodnjaških feministk) vsebuje misel o podrejanju žensk in zavračanju njihovih pravic. Med pomembnejše zgodovinske dogodke lahko štejemo tudi razpad Sovjetske zveze leta 1989, kar je imelo za posledico oslabitev liberalno usmerjenega diskurza, tudi na ozemlju Maroka. Kot tretji pojav pa je pomemben prihod Združenih držav Amerike kot gospodarske velesile, ki je močno vplival na notranjo in zunanjo politiko maroške kraljevine.³³

Zadnji desetletji 20. stoletja sta tako pomenili ustanovitev feminističnih organizacij in obdobje obsežnega pisanja na temo statusa žensk v družbi. Pomembna in vidnejša razlika je bila, da so bile glavne akterke tovrstnih diskusij ženske. Pomembnejši organizaciji tistega časa sta bili *L'Association Démocratique des Femmes au Maroc* (v nadaljevanju:

³¹ »Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women,« UN WOMEN, dostop 8. junija 2019, <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/>.

³² Naciri, »Le mouvement des femmes au Maroc,« 49.

³³ Sadiqi, *Moroccan Feminist Discourses*, 134.

ADFM) in *L'Union de l'Action Féminine* (v nadaljevanju: UAF), ki sta podrobneje predstavljeni v spodnji tabeli.³⁴

Tabela 1: Pomembnejši maroški feministični organizaciji ob koncu 20. stoletja.³⁵

	<i>L'Association Démocratique des Femmes au Maroc</i>	<i>L'Union de l'Action Féminine</i>
Angleški prevod	<i>Moroccan Women's Democratic Association</i>	<i>Union of Female Action</i>
Delovanje	ADFM je bila ustanovljena leta 1985 v Rabatu. Večina sodelavk je bila članic maroške komunistične in socialistične stranke.	UAF je bila ustanovljena leta 1978 v Rabatu s strani levo usmerjenih maroških aktivistk znotraj <i>L'Organisation de l'Action Démocratique et Populaire</i> . Sedež organizacije je bil v Rabatu, podružnice pa v preostalih delih kraljestva.
Članstvo	Njeno vodstvo so sestavljale univerzitetne profesorice, učiteljice, pravnice in izobraženke iz dvojezičnega ali frankofonskega okolja. Ustanovitev ADFM še danes velja za pomembnejši mejnik v razvoju maroškega sekularnega feminizma.	Tako kot ADFM je tudi UAF želela v svojem delovanju ostati neodvisna od političnih strank ali programov in je za članice sprejemala vse profile žensk. Najvidnejša članica organizacije je bila Latifa Jbabdi, nekdanja politična zapornica in borka za človekove pravice.

Cilj obeh organizacij je bila demokratizacija Maroka z uporabo teh pristopov: pomoč vladi pri različnih družbenih vprašanjih, pomoč žrtvam nasilja (zdravstvena, psihološka in pravna pomoč posameznicam) in ozaveščanje prebivalstva prek različnih socialnih programov.³⁶

³⁴ Salime, *Between Feminism and Islam*, 23–24.

³⁵ *Prav tam.*

³⁶ Sadiqi, *Moroccan Feminist Discourses*, 135.

Eden pomembnejših ukrepov organizacije *UAF* je začetek peticije *One Million Signature Campaign*³⁷ leta 1992, s katero so želeli zbrati milijon podpisov za spremembo tedanjega družinskega zakonika *Moudawane*, da bi se ta zavzemal za večjo egalitarnost med spoloma. Projekt je bil zasnovan na podlagi liberalnih razprav na temo ženskih pravic, spodbujale so ga tudi mednarodne pogodbe, med katerimi izstopa *CEDAW*. S peticijo so postale sanje o spremembah bližnja resničnost, zato se je intenzivnost razprav s pojavom peticije stopnjevala in širila po vsej državi. Gibanje je vplivalo na sekularne feministke in tudi na versko naravnane ženske skupine. Ne samo da je organizacija *UAF* sporočila širši javnosti, da imajo ženske moč in da se vplivi feminističnega gibanja v Maroku širijo, temveč je pokazala tudi na sposobnost sodelovanja različnih ženskih skupin.³⁸ Glavna cilja peticije sta bila prepoved poligamije in predaja odločitve o ločitvi zakoncev v presojo sodnika (in ne moškega, kot je bilo veljavno prej).³⁹

Leta 1993 so se začele izvajati prve državne reforme v okviru načrta za integracijo žensk v razvoj.⁴⁰ Glavne zahteve so bile:

- dvig starosti ob poroki na 18 let;
- prepoved znotrajzakonskega skrbništva;
- prijava otrok, rojenih zunaj zakonske zveze, pod ime matere;
- predaja ločitve zakoncev sodišču in
- delitev premoženja med zakonca ob razvezi.⁴¹

Fatima Sadiqi poznejše spremembe uvršča v tretji val maroškega feminizma (od leta 2000 do danes), ki so ga oblikovala predvsem vprašanja o identiteti, islamizmu, globalizaciji (z njo o pojavu novih tehnologij) in različnih uporih v regijah.⁴² Vsekakor so ta vprašanja izjemno kompleksna, predvsem zaradi problematizacije družbenih razredov, stopenj izobrazbe, učinkov islamizma, jezikovnih pravic, družbenega spola in mednarodnih strategij.⁴³ Po letu 2000 se je prav tako začelo pr-

³⁷ Op. slo. prev. peticija za milijon podpisov.

³⁸ Salime, *Between Feminism and Islam*, 30.

³⁹ Sadiqi, *Moroccan Feminist Discourses*, 136–137.

⁴⁰ *Prav tam*, 137.

⁴¹ *Prav tam*.

⁴² *Prav tam*, 138.

⁴³ *Prav tam*.

vič resno obravnavati vprašanje maroških etničnih manjšin – Berberov ali ljudstva Amazigh. Jezik tega ljudstva je leta 2011 postal tudi uradni državni jezik in je tako spremenil svoj status, s čimer je prehodil pot od marginaliziranega do državno pomembnega, priznanega, osrednjega. Sadiqi poudarja, da je bila usoda prej omenjenega ljudstva in žensk vedno podobna. Ko je država priznala ljudstvo Amazigh za manjšino, je vanjo vstopila komponenta boja za kulturne pravice.⁴⁴

Leto 2011 pa ni bilo pomembno samo zaradi vključitve jezika v ustavo, temveč tudi zaradi izvolitve islamistov v večinsko vlado stranke *Partie de la justice et du développement*⁴⁵. Ljudje so sicer kmalu ugotovili, da sprememba ne bo tako očitna, kot so najprej pričakovali. Islamska politična stranka ni bila po delovanju nič drugačna od liberalno/sekularno usmerjene nekdanje vlade. Tako so številni ugotovili, da se kljub vstopu vere v politiko družbeni položaj vsaj na nekaterih pomembnih področjih ne bo bistveno spremenila. Sčasoma se je podpora islamizmu in zastopnikom političnega islama manjšala, k čemur je prispevala tudi oslabitev politične moči egipčanske muslimanske bratovščine, ki je imela do tedaj v Maroku velik vpliv. K vsem tem političnim dogajanjem lahko dodamo še pragmatizem maroške mladine in vpliv družbenih medijev na ustvarjanje drugačnega, novega družbenega prostora za diskusijo, med drugim na vprašanja spolne enakopravnosti.⁴⁶

Nove razprave so torej zajele tudi vprašanje statusa žensk, pri čemer so bile dejavne številne intelektualke. Med njimi izstopa Fatima Mer-nissi, sociologinja, profesorica in pisateljica, ki je želela v svojih delih predstaviti življenja vsakdanjih Maročank. Njena pisanja so bila podlaga za vsa druga, ki se niso osredinjala samo na status žensk, temveč na celotno maroško družbo – Malika Belghiti se je tako na primer ukvarjala s položajem ruralnih žensk, Soumaya Naamane Guessouss in Abd Essamad Dyalmi sta pisali na temo spolnosti, medtem ko se je Rahma

⁴⁴ *Prav tam*, 138–139.

⁴⁵ Op. slo. prev. stranka za pravico in razvoj.

⁴⁶ *Prav tam*, 139; gl. Fatima Sadiqi, ur., »The Center: A Post-Revolution Space for Women's Movements in North Africa: Morocco as an Example,« v *Women's Movements in Post-Arab Spring North Africa* (New York: Palgrave Macmillan, 2016), 21, https://doi.org/10.1057/978-1-137-50675-7_2.

Bourquia ukvarjala s praksami in vidiki žensk pri vprašanju reprodukcije.⁴⁷

To je bilo obdobje velikih sprememb tudi v univerzitetnih krogih. Leta 1983 je tako v Maroku luč ugledala prva raziskovalna skupina maroških intelektualk, ki so se ukvarjale s temo žensk in družine. Pisanja so kmalu presegle nacionalne okvire in se povezala na območju Magreba, kar je omogočilo večjo prepoznavnost problematike ženskega vprašanja v vsej Severni Afriki. Te spremembe so tako močno vplivale na zavedanje o resničnem položaju žensk v Maroku in na okrepitev feminističnih organizacij. V svojih delovanjih so bile skupine usmerjene zlasti k praktičnemu delu, njihova gradiva pa so bila objavljena v različnih novonastalih publikacijah, na primer v *Le Collectif Maghreb-Égalité 95*, ki je objavljala v treh jezikih (arabščini, francoščini in angleščini). Med pomembnejše publikacije spada tudi *Kalimat*, ki je po mnenju Nacirijeve prispeval k nastanku feministične zavesti v Maroku. Pridružuje se mu še mesečnik *8 Mars*⁴⁸, *Femmes du Maroc* in *Citadine*, publikacija, ki je izhajala v francoskem in arabskem jeziku. V nasprotju s prvimi objavami o maroški neodvisnosti, so bila zdaj gradiva napisana in objavljena tudi v arabskem jeziku. Take spremembe v uporabi jezika zaznamo šele v 80. letih, ko večina literature izhaja v arabščini. Predstavnice tega novega jezikovnega gibanja so bile Farida Bennani, Zineb Miadi in Fatéma Zohra Zryouel.⁴⁹ Pisanja so nedvomno pripomogla k širši razpravi o ženskih vprašanjih, vendar je bila ključna poteza reformacija družinskega zakonika *Moudawane*, ki je v tistem času temeljil na šeriatskem pravu.⁵⁰

Zgodovina maroškega feminizma je tako predvsem zgodovina liberalno usmerjenega feminizma, saj je islamski feminizem zlasti stvar bližnje preteklosti in je nastal kot protiutež že uveljavljenim mislim. Seveda pa je treba poudariti, da sekularni feminizem ni pomenil popolnega izključevanja islama iz političnih in feminističnih okvirov, čeprav so

⁴⁷ Naciri, »Le mouvement des femmes au Maroc,« 50.

⁴⁸ Feministični mesečnik *8 Mars* je bil tudi začetnik feministične organizacije UAF (Salime, *Between Feminism and Islam*, 24).

⁴⁹ Naciri, »Le mouvement des femmes au Maroc,« 50–51.

⁵⁰ Abderrazak Moulay R'chid v Salime, *Between Feminism and Islam*, xi. Gl. Abderrazak Moulay R'chid, *La femme et la loi au Maroc* (Casablanca: Le Fennec, 1991), 51–127.

bile liberalno usmerjene maroške politične stranke marksistično in komunistično naravnane. Vendar pa je treba razumeti, da ima sekularnost v Maroku svojstven pomen in večinoma nakazuje na problematizacijo patriarhata in družbene ureditve, zlasti če pogledamo pisanja Fatime Sadiqi v tretjem poglavju dela *Moroccan Feminist Discourses* (2014).⁵¹

Sodobni diskurz med sekularnim in islamskim feminizmom

Obstajajo različne interpretacije feminizma in zelo podobno velja za vse njegove druge različice. Vsekakor pa prevladajo v diskurzu sekularno-islamsko predvsem kritična mnenja sekularnih feministk do islamskih. Večina avtoric se poskuša taki dihotomiji izogniti, medtem ko se posamezne pri tem ne zadržujejo.⁵²

Ena takih avtoric, ki opozarja na negativne vplive islamskega feminizma kot emancipacijskega, je Fatima Sadiqi, ki navaja, da je bistvo maroškega sekularnega feminizma predvsem to, da se trudi izpopolniti šeriatsko pravo in ne teži k njegovemu popolnemu zavračanju.⁵³ Taka opredelitev sekularnega lahko povzroči določeno zmedo, saj sekularno v (predvsem v zahodnjaškem pogledu) povezujemo zlasti z ločitvijo države od drugih verskih ustanov. Medtem ko je sekularni feminizem v Maroku že znan in uveljavljen pojem, prikaže Sadiqijeva, da je islamski feminizem prišel v Maroko pretežno pozno, v 90. letih 20. stoletja. Zanj to novo feministično gibanje pomeni ponovno interpretiranje svetih verskih besedil. Islamski feminizem naj bi bil tako v primerjavi s sekularnim zasidran v islamskem diskurzu v Koranu in hadisih (zapisana pričevanja o preroku Mohamedu).⁵⁴

Če povzamemo zgoraj opisana feminizma, lahko vsekakor rečemo, da sta »ta feminizma proizvoda različnih zgodovinskih, družbenih, političnih in mednarodnih dogajanj«. ⁵⁵ Po Sadiqijevi je sekularni feminizem proizvod liberalne ideologije, drugi pa proizvod islamske ideologi-

⁵¹ Račič, »Maroška družba in gibanja za spolno enakopravnost,« 31.

⁵² *Prav tam*, 32.

⁵³ Sadiqi, *Moroccan Feminist Discourses*, 128.

⁵⁴ *Prav tam*, 128–143.

⁵⁵ *Prav tam*, 148.

je.⁵⁶ V spodnji tabeli so natančneje prikazane štiri glavne razlike med omenjenima feminizmoma po Fatimi Sadiqi.

Tabela 2: Vsebinske razlike med sekularnim in islamskim feminizmom.⁵⁷

	Sekularni feminizem	Islamski feminizem
Izhodišča/ temelji	Privilegira <i>Mawasid al-Sharia</i> (op. slo. prev. cilji šeriatskega prava), mednarodne konvencije in branje svetih besedil ob upoštevanju splošnih človekovih pravic.	Privilegira sveta besedila, zavrača zahodnjaške vrednote in priznava islam kot edini vir navdiha za katero koli reformo (sekularni feminizem vidi kot vdor zahodnjaških vrednot).
Cilji	V ospredju je zagotavljanje pravic žensk.	Cilj je širjenje islama, pravice žensk so drugotnega pomena.
Tradicija	Tradicijo vidi kot nekaj starega, preživetega, in se zavzema za napredne spremembe na področju vprašanja pravic žensk.	Poudarja tradicionalne vloge žensk kot soprog, mater, prostorsko spolno segregacijo in posebna navodila za vedenje žensk (doma in tudi v javnosti).
Verska identiteta	Verska identiteta je ena izmed številnih identitet, ki jih poseduje ženska. Nanjo gleda kot na omejujočo, saj naj bi zavirala odpravljanje spolne neenakosti, zatiranja in patriarhata.	Verska identiteta je nedvomno pomemben, morda celo ključni del identitete posameznika.
Vprašanje enakopravnosti	Zavzema se za enakopravnost med spoloma.	Zavzema se za pravično razporeditev vlog med spoloma (op. angl. prev. <i>equity</i>), v katerih vidijo potrditev že obstoječe ureditve.

⁵⁶ *Prav tam.*

⁵⁷ *Prav tam*, 148–151; gl. Sadiqi, »The Center: A Post-Revolution Space for Women's Movements in North Africa,« 16–22.

Sadiqijeva je izjemno kritična do islamskega feminizma, za katerega meni, da poskuša zožiti identiteto posameznika na samo versko dimenzijo.⁵⁸ Sicer pa je tak prikaz le del razumevanja in pogleda na današnji maroški islamski feminizem.

S tem vprašanjem se podrobneje ukvarja tudi Zakia Salime, ki v delu *Between Feminism and Islam* (2011) opisuje delovanje islamistk v Maroku.⁵⁹ Kot piše, so bile to posameznice, ki so 12. marca 2000 v Casablanci organizirale demonstracije, na katerih so se zavemale za reformiranje zakonika *Moudawane* v smeri večjega spoštovanja islamskega ali šeriatskega zakona.⁶⁰ Salimejeva pripoveduje, da je bila množica sestavljena iz pokritih žensk, večina jih je nosila maroško tradicionalno oblačilo imenovano *dželaba*, s katero so želele poudariti svojo narodno identiteto. Ženske so vzklikale verske navedke iz Korana in hadisov, skupaj s političnimi gesli »moški in ženske s(m)o enaki pred bogom« in »recimo ne mednarodnim dogovorom o pravicah žensk.«⁶¹ Tega shoda naj bi se po neuradnih podatkih udeležilo skoraj milijon ljudi.⁶²

Vsekakor pa ne moremo razumeti maroškega feminizma, če ne poznamo pisanja in misli najbolj znane maroške aktivistke Fatime Mernissi (1940–2015). Njena dela so prevzeta z idejami islama, feminizma in sodobnosti.⁶³

Mernissijeva je pomembna predvsem zaradi gradnje pomenskega mostu med feminizmom in islamom, v katerem je videla izvor enako-

⁵⁸ Sadiqi, *Moroccan Feminist Discourses*, 31.

⁵⁹ Salime, *Between Feminism and Islam*, 30–110.

⁶⁰ *Prav tam*, xii.

⁶¹ *Prav tam*.

⁶² *Prav tam*.

⁶³ V Fezu rojena pisateljica je odraščala v veliki družini, kar je močno vplivalo na njeno poznejše raziskovanje in pisanje. Izobražena je bila na eni izmed prvih zasebnih šol v Maroku in pozneje svoj študij nadaljevala na pariški Sorboni. Po končanem študiju na omenjeni univerzi se je odločila za nadaljevanje študija sociologije v Združenih državah Amerike. Pozneje se je vrnila v Maroko, kjer je opravljala poklic univerzitetne profesorice in dejavno nadaljevala pisanje (Margalit Fox, »Fatema Mernissi, a Founder of Islamic Feminism, Dies at 75,« *The New York Times*, 8. 6. 2019, <https://www.nytimes.com/2019/12/10/world/middleeast/fatema-mernissi-a-founder-of-islamic-feminism-dies-at-75.html>). Med njena pomembnejša dela spadajo *Rêves de femmes* (1994), *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (1992), *La Peur modernité, Islam et démocratie* (1992), *Le Harem politique* (1987), *Sexe, idéologie et Islam* (1983), *Sultanes oubliées* (1990), *Le Monde n'est pas un harem, Paroles de femmes au Maroc* (1991) in *Le Harem européen* (2003).

pravnosti žensk. Verska navodila so po njenem mnenju pozneje v svojo korist spremenili pomembnejši islamski interpreti ali učenjaki – izključno moški, kar je vplivalo na spremembe in položaj žensk v muslimanski družbi.⁶⁴ Na drugi strani Fatima Sadiqi avtorico označuje za sekularno feministko.⁶⁵ Po razumevanju Sadiqijeve naj bi se sekularne feministke v maroškem kontekstu trudile prikazati, da korenine ženske podrejenosti ne izvirajo iz Korana ali islamske zgodovine, temveč iz šeriatskega ali islamskega prava.⁶⁶ Fatima Seedat se s tako trditvijo ne strinja in Mernissijevo postavlja ob bok islamskima feministkama Leili Ahmed in Amini Wadud.⁶⁷ Mernissijeva naj bi bila tako z Ahmedovo del novih pojmovanj feminizma – o muslimanskih ženskah in zgodovini islama sta pisali na način, ki ni več sam po sebi hvalil islamskega napredka glede položaja žensk, temveč sta z največjo močjo napadli patriarhalne norme zgodnje muslimanske in sodobne družbe.⁶⁸

Mernissijeva kot intelektualka, ki je znana predvsem po svojem prebiranju in ponovnem interpretiranju svetih besedil, tako ne spada več v okvir, ki ga postavi Sadiqijeva. Fatima Mernissi je videla možnost osvoboditve žensk le skozi islam, ki je pomemben del maroške družbe in kulture. Verska navodila so po njenem mnenju pozneje v svojo korist spremenili pomembnejši islamski interpreti ali učenjaki, izključno moški, kar je vplivalo na spremembe in položaj žensk v muslimanski kulturi. Sama se ni nikoli opredelila za feministko, zato jo danes večinoma pripisujejo obema vejama maroške feministične misli.⁶⁹

⁶⁴ Račić, »Maroška družba in gibanja za spolno enakopravnost,« 37.

⁶⁵ Sadiqi, *Moroccan Feminist Discourses*, 131–132.

⁶⁶ *Prav tam*, 132.

⁶⁷ Fatima Seedat, »Islam, Feminism, and Islamic Feminism: Between Inadequacy and Inevitability,« *Journal of Feminist Studies in Religion* 29, št. 2 (2013a): 25, <https://doi.org/10.2979/jfemistudreli.29.2.25>.

⁶⁸ Fatima Seedat, »When Islam and Feminism Converge,« *The Muslim World* 103, št. 3 (2013b): 405, <https://doi.org/10.1111/muwo.12022>.

⁶⁹ Raja Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi* (Leiden, Boston: Koninklijke Brill, 2010), 119–131.

Zaključek

Predstavljena analiza in kratek historični vpogled sta le en vidik tako pomembnega področja, kot je feministično gibanje v Maroku. Spomnim se, da mi je profesorica Fatima Sadiqi ob najinem pogovoru nekega popoldneva v ameriškem centru v Fezu dejala, da ima vsak pojem svojo prtljago, s katero prihaja v nov jezik. Ob tem mi predvsem pridejo na misel uporaba pojma »feminizem« in tudi zavračanje islamskega feminizma samega po sebi, predvsem zaradi (po mnenju nekaterih) protislovja med tema besedama. Tudi sama sem prva leta svojega spoznavanja sociologije imela tako prepričanje o razumevanju in umestitvi islamskega feminizma. Sicer pa je tudi ta trditev resnična, če prebiramo dela Simone de Beauvoir in podobnih, tako imenovanih »zahodnjaško sekularnih« feministk. In prtljaga, o kateri je govorila profesorica Sadiqi, se veže prav na to. Maroko ima za seboj izjemno žalostno in bolečo kolonialistično zgodbo. Feminizem se tako danes še vedno dojema kot pojem, ki je tuj, evropski, torej ni domač in vstopa v jezik s priokusom bolečine.

K temeljitejšemu vpogledu v omenjeno tematiko je pripomoglo izvajanje terenskega dela v Maroku, kjer sem s pomočjo kvalitativnih polstrukturiranih intervjujev raziskovala osebne vidike islamskega feminizma sogovornic/-kov. Če poskušamo jedrnato povzeti glavno misel islamskega feminizma v Maroku, njegov nastanek, obstoj, razmerje do sekularnega feminizma, ugotovimo, da je to še vedno izjemno osebno oblikovan koncept, brez splošno sprejete definicije. Seveda nam lahko fragmentacije feminizma/-ov nakažejo dogajanja in spremembe v družbenem in kulturnem okolju, ne smejo pa zasenčiti glavnega in bistvenega cilja feminizma – enakopravnosti. Taka raziskovanja nam lahko služijo kot aparat za razumevanje družbenih sprememb, njihovi zapleti so vaje za razumevanje, vendar se lahko razprava pri tem tudi konča. Islamski feminizem je torej predvsem zahteva za enakopravnost, vsekakor v svojem specifičnem kulturnem in verskem okolju ter specifični individualni misli.

Dovolim si trditi, da so besede pojmi, ki nas omejujejo in včasih po nepotrebnem delijo. Kar je uspelo ustvariti maroškim aktivistkam od osamosvojitve do danes, je vsekakor nepredstavljivo. Pot se nada-

ljuje in je dolga, predvsem zaradi specifičnosti političnega diskurza v Maroku, kjer se vsaka politična smer po svoje zavzema in opredeljuje, kje v sodobnem Maroku je mesto ženske, kako daleč lahko gre in kdaj je feminizma »preveč«. Kako bo v prihodnjem, bo določila (kot tudi do zdaj) kraljevina s svojo odprto/zaprto politiko govora, dostopa do informacij, izobrazbe in visokokvalificiranih delovnih mest za žensko in moško mlado prebivalstvo.

B i b l i o g r a f i j a

- Ali, Zahra, ur. »Conclusion: décoloniser et renouveler le féminisme.« V *Féminismes islamiques*, 39–45. Pariz: La Fabrique éditions, 2012.
- CVCE.EU. »L'Indépendance du Maroc et de la Tunisie.« Dostop 5. junija 2019. <https://www.cvce.eu/education/unit-content/-/unit/dd10d6bf-e14d-40b5-9ee6-37f978c87a01/2796f581-3e5a-4dff-9fbc-fd3d48966b38>.
- Eddouada, Souad in Renata Pepicelli. »Morocco: Towards an 'Islamic State Feminism'.« *Critique internationale*, št. 46 (2010/1): 87–100. <https://doi.org/10.3917/crii.046.0087>.
- Fox, Margalit. »Fatema Mernissi, a Founder of Islamic Feminism, Dies at 75.« *The New York Times*, 8. 6. 2019. <https://www.nytimes.com/2015/12/10/world/middleeast/fatema-mernissi-a-founder-of-islamic-feminism-dies-at-75.html>.
- Lamrabet, Asma. »Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane.« V *Féminismes islamiques*, uredila Zahra Ali, 55–70. Pariz: La Fabrique éditions, 2012.
- Mir-Hosseini, Ziba. »Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism.« *Critical Inquiry* 32 (2006): 629–645. <https://doi.org/10.1086/508085>.
- Naciri, Rabéa. »Le mouvement des femmes au Maroc.« *Nouvelles Questions Féministes* 33, št. 2 (2014): 43–64. <https://doi.org/10.3917/nqf.332.0043>.
- Pliez, Olivier in Bouziane Semmoud. »Maghreb: Géographie.« Universalis. fr. Dostop 6. junija 2019. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/maghreb-geographie/>.
- Račič, Manca. »Maroška družba in gibanja za spolno enakopravnost: Sodobni pogledi na (islamski) feminizem.« Magistrsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, 2018.
- R'chid, Moulay Abderrazak. *La femme et la loi au Maroc*. Casablanca: Le Fennec, 1991.

Rhouni, Raja. *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. Leiden, Boston: Koninklijke Brill, 2010.

Sadiqi, Fatima. »The Center: A Post-Revolution Space for Women's Movements in North Africa: Morocco as an Example.« V *Women's Movements in Post-»Arab Spring« North Africa*, uredila Fatima Sadiqi, 15–30. New York: Palgrave Macmillan, 2016. https://doi.org/10.1057/978-1-137-50675-7_2.

Sadiqi, Fatima. *Moroccan Feminist Discourses*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Salime, Zakia. *Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Morocco*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2011.

Seedat, Fatima. »Islam, Feminism, and Islamic Feminism: Between Inadequacy and Inevitability.« *Journal of Feminist Studies in Religion* 29, št. 2 (2013a): 25–45. <https://doi.org/10.2979/jfemistudreli.29.2.25>.

Seedat, Fatima. »When Islam and Feminism Converge.« *The Muslim World* 103, št. 3 (2013b): 404–420. <https://doi.org/10.1111/muwo.12022>.

UN WOMEN. »Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women.« Dostop 8. junija 2019. <http://www.un.org/women-watch/daw/cedaw/>.

POJAV IN RAZVOJ FEMINISTIČNIH GIBANJ V EGIPTU

M a j a L a m b e r g e r K h a t i b

Uvod

Sodobno razumevanje spola v arabskem svetu je v večinsko muslimanskem okolju (kjer obstaja pluralnost ver in/ali multiple etničnosti) odvisno od stopnje prepletanja lokalnih prepričanj, norm, zakonov in praks ter tudi globalnih sil, kot so postkolonializacija, globalizacija, feminizem, gibanja za človekove pravice in islamizacija.¹ Poudarjanje sedanjega uveljavljenega hierarhičnega sistema spolov je za številne muslimanske feministke² precej zahtevna naloga. Opozarjajo namreč na razlike v verski, družbeni in kulturni konstrukciji prisvajanja spolov v muslimanskih skupnostih. Njihova razprava se osredinja na analizo statusa žensk, njihove vloge, identitete, udeležbe v družbi in osvoboditev iz okovov verskih«, kulturnih in družbenih izrazov in praks. V članku poudarjam primer Egipta zaradi središčne vloge, ki jo je imel na področju razvoja feministične zavesti v arabskem svetu. Feminizem predstavljam kot individualno ali kolektivno zavedanje, da so ženske bile in so pod pritiski družbe na različnih področjih in zaradi različnih razlogov. Premiki proti liberalizaciji vključujejo enakopravnejšo družbo ter izboljšanje odnosa med žensko in moškim. V sodobnih arabskih družbah je značilna pluralnost in heterogenost feminizmov, saj lahko najdemo veliko različnih tipov, kot so sekularni feminizem,

¹ Etin Anwar, *Gender and Self in Islam* (New York: Routledge, 2006), 14.

² Sem prištevam vse podpornike za uveljavljanje enakopravnosti in pravičnosti v družbi za oba spola (t. i. moške egalitariste, feministe itd.)

islamski feminizem in islamistični feminizem, ki pokrivajo široke politične spektre in prikažejo različnost glasov, ki jih govorijo ženske. Tudi tam, kjer ženske termin feminizem zavračajo, ne pomeni, da ni feministične zavesti. V Egiptu sta dve glavni feministični paradigmi. Sekularni feminizem, ki se je pojavil konec 19. stoletja, in islamistični feminizem, ki je postal očiten v poznem 20. stoletju³. V nadaljevanju se osredinjam ter podrobneje razložim razmere in družbenopolitične okoliščine, ki so vplivale na začetke oblikovanja feministične zavesti v Egiptu vse do revolucije 2011.

Dvojna osvoboditev: nacionalizem in feminizem

Feminizmi v Egiptu obeležujejo stoletnico obstoja. Pojavili so se v določenem zgodovinskem kontekstu, v katerem so se novi subjekti in identitete preoblikovali iz prepletene verske, razredne, etnične in narodne pripadnosti, v času živahnih družbenih, ekonomskih in tehnoloških preobrazb. Ob koncu 19. stoletja se je egipčanska družba soočala z zahodnjaškim imperializmom in kolonializmom, z upadanjem osmanskega vrhovnega gospostva in propadajočo dinastično vladavino. Vera je doživela neenakomerno socialno-ekonomsko in tehnološko preobrazbo. Nekateri deli prebivalstva so izkoristili vrtimec sprememb, medtem ko so se drugi soočali s težavami v dostopu do novih priložnosti. Tanzimatske reforme, ki so od sredine 19. stoletja potekale v Turčiji, in ustavno komunistično gibanje v začetku 20. stoletja v Iranu so sprožili živahne razprave o veri in sodobnosti. Islamsko reformno gibanje se je začelo v Egiptu konec 19. stoletja pod vodstvom islamskega modernista Mohameda Abduha ter je imelo velik vpliv tudi onkraj meja Egipta in cele regije.⁴ To gibanje je pozvalo k oživitvi *ižtihada* oz. neodvisnemu raziskovanju verskih besedil ter ljudem pomagalo, da so se soočili z izzivom, kako biti »sodoben in muslimanski«. Medtem je arabsko gibanje *Nahda*, ki so ga vodili kristjani in muslimani iz *Velike Sirije* (številni so pobegnili v Egipt in tako ubežali osmanskem nadzoru), ustvarilo ši-

³ Margot Badran, »Between Secular and Islamic feminism/s: Reflections on the Middle East,« *Journal of Middle East Women's Studies* 1, št. 1 (Winter, 2005), 6.

⁴ Badran, »Between Secular and Islamic feminism/s,« 7.

roko gibanje arabskega intelektualnega in kulturnega preporoda.⁵ Diskurz o narodni osvoboditvi, ki je zahteval ustvarjanje neodvisnih držav na podlagi vezi skupnega prostora in lokalne kulture, je prevladoval v državah Bližnjega vzhoda ob širjenju zahodnjaške kolonialne vladavine in upadanju osmanskega nadzora. Nove nacionalne identitete pri nastajanju niso sovpadale z versko pripadnostjo. Sekularni nacionalizem je gradil novo vrsto kolektivne identitete, povezane z zgodovinskimi koreninami ljudi na skupnem ozemlju in s skupnimi kulturnimi izkušnjami. V zamišljenem sekularnem narodu je bila vera sprejeta kot samoumevna, pluralne verske identitete državljanov so dobile priznanje in svoj prostor. Iz tega dinamičnega konteksta so urbane ženske srednjih in višjih slojev na različnih lokacijah na Bližnjem vzhodu začele ustvarjati »feministični diskurz«, ki je bil hkrati kritika, da se ne morejo svobodno približati ugodnostim modernosti tako kot moški kolegi, samo zato ker so ženske.⁶ Vzpon sekularnega feminizma je sovpadal z dvema pojavama: s širjenjem nove informacijske tehnologije v obliki prihoda tiskarn in s širjenjem pismenosti med ženskami (srednjih in zgornjih slojev). Ti pojavi so povzročili novo žensko pisateljsko in bralno javnost. Ženske so presegle meje verske skupnosti, ko so se združila prizadevanja za oblikovanje feminističnega diskurza, ki je bil artikuliran v novih prispevkih in sveže oblikovanih mrežah⁷. Tako je oblikovanje feministične zavesti v Egiptu potekalo vzporedno s hitrim razvojem moderne države v začetku 19. stoletja. Tehnološki napredek v vse bolj kapitalistični, sekularni državi Mohameda Alija je spremljala poglobljena intelektualna misel med vsemi sloji družbe, vključno z ženskami. Ves narod je bil združen v kritiziranju načina, na katerega so okupacijske sile Velike Britanije izkoristile Egipt za svoje cilje, pri čemer so interese avtohtonega prebivalstva popolnoma negirale. To je povzročilo številne različice egipčanskega nacionalizma⁸.

⁵ Več o tem v Maja Lamberger Khatib, »Arabski klub: Prostor redefiniranja družbenih identifikacij« (Doktorsko delo, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 2010), 226–266.

⁶ Badran, »Between Secular and Islamic feminism/s,« 6.

⁷ Prav tam, 7.

⁸ Nabila Ramdani, »Women in the 1919 Egyptian Revolution: From Feminist Awakening to Nationalist Political Activism,« *Journal of International Women's Studies* 14, št. 2 (marec 2013): 39.

Ženski tisk se je pojavil v času, ki je dobro dokumentiran v egiptovski zgodovini,⁹ in je naraščal vzporedno z rastjo nacionalnega gibanja. Povezava med nacionalističnim tiskom in politiko je jasna, odnos med ženskim tiskom in nacionalno politiko pa se zdi manj logičen, sploh ker v besedilih niso razpravljale o sodobnih politikah, temveč so v tiskani besedi našle priložnost, da so lahko izražale svoje zahteve. Med zgodnje aktivistke se štejejo Ajša Al-Tajmurija, Varda Al-Jazidži, Zajnab Favaz in Huda Šaravi, ki so pustile vzhajajočo feministično zavest tudi v svojih poezijah, esejih in zgodbah. V grobem bi lahko rekli, da so obstajali trije tabori: sekularistke, modernistke in islamistke. Sekularistke so bile bolj osredinjene na jezik in izobrazbo. Modernistke so razpravljale o tem, kako izboljšati ženski položaj v družinah skozi inovativno versko interpretacijo. Nasprotno pa so islamistke poudarjale pravice, ki jim jih je prinesel islam, in so pozivale k vračanju k »pravemu islamu«.¹⁰ Zanimivo je, da so se periodike, ki so bile po vsebini bolj sekularne, časovno obdržale najdalj časa.¹¹ Prva tovrstna revija je izšla leta 1892, imenovala se je *Al Fatah* (Mlada ženska). Izdajala jo je sirska kristjanka Hind Navfal. Pričujoči mesečnik je obravnavan kot prva popolnoma feministična publikacija na obsežnem seznamu arabskih periodičnih publikacij o ženskah in njihovih težavah. Znane so kot *al-madžallat alnisa'iyya* (ženske revije).¹² Kljub številnim literarnim in znanstvenim revijam, ki so bile dosegljive v tem času, je Navfal dejala, da je ustanovila *Al Fatah*, ker nobena od teh publikacij ni posebej obravnavala pravic žensk niti njihovih težav. Zaradi tega je Navfal povabila ženske, naj ji pošljejo svoje prispevke. Skoraj trideset tovrstnih periodičnih publikacij, ki so jih vodile ženske in so bile namenjene njim ter so bile usmerjene v osvoboditev izpod moške dominacije, je izhajalo pred revolucijo leta 1919 in so bile distribuirane v Egiptu in zunaj njega. V svojem boju so se obrnile k prvotnemu islamu in zahtevale pravice, ki so jim bile dodeljene znotraj islama. To je bil tudi pragmatični način za uvel-

⁹ Čeprav ženske niso bile na očeh javnosti in so redko zapuščale avtobiografije, se vendarle o tem obdobju najde veliko različnih virov (več glej Beth Baron, *The women's awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press* (New Haven in London: Yale University Press, 1994), 13.

¹⁰ Baron, *The women's awakening in Egypt*, 7.

¹¹ Badran v Ramdani, »Women in the 1919 Egyptian Revolution,« 42.

¹² Baron, *The women's awakening in Egypt*, 14.

javljanje pravic v dominantno muslimanski družbi. Poimenovala so se muslimanske ženske. Ustanavljale so društva (Vzgojno združenje žensk, 1910, Nova ženska družba, 1919) in se osredinile predvsem na izobraževanje žensk. Leto 1909 je mejnik na področju izobraževanja žensk. Prva ženska, Nabavija Musa, je končala sekundarno izobraževanje in na novi egipčanski univerzi so se pod pritiski žensk začela prva predavanja za ženske. Te so bile pripadnice visokega srednjega in višjega sloja, ki so prve izstopile iz območja, omejenega na gospodinjstvo. Ustanovile so tudi sekularno filantropično gibanje za zdravstvene in medicinske storitve za revne ženske in otroke.

Ženske so v tem stoletju dale okvir novi moderni identiteti: nov način razmišljanja, novo metodo analiziranja, nov vodnik za vsakodnevni in kolektivni politični aktivizem. Artikulirale so feminizem znotraj diskurzov islamskega modernizma in sekularnega nacionalizma. Feminizem si je utrl začetni vstop v javni prostor kot vitalna nacionalistična moč. Prvi desetletji je bil to bolj diskretni socialni feminizem, nato pa je prerastel v močno politično gibanje. Predstavnica tega je Huda Šaravi, pripadnica aristokratskega sloja, zaradi česar so zgodnji raziskovalci egipčanskega feminizma tega pripisovali višjemu sloju. Vendar novejša študije izpodbijajo to prepričanje, zlasti dela Beth Baron in Margot Badran, ki v raziskavah dokazujejo, da so bile ženske srednjega razreda tiste, ki so bile v ospredju razvoja feministične zavesti, in to zlasti s članki v revijah in časopisih ter bolj tradicionalni literaturi, kot so pesmi in romani, kjer so poudarile potrebo po izboljšanju pravic za ženske.¹³ To literarno gibanje so ženske poimenovala *al-nahda al-nisa'iya* (žensko prebujenje).¹⁴ To oznako so uporabljale zlasti intelektualke za poimenovanje svojega literarnega gibanja, hkrati pa je nakazovala tudi širšo socialno mobilnost žensk, zlasti v izobraževanju ter naraščanju števila klubov in združenj, ki so jih oblikovale novoopolnomočene ženske.

Razprave o položaju in vlogi žensk so se na prehodu stoletja še stopnjevale, podžgalo pa jih je gotovo tudi pisanje egipčanskega sodnika in

¹³ Ramdani, »Women in the 1919 Egyptian Revolution,« 41.

¹⁴ Obstajali so tudi tehnični razlogi, da je egipčanska založniška industrija tako cvetela od 1870 naprej. V času britanske okupacije leta 1882 je kairska vlada opustila nadzor nad tiskom po vsej državi, kar je pomenilo, da je cenzura postala veliko manj stroga. Tisk je postal ključno sredstvo za komunikacijo in mobilizacijo.

intelektualca Kasima Amina, ki je leta 1899 objavil knjigo *Osvoboditev žensk* in sprožil cunami diskusij v celi regiji. Njegovo delo moramo obravnavati znotraj konteksta ženskega tiska in zavzemanja za pravice žensk. Amina so v preteklosti številni imenovali za očeta egipčanskega feminizma. Leila Ahmed ironično pripomni, da je prej kot oče feminizma sin kolonializma, saj se je izobraževal na evropskih univerzah in bil del britanskega kolonialističnega aparata. Veliko njegovih idej namreč odseva kolonialno mišljenje glede položaja žensk v muslimanskih družbah (islamski slog moške prevlade je zamenjal z zahodnjaškim slogom moške prevlade).¹⁵ V ospredju vsebine je zahteva po izobraževanju in liberalizaciji žensk, kar naj bi ojačalo in emancipiralo cel egipčanski narod v odnosu do britanske okupacije.

Pred začetkom prve svetovne vojne se je feministično gibanje razvijalo pod taktirko sirske šiitske pisateljice Zajnab Favaz in drugih intelektualk, ki so pisale in izdajale knjige in članke. Ko se je poleg feministične zavesti razvijala tudi nacionalistična, je žensko novinarstvo začelo pomembno vplivati na spreminjanje zavesti ljudi. Malaka Sa'ad je leta 1908 ustanovila *Al-Džins al-latif* (Pravični spol) za »dvigovanje statusa egipčanskih žensk in žensk na splošno«. Jasno izraženi nacionalistični in domoljubni argumenti so bili pri pisateljicah zelo napredni, zato je vstop žensk v literarni prostor izjemno pomemben. Še vedno pa so prizadevanja žensk v tem obdobju omejena na opolnomočeno delovanje v družinskem krogu. Oddaljile so se od gibanja sufražetk v Evropi, na primer s tem, da so jasno povedale, da ne želijo zmagati na volitvah. Sarah Al-Mihija, urednica *Fatata al-Nila* (Mlada ženska Nila), je zapisala, da so evropske ženske »zdaj v slabšem položaju ... ker si prizadevajo samo za dosego političnih pravic«. Želele so vplivati na svoje družine in druge v svojih neposrednih krogih ter tako vplivati na družbo na splošno. To jim je bilo pomembnejše kot odkrita politična moč.¹⁶ V patriotskem duhu so v svojih prispevkih nagovarjale ženske, da je njihova dolžnost, da kot vzgojiteljice svojih otrok širijo nacionalistično zavest. Prek nacionalistične zavesti pa se je legitimiziral tudi poziv k izboljš-

¹⁵ Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992), 162–63.

¹⁶ Ramdani, »Women in the 1919 Egyptian Revolution,« 44.

vanju pravic za ženske. Ko so si utirale nova življenja v družbi, so ženske oblikovale tudi jasno agendo. V nacionalnem kongresu v Heliopolisu (SV Kairo) je Malak Hifni Nasif leta 1911 izkoristila priložnost in izrazila prve feministične zahteve: pravico žensk do izobraževanja na vseh ravneh in v vseh oblikah, pravico do dela na področjih, ki jih same izberejo, in pravico do udejstvovanja pri molitvah v mošejah.¹⁷ Tako se začena druga faza feminističnega gibanja v Egiptu.

Politični aktivizem v objemu nacionalizma in feminizma

Boj egipčanskih žensk za pravice je potekal vzporedno z nacionalnimi zahtevami po neodvisnosti, v neposrednem soočenju z britansko okupacijo. Zahteve žensk po dostopu do izobraževanja na primer niso trčile samo ob egipčanske konservativne sile, temveč so jih zavrnilo tudi britanske oblasti v Egiptu.¹⁸ Leta 1919 je sledil pomemben dogodek: ženske so prvič sodelovale v skupnem javnem protestu na ulicah in s tem v procesu političnega odločanja. Med letoma 1919 in 1922 (težko militaristično obdobje osamosvajanja) je prišlo tudi do obrata od tako imenovanega socialnega feminizma do visoko javnega in kolektivno organiziranega feminizma. Pripadnice višjega sloja so se pridružile organiziranim demonstracijam, ženske iz nižjih slojev pa so sodelovale v spontanah javnih protestih. Ženski feminizem tega časa predstavlja zagotovo Huda Šaravi, ženska, ki je vodila boj za neodvisnost Egipta in žensko časopisno periodiko. Šaravijeva je bila zagovornica panarabskega feminizma, ki je pomenil izziv arabskim nacionalnim ideologijam ter dajal prednost državnim formacijam in nearabski zvezi. Njeno delovanje je sovpadalo s panarabskim, ki je nastal kot odgovor na kolonializem, močno pa se je povezovala tudi z evropskimi feministkami in ustvarjala globalno mrežo sestrstva. Pri ustanovitvi Egiptovske feministične zveze

¹⁷ Malak Hifni Nasif je spregledana aktivistka tega obdobja. Z delovanjem in pisanjem je njena feministična agenda pojasnjevala odnose in interakcijo med strukturami oblasti in kolonialno vladavino; Hoda Youssef, »Malak Hifni Nasif: Negotiations of a Feminist Agenda between the European and the Colonial,« *Journal of Middle East Women's Studies* 7, št. 1 (Winter 2011): 70, <https://doi.org/10.2979/jmiddeastwomstud.2011.7.1.70>.

¹⁸ Hala Kamal, »A Century of Egyptian Women's Demands: The Four Waves of the Egyptian Feminist Movement,« *Gender and Race Matter: Global Perspectives on Being a Woman* (2016): 8, <https://doi.org/10.1108/S1529-21262016000021002>.

sta Huda Šaravi in Sajza Nabaravi inicirali prvo fazo radikalnega feminizma v Egiptu. Leta 1919 je Šaravijeva popeljala zakrite ženske na ulice na proteste proti britanski okupaciji.¹⁹ Ženska solidarnost z egipčanskimi nacionalisti je ponazorjena tudi s sodelovanjem Šaravijeve in Zaghlula, voditelja nacionalističnega gibanja Vafd²⁰. Njihovo sodelovanje pri osvoboditvi Egipta je pripomoglo k ozaveščanju, da je osvoboditev žensk pogoj za osvoboditev Egipta in da je tudi ta boj dvojni boj: poleg nacionalnega se enakovredno borijo tudi za enakost spolov. Posledično je to sodelovanje pripeljalo do ustanovitve Vafdovega centralnega komiteja za ženske (december 1919/januar 1920). Veliko je bilo načinov, na katere so se egipčanske ženske višjega razreda upirale britanski vladavini, med drugim z ekonomskimi bojkoti in distribucijo protikolonialne literature. Ob tem naj poudarim, da so v revoluciji sodelovale ženske iz vseh družbenih slojev. Je pa res, da je bil prispevek aristokratskih žensk višjega razreda k revoluciji pogosto opisan zelo podrobno, udeležba žensk iz nižjih slojev pa pogosto pozabljena. Številne ekonomsko prikrajšane ženske so dejansko izgubile življenje v boju (različne sabotaže, recimo uničenje železniških tirov)²¹, medtem ko žrtvovanje bolj privilegiranih žensk ni bilo tako ekstremno (peticije za osamosvojitve Egipta). Osnovna pripoved o revoluciji iz leta 1919 je dobro utrjena, saj je sestavljena iz številnih virov (domačih in tujih) – od pripovedovanj očitvidcev in časopisnih člankov do sodobnih zgodovinskih kronik. Kljub temu pa so v teh pripovedih obstajajo številna nasprotja, ki zamegljijo natančno dogajanje na marčevskem shodu. Demonstracije so najprej izbruhnile v nedeljo, 16. marca, pri čemer je dnevni časopis Al-Ahram poročal, da so se začele »ženske demonstracije«.²² Sledile so

¹⁹ Čeprav ženske v Egiptu niso prvič stopile na ulice. Demonstrirale naj bi tudi ob prihodu francoskih čet v Aleksandrijo leta 1798, ko so zavzele ulice v protifrancoskih protestih po vsem Egiptu. Avtorji prav tako omenjajo proteste žensk v času osmanskega imperija proti višanju davkov in življenjskih stroškov. Več o tem v Kamal, »A Century of Egyptian Women's Demands«, 7.

²⁰ Najvplivnejša liberalna nacionalistična politična stranka v Egiptu med obema vojnama, ki je sodelovala pri oblikovanju nove ustave leta 1923 in popeljala Egipt od dinastične vladavine k ustavni monarhiji.

²¹ Ramdani, »Women in the 1919 Egyptian Revolution«, 50.

²² Poleg dobro dokumentiranega dogodka v egipčanski historiografiji in tisku (tudi mednarodnem, recimo London Press) je vloga žensk v demonstracijah ovekovečil tudi egipčanski pesnik Hafez Ibrahim.

demonstracije 19. in 20. marca. Koordinirala jih je Huda Šaravi ob podpori Safije Zughlul (žene voditelja stranke Vafd, ki ga je britanska oblast v tem času izgnala na Sejše, pozneje na Malto). Ženske so demonstrirale z napisi in slogani »Naj živita svoboda in neodvisnost!«, »Zahtevamo popolno samostojnost!«, »Dol s protektoratom!«. Po nekaj urah so jih razgnali oboroženi britanski policisti. Značilno za demonstracije leta 1919 je bilo, da so se začele s protesti žensk iz aristokratskih slojev, kmalu pa je bila pretrgana razredna ovira in so se jim pridružile tudi ženske iz drugih slojev ter so začele demonstrirati skupaj. Prav tako se je meja spola s stopnjevanjem protestov manjšala. Ženskam so se pridružili tudi mošje (kar je dokumentirala Šaravijeva v spominih)²³. Z uspehom revolucije²⁴ so se ženske ob političnem organiziranju nadejale tudi pridobitve političnih pravic ob oblikovanju nove ustave. Toda moška dominantna ideologija je prispevek žensk na demonstracijah razumela kot začasen podaljšek ženske vloge kot zaščitnice doma. Zato so ostale tudi v novi ustavi iz leta 1923 brez političnih pravic, pri čemer je poudarjen 23. člen, ki navaja, da je narod izvor oblasti, pri čemer je narod opredeljen kot moškost.²⁵ Tako so bile primorane k oblikovanju formalnih organizacij, v katerih so nadaljevale svoj boj za emancipacijo žensk. Huda Šaravi je leta 1923 ustanovila in vodila prvo Egipčansko feministično zvezo (EFZ) (*Al Ittihad al nisa'i al masri*), ki je postala najvplivnejša politična ženska organizacija za reforme in enakost žensk. S svojimi podpornicami je radikalizirala svoja stališča. Istega leta je izzvala škandal v Egiptu, ko je stopila iz ladje v Aleksandriji in pred mediji v javnosti v morje odvrгла pokrivalo. To dejanje je označevalo konec sistema zasebnega prostora žensk ter vstop v politično in gospodarsko delovanje. Prvič v zgodovini sodobnega Egipta so egipčanski časopisi natisnili razkrit obraz ženske, pol stoletja po tem, ko so ženske tiskale svoje revije, članke in knjige. Leta 1924 so na vrata novega parlamenta nabile zahteve za novo žensko družbo: polne politične pravice, pravica do izobraževanja in dela in reforma družinskega zakonika. Gibanju so

²³ Nasilje britanskih sil se je stopnjevalo in revolucija je zahtevala tisoč življenj.

²⁴ Britanci leta 1920 končajo obdobje protektorata, Vafd prevzame nadzor.

²⁵ Mervat Hatem, »Economic And Political Liberation In Egypt And the Demise Of State Feminism«, *International Journal Of Middle East Studies*, 24 (1992): 235, <https://doi.org/10.1017/S0020743800021541>.

se pridružile ženske različnih generacij. EFZ se je pridružila tudi Zajnab al Ghazali, v prihodnosti jo bomo srečali kot islamistično voditeljico, ki leta 1935 izstopi iz EFZ in oblikuje Zvezo muslimanskih žensk. S tem je nakazala smer premika proti muslimanskemu feminizmu, boj za žensko in nacionalno liberalizacijo, toda znotraj islamskih okvirov. Ženske so pospešeno ustanavljale revije, dnevne centre za zaposlene ženske, postajale so novinarke. Do leta 1928 so dosegle polnopravno vključevanje v visokošolske ustanove (prva je diplomirala na univerzi leta 1933)²⁶ in postale so lahko tudi univerzitetne profesorice. S sistematičnim povečevanjem visoko izobraženih žensk se je krepilo tudi zavedanje pravic na delovnih mestih in širša mobilizacija glede zahtev socialnih in ustavnih reform. To se je izražalo v ustanovitvi egipčanske ženske stranke leta 1942, ki je bila prva, ki je namenjala pozornost enakosti spolov v izobraževanju, zaposlovanju, državljanstvu in politični udeležbi s posebnim poudarkom na pravicah zaposlenih delavk do plačanega porodniškega dopusta. S tem so vplivale, da so se zaposlene ženske začele povezovati v sindikate v tovarnah in na drugih delovnih mestih. Ta trend je bil okrepljen leta 1946 z ustanovitvijo Nacionalnega odbora za študente in delavce, v katerem so bile na vodilna mesta izvoljene ženske, kot sta Latifa Al-Zajat in Indži Eflatun. Odbor je združeval pravice žensk z zahtevami po nacionalni osvoboditvi. V 40. letih prejšnjega stoletja smo bili priča ustanovitvi združenja *Bint Al-Nil* (Združenje nilskih hčera), ki ga je ustanovila Dorja Šafik. Združenje je odprlo centre za opismenjevanje žensk in zdravstvene programe za revne ženske na podeželju. Njihova glavna naloga je bila pridobivanje političnih pravic za ženske. Dorja Šafik je postajala neomajna v svojem političnem boju in prvič je dobila ideje o protestih na ulici. Leta 1951 je zbrala 1500 žensk iz dveh feminističnih organizacij, ki so vdrle v egipčanski parlament.

²⁶ Prva državna srednja šola za dekleta z enakim kurikulumom je bila odprta leta 1925. Leta 1929 so se lahko ženske vpisale na univerzo, leta 1941 je bila Suhair Al-Kalamavi prva, ki je doktorirala. Dorja Šafik je bila prva egipčanska ženska z doktoratom na Sorboni. Hilana Sidarus je bila prva ženska, ki je dobila štipendijo za študij medicine v tujini, in postala je direktorica bolnišnice. Najma Al-Ajubi je bila prva, ki je doštudirala pravo, in postala je direktorica pisarne za žensko delo. Delež žensk v visokošolskem izobraževalnem sistemu je v 30. letih prejšnjega stoletja znašal 0,4 % in je do začetka 70. let narastel na 26 %, glej Donald Malcolm Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002): 106.

Dorja Šafik je nato pred člani parlamenta spregovorila o zahtevah žensk. Pozneje je parlament potrdil pravico žensk do političnega udejstvovanja (da volijo in da se lahko potegujejo za parlament). Ustanovila je žensko militantno skupino (dva tisoč članic) ter se borila proti britanskim četam na Suezju in pokazala pripravljenost, da gredo ženske v boj. S skupino žensk je zahtevala bojkot britanskih bank v Egiptu in še veliko drugih radikalnih akcij. Leta 1952 je svoje združenje *Bint Al-Nil* preoblikovala v prvo žensko politično stranko. Leta 1954 so organizirali tudi gladovne stavke v Kairu in Aleksandriji z zahtevami po vključitvi žensk v proces preoblikovanja nove ustave po revoluciji 23. julija 1954. Dorja je postala militantna sufražistka in vodja finalnega kroga za pridobitev političnih pravic za ženske. V 30. in 40. letih je egiptovski feminizem dosegel tudi druga področja arabskega sveta in vplival na oblikovanje panarabske zavesti oziroma na začetek panarabskega feminizma z ustanovitvijo Arabske feministične zveze, ki obstaja še danes.

Državni feminizem in arabski socializem

Povojno obdobje je bilo čas za vzpon levice na mednarodnem prizorišču, ne samo v Egiptu, ter čas za protiimperialistični boj v Aziji in Afriki.

Leta 1954 se začne obdobje Naserja in njegovega največjega razvojnega projekta – arabskega socializma. Naserjev režim je vse bolj prehajal od izmeničnega ignoriranja in zatiranja ženskih neodvisnih političnih pobud do tega, da jih je vključil v svoj program in oblikoval strategijo, ki je zajemala tudi druge skupine, kot so delavci in kmetje. To je bil proces, ki ga raziskovalci opredeljujejo kot manifestacijo državnega feminizma.²⁷

Radikalizacija delovanja v krogu okrog Dorje Šafik je pripeljala do pridobitve političnih in ekonomskih pravic z novo ustavo leta 1956, po kateri so ženske dobile pravico voliti in biti izvoljene (le če so bile pisмене, kar pa ni bilo pogoj za moške kandidate). V ustavi je bilo določeno tudi enakovredno plačilo za moške in ženske za enakovredno delo. Sprva optimistična glede Naserja, ga je kmalu spoznala kot neiskrenega,

²⁷ Kamal, »A Century of Egyptian Women's Demands,« 10.

zato je pozivala k političnim akcijam zoper njega. Na indijski ambasadi je ponovno začela gladovno stavko, s katero je opozarjala na njegov diktatorski režim. Naser je odredil zanjo 18-letni hišni pripor. Njen časopis *Bint Al-Nil* je bil ukinjen, njeno ime pa prepovedano v medijih, prav tako so iz egiptovskih medijev odstranili vse, kar je napisala. V hišnem zaporu je aktivno pisala knjige ter prevedla Koran v angleščino in francoščino. Leta 1975 je naredila samomor. V skladu z Naserjevimi socialističnimi vrednotami so ženske dobile zakonske pravice do dela in izobrazbe ter večje možnosti politične participacije in zaposlovanja. Vendar se Naser ni želel mešati v položaj žensk v družini, saj bi s tem razburil muslimanske fundamentalistke, za katere je vmešavanje v družinsko strukturo pomenilo neposreden napad na islam. Medtem ko je bil egiptčanski pravni sistem v celoti sekularen, je družinski zakonik še naprej spoštoval versko zakonodajo na področjih, ki urejajo zakonsko zvezo, razvezo, skrbništvo, preživnino in dedovanje otrok. Paradoksalna razsežnost egiptčanskega državnega feminizma je poudarila nasprotja med »naprednim sistemom« s pravicami žensk v javni sferi, določenim z ustavo in delovno zakonodajo, in »konservativnim« zakonikom o osebnem statusu, ki je urejal področje žensk v zasebni sferi. Feministični boj je neposredno naslavljal državo in zahteval pravne reforme družinskega in osebnega statusnega zakonika. V ospredju sta bili glavni vprašanji, povezani z ubogljivostjo žensk (*al-ta'a*), in zakon o ločitvi. *Al-ta'a* se sklicuje na moževo pravico, da lahko zakonito dokaže ženino »neposlušnost«, če ta zapusti dom, in jo prisilno vrne v zakonsko hišo – »*bayt al-ta'a*« (hiša poslušnosti). Feministični pravniki, akademiki, novinarji in socialni reformatorji, kot je Aziza Husejn, so vodili kampanje za reformo zakona o osebnem statusu, izzivajoč *bayt al-ta'a* in moško enostransko pravico do ločitve od žene. Ženske so zahtevale, da morajo sodišča potrditi ločitev, da odločitve o skrbništvu otrok temeljijo na odločitvah sodišča, da je treba sprejeti drugo ženo, ki je pogojena s sodnim dovoljenjem, da razvezane ženske dobijo pošteno odškodnino in odpravijo razsodbo o poslušnosti (ta je bila ukinjena leta 1967).²⁸

Obdobje med letoma 1920 in 1950 je torej obdobje številnih dosežkov. Ustava iz leta 1956 in nacionalna listina sta ženskam priznali

²⁸ Kamal, »A Century of Egyptian Women's Demands,« 11.

enak status pri gradnji novega socialističnega naroda, 52. člen ustave pa je državo zavezoval, da bo vsem državljanom zagotovila delo. Obvezno osnovnošolsko izobraževanje, razširitev zdravstvenih storitev, nacionalizacija panog in konsolidacija državnih institucij so zahtevali in spodbujali zaposlovanje žensk. Čeprav so ženske delale v izobraževanju, zdravstvu in socialnih storitvah, so jih sodna, diplomatska in ministrska mesta še naprej izključevala. Politika načrtovanja družine je spodbujala žensko delo v javni sferi. Načrtovanje družine je postalo del nacionalne politike, ki se izvaja po vsej državi, saj so bila kontracepcijska sredstva brezplačno na voljo v klinikah, zdravstvenih domovih in zdravstvenih enotah po vsej državi. Nuklearna družina, sestavljena iz staršev in največ treh otrok, je postala vzor, kar se je izražalo v zakonih o varstvu otrok. Podobno kot pri pravni reformi družinskega in osebnega statusnega zakona so se tudi kampanje, ki propagirajo te reforme, opirale na posvetne diskurze, ki se zanašajo na sodobne vrednote. Politične kampanje so si prisvojile tudi posodobljene verske diskurze, ki temeljijo na reinterpretaciji pravic žensk v islamu, da bi se soočile z verskim konzervativizmom.

Največje razočaranje in poraz za feministke je bila prav neuresničitev sprememb družinskega zakonika glede poliginije, preprostega dostopa moških do ločitvenega postopka in nezmožnosti žensk, da začnejo postopek ločitve.

Civilnodružbeni feminizmi

Država je ohranila svoj monopol nad feministično sfero vse do 80. let 19. stoletja. S prihodom kapitalistično usmerjenega Al Sadata so borke za ženske pravice spet prišle na dan. Med Naserjevo vlada-vino so bile vse oblike političnega delovanja nadzorovane, zdaj se je možnost izobraževanja odprla manjšini žensk, toda zmanjšala možnost dela nižjemu sloju žensk. Povečale so se socialne razlike, čedalje večji vpliv zahodnjaških držav na gospodarstvo in politiko pa je pripravil tla za povečano religioznost in vpliv islamističnih strank. Med ženskami se je to poznalo v povečanju zakrivanja. Obdobje demokratičnega pluralizma, feminizma in drugih zatiranih skupin je bilo spet na preizkušnji. V tem obdobju je sodobna egipčanska feministka,

sicer zdravnica Naval Al Sadavi, objavila svojo prvo knjigo *Ženske in spolnost* (1972), v kateri opozarja na moško manipulacijo z žensko in žensko seksualnostjo in obsoja obrezovanje žensk (FGM²⁹). Fizične in psihične probleme opazovanih žensk je pripisala zatiranim kulturnim praksam, povezala je patriarhalno zatiranje z razrednim in imperialističnim, njena knjiga pa je bila ena ključnih knjig in prelomnica v boju za enakovrednost in enakopravnost žensk, ki je Sadavijevo stala vodilnega položaja na ministrstvu za zdravje, prav tako pa tudi drugih strokovnih položajev v medicinskih institucijah. Kljub preganjanju je pomagala ustanoviti feministično revijo *Soočenje* in bila zaradi tega tudi obsojena na zaporno kazen. V 80. letih je zaradi islamističnih groženj in političnega preganjanja sprejela povabilo ameriških univerz in tam predavala. V enem izmed intervjujev je kratko pojasnila, da je jedro zatiranja žensk v globalnem postmodernem kapitalističnem sistemu, ki ga podpira verski fundamentalizem.

Po atentatu na Al Sadata in po prihodu Mubaraka (leta 1981) je državni nadzor nad civilno družbo začel popuščati. Leta 1982 je Sadavijeva ustanovila Arabsko zvezo za solidarnost žensk, ki odpira zlasti vprašanja spolov. Civilna družba je usmerjena v iskanje mednarodne podpore in povezovanja na področju odpravljanja diskriminacije nad ženskami. Sprememb v zakonodaji o združenjih je feministkam omogočil izvajanje novih dejavnosti, povezanih z vprašanjem človekovih pravic in pismenosti. Skupina znanih feministk (Aziza Husejn, Mervat Al-Telavi, Magda Al-Mufti ...) je oblikovala komunikacijsko skupino za stopnjevanje vprašanja ženskega položaja. Izdale so pomemben pamflet *Legalne pravice egipčanskih žensk v teoriji in praksi*. Leta 1985 ponovno odprejo zahtevo po reviziji družinskega zakonika iz leta 1979, ki je prva po 1929) s široko koalicijo podpore. V začetku 21.stoletja je značilen razpršen feminizem, ni več osrednje feministične organizacije, ampak številne nevladne organizacije. Nacionalni feminizem kot ideologija je zbledel. Feministke/-ti delujejo v lokalnih in globalnih prostorih. V tem zadnjem obdobju razvoja egiptovskega feminističnega gibanja, ki

²⁹ Mednarodno prepoznavna kratica za female genital mutilation (obrezovanje ženskih spolnih organov).

ga predstavlja ta prispevek, smo lahko identificirali feministični aktivizem v treh točkah.

1. Formalno oblikovanje ženskih odborov v političnih strankah. Čeprav so se ti odbori ukvarjali z ženskimi vprašanji, jih je bolj zanimala vloga družine kot ženske pravice. Poleg tega so bili njihovi programi na splošno zasnovani tako, da ustrezajo strankam in ne spodbujajo feminističnih ciljev.

2. V tem obdobju smo bili priča nastanku številnih feminističnih iniciativ, neodvisnih in v okviru organizacij za človekove pravice, ki so programe za ženske ustanovljale v okviru svojih ustanov. Najvidnejše in najglasnejše pobude so bile delovna skupina FGM in skupina Media Watch. Delovna skupina FGM se je osredinila na izkoreninjenje obrezovanja ženskih spolnih organov. Podobno je bila skupina Media Watch sestavljena iz neodvisnih raziskovalk in aktivistk za razkrivanje spolnih stereotipov in poudarjanja njihove vloge pri ohranjanju in krepitvi diskriminatornih podob in predstavitev žensk v medijskih in šolskih učnih programih.

3. Podobno kot te pobude so se samostojne skupine žensk zbrale okoli različnih vprašanj v zvezi z življenjem in pravicami žensk. Pomembna agenda so postale seksualne pravice, s katerimi so se zoperstavljale tradicionalnim praksam. Poudarjale so družinsko nasilje in spolno nadlegovanje, začelo pa se je tudi gibanje za priznavanje pravic LGTB-skupnostim.³⁰

Kljub vsem naporom feminističnih gibanj in velikih dosežkov, ki so jih dosegle v spremenjeni zakonodaji v zelo intenzivnem stoletju feminističnih bojev in vse do padca Mubarakovega režima, v praksi še vedno ostaja zelo nizka politična participacija žensk. Še vedno je skoraj polovica žensk v Egiptu nepismena in približno 22 % jih za svoje delo ne prejema nobenega plačila. V takem duhu so zorele razmere, v katerih se je leta 2011 začela nova revolucija, v kateri so ponovno imele pomembno vlogo ženske.

³⁰ Kamal, »A Century of Egyptian Women's Demands,« 14.

Zaključek

Egipčansko feministično gibanje ima dolgo zgodovino, ki sega v konec 19. stoletja. V tem procesu je mogoče prepoznati več značilnosti. Feministično gibanje je bilo nenehno tesno povezano s nacionalnimi političnimi konteksti, hkrati pa se je odzivalo na mednarodno feministično agendo. Poleg tiska so ženske višjega razreda imele literarne in kulturne salone, kot sta bila salona princese Nazli Fadel in May Ziyada. Ti so nudili prostor za neposredne intelektualne izmenjave žensk in moških o družbenih, političnih, kulturnih vprašanjih in vprašanih spola. Poleg tega so ženske v javno sfero prodirale z vključevanjem v dobrodelne organizacije, ki so jih ustanovljale in vodile ženske višjega srednjega razreda, financirale pa ženske egipčanske aristokracije. Te so nudile zdravstvene storitve revnim ženskam in otrokom ter zavetišča brezdomnim ženskam in sirotam. Čeprav te dejavnosti niso bile omejene na feministični aktivizem, so imele pomembno vlogo pri vključevanju žensk v javno sfero. Ženskam so omogočile določeno mobilnost po spolno omejenih linijah, ki ločujejo javno sfero od zasebne. Te dejavnosti so vključevale tudi prestop meja doma in vključevanje v reševanje socialnih težav. Vodenje časopisov ter ustanovitev organizacij in salonov sta zahtevala razvoj vodstvenih veščin zunaj meja domačega življenja in s tem ženskam pomagala pridobiti politična orodja zastopanja in poganja, obenem pa razvijati večine argumentacije. Vse te dejavnosti so jim ponudile priložnost, da razvijejo svoje mreže med mislečimi ženskami ter tudi med drugimi egipčanskimi intelektualci in organizacijami. Aktivno vključevanje egipčanskih žensk v družbena in politična vprašanja se je izražalo v njihovih prizadevanjih za vključitev pravic žensk v ustavo leta 1923. Pridobitev visokošolske izobrazbe je bila prvi korak, ki je ženskam omogočil dostop do akademskih krogov in javne sfere dela.

Ženske so se udeleževale mednarodnih feminističnih konferenc in njihova prva delegacija je bila prisotna na kongresu žensk v Rimu leta 1923. Zato lahko rečemo, da je egipčanska feministična agenda vedno poudarjala položaj žensk z mednarodnega feminističnega vidika, medtem ko ostaja globoko zakoreninjena v nacionalni kontekst z vsemi svojimi notranjimi boji. Aktivistke so se zavedale pomena pravnih reform za družbeno-kulturne spremembe pri spolni diskriminaciji. Svoje zah-

teve so izražale pred parlamenti, odbori za pisanje ustave in zakonodajalci in postopoma so uspele svoje pravice vključiti v egiptovsko ustavo. Skozi desetletja so se angažirale za spremembe delovnega prava ter osebnega statusa in družinskega zakonika. Zavedale so se pomena politične zastopanosti za izboljšanje stanja žensk v družbi. Od pravice do volitev, ki je bila izražena že leta 1909, do sodelovanja v parlamentu, vodstvu strank ter tudi v sodstvu in na položajih odločanja. Skozi zgodovino egiptovskega feminističnega gibanja opazamo kontinuirano vztrajanje pri pravicah žensk do izobraževanja, zaposlovanja in neodvisnosti. Čeprav je bila pravica žensk do izobraževanja v začetku 20. stoletja bojno polje in je trenutno samoumevna, feministke to pravico še naprej poudarjajo. Feministično gibanje je za svoje cilje uporabilo orodja političnega aktivizma. Skozi desetletja so izvajali taktike in strategije narodne osvoboditve, mednarodne solidarnosti in aktivizma za človekove pravice, da bi razvili svoje programe in kampanje za uvedbo sprememb. Za doseg svojih ciljev so se poleg uporabe medijev za ustvarjanje podpore javnega mnenja zatekali v različne oblike političnega protesta, oblikovanje koalicij ter organiziranje poklicnih in gladovnih stavk, ki je doseglo svoj višek v množičnih demonstracijah za spremembo režima v t. i. arabski pomladi.

B i b l i o g r a f i j a

- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Anwar, Etin. *Gender and Self in Islam*. New York: Routledge, 2006.
- Badran, Margot. »Between Secular and Islamic feminism/s: Reflections on the Middle East.« *Journal of Middle East Women's Studies* 1, št. 1 (Winter, 2005): 6–28.
- Baron, Beth. *The women's awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press*. New Haven in London: Yale University Press, 1994.
- Hatem, Mervat. »Economic And Political Liberation In Egypt And the Demise Of State Feminism.« *International Journal Of Middle East Studies*, 24 (1992): 231–51. <https://doi.org/10.1017/S0020743800021541>.
- Kamal, Hala. »A Century of Egyptian Women's Demands: The Four Waves of the Egyptian Feminist Movement.« *Gender and Race Matter: Global*

Perspectives on Being a Woman (2016): 3–22. <https://doi.org/10.1108/S1529-212620160000021002>.

Lamberger Khatib, Maja. »Arabski klub: Prostor redefiniranja družbenih identifikacij.« Doktorsko delo, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 2010.

Ramdani, Nabila. »Women in the 1919 Egyptian Revolution: From Feminist Awakening to Nationalist Political Activism.« *Journal of International Women's Studies* 14, št. 2 (marec 2013): 39–52.

Reid, Donald Malcolm. *Cairo University and the Making of Modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Youssef, Hoda. »Malak Hifni Nasif: Negotiations of a Feminist Agenda between the European and the Colonial.« *Journal of Middle East Women's Studies* 7, št. 1 (Winter 2011): 70–89. <https://doi.org/10.2979/jmiddeastwom-stud.2011.7.1.70>

» MINISTRICE, BORKE,
AMBASADORKE,
POLICISTKE ... « :
RELIGIJSKO - IDEOLOŠKI
VPLIVI PRI DEMOKRATIZACIJI
IN IZGRADNJI MIRU
V SAHARSKI ARABSKI
DEMOKRATIČNI REPUBLIKI
(SADR)

Anja Zalta,
Mourad Ben Jomaa

Uvod

Prispevek obravnava primer Saharske arabske demokratične republike (SADR) in njenih prebivalk, zahodnosaharskih žensk, ki v izjemno težkih družbenih okoliščinah oblikujejo modele za izgradnjo miru in prispevajo k novim oblikam razumevanja odnosov med spoli. SADR je danes edinstven primer zmerne islamske demokracije, ki se je rešila etničnih sporov iz plemenske preteklosti in spodbuja opolnomočenje žensk. Prispevek je nastal na podlagi terenskih raziskav oz. obiska zahodnosaharskega begunskega taborišča Awsarda blizu Tindoufa v Alžiriji konec februarja 2019, kjer sta se avtorja udeležila 8. kongresa nacionalne zveze zahodnosaharskih žensk (National Union of Sahrawi Women, NUSW).¹ Opravila sta razgovore s predstavniki in predstavnicami raz-

¹ Kongres *Together we march towards victory and liberation* je potekal od 23. do 25. februarja 2019.

ličnih zahodnosaharskih organizacij, glavnino razgovorov pa sta izvedla prek elektronske pošte in telefonskih razgovorov od aprila do novembra 2019. Pri analizi sta uporabila odgovore šestih informatork in informatorja, ki so navedeni s temi oznakami²: (A) Salamo Moh Salem, sekretar regionalne pisarne zahodnosaharskih študentov v Saidi, Alžirija, 24 let, (B) Glana Mayhub, študentka, 27 let, (C) Ezzarga Moh Lamin, magistrska študentka in aktivistka, 25 let, (D) Selma Mohamed-Iamin, študentka, 24 let, (E) Darak Abdelfatah, članica zahodnosaharske mladinske organizacije UJSARIO, oddelka za mednarodne odnose, 26 let, in (F) Chaia Beiruk, 28 let. Vprašanja, ki sta jih avtorja zastavila informatorkam in informatorju, so v grobem razdeljena na tri sklope: vloga zahodnosaharskih žensk (individualno dožemanje), vpliv islamske tradicije in fronte Polisario na vlogo zahodnosaharskih žensk, in vloga, ki jo imajo zahodnosaharske ženske pri demokratizaciji družbe in izgradnji miru.

Raziskovanje terena: Saharska arabska demokratična republika (SADR) in njena zgodovina

Saharska arabska demokratična republika (SADR), bolj znana pod imenom Zahodna Sahara, je bila ustanovljena leta 1976. Od leta 1884 do 1975 je bilo njeno ozemlje španska kolonija, 14. novembra 1975 pa je bila v Madridu med Španijo, Marokom in Mavretanijo sklenjena Deklaracija načel o Zahodni Sahari (Madridski sporazum), s katero so pristojnosti in odgovornosti Španije nad ozemljem prenesli na začasno tripartitno upravo.³ SADR zastopa narodnoosvobodilno gibanje Polisario (kratica za narodno fronto za osvoboditev Sakia el-Hamra in Rio de Oro). Fronta Polisario je bila ustanovljena 10. maja 1973 v Zoueratu v Mavretaniji, da bi se ozemlje osamosvojilo izpod španske kolonialne oblasti. 26. februarja 1976 je Španija prepustila upravljanje ozemlja

² Zaradi bolj tekočega navajanja in uporabe izjav informatorja in informantk pri tukajšnji analizi je avtorstvo določene izjave navedeno na osnovi tukaj izpričane oznake.

³ Več v: Stephen Zunes in Jacob Mundy, *Western Sahara: war, nationalism, and conflict ir-resolution* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2010) in János Besenyó, »Saharawi refugees in Algeria,« *AARMS* 9, št. 1 (2010): 67–78, <https://www.researchgate.net/publication/276277791>.

Maroku in Mavretaniji. Po hudih bojih se je leta 1979 z ozemlja uma-
 knila tudi Mavretanija. Maroku je bilo tako prepuščeno samostojno
 upravljanje Zahodne Sahare. Ozemlje je obdal z obzidjem, tudi zato da
 bi zadrževal fronto Polisario. Posledica tega še vedno trajajočega spora
 je, da živi velik del zahodnosaharskega prebivalstva v izgnanstvu, veči-
 noma v begunskih taboriščih v bližini Tindoufa na alžirskem ozemlju,
 kjer ima svoj sedež tudi fronta Polisario.

Organiziranost zahodnosaharskih žensk: vzroki in posledice

Že v začetku spopadov so, medtem ko so bili moški v vojni, ženske
 organizirale vsakdanje življenje v begunskih taboriščih in osnovala in-
 frastrukturo: (z)gradile so hiše, šole in zdravstvene domove, prevzele so
 skrb za begunce iz večjih mest Zahodne Sahare ter organizirale zatoči-
 šča, oskrbo in zaščito za begunce, ki so bili večinoma ženske in otroci.
 Na vprašanje, kako dojemajo vlogo zahodnosaharskih žensk, so se vsi
 vprašani strinjali, da je vloga zahodnosaharskih žensk ključna pri sahar-
 skem osvobodilnem boju. »Zahodnosaharske ženske so imele osrednjo
 vlogo v času revolucije in ta vloga se nadaljuje tudi danes.« (A) »Za-
 hodnosaharke imajo pomembno vlogo v izobraževalnem, političnem
 in družbenem življenju »(F), »so steber in podpora upor v begunskih
 centrih, če ne bi bilo njih in vse infrastrukture, ki so jo ustvarile pri
 upravljanju in vodenju, ne bi imeli takih centrov, kot jih imamo danes«
 (B). »Zahodnosaharske ženske imajo izjemno pomembno vlogo v svoji
 družbi, ki se ne more primerjati s sosednjimi državami, čeprav je Ma-
 vretanija v nekaterih vidikih podobna.« (C)

Zanimivo je, da edini moški predstavnik zahodnosaharske skupnosti,
 ki je odgovoril na zastavljeno vprašanje, vidi zahodnosaharsko žensko kot
 »primer upora« (A). Tudi v drugih odgovorih se poudarja neodvisnost
 zahodnosaharskih žensk: »Zahodnosaharske ženske opredeljujejo skupne
 poteze, ki niso odvisne od njihovih let, ekonomskega statusa, prostora
 bivanja ali civilnega statusa. So ponosne, neodvisne in ne dovolijo, da bi
 se jih spregledalo pri dnevni odločitvah, ki vplivajo na njihove družine
 in družbo.«(C) »Zahodnosaharske ženske so močne, ponosne, neodvi-
 sne in svobodne ženske, ki hkrati spoštujejo moškega. Zahodnosaharska
 beduinska ženska je bila vedno podoba ljubezni in zaščite, ki je stala ob

strani svojemu možu.« (F) Zahodnosaharska ženska je tista, »ki ohranja starodavno tradicijo in jo uporablja v svojem vsakodnevnem življenju« (D), »da bi z njo nadgradila svojo vlogo v družbi« (E).

Po podatkih, ki sta jih zbrala Ciesielkiewicz in Garrido Guijarro, ženske zasedajo 75 % delovnih mest v izobraževanju, 85 % v javni upravi in 75 % v zdravstvu. Aktivno sodelujejo v politiki, upravljajo knjižnice, vrtce, osnovne in srednje šole ter šole za otroke s posebnimi potrebami.⁴ Po podatkih, ki jih je navedla Fatma Mehdi Hassam, pa zahodnosaharske ženske danes zasedajo celo 85 % upravnih položajev v republiki, 75 % v izobraževanju in 90 % pri zdravstvenih storitvah. Imajo tri ministrice v vladi, eno žensko guvernerko province, štiri ženske v vodstvu fronte Polisario in 25 % parlamentark.⁵ Ustanovile so tudi organizacijo, imenovano Unija Nacional de Mujeres Sahrawis (nacionalna zveza zahodnosaharskih žensk – UNMS), ki kot bomo videli v nadaljevanju, razbija »zahodnjaške« stereotipe o muslimanskih in arabskih ženskah. UNMS zastopa vse zahodnosaharske ženske in ima ključno vlogo pri podpori populacije v begunskih taboriščih, se osredinja na izgradnjo miru, vzpostavljanje enakosti med spoli, socialno, politično in gospodarsko opolnomočenje žensk in deklet.⁶

(Tradicionalna) konstrukcija spolov v Zahodni Sahari

Gotovo je za razumevanje posebnosti zahodnosaharskih žensk in njihovega položaja treba upoštevati tradicionalno konstrukcijo spolnih vlog v Zahodni Sahari.⁷ Kot navaja Anne Lippert, sta udeležba zahodnosaharskih žensk v družbi in njihov visok družbeni status povezana z

⁴ Monica Ciesielkiewicz, Óscar Guijarro Garrido, »Saharawi Women – Educators and Promoters of Peace,« *Issues in Social Science* 5, št. 2 (2017): 13–24, <https://doi.org/10.5296/iss.v5i2.11313>.

⁵ Fatma Mehdi Hassam, »The Saharawi women struggle for the independence and peace in Western Sahara,« v *Women against war system*, ur. Nadja Furlan Stante, Anja Zalta in Maja Lamberger Khatib (Dunaj: Lit Verlag, 2017), 140–141.

⁶ Mehdi Hassam, »The Saharawi women struggle,« 143–144; tudi Johanna Higgs, Christine Ryan, »Leaders in the desert: The Saharawi women of Western Sahara,« *International Journal for Intersectional Feminist Studies* 1 (september 2015): 29–39, <http://hdl.handle.net/10092/11184>.

⁷ Ifi Amadiume, *Male daughters and female husbands: Gender and sex in an African Society* (London, New Jersey: Zed Books, 1987), in Ifi Amadiume, *Reinventing Africa: Matriarchy, religion and culture* (London: Zed Books, 1997).

zgodovino Zahodnosaharcev in njihovim nomadskim življenjem, v katerem so bile ženske spoštovane in so prispevale k družbeni enakopravnosti.⁸ V zahodnosaharski zgodovini je, kot pravi Joanna Allan, mogoče prepoznati tri ključna obdobja: romantično predkolonialno obdobje, ki ponazarja, kako so bile ženske »od nekdanj« močne (zlata doba Zahodnosaharcev); špansko kolonialno obdobje, ki je zahodnosaharsko žensko prisililo v podrejen položaj in povzročilo retrocesijo med prebivalstvom (čas krize), in moderno obdobje, ki se je začelo z odporniškimi gibanjem v poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih, ko so ženske začele obnavljati svoj »zgodovinski« in »resnično zahodnosaharski« emancipirani položaj (čas obnove). Regresija in seksizem sta po njenem mnenju povezana s kolonializmom, medtem ko je enakost spolov naravna in zgodovinska značilnost zahodnosaharske družbe, ki ima globoke korenine v daljni in idilični zlati dobi.⁹ Na tem mestu je primerno, da se navežemo na ugotovitve, ki jih je iz svojih raziskav izpeljala Lippert. Ugotovila je, da so imele ženske v tradicionalnem zahodnosaharskem življenju že v nomadskih taborih odločilno vlogo. V tradicionalni zahodnosaharski družbi so lahko ženske podedovale lastnino in živele neodvisno od svojih očetov, bratov in mož. Tradicionalna nomadska zahodnosaharska ženska je vladala šotoru in imela pomembno vlogo pri vzgoji otrok. Tudi v plemenskem taboru ni nosila tančice za obraz in je imela veliko osebne svobode: odprti šotori so omogočali preproste stike med moškimi in ženskami. Zaradi pogoste odsotnosti moških zaradi bojev ali trgovanja so bile ženske odgovorne za nomadske tabore, za izdelavo, popravilo in premikanje šotorov ter molžo koz in kamel in so sodelovale pri večjih plemenskih odločitvah, vključno s tistimi, ki

⁸ Anne Lippert, »Sahrawi Women in the Liberation Struggle of the Saharawi People,« *The University of Chicago Press Journals* 17, št. 3 (1992): 636–651, <https://doi.org/10.1086/494752>. Glej tudi Maria L. Belloso, Irantzu Mendia Azkue, »Local human development in contexts of permanent crisis: Women's experiences in the Western Sahara,« *Journal of Disaster Risk Studies* 2, št. 3 (2009): 159–176, <https://doi.org/10.4102/jamba.v2i3.24>.

⁹ Joann Allan, »Imagining Saharawi women: the question of gender in POLISARIO discourse,« *The Journal of North African Studies* 15, št. 2 (2010): 198, <https://doi.org/10.1080/13629380902861103>. Glej tudi Elena Fiddian-Qasmiyeh, »'Ideal' Refugee women and gender equality mainstreaming in the Saharawi refugee camps: 'Good practice' for whom?,« *Refugee Survey Quarterly* 29, št. 2 (2010): 64–84, <https://doi.org/10.1093/rsq/hdq023>.

so se nanašale na koransko šolanje za moške in ženske, imena učiteljic, tradicionalnih zdravilk in učenjakinj pa za vedno ostajajo del saharske ustne dediščine.¹⁰

Zanimalo nas je, ali v zahodnosaharski tradiciji (še vedno) obstajajo tradicionalno predpisane vloge po spolu. Odgovori niso bili enotni. Edini moški predstavnik meni, da tradicionalno predpisane vloge ne obstajajo, »saj so vse od začetkov morali moški in ženske spoštovati ista pravila v nomadski družbi in v času revolucije« (A). Večina pa jih meni, da so bile pred »revolucijo« vloge po spolih jasneje razdeljene, da pa so »danes te zbledele« (E). V nadaljevanju se vrstijo naštevanja tradicionalnih ženskih vlog in poklicev: »Ženske so tradicionalno čuvajke in prenašalke znanja in tradicije. So učiteljice. Vendar imajo tudi moški aktivno vlogo v gospodinjstvu in pri vzgoji otrok.« (C) »Ženska ima vodilno vlogo v intelektualnem in kulturnem življenju: je učiteljica, pisateljica, pesnica ... Prispievala je h gospodarstvu ... Ženske so dokazale svoje politične sposobnosti, saj imajo najvišje položaje v diplomatskih službah: so ministrice, borke za človekove pravice, ambasadorke in policistke. V naši kulturi zasedajo ženske visoke položaje, zahvaljujoč pravilnemu razumevanju islama in zahodnosaharske tradicije.« (B) Odgovor Chaie Beiruk jasno opredeli tradicionalno vlogo Zahodnosahark v predrevolucionarnem obdobju: »Zahodnosaharka je gospodarica in lastnica hiše. Čeprav lahko dela, če želi, je nujno, da moški vzdržuje družino ...« Omeni tudi razmere, ki so zaznamovale posebnosti zahodnosaharske ženske, ki med odsotnostjo svojega moža, kadar ta potuje, da svoji družini priskrbi boljše življenje, ali kadar gre v vojno, »postane hkrati mati in oče« (F).

Pri navedenem ne moremo zanikati zgodovinsko-kulturnih vplivov arabsko-islamske in berberske tradicije, katerih spoj je ustvarili edinstveno kulturo, ki Zahodnosaharke loči od drugih muslimank. Če pogledamo najprej berbersko beduinsko tradicijo, vidimo, da je ta ženskam omogočila upravljati premoženje. Tradicionalno so skoraj vse puščavske nomadske skupnosti matrilinealne in matrilokalne skupnosti, kar ženskam omogoča določeno neodvisnost doma in tudi v javni sferi, kar v drugih muslimanskih družbah Severne Afrike in na Bližnjem

¹⁰ Lippert, »Sahrawi Women in the Liberation Struggle,« 637–638.

vzhodu ni običajno. Pri Zahodnosaharcih je monogamija prevladujoča. To je v nasprotju s številnimi muslimanskimi družbami, ki izvajajo poligamijo predvsem zaradi oblikovanja zavezništov, ki se utrdijo s poroko med plemeni. Če podrobneje proučimo zgodovino Afrike, vidimo, da je njena sodobna družbeno-kulturna krajina nastala na podlagi treh verstev oz. kultur: domorodne afriške vere, islama in krščanstva. Pomembno je, da domorodne afriške vere ženskih vlog ne omejujejo, saj se od njih pričakuje, da bodo dejavne v zasebni in javni sferi, kar potrjuje dejstvo, da so ženske zasedale položaje moči in avtoritete.¹¹ Gotovo so stari Afričani vzpostavili določeno stopnjo delitve dela na podlagi spola, vendar so bile naloge spolov obravnavane kot komplementarne in nikakor hierarhične.¹² Tako je bilo čiščenje trave in grmovnic, ki je tradicionalno moško delo, vrednoteno enako kot sajenje, ki je tradicionalno žensko delo. Pred pojavom islama in/ali krščanstva so bile ženske v starih afriških družbah dejavne pri upravljanju vasi in mest, pripadale so trgovskim in obrtnim cehom, sodelovale pri gradnji in vzdrževanju cest, stavb, vodnjakov in potokov in pomagale pri reševanju sporov.¹³

Fronta Polisario se je, ko je začela izvajati socialne reforme v begunskih taboriščih, oprla na že obstoječo tradicijo. Prav zato je za razumevanje vključenosti žensk in njihove vloge v zahodnosaharski družbi bistveno, da si ogledamo (tudi) ideološko zasnovo fronte Polisario.

Ideologija fronte Polisario in njen vpliv na vlogo zahodnosaharskih žensk

Fronta Polisario poudarja vlogo žensk v osvobojeni Zahodni Sahari kot glavno politično usmeritev Saharske arabske demokratične republike. Kako jim je to uspelo in na podlagi kakšnih idejnih struktur imajo možnost za tovrstno implementacijo? Ustanovitelji fronte Polisario so

¹¹ Ambe J. Njoh, *Tradition, culture and development in Africa: Historical lessons for modern development planning* (Aldershot, Velika Britanija: Ashgate, 2006).

¹² Niara Sudarkasa, »Sex roles, education, and development in Africa,« *Anthropology & Education Quarterly* 13, št. 3 (1982): 279–288, <https://doi.org/10.1525/aeq.1982.13.3.05x0987y>; Niara Sudarkasa, »The status of women in indigenous African societies,« *Feminist Studies* 12, št. 1 (1986): 91–103, <https://doi.org/10.2307/3177985>.

¹³ Prav tam.

bili pozorni opazovalci revolucij v Gvineji Bissauu in Alžiriji, v katerih se je položaj žensk spremenil, ko se je povečevala njihova udeležba v oboroženem boju. V zgodnjih diskurzih fronte Polisario, ki jih je analizirala Allan, in pri njihovi viziji družbe so najbolj vplivale takratne socialistične in revolucionarne ideje, od vietnamskih in palestinskih do drugih afriških revolucionarnih gibanj.¹⁴ Za fronto Polisario je cilj revolucije pripeljati ljudi iz zatiranja, suženjstva in kolonializma, v osvoboditev in demokracijo, kar vključuje izkoreninjenje plemenskosti in spoštovanje enakosti spolov, sploh v primerjavi z bližnjimi državami, zlasti z Marokom in Alžirijo.¹⁵

Sogovornike smo vprašali, kaj ta revolucija oz. družbene spremembe vključujejo? Odgovorili so: »Revolucija je bila prvi korak, kako pridobiti svojo svobodo, kar do zdaj še ni uspelo. Cilj je osvoboditev od kolonializma in izgradnja demokratične države, v kateri bodo lahko moški in ženske razvili svoje sposobnosti« (C); »revolucija je ženskam dala pravico, da se v družbi politično in kulturno angažirajo« (E); »ne moremo reči, da je šlo za spolno revolucijo, saj je vedno obstajalo ravnotežje med obema spoloma, vendar pa je šlo za družbeno revolucijo – Zahodnosaharce popeljati iz suženjstva in kolonializma, iz nevednosti in nerazvitosti, ter ponovno oblikovati kulturno družbo, ki bo družbeno, politično in izobraževalno razvita« (F).

Ko smo jim zastavili vprašanje, kašna je vloga ideologije fronte Polisario pri emancipaciji zahodnosaharskih žensk, so se vsi vprašani strinjali, da je v zahodnosaharski revoluciji vloga žensk odločilna in da je ideologija fronte Polisario pri tem imela osrednjo vlogo, saj je zavrnila vse oblike diskriminacije po spolu (A). »Ideologija fronte Polisario temelji na ustvarjanju svobodnega prostora za zahodnosaharske ženske« (E). »Predstavlja njeno identiteto.« (D) »Polisario spodbuja izobraževanje žensk enako kot moških. V parlamentu je veliko žensk. Voditelji in predstavniki SADR so tudi ženske. V politični areni so zahodnosaharske ženske prisotne na vseh ravneh« (C), »...so žene, matere, učiteljice,

¹⁴ Allan, »Imagining Saharawi women,« 90.

¹⁵ Več o analizi fronte Polisario v Allan, »Imagining Saharawi women,« 189–202. Glej tudi »Frente Polisario, La Constitution de la RASD,« 1999, dostop 11. septembra 2019, <http://www.arso.org/03-const.99.htm>.

ministrice, ambasadorke, pokazale so, da znajo koordinirati svoje delo in osebno življenje« (F).

Iz odgovorov na zastavljena vprašanja je bilo mogoče zaznati dejstvo, da pri krepitvi vloge žensk v zahodnosaharski družbi nima ključne vloge le ideološka osnova fronte Polisario, temveč tudi islam, saj Saharci in Saharke razumejo islam kot religijo, ki poziva k spoštovanju žensk. Prav zahodnosaharske ženske so tiste, ki s svojim primerom negirajo stereotipne predstave o ženskah v arabskih oz. islamskih državah, tudi zaradi tega, kako razumejo in živijo svojo religijo. Vprašani zagotavljajo, da je zahodnosaharsko religijsko življenje podobno kot v številnih drugih islamskih družbah, »vsak izvaja religijo tako, kot sta zapovedala Koran in prerok Mohamed« (A), izvajajo pet stebrov islama, vendar pa ima zahodnosaharska religioznost po mnenju Glane Mayhub določene poteze, ki jo »naredijo za edinstveno v arabskem svetu.« Te so »pravna, družbena in politična enakost med moškimi in ženskami. Lahko molijo skupaj ali ločeno. Edina razlika je, da ženska lahko vodi druge ženske pri molitvi, ne more pa pri molitvi voditi moških« (B). Darak Abdelfatah trdi, da je Zahodnosaharka odprtega duha, vendar hkrati tudi verujoča in spoštuje pravila Korana, ter da »ne obstaja razlika v izvajanju islama za moške in ženske« (E). Chaia Beiruk pa meni, da je versko zahodnosaharsko življenje normalno in odprto življenje, »v mošeji ali hiši molimo skupaj, vendar se med seboj ne mešamo, moški v eni vrsti, ženske v drugi« (F).

Zahodnosaharci so sunijski muslimani, ki spoštujejo islamske zapovedi, »pomagajo, dajejo donacije in opravijo romanje enkrat v življenju, če si to le lahko privoščijo, tako finančno kot zdravstveno. Prav tako molijo petkrat dnevno in se postijo za ramadan,« njihovo prakso opiše Glana Mayhub in doda, da je »za zahodnosaharske muslimane najpomembnejša stvar enakost. Verjamejo, da ne obstajajo razlike med žensko in moškim ali med belim in črnim, razlike so le v kreposti osebne integritete in morale« (B). Zahodnosaharci verjamejo, »da je islam sporočilo miru, in poskušajo živeti po njegovih pravilih. Strpni so do drugih ver in ne vsiljujejo svoje vere nikomur« (C).

Kot lahko vidimo, Zahodnosaharci sledijo tradicionalni razlagi islama, sunitsko malekitskemu nauku, ki je zmerna oblika islama, brez sektaštva ali dogmatizma. Zaradi svoje strpnosti spodbuja solidarnost,

krepi enotnost, zavrača nasilje in sovraštvo ter se bori proti samovolji in zatiranju, kar postavlja zahodnosaharske ženske v položaj, da lahko svobodno analizirajo, razvijajo in izrazijo svoje potrebe in interese, ne da bi morale slediti že obstoječim modelom, čeprav je pravni okvir republike šeriatski. Na vprašanje, ali zahodnosaharske ženske razumejo islam kot orodje svoje emancipacije ali svojega zatiranja, se vsi vprašani strinjajo, da zahodnosaharske ženske razumejo islam kot orodje svoje emancipacije, »saj se je islam pojavil zato, da razsvetli posameznikovo življenje in zagotovi pravice ženskam« (A); »zahodnosaharska ženska zaseda pomembno mesto v muslimanski družbi, uživa izjemne privilegije, lahko se svobodno giblje, ima svobodo izražanja, se loči brez stigme in se ji ni treba bati posledic« (B). Po mnenju Chaie Beiruk islam ne more nikogar zatirati, »saj ima samo Allah pravico soditi, in to pomaga zahodnosaharskim ženskam, da so bolj svobodne in neodvisne« (F). Selma Mohamed-Iamin trdi, da islam na splošno pomeni emancipacijo za oba spola (D), Ezzarga Moh Lamin pa ni nikoli slišala, da bi katera od Zahodnosahark islam pojmovala kot orodje zatiranja, »razen tedaj, ko se sklicujejo na »uporabo« in »manipulacijo« islama s strani maroških okupatorjev, ki vero uporabljajo kot »orodje za nadzor« (C).

Pravice žensk so jasno zapisane v zahodnosaharski ustavi, ki navaja, da si bo vlada prizadevala braniti politične, ekonomske in socialne pravice zahodnosaharskih žensk ter bo zagotovila njihovo sodelovanje pri izboljšanju družbe in razvoju države. Na vprašanje, kako je islam, ki je glede na ustavo SADR osnova za zahodnosaharsko pravo in družbene vrednote, združljiv s socialistično ideologijo fronte Polisario, vsi vprašani verjamejo, da je ta združljiv z ideologijo te fronte in njenim razumevanjem sekularnega značaja družbe. »Način, na katerega Zahodnosaharci izvajajo islam, jih je pripeljal do tega, da so napisali ustavo, kot jo imajo. Ustave ne bi bilo mogoče spoštovati, če ne bi upoštevali tradicije, ki je v Zahodnosaharcih globoko vtisnjena.« (C) »SADR temelji na islamskih pravilih z nekaterimi preprostimi dodatki (D), socialistična odločitev je najboljša za zahodnosaharsko ljudstvo in na vsaki točki ideologije fronte Polisario je potreba po izboljšanju položaja zahodnosaharskega ljudstva.« (F)

Razmislek o vlogi zahodnosaharskih žensk pri izgradnji miru

V tretjem sklopu vprašanj nas je najprej zanimalo, kateri so najbolj pereči problemi, s katerimi se soočajo zahodnosaharske ženske danes. Večina vprašanih je kot glavni problem navedla begunstvo: »Okupacija s strani Maroka je razlog za edinstven položaj žensk, ki živijo v begunskih taboriščih in na okupiranih ozemljih ... Maroška okupacijska oblast razume tradicionalno vlogo zahodnosaharskih žensk kot deviacijo.« (C) »Begunstvo jim ne dovoljuje, da bi sledile svojim sanjam ...« (F) »Resno kršenje človekovih pravic, ki se dogaja na okupiranih ozemljih, ženskam onemogoča, da bi ušle preganjanju, izginotjem, zapiranju, mučenju, ki jih izvajajo maroške oblasti« (B), Selma Mohamed-lamin pa je odgovorila, da je največji napor za zahodnosaharske ženske »ohranjanje ravnovesja med ženskostjo in pomočjo moškim pri prilagajanju na begunsko življenje« (D).

Na vprašanje, kje vidijo največji prispevek zahodnosaharskih žensk za izgradnjo miru in transformacijo sporov, so se vprašani strinjali, da ima zahodnosaharska ženska odločilno vlogo pri uresničevanju mirovniških projektov, »bori se za svoje ozemlje, trpi v težkih pogojih, zna preživeti v puščavi, premagati smrt in bolezen, ustanavljati šole, bolnice in institucije, je mati, učiteljica, policistka, bolničarka« (F). Večina poudarja, da je udeležba žensk v političnem življenju mehanizem demokratičnih sprememb v družbi, temelječi na interesih in potrebah državljanek in državljanov, zahodnosaharske ženske pa sodelujejo v vseh političnih, kulturnih, družbenih in izobraževalnih dejavnostih in vodijo organizacije, kot je zveza zahodnosaharskih žensk oz. UNMS, ki vzdržuje bilateralne stike z večino ženskih organizacij po svetu. Je aktivna članica *useafriške ženske organizacije* (Pan African Women's Organization), *splošnega združenja afriških žensk* (General Union of African Women) in *ženske mednarodne demokratične federacije* (Women's International Democratic Federation) ter sodeluje pri številnih srečanjih in razpravah, na kongresih, mednarodnih konferencah, »s seboj pa vedno nosi sporočilo miru, solidarnosti in prijateljstva Zahodnosaharcev« (B). Kot nadaljuje Glana Mayhub, so zahodnosaharske ženske najpomembnejše predstavnice aspiracij za neodvisnost svojega ljudstva, zato je za

izgradnjo miru pomembno še naprej podpirati njihovo udeležbo na vseh političnih ravneh. »Imajo izkušnje, sporočilo in metode, izkazale so vrednote solidarnosti, miru, enakosti, socialne zaščite in sposobnosti upravljanja in odločanje glede na potrebe svojih mest.« (B) Chaia Beiruk dodaja, da je mlada ženska tista, ki predstavlja Zahodnosaharce na mednarodnih forumih, zaseda položaje ministrov in predstavnikov, celo v vojski, se »s svojimi sestrami po vsem svetu bori za feminizem ter bo nadaljevala svojo pot kot ženska in saharska bojevnica, dokler ne bo dosegla cilja, ki je osvoboditev Zahodne Sahare ...« (F) Ezzarga Moh Lamin verjame, da morajo biti zahodnosaharske ženske še naprej zagovornice miru na politični ravni, predvsem v mednarodnih organizacijah. »Številne pripravljajo dogodke v okviru sekcij za človekove pravice pri Združenih narodih in drugih pomembnih forumih«, zato »problem ni v tem, da Zahodnosaharke niso aktivne, temveč da jih mednarodna skupnost ne sliši oziroma ji je vseeno zanje« (C).

Zaključek

Kot smo lahko videli, je že stara afriška tradicija spodbujala vključevanje žensk v vse življenjske sloge in jih ni omejevala na vloge, povezane z reprodukcijo in negovanjem, zato so bile zahodnosaharske ženske že od začetka vključene v odporiška gibanja proti tujim napadalcem, začeniši z odporiškim gibanjem proti španski nadvladi. Lippert trdi, da je najverjetneje prav vključenost zahodnosaharskih žensk v osvobodilni boj privedla do njihovih socialnih in političnih pravic.¹⁶ Zahodnosaharke vztrajno negirajo izključno vlogo ženske kot matere, ki je posledica mita o delitvi, katerega »vpliv je mogoče najti tudi v prevladujočih predstavah o vlogah spola v vojni«.¹⁷ Dovolj poveden je odgovor Glane Mayhub, ki priložnost za opolnomočenje žensk vidi prav v vojni, ker jim je v takih okoliščinah dovoljeno, da razvijejo druge dejavnosti, »različne od tistih, ki jim jih tradicionalno pripiše družba in so večinoma povezane le z reproduktivno vlogo« (B). Tako so bile zahodnosaharske

¹⁶ Lippert, »Sahrawi Women in the Liberation Struggle«, 644.

¹⁷ Nadja Furlan Štante, »Gender-Based Violence, Religion and Migration«, v »Ontologies of Asylum«, ur. Lenart Škof in Barbara Gornik, *Poligrafi* 23, št. 91/92 (2018): 85.

ženske, ki so jim bile od ustanovitve fronte Polisario zagotovljene vse pravice, postavljene na čelo revolucije. Dejansko uživajo iste pravice kot moški ter lahko zasedejo vse pomembne položaje v politični organizaciji fronte in zahodnosaharske vlade, hkrati pa ima njihov spol »veliko zmožnost za transformacijo družbe, posebno pri razreševanju sporov in izgradnji miru« (B).

Sklenemo lahko, da so zahodnosaharske ženske pridobile moč v družbi sredi regije, v kateri imajo ženske na splošno malo pravic, ključno vlogo pri tem pa imajo zahodnosaharska interpretacija islama, (ne) definiranje vlog po spolu pri tradicionalni nomadski afriški tradiciji in kombinacija obeh navedenih pri ideologiji fronte Polisario, ki črpa iz socialističnih modelov.

Zahvala

Članek je nastal v okviru projekta *Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize* (J6-9393), ki je sofinanciran s strani Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

B i b l i o g r a f i j a

Allan, Joann. »Imagining Saharawi women: the question of gender in POLISARIO discourse.« *The Journal of North African Studies*, 15 (2010): 189–202. <https://doi.org/10.1080/13629380902861103>.

Amadiume, Ifi. *Male daughters and female husbands: Gender and sex in an African Society*. London, New Jersey: Zed Books, 1987.

Amadiume, Ifi. *Reinventing Africa: Matriarchy, religion and culture*. London: Zed Books, 1997.

Besenyó, János. »Saharawi refugees in Algeria.« *AARMS* 9, št. 1 (2010): 67–78. <https://www.researchgate.net/publication/276277791>.

Belloso, Maria L., Irantzu Mendia Azkue. »Local human development in contexts of permanent crisis: Women's experiences in the Western Sahara.« *Journal of Disaster Risk Studies* 2, št. 3 (2009): 159–176. <https://doi.org/10.4102/jamba.v2i3.24>.

Ciesielkiewicz, Monica, Óscar Guijarro Garrido. *Saharawi Women – Educators and Promoters of Peace*, Issues in Social Science, 5, št. 2. (2017): 13–24, <https://doi.org/10.5296/iss.v5i2.11313>.

Fiddian-Qasmiyeh, Elena. »'Ideal' Refugee women and gender equality mainstreaming in the Sahrawi refugee camps: 'Good practice' for whom?« *Refugee Survey Quarterly* 29, št. 2 (2010): 64–84. <https://doi.org/10.1093/rsq/hdq023>.

»Frente Polisario, La Constitution de la RASD.« 1999. Dostop 11. septembra 2019. <http://www.arso.org/03-const.99.htm>.

Furlan Štante, Nadja. »Gender-Based Violence, Religion and Migration.« V »Ontologies of Asylum,« uredila Lenart Škof in Barbara Gornik. *Poligrafi* 23, št. 91/92 (2018): 77–94.

Higgs, Johanna, Christine Ryan. »Leaders in the desert: The Sahrawi women of Western Sahara.« *International Journal for Intersectional Feminist Studies*, 1 (september 2015): 29–39. <http://hdl.handle.net/10092/11184>.

Lippert, Anne. »Sahrawi Women in the Liberation Struggle of the Saharawi People.« *The University of Chicago Press Journals* 17, št. 3, (1992): 636–651. <https://doi.org/10.1086/494752>.

Mehdi Hassam, Fatma. »The Saharawi women struggle for the independence and peace in Western Sahara.« V *Women against war system*, uredile Nadja Furlan Štante, Anja Zalta, Maja Lamberger Khatib, 136–145. Dunaj: Lit Verlag, 2017.

Njoh, Ambe J. *Tradition, culture and development in Africa: Historical lessons for modern development planning*. Aldershot, Velika Britanija: Ashgate, 2006.

Sudarkasa, Niara. »Sex roles, education, and development in Africa.« *Anthropology & Education Quarterly* 13 (1982): 279–288. <https://doi.org/10.1525/aeq.1982.13.3.05x0987y>.

Sudarkasa, Niara. »The status of women in indigenous African societies.« *Feminist Studies* 12, št. 1 (1986): 91–103. <https://doi.org/10.2307/3177985>.

Zunes, Stephen, Jacob Mundy. *Western Sahara: war, nationalism, and conflict irresolution*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2010.

OD MIRNEGA UMA DO SPLOŠNE ODGOVORNOSTI

W a n g m o T e n z i n

Misel vodi vse stvari,
misel jih rodi in oblikuje.
Če človek, poln zlih misli,
govori ali deluje,
trpljenje mu zato sledi
kot voz kopitom vpreženega vola.

Misel vodi vse stvari,
misel jih rodi in oblikuje.
Če človek dobrih misli
govori ali deluje,
sreča vedno mu sledi,
kot senca ga nikoli ne zapusti.
(Buda)¹

Da bi se soočili z izzivi sodobnega časa, bodo morali ljudje razviti večji občutek za splošno odgovornost. Vsak od nas se mora naučiti delovati ne le za blagor samega sebe, svoje družine ali naroda, temveč za blagor vsega človeštva. Splošna odgovornost je ključ za preživetje človeštva. Je resničen ključ za naše preživetje in najboljši temelj za mir v svetu. Je tudi najboljši temelj za miru v svetu, pravično uporabo naravnih virov in prek skrbi za prihodnje generacije pravilna skrb za okolje. (Dalajlama)²

Priljubljena budistična zgodba pripoveduje, da je nekega dne pastir, ki je vodil svojo čredico po gorskih pašnikih, naletel na votlino, v kateri je sedel meditant. »Kaj pa počneš sredi ničesar?« je pastir

¹ *Dhammapada: besede modrosti*, prev. in spremna beseda Primož Pečenko (Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990), I, 1–2.

² Dalai Lama, *Healing Anger: The Power of Patience from a Buddhist Perspective* (Ithaca, New York: Snow Lion, 1997), xii.

vprašal meditanta. »Meditiram,« mu je ta odgovoril. »O čem pa meditiraš?« je poizvedel pastir. »Meditiram na temo potrpežljivosti,« je odvrnil meditant. Pastir si ga je nekaj časa ogledoval, nato pa se je obrnil in odšel. Hip zatem se je obrnil in zaklical meditantu: »Mimogrede, vrag te pocitraj!« »Kaj se to pravi! Naj tebe vrag pocitra!« je takoj sledil odgovor. Pastir pa se je le zasmejal in meditanta spomnil, da naj bi razvijal potrpežljivost.

Potrpežljivost velja v budizmu za protistrup jezi in sovraštvu, s tem pa za eno osnovnih orodij miru. Kot ponazarja zgodba, potrpežljivosti in strpnosti ne moremo gojiti v osami – da ju krepimo, potrebujemo izzive stikov z drugimi ljudmi. Potrpežljivost prav tako ni fiksno stanje, lahko jo razvijamo in krepimo, podobno kot razvijamo fizične lastnosti. »ཇོ་བོ་བསམ་སྒྲུབ་«, radi pravijo Tibetanci, kar pomeni: »poslušanje, razmišljanje, meditacija«. ཇོ་བོ་བ་, *thos-pa*, poslušanje, se nanaša na zbiranje informacij, učenje – vse budistične šole imajo budistične univerze, kjer se menihi in nune deset let in več učijo o doktrini, podobno kot katoliški teologi na teoloških fakultetah. Drugi korak predstavlja བསམ་པ་, *bsams-pa*, razmišljanje, pri katerem praktikant, učenec Budovega nauka, poglobljeno razmišlja o različnih vidikih naučenega, skozi debato pristopi k temi z vidika hudičevega advokata, kot je bilo v navadi v Budovem času, dokler ni vsaka podrobnost doktrine do obisti razumljena in ni več niti sledi dvoma o tem, kaj je verodostojno zaznavanje in interpretiranje in kaj je prividno oz. zmotno. Tretja faza, སྒྲོམ་པ་, *sgom-pa*, meditacija, pa se nanaša na stabiliziranje in ponotranjenje tako naučenega. Ob tem lahko omenimo, da so vse budistične meditacije pogosto poudarjeno predvsem v tibetanskem budizmu, zaobjete v dveh velikih vejah: analitična meditacija, pri kateri meditant razločuje zrnje od plev, odpira obzorja duha in opušča zatemnitve, in enotočkovna meditacija ali meditacija umirjanja uma, pri kateri naučeno ponotranji in stabilizira. Tako skozi zaporedje učenja, razmišljanja in stabilizirajoče meditacije sledilec Budovega nauka preobraža svoj um. Tako tudi vsak temeljni koncept budizma, vključno z mirom ali nedualnostjo ipd., postane gradivo na poti prebujenja. Pot torej ne vodi skozi praznjenje uma, temveč skozi ostrenje razumevanja narave resničnosti. To je dobro imeti pred očmi v *ready-made* industrijskih družbah, kjer je budizem pogosto re-interpretiran tako, da služi željam in potrebam sodobnih potrošnikov

duhovnih kultur, tako preobraženi nauki pa niso več v skladu z Budovo doktrino, čeprav se tržijo z njegovim imenom.

V članku se osredinjam na dva poudarka budistične etike – vidik notranjega miru in vidik splošne odgovornosti, ki je prav tako utemeljen z budistično doktrino, posebno *mahāyānsko*, toda izražen skozi sekularni jezik. Oba vidika se enakovredno nanašata na moške in ženske. Temo izrecne enakosti in odstopanj med teorijo in prakso bom obravnavala pozneje.

Sočutje in modrost – nujna gradnika poti do miru

Budizem praviloma spremljajo pozitivni stereotipi in eden od njih pravi, da je budizem vera miru. Skeptiki temu takoj zoperstavijo primere krivic in trpljenja v budističnih deželah in izenačijo vse človeške družbe v enotno podobo zlorab vere. Seveda povsod, kjer je človek, najdemo človeške vrline in šibkosti, ideali niso nikjer popolno udejanjeni, niti na ravni posameznika, kot lahko vidimo sami pri sebi. Kljub temu pa imajo vse svetovne vere pomembno vlogo moralnega vodnika družbe, brez katerih bi bilo v svetu bistveno več trpljenja.

V budistični doktrini najdemo številna orodja za izgradnjo miru, notranjega in zunanjega, od analitičnih in študijskih, kontemplativnih in v etično naravnost usmerjenih praks do uporabe izzivov vsakdanjega življenja za duhovno pot (npr. tibetanski ལྷོ་སྤྱོད་, *blo-sbyong* – skupina besedil in spremljevalnih tehnik za urjenje uma).

Mahāyānski budizem (tibetanski, japonski, kitajski ...) deli budistične prakse v dve glavni veji, t. i. dve krili ptice, ki morata biti enako močni, če želi posameznik doseči cilj. To sta krili *modrosti* (*śūnyatā*)³ in *sočutja* (*bodhicitta*).⁴ Tako npr. *Vimalakīrti sūtra* navaja: »Modrost, združena s tehnikami osvobajanja, sestavlja motivacijo na podlagi globokega sočutja in na tej osnovi se praktikant osredinja (...) na delovanje

³ *Modrost* se v tem kontekstu vedno nanaša na modrost uvida v naravo realnosti, t. i. praznino oz. *śūnyato*.

⁴ *Sočutje* se v tem kontekstu vedno nanaša na *bodhicitto* (skt. *bodhicitta*, tib. བྱང་ཚུབ་གྱི་སེམས་, *byang-chub kyī sems*): um prebujenja, dvočlena altruistična motivacija praktikanta, da 1. doseže razsvetljenje, 2. da lahko osvobodi tudi vsa druga bitja. Včasih sta krili opisani kot modrost in (sočutna) metoda (osvobajanja).

v korist razvoja živih bitij, medtem ko se človek obenem osredinja na poglobljeno proučevanje *praznine*.⁵

V kontekstu miru, notranjega in zunanjega, sta ključna oba gradnika; razvijanje modrosti, predvsem skozi razumevanje soodvisnosti (*pratītyasamutpāda*). V tibetskem budizmu sočutje oz. metoda predstavlja moško načelo (v ikonografiji je označeno z mesecem), vidik modrosti pa žensko načelo, podobno kot pri grški Ateni (v ikonografiji je označena s soncem). Tsong-kha-pa⁶ navaja Maitreyevo *Razpravo o sublimnem kontinuumu* (*Mahāyānottaratantra Śāstra*), ki pravi, »da je aspiracija seme za najvišje vozilo, modrost pa je mati generiranja odlik Bude. Tako je um razsvetljenja kot očetovo seme, modrost pa, ki pozna odsotnost sebstva, je kot mati«. ⁷

Razum in sočutje sta včasih razumljena kot nasprotna, toda ne v budizmu. Kot piše Thupten Jinpa:

Morda je za Tsongkhapo najpomembnejši preizkus veljavnega uvida v praznino to, kako se človekovo razumevanje izraža v dejanjih. Če je rezultat dolgotrajne kontemplacije na praznino to, da človek postaja vse manj občutljiv za trpljenje v svetu, jo to znak resne napake v njegovem razumevanju odsotnosti sebstva. Glede na Tsongkhapo mora poglobljanje razumevanja praznine po naravni poti voditi v poglobljanje vere v zakonitosti vzročnosti in *karme*. Z drugimi besedami, globoko razumevanje resnično prazne narave stvari in pojavov se mora izražati sočutnem etičnem vedenju.⁸

»Budistični pogled na svet je presenetljivo skladen z uvidi mirovnih študij,« opazuje Theresa Der-lan Yeh, »namreč v procesno naravnani paradigmi, vztrajanju pri miru in miroljubnih sredstvih ter celostnem okviru miru, ki lahko ima ključno vlogo v prizadevanjih, da bi razširi-

⁵ Peter Heehs, ur., *Indian Religions: A Historical Reader of Spiritual Expressions and Experience* (London: Hurst & Company, 2002), 183.

⁶ Je Tsong-kha-pa (1357–1419): Tibetanski učenjak in jogi, začetnik šole gelug tibetanskega budizma, ki je prečistila in združila nauke vseh drugih budističnih šol v času, ko je budizem na Tibetu počasi začel degenerirati in so nauki postajali vse bolj fragmentarni.

⁷ Tsong-Kha-Pa, *The Great Treatise On The Stages Of The Path To Enlightenment*, zv. 2 (Ithaca, New York: Snow Lion, 2002), 18.

⁸ Thupten Jinpa, *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy: Tsongkhapa's Quest for the Middle Way* (New York: RoutledgeCurzon, 2006), 161–163.

li kulturo miru po vsem svetu«. ⁹ Avtorica je optimistična pri uporabi budističnih orodij za svetovni mir: »Z voljo, uvidom, vztrajnostjo in proaktivno ustvarjalnostjo, s katerimi sprevidimo neskončne možnosti, latentne znotraj soodvisno nastale realnosti, je mir z budistične perspektive realističen in dosegljiv«. ¹⁰

Notranji in zunanji mir

Iz nevrline se rojeva trpljenje
in prav tako vsa nesrečna kraljestva.
Iz vrline se rodijo vsa srečna kraljestva
in radosti vseh ponovnih rojstev.
Nāgārjuna: Ratnāvalī (Dragocena girlanda) ¹¹

Tako kot Buda v *Dhammapadi* tudi nadaljevalec njegove doktrine Nāgārjuna ¹² v *Dragoceni girlandi* izvor človekovega izkustvenega sveta, vključno z mirom in spori, postavi v svoj um, ne pa v okoliščine ali sile zunaj njega. V budizmu velja, da so vsa naša izkustva posledica karmičnih vzrokov, ki smo jih ustvarjali sami, pri čemer nobeno bitje ne more ustvariti karme za druga bitja (sicer bi bili že vsi razsvetljeni, saj bi bude ustvarjali vzroke za nas, se nadaljuje argument). Z besedami Tsong-kha-pe: »Sreča in trpljenje ne nastaneta iz odsotnosti vzrokov niti ne vznikneta iz nekompatibilnih vzrokov, kakršen je božanski stvarnik ali primarno bistvo. Namesto tega na splošno nastaneta iz krepostne in nekrepostne karme.« ¹³ Tak pogled opolnomoči človeka in mu naloži odgovornost ustvarjanja vzrokov za pozitivno prihodnost. Ker je človek sam svoje sreče kovač, je budistična filozofija optimistična filozofija – človek ima odprte vse možnosti za ustvarjanje sreče.

⁹ Theresa Der-lan Yeh, »The Way to Peace: A Buddhist Perspective,« *International Journal of Peace Studies* 11, št. 1 (2006): 92.

¹⁰ Prav tam, 109.

¹¹ Rā: 2.21; P5658: 174.2.5-6.

¹² Nāgārjuna (okoli 150 do okoli 250): eden najpomembnejših indijskih budističnih mojstrov, učenjak in opat samostana Nālandā.

¹³ Tsong-Kha-Pa, *The Great Treatise*, 210.

Zakaj torej človek ne ustvarja le dobrih dejanj, ampak prizadeva trpljenje sebi in drugim? Zaradi nevednosti in posledičnih nespametnih dejanj, piše Śāntideva:¹⁴

Smo kot nerazumni otroci,
ki zlezejo vase pred trpljenjem, vendar ljubijo vzroke zanj.
Sami se ranimo; bolečino smo si povzročili sami!
Zakaj bi morali biti drugi objekt naše jeze? (*Bodhisattvacaryāvatāra (BCA)*,
VI: 45)¹⁵

Miren um je osnova za jasen uvid o tem, kaj koristi in kaj škodi, in je eden ključnih vidikov budistične teorije in prakse. Le dovolj umirjen um je dovolj močen in prodoren, da lahko premaga močne vzgibe inercije in navad ter doseže zadani cilj. Zato Śāntideva, Kamalaśīla¹⁶ in drugi klasiki mir postavljajo za osnovo drugih praks, npr. *bodhicitte*¹⁷ ali modrosti.¹⁸ Miren um je uporaben um:

Opustil bom vsa druga stremljenja
in se osredotočil le na en namen:
prizadeval si bom umiriti svoj um
in ga, ko bo miren, pokoril. (VIII: 38)¹⁹

Mir je tudi ena od štirih odločenosti (pali: *adhiṭṭhāna*)²⁰ praktikanta: 1. da ne bo zanemarjal modrosti oz. jasnega uvida (*paññam nappamajjeyya*); 2. da bo varoval in ohranjal resnico (*saccamanurakkheyya*); 3) da bo gojil velikodušnost in odrekanje (*cāgamanubrūheyya*) in 4. se uril v miru (*santimeva so sikkheyyā'ti*).²¹ Mir omogoča odrekanje osredotočenosti nase in zavedanje soodvisnosti bitij in njihove temeljne enakosti;

¹⁴ Śāntideva (okoli 8. st.): budistični mojster in menih iz samostana Nālandā.

¹⁵ Shantideva, *The Way of the Bodhisattva* (Boston & London: Shambhala, 1997), 45.

¹⁶ Dalai Lama, *Stages of Meditation: A Commentary upon the root text of Kamalashila* (Ithaca, New York: Snow Lion, 2001).

¹⁷ Shantideva, *Bodhisattva*, 85–89.

¹⁸ Prav tam, pogl. IX.

¹⁹ Prav tam, 38.

²⁰ Tj. osma od desetih popolnosti (skt.: *pāramitā*, pāli: *pāramī*, tib. བཀའ་ལྷན་རྒྱུན་པ་, *pha-rol du phyin-pa*).

²¹ „Paññam nappamajjeyya saccamanurakkheyya cāgamanubrūheyya santimeva so sikkheyyā'ti. »Dhatu-vibhanga Sutta: An Analysis of the Properties.« (MN 140.), prev. Thanissaro Bhikkhu, *Access to Insight (BCBS Edition)*, 30. november 2013. <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.140.than.html>.

pristno odrekanje sebični naravnosti ne izhaja iz zunanje prisile, slepe vere ali čustvenega vzgiba, temveč iz jasnega in trdnega uvida v to, kaj vodi v dobre rezultate in kaj škodi. Ganljiva podoba trpečega otroka z vojnega območja lahko sproži čustven odziv in željo po mirovniškem aktivizmu, toda s stališča budizma to ni najboljša osnova za gojenje miru – če želimo gojiti trajen mir, moramo preseči dihotomijo mi-oni, to pa dosežemo na podlagi razvijanja modrosti (skt. *prajñā*, pāli *paññā*, tib. རྗེས་རབ་, *shes-rab*) v skladu z zgoraj navedeno triado: poslušanje-razmišljanje-meditacija. Notranji mir ima pri tem ključno vlogo.

»Skozi prepričanje, da nasilje izvira iz uma, budizem vidi nujo po notranji refleksiji. S prebujenjem uvida v soodvisno realnost bodo sebične kompulzivne odzive nadomestili ljubeča prijaznost, sočutje, naklonjena radost in nepristranski, enakovreden odnos,« piše Theresa Der-lan Yeh.²² Enakovrednost bitij – vključno z enakovrednostjo spolnih identitet – je ključen koncept budizma. V *mahāyāni* je temeljna enakost vseh bitij (*upekṣā*) posebej poudarjena v razvijanju *bodhicitte*: od osnove sočutja (*karuṇā*), velikega sočutja (*mahā karuṇā*) – ljubeči skrbi za vsa bitja brez izjeme, utemeljeni na zavesti temeljne enakosti (*upekṣā*), do *bodhicitte*. Razumski vidik vključuje jasno, močno in stabilno razumevanje soodvisnosti pojavov (*pratītya samutpāda*) in zakona vzročnosti (*karma*), z vsemi posledicami in implikacijami – s polnim občutkom odgovornosti, v katerega vodijo ti razmisleki.

Juichiro Tanabe, ki je raziskovanju notranjega miru znotraj teorije miru posvetil številne študije,²³ budistični pristop k miru opredeljuje kot sinergijo »številnih funkcij uma – kontemplativnega uma, kognicije, ki dojema realnost kot soodvisnost in »sovpletenost« (interpenetrativnost), in sočutnega uma.«²⁴ Tudi zanj sta notranji in zunanji mir neločljiva: »Notranji mir pomeni prebujenje v končno neločljivost med dobrobitjo in srečo nas in drugih, kar nas navdihne k prizadevanju, da bi zadovoljili temeljne potrebe vseh in enakovredno promovirali

²² Der-lan Yeh, »The Way to Peace«, 92.

²³ Gl. seznam literature.

²⁴ Juichiro Tanabe, »Exploring a Buddhist Peace Theory,« *Journal of Cultural and Religious Studies* 4, št. 10 (2016): 640, <https://doi.org/10.17265/2328-2177/2016.10.004>.

svobodo in pravičnost do nas in drugih.«²⁵ Koncepta soodvisnosti in nedualnosti sta predmet obširnega študija vseh budističnih šol in vidik razvijanja modrosti.

Tanabe zagovarja mnenje, da je brez upoštevanja uma prizadevanje za mir nezadostno opremljeno, in navaja:

Vaughan trdi, da je študij človeškega uma kot socialne znanosti »še vedno v otroški dobi«²⁶ in njena kritika vključuje mirovniške raziskave: kljub njihovi raznolikosti in razvoju skozi samokritičnosti so sodobne mirovne teorije še vedno pretežno socialno, strukturno ali institucionalno naravnane, študij notranje dinamike miru pa potrebuje nadaljnji razvoj. Budizem je od začetka poglobljajl psihološko analizo človeškega uma, temeljnega vzroka trpljenja in njegovega preseganja, da bi dosegli notranjo umirjenost.²⁷

Da človekov um ne bi več ustvarjal toliko vzrokov za trpljenje, temveč več vzrokov za srečo, Dalajlama tu ponuja zdravorazumske razmisleke, ki niso vezani na veroizpoved, Tanabe pa specifično budistične. Zgoraj je navedenih še več specifično budističnih izhodišč, ki jih je mogoče navezati na Budove t. i. *štiri plemenite resnice* in *osmeročleno pot* ali *šest popolnosti* (*śad-pāramitā*). Zgoraj omenjene budistične kombinacije študija in prakse presegajo absolutiziranje lastnega referenčnega okvira, na podlagi katerega rastejo dihotomije mi-oni (*karuṇā, mahā karuṇā, upekṣā, bodhicitta, karma, prātītya samutpāda* in *śūnyatā*), v nadaljevanju pa bom ta načela podala v jeziku, ki lažje služi kot skupni imenovalec v medkulturnem dialogu.

Splošna odgovornost

Naša soodvisnost z drugimi bitji je pri izgradnji miru izjemno pomembna, saj je po eni strani splošno razumljiva – termin nima kulturne konotacije –, po drugi strani pa je mir v budistični filozofiji tako natančno razdelan, da postane otipljiv in zavezujoč tudi v pogledu na

²⁵ Juichiro Tanabe, »Buddhism and Peace Theory: Exploring a Buddhist Inner Peace,« *International Journal of Peace Studies* 21, št. 2 (2016): 1, https://www.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol21_2/Tanabe%20FINAL.pdf.

²⁶ Francis Vaughan, *The Inward Arc: Healing in Psychotherapy and Spirituality* (Lincoln, Nebraska: iUniverse.com, 2000): 150.

²⁷ Tanabe, »Buddhism and Peace Theory,«

vsakodnevne okoliščine. Iz začetne zgodbe je razvidno, da lahko trki razlik vodijo ali v spore ali v širjenje obzorij in krepitev etične senzibilnosti, s tem pa z možnostmi sodelovanja. Peter Hershock opaza, da mir leži v neksusu soodvisnosti med raznolikimi telesnimi, psihološkimi, socialnimi, kulturnimi, ekonomskimi in političnimi realnostmi.²⁸

Odkar je bil Dalajlama leta 1959 prisiljen pobegniti iz Tibeta in postati begunec, je svojo slavo uporabljal za medverski dialog in krepitev miru v svetu, zlasti po tem, ko je leta 1989 prejel Nobelovo nagrado za mir. Ena ključnih paradigem njegovega prizadevanja za mir je splošna odgovornost. Medtem ko je um brez spola in se orodja miru enako nanašajo na moške in ženske – spol je tu irelevanten –, lahko pri temi splošne odgovornosti lažje vključimo t. i. žensko vprašanje.

Dalajlama teorijo splošne odgovornosti²⁹ gradi na več premisah, temeljna pa je nepristranskost do vseh bitij (*upekṣā*). V Indiji Budovega časa so bile ženske izrazito podrejene moškim, in čeprav jih je vključil v meniški red in jim dodelil avtonomijo, je v njihove zaobljube vključil nekaj varoval, da bi zaščitil njihovo varnost, kadar so brez spremstva moškega hodile po svetu. Časi so se medtem spremenili in Dalajlama vztraja pri temeljni enakosti vseh bitij. To vključuje tudi bistveno bolj diskriminirane družbene skupine, npr. na podlagi revščine, starosti, rase, nacionalnosti, družinskega porekla itd., ter tudi živali in bitja, ki niso vidna našim očem. Vključuje tudi nas same in se ravna po t. i. zlatem pravilu, ki v vseh svetovnih verah zapoveduje, naj drugemu ne storimo, česar ne bi želeli izkusiti sami. Občutenje temeljne enakosti je utemeljeno z razumevanjem, da »si vsi želimo srečo in nihče ne želi trpeti. Še več, vsak od nas ima enako pravico, da sledi tem ciljem,« piše Dalajlama.³⁰

Druga pomembna osnova je razvijanje občutka notranjega zadovoljstva – sovražnost in nestrpnost namreč ne izhajata iz sreče, temveč iz

²⁸ Peter D. Hershock, *Buddhism in the Public Sphere: Reorienting Global Interdependence* (London: Routledge, 2006), 168.

²⁹ Npr. Njegova svetost Dalajlama, *Etika za novo tisočletje* (Ljubljana: Učila, 2000), 146.

³⁰ Dalai Lama, »The global community and the need for universal responsibility,« *The International Journal of Peace Studies* 7, št. 1 (2002), http://www.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol7_1/Lama.htm.

nezadovoljstva. Tako piše: »Razvijanje notranjega zadovoljstva je ključnega pomena za ohranjanje miroljubnega sožitja.«³¹ In:

Pomanjkanje zadovoljstva – ki se v resnici sprevrže v pohlep – zaseje v ljudeh seme zavisti in agresivne tekmovalnosti ter vodi v kulturo čezmernega materializma. Negativno vzdušje, ki s tem nastane, je podlaga vseh oblik družbenih odklonov, ki povzročajo trpljenje vsem pripadnikom določene skupnosti.³²

Tretja ključna podlaga je soodvisnost – zavest, da noben posameznik in nobena družba ni izolirana entiteta, temveč smo ves čas vpleteni v dinamiko medsebojne odvisnosti. To vključuje tako ekološki razmislek kot razmislek o svetovnem miru, ekonomiji in drugih globalnih vprašanjih. Vključuje dolgoročno in globalno razmišljanje. V budističnem kontekstu se navezuje na *prātītya samutpādo* in *karmo*, toda kot pri drugih etičnih temah je temeljna oblika koncepta prevedljiva tudi v druge verske in sekularne kontekste, razvito, poglobljeno razumevanje koncepta pa zahteva poznavanje in sprejemanje budistične filozofije in soteriologije v celoti.

Dalajlama razvijanje splošne odgovornosti predstavlja kot nujnost, včasih kot »modro sebičnost«, saj skrb za druge v končni fazi koristi nam samim.³³ Pri tem postavi odgovornost na ljudi same, ne na vladne ustanove: »Za boljše, srečnejšo, stabilnejšo in bolj civilizirano prihodnost, mora vsak od nas razviti iskreno toplosrčno občutenje bratstva in sestrstva.«³⁴

Naivno? Leta 2012 je bila izvedena obširna raziskava na temo sprejemanja odločitev. Zajemala je 689.003 naključno izbranih posameznikov. Tako število udeležencev je omogočilo sodelovanje Facebooka, Cornell University in University of California San Francisco.³⁵ Raziskovalce je zanimalo, ali algoritemsko povečanje negativnih novic na Facebooku vpliva na uporabnikove objave in ali enako velja za povečanje pozitivnih novic. Danes je ta raziskava podlaga za očitke Facebo-

³¹ Dalajlama, *Etika za novo tisočletje*, 148.

³² Prav tam, 149.

³³ Npr. Dalai Lama: »The global community and the need for universal responsibility.«

³⁴ Prav tam.

³⁵ Adam D. I. Kramer in sod., »Experimental evidence of massive-scale emotional contagion through social networks,« *PNAS* 111, št. 24 (2014): 8788–8790, <https://www.pnas.org/content/pnas/111/24/8788.full.pdf>.

oku (ne pa univerzama) glede kršitev zasebnosti. S tem je postala ena številnih etično kontroverznih raziskav, ki prinašajo pomembna spoznanja. Izkazalo se je, da povečanje negativnih novic bistveno poveča bralčevo negativno nastrojenost, povečanje pozivnih novic pa bistveno okrepi bralčevo pozitivno, konstruktivno oz. naklonjeno komunikacijo. Testirani uporabniki Facebooka so privzeli čustvena sporočila novic in jih ponotranjili. Dejstvo je torej, da se naravnost ljudi, vključno z velikim številom ljudi, lahko spremeni. Če se spremeni na bolje, je precej odvisno od tega, kaj je v njegovem okolju poudarjeno. Dalajlama neutrudno poudarja skupne vrednote, temeljno enakost, odgovornost za sobrate in sestre na tem planetu.³⁶ Glede na omenjeno raziskavo je taka naravnost že sama po sebi strateško orodje miru.

Hkrati pa Dalajlama vedno poudarja potrebo po razmisleku in racionalni osnovi odločitev. V kontekstu splošne odgovornosti pravi: »Ko razmišljam o pomanjkanju sodelovalnosti v človeški družbi, lahko sklenem le, da izvira iz nevednosti glede naše soodvisne narave.«³⁷ Glede na to, da je »razvoj človeške družbe popolnoma odvisen od medsebojne pomoči«,³⁸ meni, da dosedanje osredinjanje na materialni razvoj zanemarja sočutje in »najbolj temeljne človeške potrebe po ljubezni, prijaznosti, sodelovanju in medsebojni skrbi«.³⁹

Glede osredinjanja na težave specifične skupine je skeptičen in zvest budističnemu načelu nepristranskosti (*upekṣā*):

Najprej bi rad omenil, da ne verjamem v ustvarjanje gibanj ali podpiranje ideologij. Prav tako mi ni všeč praksa ustanovitve organizacije, ki promovira določeno idejo, ki implicira, da je samo ena skupina odgovorna za dosego tega cilja, medtem ko so vsi drugi izključeni. V današnjih okoliščinah si nihče od nas ne more privoščiti, da bo kdo drug rešil njegove težave; vsak od nas mora privzeti svoj delež splošne odgovornosti. Tako število skrbečih, odgovornih posameznikov raste (...).⁴⁰

Tako imajo na koncu vsi korist od tega.

³⁶ Jezik, ki ga Dalajlama uporablja zunaj samostanov, je največkrat sekularen, teoretične premise njegovega govora pa izhajajo iz Budove filozofske doktrine.

³⁷ Dalai Lama, »The global community and the need for universal responsibility.«

³⁸ Prav tam.

³⁹ Prav tam.

⁴⁰ Prav tam.

Enakopravnost in budistične nune

Iz povedanega je razvidno, da budistična teorija enakovrednost, vključno med spoloma oz. spolnimi identitetami, postavlja v središče svoje soteriologije. Brez popolnoma razvite nepristranskosti (*upekṣā*) tudi druge višje vrline, ki vodijo v osvoboditev, niso dosegljive, prav tako ni mogoč mir na vsakodnevni ravni, niti na osebni niti na družbeni. V nasprotju s tedanjo kulturo je Buda eksplicitno zagovarjal prisotnost posvečenih in laičnih žensk v svoji skupnosti:

Ne bom odšel, dokler ne bom imel med učenci bhikkhujev⁴¹ ... bhikkhuni ... laičnih moških ... in laičnih žensk, ki so izpopolnjeni, disciplinirani, izurjeni, izobraženi in strokovnjaki v Dhammi, ki izvajajo v skladu z Dhammo, pravilno izvajajo, živijo v skladu z Dhammo, ki na podlagi tega, kar so se naučili od svojih učiteljev, razlagajo, razglašajo, vzpostavljajo, pojasnjujejo, analizirajo in razlagajo; ki lahko v skladu z Dhammo ovržejo druge nauke in nato učijo čudovito Dhammo. (*Mahāparinibbāna Sutta*, DN 16.3.7–8).

Nediskriminatornost v budizmu lahko nadaljnje utemeljimo z navedbami, 1. da je po budističnimi doktrini umski kontinuum brez spola; 2. da z vidika karme diskriminacija ni pametna; 3. Buda lahko postane vsak; 4. budovstvo nima spola, izraža pa se lahko v moški ali ženski obliki; 5. verski voditelji so moški in ženske; 6. najstarejša ohranjena zbirka ženske literature je budistična (*Therīgāthā* (*Verzi starejših nun, Khuddaka Nikaya*, zapisani okoli leta 600 pr. n. š.)).

Vse svetovne vere so po svoji naravi konservativne in se upirajo spremembam, kar je njihova odlika in šibkost. Nastale so v izjemno patriarhalnih družbah. Ker nobena kultura in noben običajen smrtnik ne udejanja svojih vrednot popolno, lahko spregovorimo o razhajanju med teorijo in prakso. Budov nauk naj bi obstajal, dokler bodo obstajale vse štiri zgoraj navedene skupine praktikantov. Med njimi so nune najbolj ogrožena vrsta – najmanj jih je, manj podpore imajo kot menihi in bistveno več zaobljub: v tradiciji *Mūlasarvāstivāda* imajo menihi 251 zaobljub, nune pa 365. In Young Chung piše:

Posplošen pogled na ženske v budizmu se nanaša na skoraj sto dodatnih pravil in »osem pravil«, ki so naložena nunam. Nekateri akademiki, pisci in

⁴¹ *Bhikkhu, bhikkhuni* (pali): menih, nuna.

praktikanti trdijo, da pravila *prātimokṣa*⁴² podrejajo nune menihom. Glede tega trdim, da dodatne *pārājike* za nune jemljejo seksualne zadeve resno zaradi plodnosti žensk. Nekatere *saṃghāvaśeṣe* za nune jim zagotavljajo varnost pred tem, da bi postale žrtve poželjivih moških. Nekatere *niḥsargika-pāyantike* za menihe tem preprečujejo, da bi zlorabili nune. Dve *anīyati* za menihe kažeta prelomno zaupanje v ženske. Še več, sedem *adhikaraṇa-samath* ponuja evdenco enakosti moških in žensk. Številne dodatne *pāyantike* za nune so nastale zaradi njihovih bivanjskih in socialnih pogojev v antični Indiji. In nazadnje, popolnoma drugačen ton in diskrepance v kaznovanju za iste prekrške med *pāyantikami* in »osmimi pravili« napeljujejo na to, da se je »osem pravil« pojavilo pozneje.⁴³

»Osem pravil« se nanaša na sklop t. i. osmih »*garudharm*« – »težkih pravil«, ki nune podrejajo menihom. Z vidika feminističnih teorij so etično sporne in na podlagi rastočega števila raziskav je tudi njihova avtentičnost dvomljiva. Iz primerjalnih študij Budovega nauka lahko vidimo, da so v nasprotju z nekaterimi *sūtrami*, npr. kjer Buda obmolkne, medtem ko nuna poučuje *dharmo*,⁴⁴ po njenem govoru pa vzklikne, da sam ne bi mogel bolje povedati (*Majjhima Nikaya, Sutta 44*).⁴⁵ Na delu je očitna diskrepanca med *Vinayo* in drugimi besedili Budovega nauka, kjer se kaže podobnost, pa je v Budovih besedilih to le manjši odklon od ideala, ki zahteva le priznanje (nobene druge kazni), v nasprotju z *garudharmami*, pri katerih prekršitev pomeni, da ženska ne more biti posvečena – v najhujši obliki lahko vodi do izključitve iz meniškega reda. Buda je pravila vzpostavljaj in jih spreminjal, da se je prilagajal okoliščinam, in to je dopustil tudi svojim naslednikom: »Potem ko odidem, lahko *saṅgha*,⁴⁶ če želi, opusti manjša pravila.« (*Mahāparinibbāna*

⁴² Na kratko, *prātimokṣa* zaobljube so zaobljube osebne osvoboditve, med katere spadajo mdr. meniške in nunske zaobljube. Vsi nadaljnji termini v navedku se nanašajo na prekrške različne teže.

⁴³ In Young Chung, »A Buddhist View of Women: A Comparative Study of the Rules for Bhikṣuṇīs and Bhikṣus Based on the Chinese Prātimokṣa,« *Journal of Buddhist Ethics* 6 (1999): 29, <http://blogs.dickinson.edu/buddhistehtics/files/2010/04/chung9912.pdf>.

⁴⁴ Skt. dharma, pali dhamma, tib. མཚན་མོན་, chos: Budova doktrina.

⁴⁵ »Culavedalla Sutta: The Shorter Set of Questions and Answers,« (Sutta 44), v *Majjhima Nikaya*, prev. Thanissaro Bhikkhu, *Access to Insight (BCBS izdaja)*, 30. november 2013, <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.044.than.html>.

⁴⁶ Skt., pali: saṅgha, tib. དགེ་འདུན་, *dge-dun*: skupnost menihov in nun.

Sutta, DN 16)⁴⁷ Razhajanje med Budovimi *sūtrami* in *Vinayo* In Young Chung napeljuje k sklepu, da so *garudharme* poznejši kulturni dodatek – niso del Budove doktrine, temveč poznejši dodatek, prilagoditev indijski kulturi.⁴⁸ Podobno tudi Ayya Tathaaloka Bhikhuni glede avtentičnosti *garudharm* navaja, da so vsi poznavalci, za katere ve, prišli do sklepa, da »ni mogoča ali ni verjetna«,⁴⁹ in dodaja številne argumente, ki spodkopavajo verodostojnost tovrstnega razmerja med spoloma. Tathaaloka Therī opozori, da ne vemo natančno, zakaj je nekdo naknadno vstavil zgodbo o *garudharmah*, navaja pa teorijo Bhikkhu Sujata, da je do tega prišlo ob drugem koncilu, več let po Budovi smrti (oz. *parinirvani*), »ko so se na svetu začeli masovni socialni, medverski in medkulturni premiki, je prišlo do obrata od tega, kar se kaže kot zgodnejši egalitarizem v budistični *sanghi*«. ⁵⁰

Izzivi in spremembe

Ob izlivu reke v morje postanejo vode turbulentne, hkrati pa srečanje dveh ekosistemov omogoča razcvet izjemno raznolike flore in favne. Ko je budizem postal dovolj priljubljen na Zahodu (predvsem v Evropi in Severni Ameriki), so se začele prepletati vrednote. Na Zahodu že več kot stoletje neenakopravnost žensk ni več sprejemljiva, s tem pa odsotnost možnosti za polno posvetitev in izobrazbo nun, pomanjkanje njihovega financiranja in ženskih samostanov itd.

Azijske dežele tradicionalno revolucije in revolucionarjev ne cenijo tako kot evropskoameriški kulturni prostor. Stabilni tradicionalizem in dinamična revolucionarnost imata svoje prednosti in slabosti, v kontekstu budizma pa ne preseneča, da so bile npr. tibetanske nune skozi stoletja praviloma bistveno manj izobražene, danes pa so – pretežno zaradi

⁴⁷ »Mahā-parinibāna Sutta: Last Days of the Buddha,« (DN 16), prev. Sestra Vajira in Francis Story, *Access to Insight* (BCBS izdaja), 30. november 2013, <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.16.1-6.vaji.html>.

⁴⁸ Npr. Chung, »A Buddhist View of Women.«

⁴⁹ Tathaaloka Bhikkhuni, »On the Apparent Non-historicity of the Eight Garudhammas Story: As It Stands in the Pali-text Culavagga and Comparitive Vinaya Scholarship,« dostop 6. maja 2019, <http://www.dhammadharini.net/dhamma/dhamma-talks-from-the-bhikkhuni-sangha/aranya-bodhi-hermitage/non-historicity-of-the-eight-garudhammas>.

⁵⁰ Prav tam.

pritiskov z Zahoda – prvič po več stoletjih deležne enake izobrazbe kot menihi. Po drugi strani pa zahodnjaška⁵¹ odsotnost budističnih tradicionalnih izobraževalnih ustanov, kakršne so meniške univerze, vodi v druge vrste stranskih učinkov. Naivno prevzemanje samo drobcev klasične teorije in prakse brez temeljitega poznavanja gradnikov in metod te tradicije, vodi v številne negativne stranske učinke, od lahkovernega čaščenja učiteljev in zlorab položaja do tega, da je budizem postal milijardni posel, ki izkorišča priljubljenost te vere, medtem ko fragmenti budistične kulture, ki jih ta industrija ponuja, ne vodijo v obetane rezultate, saj manjkajo temeljni gradniki. V eklektičnem sodobnem svetu, kjer je običajno, da ljudje gradijo svojo duhovnost iz poljubno izbranih drobcev različnih ver in življenjskih nazorov, lahko imajo ti drobci pozitivno vlogo, odsotnost razpoložljivosti celostnega sistema pa je krivična do tistih, ki želijo enake rezultate, kot jih ponuja izvorna kultura, toda ne vedo, da jih z razpoložljivo versko-tržno ponudbo ne morejo doseči, in zaradi mogočih zlorab, ki nastopijo ob odsotnosti ustrezne izobrazbe.⁵²

Položaj menihov in nun je izjemno pomemben za razvoj budistične vere na določenem področju. Tibetanske budistične centre največkrat vodijo laiki, in to vpliva na obliko delovanja – zaposleni laiki z družinami so veseli, če se lahko malo sprostijo ob meditacijah in učenjih o sočutju, prejmejo iniciacijo od kakšnega slavnega učitelja itd., medtem ko zahodnjaški menihi in nune, ki bi se morali tradicionalno posvetiti okoli dvajsetim letom študija, nato pa učiti, niso deležni ustrezne podpore in jim ta izobrazba ni dostopna. Večina denarja budističnih centrov se steka v Azijo, kjer omogoča študij tamkajšnjim menihom. Protiintelektualističen in protimeniški/nunski, prolaičen sentiment sta pogosta. Toda to ni pot osvoboditve, ki jo je zastavil Buda, ima pa tudi druge stranske učinke, kot je razkrilo gibanje Me too.

⁵¹ Z zahodnjaškim prostorom mislim na prostore, v katerih je budizem priljubljen, vendar ni tradicionalen, tj. evropske, ameriške, kanadske, avstralske in novozelandske prostore.

⁵² Primera člankov, kritičnih do trženja budizma: Marco Patricio, »How mindfulness became a billion dollar industry: Lessons learned from the monetization of world peace,« *Medium*, 13. november 2018, <https://medium.com/@actuallyme/how-mindfulness-became-a-billion-dollar-industry-61acb5ofd436>; Peter Doran, »McMindfulness: Buddhism as sold to you by neoliberals,« *The Conversation: Academic rigour, journalistic flair*, 23. februar 2018, <https://the-conversation.com/mcmindfulness-buddhism-as-sold-to-you-by-neoliberals-88338>.

Položaj nun se postopoma spreminja. Navedemo lahko nekaj primerov dobrih praks. Pokojna Ayya Khema, Nemka, izjemno izobrazena nuna, je ustanovila več ženskih samostanov in organizacije Sakyadhita.⁵³ Jetsunma Tenzin Palmo, Angležinja, ena prvih zahodnjaških tibetanskih nun, je zdaj visoko spoštovana opatinja tibetanskega ženskega samostana v Indiji, po tem, ko je poskrbela za tibetanske nune, pa je ustanovila še Alliance of Non-Himalayan Nuns, posvečen izboljšanju položaja nun, ki ne izvirajo iz himalajske regije. Ayya Tathaalokha Bhikkhuni, Američanka, je opatinja ženskega samostana in strokovnjakinja za zgodovino nun in njihovo prisotnost v klasičnih besedilih. Bhikṣuṇī Jampa Tsedroen, Nemka, je priznana profesorica budizma na hamburški univerzi. Bhikṣuṇī Thubten Chodron, Američanka, je opatinja ženskega samostana in avtorica številnih knjig. *Gešema* Kelsang Wangmo, Nemka, je prva *gešema*, tj. prva znana ženska katerekoli narodnosti, ki je prejela polno meniško izobrazbo tibetanskega budizma. *Geshe* Jampa Kunchog, Američan, eden prvih zahodnjaških menihov, drugi zahodnjaški budist, ki je prejel polno izobrazbo, ustanovitelj Scholastic Institute Chokyi Gyaltsen, ki si prizadeva, da bi polno izobrazbo prenesel na Zahod, enako dostopno menihom, nunam in laičnim praktikanom. Vse zgoraj navedene osebe so zahodnjaške nune in menihi. Kot piše Bhikṣuṇī Jampa Tsedroen, pa »je dober znak, da sodobni dialog o Vinayi ne poteka le med nunami, temveč tudi med menihi.«⁵⁴

Kljub desetletjem zanimanja za to temo, vem le za štiri zahodnjaške menihe in nune, ki imajo polno izobrazbo, vključno z zgoraj navedenima, in za eno nuno, ki je prejela deset let izobrazbe v drugi šoli tibetanskega budizma in postala *lopon*. To kaže mdr. na pomanjkanje pogojev za tovrstno izobrazbo med zahodnjaškimi budisti, tako finančne kot moralne. To je kratkovidno, saj dobra izobrazba praktikante

⁵³ »Na srečanju budističnih žensk v Bodhgayi je bila leta 1987 ustanovljena Sakyadhita, transnacionalna budistična ženska organizacija. Udeleženke konvencije so izoblikovale ambiciozen sklop ciljev, vključno s povečanjem možnosti za ženske, da študirajo dharmo in vzpostavitev polne posvetitve bhikṣuṇī v teravadski in tibetanski tradiciji.« Mavis L. Fenn in Kay Koppedraayer, »Sakyadhita: A Transnational Gathering Place for Buddhist Women,« *Journal of Global Buddhism* 9 (2008): 45–79, <http://www.globalbuddhism.org/jgb/index.php/jgb/article/viewFile/88/100>.

⁵⁴ Bhikṣuṇī Jampa Tsedroen, »Buddhist Nuns' Ordination in the Mūlasarvāstivāda Vinaya Tradition: Two Possible Approaches,« *Journal of Buddhist Ethics* 23 (2016): 232.

opolnomoči in jim daje orodja, s katerimi lahko zagotavljajo relativno enakopravnost in pravičnost – osnovo miru v skupnosti in širše. Ena od funkcij oz. učinkov tibetanskega budističnega študija je namreč razvijanje sočutja, utemeljenega na racionalni osnovi in nepristransko naklonjenega vsem bitjem.

Sklep

Budistična filozofija je miroljubne narave, z različnimi orodji gradi notranji in družbeni mir. V članku je izražena potreba po povezovanju obeh vidikov, če želimo razvijati občutek splošne odgovornosti in prizadevanja za mir na osebni ali širši družbeni ravni.

Nepristranskost (*upekṣā*), vključno z njeno podmnožico, enakopravnostjo v vseh oblikah, je v budistični filozofiji nujna za razvijanje številnih vrtilin (od sočutja do modrosti). Razumljena je kot enakopravnost vseh bitij, izključujoče prizadevanje za pravice ene družbene skupine, ki zamejuje prizadevanje za skupen blagor vseh, predvsem predstavnikov in predstavnic družbenih manjših, ki so zaradi revščine, rase, nacionalne pripadnosti ali drugih socialno-političnih razlogov najbolj izločeni s položajev moči in odločanja, ni v skladu z doktrino. Kljub zahtevi po nepristranskosti do vseh pa sem poudarila razhajanje med teorijo in prakso na podlagi spola, saj verjamem, da lahko izkušnje diskriminacije na enem področju uporabimo v korist prizadevanja za širšo enakopravnost.

Budizem je priljubljen, toda število praktikantov, knjig in tečajev, budističnih centrov, menihov in nun ne naredi spremembe – pomembna je kakovost, ne številnost. Za učinkovito prakso budizma, vključno z mirom in enakopravnostjo, je potrebno dobro razumevanje Budovega nauka, sicer dobimo le slepo sledenje ritualov in podlago za zlorabe. »Budistične tradicije ne bo okrepilo le število ljudi, ki prejmejo posveitev. To je bolj odvisno od kakovosti naših menihov in nun,«⁵⁵ je na

⁵⁵ Lozang Tseten, »Western Women in Maroon Robes: The Evolution of a Distinct Western Female Sangha in the Tibetan Gelugpa Buddhist Tradition,« v *15th International Conference on Buddhist Women: Hong Kong, June 22 to 28, 2017: Panel Presentations*, 25, http://www.sakyadhita.org/docs/resources/conferences/15-Abstracts_S12017Conference_10022016.pdf.

konferenci Sakyadhita poudaril Dalajlama. To velja za vse etične sisteme: če človek dobro ve, zakaj je nekaj dobro in drugo slabo, bo zlahka ohranjal integriteto tudi v turbulentnih časih. Z besedami Nāgārjune:

Globok mir pride k tistemu, ki sledi *dharmi* brez zmedenosti.
 Tak človek je kot spokojen prehod čez deročo reko.
 Ko preneha kljubovati drugim ali se boriti proti njim
 in ko usahne velik ponos, nastopi mir.⁵⁶

Na podlagi takega miru je lahko delovanje učinkovito in nesebično. V končni fazi vsi želimo biti srečni in nihče ne želi trpeti, v najglobljem temelju smo dejansko bratje in sestre na skupnem planetu. Kakšno bo naše sobivanje, je odvisno od nas samih.

B i b l i o g r a f i j a

»Culavedalla Sutta: The Shorter Set of Questions and Answers.« (Sutta 44.) V *Majjhima Nikaya*, prev. Thanissaro Bhikkhu. *Access to Insight* (BCBS izdaja), 30. november 2013. <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.044.than.html>.

»Dhatu-vibhanga Sutta: An Analysis of the Properties.« (MN 140.) Prev. Thanissaro Bhikkhu. *Access to Insight (BCBS Edition)*, 30. november 2013. <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.140.than.html>.

»Mahā-parinibāna Sutta: Last Days of the Buddha.« (DN 16.) Prev. Sestra Vajira in Francis Story. *Access to Insight (BCBS izdaja)*, 30. november 2013. <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.16.1-6.vaji.html>.

Bhikṣuṇī Jampa Tsedroen. »Buddhist Nuns' Ordination in the Mūlasarvāstivāda Vinaya Tradition: Two Possible Approaches.« *Journal of Buddhist Ethics* 23 (2016): 163–246.

Dalai Lama. *Healing Anger: The Power of Patience from a Buddhist Perspective*. Ithaca, New York: Snow Lion, 1997.

Dalai Lama. *Stages of Meditation: A Commentary upon the root text of Kama-lashila*. Ithaca, New York: Snow Lion, 2001.

Dalai Lama. »The global community and the need for universal responsibility.« *The International Journal of Peace Studies* 7, št. 1 (2002). http://www.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol7_1/Lama.htm.

⁵⁶ Nagarjun, *Nagarjuna's Drop of Nourishment for People and its commentary The Jewel Ornament* (New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 1994), 8.

Dalajlama. *Etika za novo tisočletje*. Ljubljana: Učila, 2000.

Der-lan Yeh, Theresa. »The Way to Peace: A Buddhist Perspective.« *International Journal of Peace Studies* II, št. 1 (2006): 91–112.

Dhammapada: besede modrosti. Prevod in spremna beseda Primož Pečenko. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990.

Doran, Peter. »McMindfulness: Buddhism as sold to you by neoliberals.« *The Conversation: Academic rigour, journalistic flair*, 23. feb. 2018. <https://theconversation.com/mcmindfulness-buddhism-as-sold-to-you-by-neoliberals-88338>.

Fenn, Mavis L., in Kay Koppedrayer. »Sakyadhita: A Transnational Gathering Place for Buddhist Women.« *Journal of Global Buddhism* 9 (2008): 45–79. <http://www.globalbuddhism.org/jgb/index.php/jgb/article/viewFile/88/100>.

Gomez, Louis. »Proto-Madhyamika in the Pali Canon.« *Philosophy East and West* 26, št. 2 (1976): 137–165.

Heehs, Peter, ur. *Indian Religions: A Historical Reader of Spiritual Expressions and Experience*. London: Hurst & Company, 2002.

Hershock, Peter D. *Buddhism in the Public Sphere: Reorienting Global Interdependence*. London: Routledge, 2006.

In Young Chung. »A Buddhist View of Women: A Comparative Study of the Rules for Bhikṣuṇīs and Bhikṣus Based on the Chinese Prātimokṣa.« *Journal of Buddhist Ethics* 6 (1999): 29–105. <http://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2010/04/chung9912.pdf>.

Jinpa, Thupten. *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy: Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*. New York: RoutledgeCurzon, 2006.

Kramer, Adam D. I., Jamie E. Guillory in Jeffrey T. Hancock. »Experimental evidence of massive-scale emotional contagion through social networks.« *PNAS* III, št. 24 (2014): 8788–8790. <https://www.pnas.org/content/pnas/III/24/8788.full.pdf>.

Nagarjuna. *Nagarjuna's Drop of Nourishment for People and its commentary The Jewel Ornament*. Prev. Stanley Frye. New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 1994.

Patricio, Marco. »How mindfulness became a billion dollar industry: Lessons learned from the monetization of world peace.« *Medium*, 13. november 2018, <https://medium.com/@actuallyme/how-mindfulness-became-a-billion-dollar-industry-61acb5ofd436>.

Richmond, Oliver P. *Peace in International Relations*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2008.

Shantideva. *The Way of the Bodhisattva*. Boston in London: Shambhala, 1997.

Sujato Bhikkhu. »The Analysis of the Elements.« (MN 140.) V SuttaCentral: Early Buddhist texts, translations, and parallels. <https://suttacentral.net/mn140/en/sujato>.

Tanabe, Juichiro. »A Buddhist Philosophy of Global Mind for Peaceful Future.« *Philosophy Study* 7, št. 4 (April 2017): 212–223. <https://doi.org/10.17265/2159-5313/2017.04.006>.

Tanabe, Juichiro. »Buddhism and Peace Theory: Exploring a Buddhist Inner Peace.« *International Journal of Peace Studies* 21, št. 2 (2016). https://www.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol21_2/Tanabe%20FINAL.pdf.

Tanabe, Juichiro. »Exploring a Buddhist Peace Theory.« *Journal of Cultural and Religious Studies* 4, št. 10 (2016): 633–644. <https://doi.org/10.17265/2328-2177/2016.10.004>.

Tathaaloka Bhikkhuni. »On the Apparent Non-historicity of the Eight Garudhammas Story: As It Stands in the Pali-text Culavagga and Comparative Vinaya Scholarship.« Dostop 6. maja 2019. <http://www.dhammadharini.net/dhamma/dhamma-talks-from-the-bhikkhuni-sangha/aranya-bodhi-hermitage/non-historicity-of-the-eight-garudhammas>.

Tseten, Lozang. »Western Women in Maroon Robes: The Evolution of a Distinct Western Female Sangha in the Tibetan Gelugpa Buddhist Tradition«. V *15th International Conference on Buddhist Women: Hong Kong, June 22 to 28, 2017: Panel Presentations*, 25–26. http://www.sakyadhita.org/docs/resources/conferences/15-Abstracts_SI2017Conference_10022016.pdf.

Tsong-Kha-Pa. *The Great Treatise On The Stages Of The Path To Enlightenment*. Zvezek 2. Ithaca, New York: Snow Lion, 2002.

Vaughan, Francis. *The Inward Arc: Healing in Psychotherapy and Spirituality*. Lincoln, Nebraska: iUniverse.com, 2000.

PERCEPCIJA ZAKRIVANJA MUSLIMANSKIH ŽENSK

M a j a P u c e l j

Zakrivanje v zahodnem svetu sproža številne burne odzive v javnem, medijskem in tudi političnem diskurzu. To je po mnenju Tjaše Učakar in Ksenije Vidmar »tisto polje, na katerem se na Zahodu danes najučinkoviteje vzpostavlja ideološka distinkcija o družbenem položaju ženske«. ¹ Različne oblike muslimanskih zakrival (kot so i) naglavna pokrivala, med katera štejemo hidžab, al-amiro in šajlo; ii) nikab; iii) plašči, med katere štejemo čador in kimar; iv) burka; v) obleke, med katere štejemo abajo in džilibab) so pomemben »socialni, kulturni in verski simbol ter predstavlja[jo] osrednji element identitete milijonom muslimanskih žensk po svetu«. ² Vprašanje zakrivanja pa nikakor ni omejeno le na islam, kakor se velikokrat napačno navaja v javnomedijskem diskurzu, kar potrjuje tudi Vesna Bočko, ki navaja, da pokrivanje žensk ni tipično muslimanski pojav. ³ Navedene oblike zakrivanja, ki se pojavljajo v različnih barvah in oblikah, so bile običajne v številnih kulturah že pred prihodom islama, kar potrjujejo številni avtorji ⁴ in bo na kratko

¹ Tjaša Učakar in Ksenija Vidmar, »Multikulturalizem kot orodje spolnega podrejanja: analiza javnega diskurza o zakrivanju«, *Šolsko polje* 22, št. 3–4 (2011): 151.

² Mercedes Sheen, Hajar Aman Key Yekani in Timothy R. Jordan, »Investigating the effect of wearing the hijab: Perception of facial attractiveness by Emirati Muslim women living in their native Muslim country«, *PLoS ONE* 13, št. 10 (2018): 1, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0199537>.

³ Vesna Bočko, »Simbolični pomen las v Stari in Novi zavezi« (Diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, 2011).

⁴ Kot denimo Leila Ahmed, *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate* (New Haven: Yale University Press, 1992); Monja Kahf, »From Her Royal Body the Robe Was Removed: The Blessing of the Veil and the Trauma of Forced Unveilings in the Middle East,« v *The Veil: Women Writers of Its History, Lore, and Politics*, ur. J. Heath (California: University of California Press, 2008); Asraf Zahedi, »Concealing and Revealing Female Hair: Veiling Dynamics in Contemporary Iran,« v *The Veil: Women Writers on Its History, Lore, and Politics* ur. J.

predstavljeno v naslednjem poglavju članka. »Praksa zakrivanja je pojav, ki ga je potrebno videti večplastno in nikakor ne monolitno, saj odkriva ogromno pomislekov, tako na strani zagovornikov te prakse kot na drugi strani njenih nasprotnikov. Pri tem pa bi izpostavili še njeno pestrost in mnogoznačnost skozi ugotovitev [Simone] Rajšp, ki pravi:

- V petdesetih letih v Alžiriji lahko ruta označuje anticolonialistično držo;
- v sedemdesetih v Iranu pa antišahovsko;
- v osemdesetih in devetdesetih v Egiptu lahko pomeni simbolno umiritev boja med spolno in ekonomsko ideologijo;
- v devetdesetih v Iranu se lahko nanaša na zakonsko prisilo;
- v Evropi pa je na prehodu stoletja lahko povezana z izkazovanjem posebne kulturne identitete.⁵

Zakrivanje torej predstavlja kompleksen fenomen v smislu ugotavljanja njegovih razlogov in pomenov, ki se razlikuje tako geografsko, kulturološko, odvisni pa so tudi od notranjih vzgibov, če seveda govorimo o lastni odločitvi, da se oseba zakrije.«⁶ Nancy Linidsfarne glede tega navaja: »Moč podobe zakrivanja je ravno v njeni izpraznjenosti: vse je odvisno od tega, kdo pokrivanje opisuje, za koga in s kakšnim namenom.«⁷ Vendar pa se pri vprašanju zakrivanja pojavi diametralno nasprotno stališče med Zahodom in Vzhodom:

Medtem ko Zahod opozarja na to, da zakrivanje muslimanskih žensk izpostavlja neenakopravnost ženske, saj jo postavlja v podrejen položaj moškemu, zanemarija njeno človeško naravo in zanika nekatere njene osnovne pravice, pa muslimani dojemajo takšno retoriko Zahoda kot hujskanje ženske, ki je osnova družine, v odtujitev od islama, s čimer bi postala pokorno sredstvo Zahoda in bi takšno miselnost prenašala na islamski podmladek.⁸

Heath (London: University of California Press, 2008); Simona Rajšp, »Kritika orientalistične paradigme: primer islamske prakse zakrivanja žensk« (Doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, 2012); Maja Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij« (Doktorska disertacija, Alma Mater Europaea ISH, 2019) itd.

⁵ Simona Rajšp, »Kritika orientalistične paradigme: primer islamske prakse zakrivanja žensk« (Doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, 2012), 152.

⁶ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij«, 123.

⁷ Linidsfarne, v Špela Kalčič, *Nisem jaz Barbika: oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji* (Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2007), 41.

⁸ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij«, 120.

Vendar pa je v ozadju diskurza, ki smo mu priča v zahodnem svetu, mogoče zaznati vprašanje, na katero bomo poskušali odgovoriti tudi v tem članku, in sicer ali je odklonilno mnenje do zakrivanja muslimanskih žensk, ki smo mu priča v javnem, medijskem in političnem diskurzu, posledica strahu pred zakrivanjem obraza in s tem nezmožnostjo komuniciranja ali gre za varnostni pomislek ali gre za niti ne tako prikrito posledico kulturnega rasizma ali ne nazadnje le zavračanje muslimanske religije. V nadaljevanju članka bomo predstavili rezultate kvantitativne raziskave, ki smo jo izvedli decembra 2018 s pomočjo spletnega anketnega vprašalnika med 253 anketiranci z uporabo t-testa za neodvisne vzorce in testa Anova in v kateri smo poskušali odgovoriti na zgoraj izpostavljeno vprašanje.

Zakrivanje muslimanskih žensk: korenine in sodobni izzivi

Naglavne rute imajo še danes zelo pomembno vlogo v številnih religijah, vključno z ortodoksnim judovstvom in s krščanstvom,⁹ s čimer se strinja tudi Yedida Stillman, ki navaja, segajo začetki zakrivanja ženskega telesa daleč pred vzpon islama.¹⁰ »Pravzaprav je bilo zakrivanje žensk prakticirano v različnih zgodovinskih obdobjih, kulturnih kontekstih in na različnih geografskih območjih, kot na primer v vzhodnem Sredozemlju v antiki ter v antični Perziji, Mezopotamiji, Izraelu, Grčiji in predislamski Arabiji.«¹¹ François Boucher še dodaja, da lahko pri priobalnih ljudstvih na Vzhodu že v tretjem in drugem tisočletju pred Kristusom najdemo tančico kot del naglavnega okrasja.¹² »Zakrivanje celotnega telesa je bilo 'popularno' predvsem pri ženskah kraljevega ali plemiškega rodu in je postalo obvezna kulturna norma pri ženskah srednjega ter višjega sloja v večjih mestih, v času od prvega do drugega stoletja 'islamske dobe', predvsem po tem, ko so prerokove sure pri-

⁹ Po »A Brief History of the Veil in Islam,« Facing history and Ourselves, dostop 27. oktobra 2019, <https://www.facinghistory.org/civic-dilemmas/brief-history-veil-islam>.

¹⁰ Yeddida. K. Stillman, *Arab Dress: A Short History: From the Dawn of Islam to Modern Times* (Leiden: Brill, 2003), 140.

¹¹ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij,« 126.

¹² François Boucher, *20,000 Years of Fashion, the History of Costume and Personal Adornment* (New York, Harry N. Abrams, 1967).

dobile na pomembnosti v družbi.«¹³ Ahmed navaja, da je zakrivanje mogoče najti tudi v asirski družbi. To je bilo obvezno za žene, hčerke in priležnice mož, ki so prihajali iz višjega družbenega razreda, ter tudi za poročene nekdanje prostitutke.¹⁴ Harcet navaja, da lahko že v hebrejski skupnosti zaznamo zakrivanja las pri ženskah, ki so s tem izražale spodobnost, pokornost in pripadnost.¹⁵ Kalčić ugotavlja, da »sodobno zakrivanje dandanes pomeni obliko potrjevanja muslimanske identitete in moralnosti ter sočasno zavračanje zahodnega materializma in potrošništva, poslužujejo pa se ga predvsem mlajše ženske s pridobljeno izobrazbo (ob tem še opozarja, da se ne sme zanemariti segmenta sekularizacije, ki je povzročilo odkrivanje, kakor tudi različne oblike verskega preporeda)«. ¹⁶

Kljub temu pa temeljni izvor želje po zakrivanju ostaja nespremenjen v vseh treh abrahamskih religijah, in sicer gre za željo po zakritju las, ki se jih dojema kot simbol življenjske energije, seksualnosti/erotičnosti, razuzdanosti neukrotljivosti in upora, s čimer se strinja tudi Rose Weitz:¹⁷

Predvsem v muslimanskih deželah imajo lasje izrazito močno seksualno konotacijo. Z zakrivanjem las (kot tudi obraza) je ženska postavila fizično pregrado, ki je služila kot psihološka distanca med njo in osebami, ki bi jo lahko zaradi nezakritosti spolno ali kako drugače nadlegovale, sočasno pa je s tem pridobila svoj intimni prostor. Poleg tega je tu potrebno omeniti še psihološki efekt zakrivanja skozi zaznavo spolne moči zakritih las. V kontekstu ortodoksnih Judinj ali muslimank se je potrebno zavedati, da ima zakrivanje (las in/ali obraza) tudi svojstveno psihološko komponento – ženska pridobi moč zadrževanja, ki se kaže skozi primerno vedenje in tudi skozi način oblačenja, pa tudi odločitev po sprostitvi spolne moči skozi odkritje las po lastni volji, sočasno s tem pa dokazuje tudi svojo podrejenost bogu.¹⁸

¹³ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij,« 126–127.

¹⁴ Ahmed, *Women and gender in Islam*, 14.

¹⁵ Marjana Harcet, *Alahove neveste: Med podrejenostjo in avtonomijo* (Ljubljana: Fakulteta za podiplomski humanistični študij, 2007), 61.

¹⁶ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij,« 121.

¹⁷ Rose Weitz, »Women and Their Hair: Seeking Power through Resistance and Accommodation,« *Gender and Society* 15, št. 5 (2011): 671.

¹⁸ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij,« 128.

Kadar govorimo o vprašanju zakrivanja muslimanskih žensk skozi percepcijo sodobnih izzivov, nikakor ne moremo mimo dogodkov, do katerih prihaja v zahodnem¹⁹ in vzhodnem²⁰ svetu:

- V Iranu so se ženske prisiljene zakriti, ko stopijo na ulico, zato morajo, če želijo biti svobodne, zapustiti to državo, večinoma kot begunke, kar pa je seveda izjemno negativen vidik zapovedi zakrivanja v obliki represivnega vedenja države, kar nikakor ne sme biti sprejemljivo.

- Na Zahodu smo v zadnjih letih priča številnim prepovedim zakrivanja obraza, ki posegajo na ustavna področja prava v (določenih) evropskih državah (v Avstriji, Belgiji, Franciji, na Danskem in Nizozemskem). Do prepovedi prihaja na ravni pokrajin, kantonov in zveznih dežel v Italiji, Španiji, Švici, Rusiji in Nemčiji, kar je zelo negativno vplivalo na kakovost življenja muslimanskih žensk, ki za zakrivanje uporabljajo burko oziroma nikab.

- V zadnjem času pa prihaja v nekaterih zahodnih državah do še večjih pomislekov glede prepovedi nošenja burkinijev²¹ na plažah v Franciji.

Burkini je v zadnjem času postal simbol islamskega ekstremizma in zato osebe, ki ne nosijo oblačil, spoštljivih do splošnih navad in sekularizma, nimajo dostopa na plažo. Vendar pa burkinija ne nosijo le muslimanke, ampak tudi ženske z zdravstvenimi problemi zaradi izpostavljanja soncu, tako da se nam tudi s tega stališča (poleg že osnovnega vprašanja smiselnosti te prepovedi) zastavlja dvom o smiselnosti takšne prepovedi. Dne 26. 8. 2016 je najvišje upravno sodišče v Franciji razsodilo, da prepovedi burkinijev, do katerih je prišlo v 15 obmorskih krajih zaradi varnostnih razlogov, s katerimi so hoteli

¹⁹ »Zahod je večplasten pojem, ki se ga uporablja tudi kot antonim Vzhodu. Gre za pojem, ki ga ni enostavno opredeliti, vendar se bomo držali predhodno navedenih teoretičnih ugotovitev in bomo zato v pričujočem delu pojem Zahod opredelili kot diskurzivni konstrukt, pod pojmom Zahod bodo zajete države v Evropi (razen Rusije, Belorusije in kavkaških držav), Avstralija, ZDA in Kanada, islam (muslimanski svet) in Zahod pa bosta obravnavana kot dva zaokrožena in različna geografska, politična, ekonomska in družbena svetova.« (Maja Pucelj, *Nivo uspešnosti integracije priseljencev islamske veroizpovedi v zahodne države* (Ljubljana, Založba Vega, 2016).

²⁰ S terminom vzhodni svet v članku pojmujeemo države Bližnjega vzhoda in Severne Afrike.

²¹ Burkini je izpeljanka iz besed burka in bikini in je kopalno oblačilo za muslimanke, ki jim omogoča prosto gibanje tudi na plaži in v vodi, saj sledi islamski veri s tem, da zakriva skoraj vse telo (odkriti so le roke, stopala in obraz).

prepovedati muslimanska kopalna oblačila, t. i. burkini, ki naj ne bi bila spoštljiva do splošnih navad in sekularizma, pomeni resno ter očitno nezakonito kršitev temeljnih svoboščin.²²

Izhodiščni namen pri vprašanju zakrivanja s stališča percepcije nemuslimanov je, da ti zakrivanje muslimanskih žensk velikokrat razumejo kot simbol zatiranja in podrejenosti, čeprav je to vprašanje zelo težko tako preprosto posplošiti. Čeprav ponekod res prihaja tudi do vsiljevanja zakrivanja (ne glede na to, ali je to vsilila družina ali določena skupina posameznikov), se (vsaj na Zahodu) ženske za zakrivanje odločajo tudi prostovoljno, brez kakršnekoli prisile, kot prikaz spoštovanja Alaha, svojega partnerja/moža, skromnosti ali da vidno izrazijo muslimansko identiteto. Velikokrat gre tudi za očitni dokaz nasprotovanja sekularni miselnosti Zahoda.

V primerjavi s katolištvom, v katerem se zakrivajo predvsem nune, ki živijo ločeno od družbe, v ustanovah, ki izvajajo katoliško veroizpoved, kot so samostani, in se ne vključujejo v družbo v smislu iskanja zaposlitve, je sprejemanje teh s strani zahodne družbe veliko večje, saj ima krščanska vere tisočletne temelje v teh državah,

vendar se kljub temu tudi tu pojavlja odpor določenega dela prebivalcev zahodnih držav do zakrivanja in vizualne drugačnosti od večine ljudi, saj s svojim načinom oblačenja izstopajo. Muslimanske ženske so tako še v težjem položaju, saj se morajo vključiti v trg dela in družabno življenje, kar jim zakrivanje običajno otežuje. Negativno dojemanje večine se pojavlja pri vseh, ki vizualno kakor koli izstopajo iz večine. In za takšno spreminjanje mentalitete bo potrebno čim prej ukrepati, ozaveščanje o nujnosti sprejemanja drugačnosti pa se mora začeti že v sklopu primarne vzgoje (denimo v vrtcih in osnovnih šolah, kakor tudi seveda v domačem krogu). Poleg tega bo potrebno čim prej razmišljati, kako bolj uspešno vključiti te ženske v družbo in jim omogočiti, da čim več prispevajo v družbo, v kateri živijo. Muslimanske ženske ne bi smele biti prisiljene v izbiro med muslimansko identiteto in posledično neuspešno integracijo ali med sekularno družbo ter posledično veliko boljšo predispozicijo za uspešno integracijo, ampak bi jim moralo biti omogočeno, da oboje implementirajo v svoje življenje ter se uspešno vključijo v družbo. Kako to doseči in ali je to sploh naša želja oziroma cilj, pa ostaja odprto vprašanje.²³

²² Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij,« 135.

²³ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij.«

Zakrivanje žensk kot del spora glede verskih simbolov v javnosti

Pomisleki glede zakrivanja muslimanskih žensk, ki so se v medijskem diskurzu pojavljali v zadnjih letih, spadajo v širši kontekst konfliktov glede verskih simbolov in njihovega razkazovanja v javnosti, kar lahko zelo hitro postane predmet sporov, tako v zasebni kot tudi javni sferi.²⁴

Osnova za možnost izkazovanja verskih simbolov je 9. člen Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic ter temeljnih svoboščin (EKČP), v katerem je navedeno, da ima vsakdo »pravico do svobode mišljenja, vesti in vere. Ta pravica vključuje svobodo spremembe vere ali prepričanja ter svobodo, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje, pri bogoslužju, pouku, praksi in verskih obredih«. ²⁵

Osnovni konflikt, ki izhaja iz načina pristopa do urejanja vloge vere v modernih zahodnih družbah, je konflikt med ustavnim sekularizmom in ustavnim pluralizmom. Ustavni sekularizem zagotavlja ločitev vere od javnega življenja že v temeljni državni listini, tj. ustavi, kar posledično pomeni, da izkazovanje verskih simbolov v javnosti ni dovoljeno in naj bi posledično omogočilo versko nevtralnost v javnem prostoru, medtem ko pluralizem dopušča možnost, da so različne veroizpovedi (in posledično tudi različni verski simboli) istočasno navzoči v javnem prostoru, brez kakršnih koli prepovedi ali izključevanja.²⁶

Medtem ko v Sloveniji verska znamenja v javnosti niso protiustavna,

kar je potrdilo tudi Ustavno sodišče Republike Slovenije v odločbi o ustavnosti nekaterih členov Zakona o verski svobodi z dne 15. aprila 2010. Ustavno sodišče je zapisalo, da pozitivna verska svoboda zagotavlja vsakršno osebno ali javno izražanje vere, vključno z molitvami in s širjenjem verskih resnic. Slovenska Ustava po interpretaciji navedenega sodišča varuje tudi ravnanja, ki pomenijo izpolnjevanje verskih pravil, kot so obredi in verski simboli oziroma navzven zaznavna ravnanja, ki so pomembno povezana s posameznikovim verskim prepričanjem ter so razumno povezana z bistvom verskega prepriča-

²⁴ Prav tam.

²⁵ »Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic,« Evropsko sodišče za človekove pravice, dostop 27. oktobra 2019, http://www.varuh-rs.si/fileadmin/user_upload/word/Temeljni_dokumenti_VCP/Konvencijo_o_clovekovih_pravicah_in_temeljnih_svoboscinah.pdf, 9. člen.

²⁶ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij.«

nja in brez katerih verska svoboda postane pomembno okrnjena (prim. čl. 84). Glede vprašanja, kateri vidik verske svobode, negativen ali pozitiven, je pomembnejši, je v odločbi zapisano: »Vendar pa v konfliktu med pozitivno in negativno svobodo vere, torej kadar pozitivna svoboda vere posega v negativno svobodo vere, negativna svoboda nima apriorne prednosti pred pozitivno svobodo.«²⁷

Politična stranka SDS je novembra leta 2015 in nato še leta 2018 vložila predlog za spremembo Zakona o varstvu javnega reda in miru, s katerim je poskušala doseči zakonsko prepoved nošenja burk iz varnostnih in kulturnih razlogov, vendar pa z njim ni uspela, saj je bil zavržen zaradi ustavno določene nevtralnosti države do verskih skupnosti. Možnost izkazovanja verskih simbolov se udejanja v diskrecijski pravici posamezne države, odvisna pa je od ravni sekularnosti države in tudi od njene ustavne ureditve, saj lahko ta v mejah zakonitosti sama določa stopnjo dopustnosti poseganja v pravico do veroizpovedi svojih državljanov.

Vendar pa se nam ob tem zastavlja vprašanje dejanske koristnosti deklarativno zagotovljene pravice do vidnega nošenja verskih simbolov, denimo pri zakritih muslimanskih ženskah, če se zaradi tega na dnevni ravni »spopadajo« z islamofobijo, s sovražnim govorom/z dejanji in diskriminacijo (predvsem na trgu dela), kar jim onemogoča polnopravno vključenost v družbo, tako socialno kot nenazadnje tudi ekonomsko in jih posledično spravlja v odvisen/podrejen položaj.²⁸

Empirični del raziskave

V kvantitativni raziskavi, ki smo jo s spletnim anketiranjem opravili decembra 2018, je sodelovalo 253 (n = 253) priložnostno, po načelu snežne kepe izbranih anketirancev.²⁹ Vsi so izpolnili vprašalnik, ki je večinoma vseboval 5-stopenjsko Likertovo lestvico, pri kateri je odgovor 1 pomenil, da se anketiranec z določeno trditvijo »sploh ne strinja«,

²⁷ »Verska znamenja v javnosti niso protiustavna,« *Družina*, 18. oktober 2010, <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/18.06.2010-25?Open>.

²⁸ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij.«

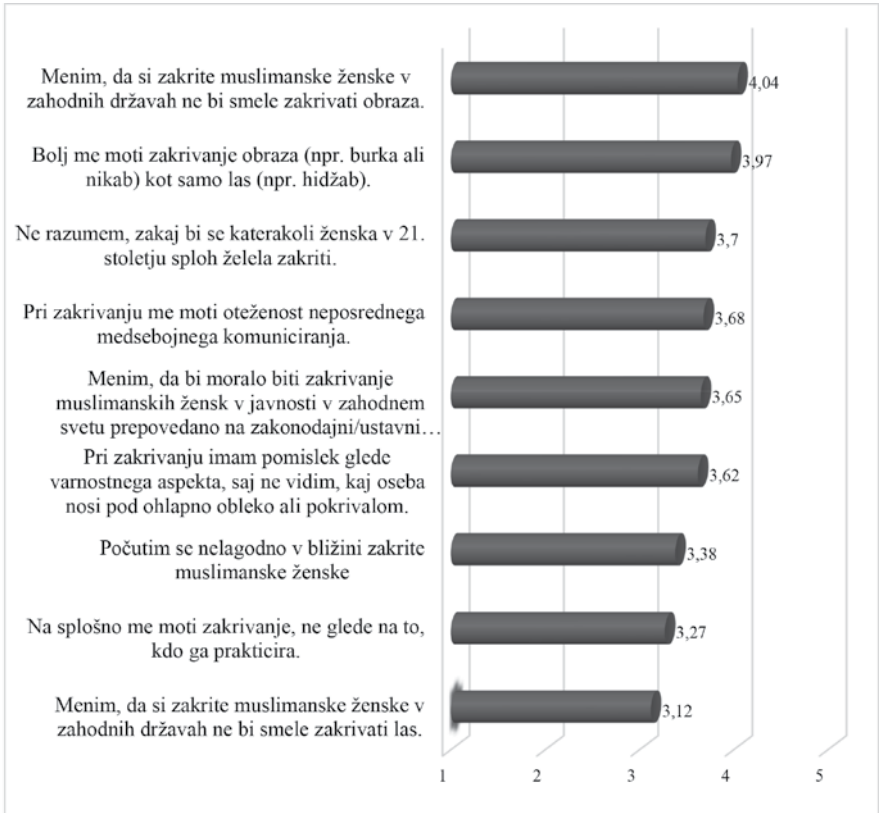
²⁹ Termin »anketiranci« uporabljamo kot nevtralen izraz za ženske anketiranke in moške anketirance.

odgovor 5 pa, da se z odgovorom »popolnoma strinja« Poleg omenjenih vprašanj z intervalno ravno merjenja je vprašalnik vseboval nekaj vprašanj nominalnega tipa. V teh so anketiranci izbirali med vnaprej določenimi odgovori na sociodemografska vprašanja. Vprašalnik je poleg navedenih oblik vprašanj vseboval tudi polodprta vprašanja glede prepovedi zakrivanja (kakšna bi ta morala biti po mnenju anketirancev in kje bi morala veljati) in morebitnih pomislekih anketirancev ob srečanju z zakrito muslimansko žensko.

Čeprav je vzorec relativno razpršen glede na različne sociodemografske skupine anketirancev, pa vzorec kljub temu ni reprezentativen za celotno slovensko populacijo. Struktura vzorca je bila 24,0 % moških in 76,0 % žensk. Anketirani so bili večinoma stari od 21 do 40 let (61,7 %), od 41 do 60 let jih je bilo starih 32,2 %, 61 let in več let 4,8 % in do 20 let 1,3 %. Največ anketiranih je imelo dokončano višjo ali visokošolsko izobrazbo (48,2 %), srednješolsko izobrazbo jih je imelo 35,0 %, specializacijo ali magisterij 13,7 %, osnovnošolsko ali manj 1,8 % in drugo 1,3 %. Po veroizpovedi je bilo 51,6 % anketiranih kristjanov, 39,5 % je bilo nevernikov, 4,0 % pripadnikov islamske vere, 1,3 % pravoslavcev, 0,4 % budistov in 3,1 % drugih.

Anketiranci so se povprečno gledano najbolj strinjali s trditvijo, da si zakrite muslimanske ženske v zahodnih državah ne bi smele zakrivati obraza ($\bar{x} = 4,04$, $\sigma = 1,306$), sledile so trditve, da jih bolj moti zakrivanje obraza (npr. burka ali nikab) kot samo las (npr. hidžab) ($\bar{x} = 3,97$, $\sigma = 1,365$), da ne razumejo, zakaj bi se katerakoli ženska v 21. stoletju sploh želela zakriti ($\bar{x} = 3,70$, $\sigma = 1,395$), da jih pri zakrivanju moti oteženost neposrednega medsebojnega komuniciranja ($\bar{x} = 3,68$, $\sigma = 1,368$), da bi morale biti zakrivanje muslimanskih žensk v javnosti v zahodnem svetu prepovedano na zakonodajni/ustavni ravni ($\bar{x} = 3,65$, $\sigma = 1,439$) in da imajo pri zakrivanju pomisleke glede varnosti, saj ne vidijo, kaj oseba nosi pod ohlapno obleko ali pokrivalom ($\bar{x} = 3,62$, $\sigma = 1,487$).

Najmanj pa so se strinjali s trditvami, da si zakrite muslimanske ženske v zahodnih državah ne bi smele zakrivati las ($\bar{x} = 3,12$, $\sigma = 1,465$), da jih na splošno moti zakrivanje, ne glede na to, kdo ga izvaja ($\bar{x} = 3,27$, $\sigma = 1,470$) in da se počutijo nelagodno v bližini zakrite muslimanske ženske ($\bar{x} = 3,38$, $\sigma = 1,543$), kar je razvidno iz grafa 1.



Graf 1: Sklop vprašanj, opredeljenih kot »otežujoči dejavniki zakrivanja«
(vir: lastna raziskava, 2018).

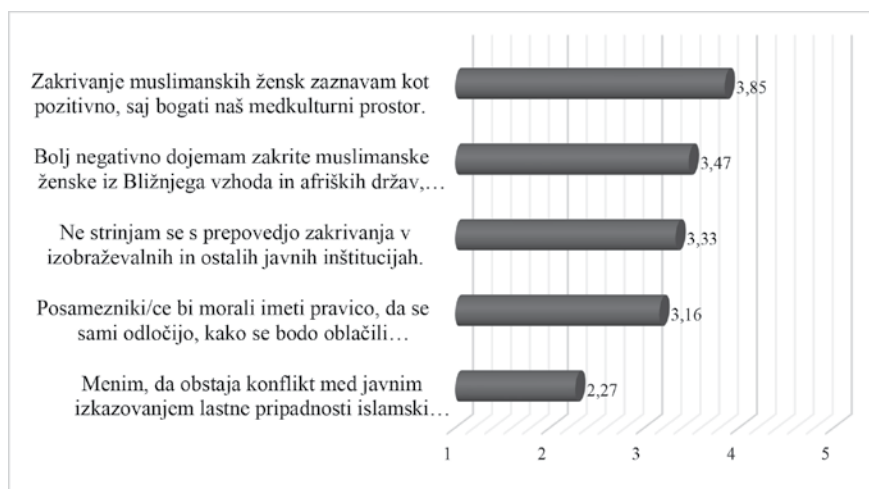
Sklop stališč glede otežujočih dejavnikov zakrivanja pri muslimanskih ženskah meri proučevan pojav z *zelo močno in visoko zanesljivostjo oz. vrednostjo Cronbachove Alphe 0,915*.

Zanimivo je, da so se anketirani povprečno gledano najbolj strinjali s trditvama, da zakrivanje muslimanskih žensk zaznavajo kot pozitivno, saj bogati medkulturni prostor ($\bar{x} = 3,85$, $\sigma = 1,247$), in da bi Slovenija morala sprejeti zakonsko/ustavno prepoved zakrivanja v javnosti ($\bar{x} = 3,68$, $\sigma = 1,452$), kar je razvidno iz grafa 2.

Sledijo trditve, s katerimi se povprečno gledano niso niti strinjali niti ne strinjali, na primer da bolj negativno dojemajo zakrite muslimanske ženske z Bližnjega vzhoda in afriških držav kot zakrite muslimanske ženske iz držav nekdanje Jugoslavije ali drugih evropskih držav ($\bar{x} = 3,47$, $\sigma = 1,229$), da se s prepovedjo zakrivanja v izobraževalnih in drugih javnih ustanovah ne strinjajo ($\bar{x} = 3,33$, $\sigma = 1,487$), da bi posamezniki/-ce morali imeti pravico, da se sami odločijo, kako se bodo oblačili (vključujoč burke in nikabe) ($\bar{x} = 3,16$, $\sigma = 1,514$).

Najmanj pa so se strinjali s trditvami, da se počutijo nelagodno v bližini katoliške redovnice ($\bar{x} = 2,14$, $\sigma = 1,219$), da obstaja konflikt med javnim izkazovanjem lastne pripadnosti islamski religiji in življenjem v sodobni evropski skupnosti ($\bar{x} = 2,27$, $\sigma = 1,212$) in da se po vsej verjetnosti ne bi odločil/-a za tisto obliko izobraževanja ali zdravljenja, ki bi jo nudila zakrita muslimanska ženska ($\bar{x} = 2,91$, $\sigma = 1,419$).

Anketiranim se povprečno gledano ne zdi toliko pomembno niti nepomembno, ali naj država zakritim muslimanskim ženskam zagotovi, da še naprej neovirano izvajajo svojo religijo (tudi z možnostjo zakrivanja po svoji izbiri) ($\bar{x} = 2,77$, $\sigma = 1,425$).



Graf 2: Mnenja glede zakrivanja muslimanskih žensk (vir: lastna raziskava, 2018).

Tabela 1: Oblike mogočih prepovedi zakrivanja po mnenju anketirancev v Sloveniji

Če so se anketiranci strinjali s potrebno prepovedjo zakrivanja, smo jih vprašali, kakšna bi morala biti ta prepoved po njihovem mnenju in kje bi morala veljati (mogočih je bilo več odgovorov):	Odgovori		f (%) vseh odgovorov
	f	f (%)	
prepoved vseh oblik zakrivanja na ustavni ravni	54	16,7 %	30,5 %
prepoved vseh oblik zakrivanja na zakonodajni ravni	50	15,4 %	28,2 %
prepoved vseh oblik zakrivanja na vseh javnih površinah in v vseh javnih inštitucijah	108	33,3 %	61,0 %
prepoved zakrival, ki zakrijejo obraz in telo	98	30,2 %	55,4 %
prepoved zakrival, ki zakrijejo lase	14	4,3 %	7,9 %
skupaj	324	100,0 %	183,1 %

Vir: lastna raziskava, 2018.

Anketirani so najpogosteje izbrali odgovor prepovedi vseh oblik zakrivanja na vseh javnih površinah in v vseh javnih inštitucijah ter prepoved zakrival, ki zakrijejo obraz in telo. Z nekaj manj pogosto izbranim odgovorom sledijo še prepovedi vseh oblik zakrivanja na ustavni in zakonodajni ravni, kar je razvidno iz tabele 1.

Anketirani so najpogosteje izbrali odgovor, da ko vidijo zakrito muslimansko žensko najprej pomislijo na moško dominacijo, prisilo in neprilagajanje vrednotam zahodne sekularne demokratične miselnosti. Z nekaj manj pogosto izbranim odgovorom sledijo svoboda izražanja religije, terorizem, multikulturalizem, prostovoljna odločitev zakrite muslimanske ženske, da se zakrije, in izražanje upora proti zahodni dominaciji.

V sklopu analize rezultatov ankete smo izvedli T-test za neodvisne vzorce, in sicer po spolu, starosti in veroizpovedi, saj smo želeli preveriti razlike v povprečjih med neodvisnima skupinama, in test Anova za več

kot dve neodvisni skupini, v našem primeru torej za tri, pri čemer smo analizirali izobrazbo in pri tem ugotovili³⁰, da:

- I. z manj kot 1-odstotnim tveganjem lahko trdimo:
 - da so glede na spol *statistično značilne razlike* ($p = 0,001 < 0,01$) pri mnenju, *da bi morali posamezniki/-ce imeti pravico, da se sami odločijo, kako se bodo oblačili (vključujoč burke in nikabe)*, pri čemer se ženske v povprečju gledano s to trditvijo bolj strinjajo kot moški;
 - da glede na spol *obstajajo statistično značilne razlike* ($p = 0,001 < 0,01$) pri nerazumevanju, *zakaj bi se katerakoli ženska v 21. stoletju sploh želela zakriti*, pri čemer se moški povprečno gledano bolj strinjajo s to trditvijo kot ženske;
 - da so glede na spol *statistično značilne razlike* ($p = 0,003 < 0,05$) pri mnenju o *motečem zakrivanju, ne glede na to, kdo ga izvaja*, pri čemer moške povprečno gledano to bolj moti kot ženske;
 - da so glede na spol *statistično značilne razlike* ($p = 0,001 < 0,01$) pri mnenju o pomembnosti, *da država zakritim muslimanskim ženskam zagotovi, da lahko še naprej neovirano izvajajo svojo religijo (tudi z možnostjo zakrivanja po svoji izbiri)*, pri čemer je ženskam povprečno gledano pomembnejše, da država zakritim muslimanskim ženskam zagotovi to pravico, kot moškim;
 - da so glede na spol *statistično značilne razlike* ($p = 0,005 < 0,01$) pri mnenju o *verjetnosti, da se ne bi odločil/-a za tisto obliko izobraževanja ali zdravljenja, ki bi jo nudila zakrita muslimanska ženska*, pri čemer se ženske v povprečju gledano s to trditvijo bolj strinjajo kot moški;
 - da so glede na veroizpoved *statistično značilne razlike* ($p = 0,008 < 0,01$) pri mnenju, *da si zakrite muslimanske ženske v zahodnih državah ne bi smele zakrivati las*, pri čemer se kristjani v povprečju gledano s to trditvijo bolj strinjajo kot ateisti;
 - da so glede na veroizpoved *statistično značilne razlike* ($p = 0,009 < 0,01$) pri mnenju, *da bi Slovenija morala sprejeti zakonsko/ustavno*

³⁰ Podrobnejša analiza je na voljo pri avtorici članka, vendar pa jo tu zaradi prostorske omejitve ne izpostavljamo.

prepoved zakrivanja v javnosti, pri čemer se kristjani povprečno gledano s to trditvijo bolj strinjajo kot ateisti;

- da so glede na izobrazbo *statistično značilne razlike* ($p = 0,004 < 0,01$) pri mnenju, da bi *Slovenija morala sprejeti zakonsko/ustavno prepoved zakrivanja v javnosti*, pri čemer se anketirani s srednješolsko in višješolsko ali visokošolsko izobrazbo povprečno gledano bolj strinjajo s to trditvijo kot anketirani z višjo stopnjo izobrazbe (specializacija ali magisterij);
 - da so glede na izobrazbo *statistično značilne razlike* ($p = 0,008 < 0,01$) pri mnenju o verjetnosti, *da se ne bi odločil-a za tisto obliko izobraževanja ali zdravljenja, ki bi jo nudila zakrita muslimanska ženska*, pri čemer se anketirani z višjo stopnjo izobrazbe (specializacija ali magisterij) povprečno gledano bolj strinjajo s to trditvijo kot anketirani z nižjo stopnjo izobrazbe (srednješolska in višješolska ali visokošolska izobrazba);
2. z manj kot 5-odstotnim tveganjem lahko trdimo:
- da so glede na spol *statistično značilne razlike* ($p = 0,011 < 0,05$) pri mnenju, *da bi morale biti zakrivanje muslimanskih žensk v javnosti v zahodnem svetu prepovedano na zakonodajni/ustavni ravni*, pri čemer se moški povprečno gledano s to trditvijo bolj strinjajo kot ženske;
 - da so glede na spol *statistično značilne razlike* ($p = 0,011 < 0,05$) pri mnenju o *motečem zakrivanju in posledični oteženosti neposrednega medsebojnega komuniciranja*, pri čemer moške povprečno gledano to bolj moti kot ženske;
 - da so glede na spol *statistično značilne razlike* ($p = 0,022 < 0,05$) pri mnenju o *zaznavanju zakrivanja muslimanskih žensk kot pozitivnega, saj bogati naš medkulturni prostor*, pri čemer se moški povprečno gledano s to trditvijo bolj strinjajo kot ženske;
 - da so med starostnima skupinama *statistično značilne razlike* ($p = 0,014 < 0,05$) pri mnenju o *občutenju nelagodnosti v bližini zakrite muslimanske ženske*, pri čemer se starejša starostna skupina, stara od 41 do 61 let in več, povprečno gledano s to trditvijo bolj strinja kot mlajša, stara od 21 do 40 let;
 - da so med starostnima skupinama *statistično značilne razlike* ($p = 0,017 < 0,05$) pri mnenju o *verjetnosti, da se ne bi odločil-a za tisto*

obliko izobraževanja ali zdravljenja, ki bi jo nudila zakrita muslimanska ženska, pri čemer se starostna skupina, stara od 21 do 40 let, povprečno gledano s to trditvijo bolj strinja kot starejša, stara od 41 let do 60 let in več;

- da so glede na veroizpoved *statistično značilne razlike* ($p = 0,038 < 0,05$) pri mnenju, *da si zakrite muslimanske ženske v zahodnih državah ne bi smele zakrivati obraza*, pri čemer se kristjani povprečno gledano s to trditvijo nekoliko bolj strinjajo kot ateisti;
- da so glede na spol *statistično značilne razlike* ($p = 0,010 < 0,05$) pri mnenju o *bolj motečem zakrivanju obraza (npr. burka ali nikab) kot samo las (npr. hidžab)*, pri čemer se kristjani povprečno gledano s to trditvijo bolj strinjajo kot ateisti;
- da so glede na izobrazbo *statistično značilne razlike* ($p = 0,012 < 0,05$) pri *nerazumevanju, zakaj bi se katerakoli ženska v 21. stoletju sploh želela zakriti*, pri čemer se anketirani s srednješolsko in višješolsko ali visokošolsko izobrazbo povprečno gledano bolj strinjajo s to trditvijo kot anketirani s specializacijo ali magisterijem;
- da so glede na izobrazbo *statistično značilne razlike* ($p = 0,031 < 0,05$) pri mnenju, *da bi moralo biti zakrivanje muslimanskih žensk v javnosti v zahodnem svetu prepovedano na zakonodajni/ustavni ravni*, pri čemer se anketirani s srednješolsko in višješolsko ali visokošolsko izobrazbo povprečno gledano s to trditvijo bolj strinjajo kot anketirani s specializacijo ali magisterijem;
- da so glede na izobrazbo *statistično značilne razlike* ($p = 0,020 < 0,05$) pri mnenju, *da si zakrite muslimanske ženske v zahodnih državah ne bi smele zakrivati las*, pri čemer se anketirani z nižjo stopnjo izobrazbe (srednješolska izobrazba) povprečno gledano s to trditvijo bolj strinjajo, kot anketirani z višjo stopnjo izobrazbe (specializacija ali magisterij);
- da so glede na izobrazbo *statistično značilne razlike* ($p = 0,024 < 0,05$) pri mnenju, *da obstaja spor med javnim izkazovanjem lastne pripadnosti islamski religiji in življenjem v sodobni evropski skupnosti*, pri čemer se anketirani z višjo stopnjo izobrazbe (specializacija ali magisterij) povprečno gledano s to trditvijo bolj strinjajo kot anketirani z nižjo stopnjo izobrazbe (srednješolska in višješolska ali visokošolska izobrazba);

- da so glede na izobrazbo *statistično značilne razlike* ($p = 0,024 < 0,05$) pri mnenju, *da bolj negativno dojemajo zakrite muslimanske ženske z Bližnjega vzhoda in afriških držav kot zakrite muslimanske ženske iz držav nekdanje Jugoslavije ali drugih evropskih držav*, pri čemer se anketirani z višjo stopnjo izobrazbe (specializacija ali magisterij) povprečno gledano s to trditvijo bolj strinjajo kot anketirani z nižjo stopnjo izobrazbe (srednješolska in višješolska ali visokošolska izobrazba);
- da so glede na spol *statistično značilne razlike* ($p = 0,049 < 0,05$) pri mnenju o *»otežujočih dejavnih zakrivanja«*, pri čemer se moški povprečno gledano s temi bolj strinjajo kot ženske;
- da so glede na veroizpoved *statistično značilne razlike* ($p = 0,046 < 0,05$) pri mnenju o *»otežujočih dejavnih zakrivanja«*, pri čemer se kristjani povprečno gledano s temi bolj strinjajo kot ateisti;
- da so glede na stopnjo izobrazbe *statistično značilne razlike* ($p = 0,049 < 0,05$) pri mnenju o *»otežujočih dejavnih zakrivanja«*, pri čemer se anketirani z magisterijem ali specializacijo povprečno gledano s temi manj strinjajo kot anketirani s srednješolsko ali višje / visokošolsko izobrazbo.

Diskusija in zaključek

Raziskava, ki smo jo leta 2016 opravili v sklopu znanstvene monografije, je pokazala, da anketirance zakrivanje obraza muslimank večinoma ne moti, saj gre za njihov (muslimanski) običaj, medtem ko je kar nekaj anketirancev trdilo, da se z zakrivanjem obraza ne strinjajo, brez argumentov zakaj. To sovпада z ugotovitvijo iz raziskave, ki sta jo opravili F. Shirazi in S. Mishra, v kateri je večina anketiranih menila, da ženska lahko nosi nikab (torej si zakriva obraz), če to seveda želi.³¹ Naša raziskava pa je pokazala odmik od te ugotovitve, saj v njej ugotavljamo, da se anketiranci povprečno gledano najbolj strinjajo s trditvama, da si zakrite muslimanske ženske v zahodnih državah ne bi smele zakrivati

³¹ Faegheh Shirazi in Smeeta Mishra, »Young Muslim women on the face veil (niqab). A tool of resistance in Europe but rejected in the United States,« *International Journal of Cultural Studies* 13, št. 1 (2010): 43. <https://doi.org/10.1177/1367877909348538>.

obraza in da jih bolj moti zakrivanje obraza kot zakrivanje las. Omenjena sprememba mnenj anketirancev v primerjavi z letom 2016 bi lahko izhajala tudi iz vse številčnejših javnomnenjskih in političnih diskurzov, ki postavljajo vprašanje prepovedi zakrivanja obraza v središče diskusij, in posledično tudi ustavnih/zakonskih prepovedi zakrivanja obraza, do katerih v zadnjih letih prihaja na Zahodu. Tudi raziskava Everetta in drugih³² potrjuje ugotovitev iz naše raziskave, saj je v njej navedeno, da so bili odzivi anketirancev na katerokoli obliko zakrivanja bolj negativni v primerjavi s hidžabom in bolj negativni glede zakrivanja obraza kot glede hidžaba. Tudi ugotovitve raziskave, ki so jo opravili O'Neill in drugi, sovpadajo z našimi ugotovitvami, saj naj bi večina anketirancev dojemala nikab (torej zakrivanje obraza) kot nesprejemljiv.³³ Hkrati je zanimivo tudi dejstvo, da je Nevzet Porić, generalni tajnik Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji, že v naši raziskavi leta 2016 poudaril, da se strinja s prepovedjo popolne zakritosti obraza, kar pa ne enači zakrivanja z naglavno ruto, ki je po njegovem mnenju verska zapoved, napisana v Koranu.³⁴ Medtem pa je ga. Pašić Bišić v intervjuju, ki smo ga opravili za svojo raziskavo iz leta 2016, nasprotovala navedbam g. Porića, saj meni, da je »zakrivanje obraza svobodna odločitev posameznice, ki ji večkulturna, večverska in demokratično opevana Evropa ne bi smela oporekati.«³⁵ To ne sovпада z ugotovitvami te raziskave, v kateri anketiranci izražajo nerazumevanje do želje ženske po zakrivanju v 21. stoletju in željo po vzpostavitvi prepovedi zakrivanja muslimanskih žensk v javnosti v zahodnem svetu na zakonodajni/ustavni ravni. Zadnjo navedbo je potrdila tudi raziskava, ki so jo leta 2018 izvedli v ustanovi Pew Research Center. Ugotovili so, da 73 % anketirancev po različnih zahodnoevropskih državah želi vsaj delno prepoved zakrivanja, kar 50

³² Jim A. C. Everett in drugi, »Covered in stigma? The impact of differing levels of Islamic head-covering on explicit and implicit biases toward Muslim women,« *Journal of Applied Social Psychology* 45, št. 2 (2014), <https://doi.org/10.1111/jasp.12278>.

³³ Brenda O'Neill, Elisabeth Gidengil, Catherine Côté, in Lisa Young, »Freedom of religion, women's agency and banning the face veil: the role of feminist beliefs in shaping women's opinion,« *Ethnic and Racial Studies* 38, št. 11 (2015), <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2014.887744>.

³⁴ Pucelj, *Nivo uspešnosti integracije*, 350.

³⁵ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij.«

% od teh pa želi prepoved zakrivanja obraza.³⁶ Kot smo lahko videli, je bil v Sloveniji tak poskus prepovedi zakrivanja že obravnavan, vendar ni bil uspešen (leta 2015 in leta 2018 s strani politične stranke SDS), hkrati je v državah, kjer je prišlo do sprejetja takega zakona, mogoče ugotoviti, da zaradi tega ni prišlo do zaježitve terorističnih dejanj, sočasno pa se je poslabšala kakovost življenja več ljudi, saj ta prepoved ni »uničila« življenja le zakritim muslimanskim ženskam, ampak ga otežila tudi njihovim družinam in bližnjim sorodnikom. Razlog za prepoved zakrivanja, kot ga vidijo anketiranci v naši raziskavi, izhaja predvsem iz oteženosti neposrednega medsebojnega komuniciranja in pomislekov glede varnosti, saj ni mogoče videti, kaj oseba nosi pod ohlapno obleko ali pokrivalom. Varnostni vidik (poleg kulturnih razlogov) je bil eden izmed argumentov tudi pri predlogu sprejetja zakonskega prepovedi zakrivanja s strani politične stranke SDS, pojavlja pa se tudi v argumentaciji različnih držav, v katerih želijo prepovedati zakrivanje muslimanskih žensk. V svoji doktorski disertaciji iz leta 2019 smo med pregledom literature o omembah napadov, kaznivih dejanj, izvedenih terorističnih napadov ipd., v katerih so zakriti moški za izvedbo svoje namere uporabili žensko muslimansko oblačilo (npr. burko ali nikab), ugotovili, da gre predvsem za osamljene primere.³⁷

Osebe, oblečene v burko, so nehoti preveč opazne, česar pa si teroristi ne želijo, predvsem pa po vseh možnih prepovedih zakrivanja obraza, do katerih prihaja po svetu (predvsem po Evropi), takšen način napada skorajda ni več zanimiv za teroristične napadalce, ki se večinoma poslužujejo neposrednih napadov odkritih oseb (predvsem moških) na javnih mestih z orožjem ali z eksplozivnimi napravami. Ukrep prepovedi zakrivanja tudi v Sloveniji ne bi bil varnostne narave, kot je napovedovala SDS, ampak ukrep, ki bi ciljalo na točno določeno skupino, tj. na zakrite muslimanske ženske, s točno določeno obleko islamske verske skupnosti, tj. z burko ali nikabom, in je kot takšen mejil na versko nestrpnost, kar pa z vidika nedopustnosti diskriminacije ni dopustno.³⁸

³⁶ Po Ariana Monique Salazar in Scott Gardner, »Most Western Europeans favor at least some restrictions on Muslim women's religious clothing,« Pew Research Center, 17. septembra 2018, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/09/17/most-western-europeans-favor-at-least-some-restrictions-on-muslim-womens-religious-clothing/>.

³⁷ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij,« 163.

³⁸ Prav tam.

Zanimiva se nam zdi ugotovitev te raziskave, da so se anketiranci povprečno najbolj strinjali s trditvijo, da zakrivanje muslimanskih žensk zaznavajo kot pozitivno, saj bogati medkulturni prostor. Tudi Hurn in Tomalin trdita, da obstaja splošno strinjanje glede tega, da kulturna različnost gotovo prinaša večjo kakovost življenja,³⁹ prednosti in pomembnosti kulturne različnosti v družbi pa potrjujejo tudi številne raziskave, npr. Clyne in Jupp,⁴⁰ Bjarnadóttir⁴¹ itd. Čeprav lahko iz svoje raziskave sklepamo, da imajo anketiranci v mislih predvsem zakrivanje las, saj izkazujejo negativno stališče do zakrivanja obraza, pa je ta trditev zelo zanimiva, če jo postavimo ob bok ugotovitvam iz svoje doktorske disertacije iz leta 2019.⁴² V tej smo ugotovili, da zakrite muslimanske ženske (ne glede na obliko zakrivanja, ki jo izvajajo) ne morejo dobiti zaposlitve v Sloveniji (vsaj ne na bolj »vidnem« delovnem mestu, ne glede na izobraženost) in so zaradi tega velikokrat popolnoma finančno odvisne od svojih družinskih članov ali postavljene pred izbiro iskanja alternativnih virov iskanja zaslužka ali izselitvijo iz Slovenije, kar potrjuje nesprijetost zakritih muslimanskih žensk na področju ekonomske integracije in s tem zavračanje uspešnosti integracije teh v pomembnem delu družbene sfere, sočasno pa te tudi ne bi izpostavljali visokim ravnam diskriminacije, nacionalizma, islamofobije in sovražnosti, kot so mu priča.⁴³ Omenjene ugotovitve lahko najdemo tudi v drugih raziskavah, npr. Koura⁴⁴, Shirazi in Mishra⁴⁵ ipd. Če bi zakrite muslimanske ženske dejansko dojemali kot obogatitev medkulturnega prostora, do zavračanja teh ne bi prihajalo *per se* v različnih družbenih sferah, kot je trenutna praksa, ampak bi jim omogočili polnopravno integracijo na vseh družbenih področjih. Kot je pokazala tudi naša doktorska diserta-

³⁹ Brian J. Hurn in Barry Tomalin, »Multiculturalism and Diversity,« v *Cross-Cultural Communication* (London: Palgrave Macmillan, 2013), 1, https://doi.org/10.1057/9780230391147_10.

⁴⁰ Michael Clyne in James Jupp, *Multiculturalism and integration: A harmonious relationship* (Canberra: ANU E Press, 2011); Ingunn Bjarnadóttir, »Multiculturalism, Security and Stability in the International System: The Case of Migration,« dostop 14. avgusta 2019, https://skemman.is/bitstream/1946/10479/1/Ingunn_Bjarnad%C3%B3ttir_MA.pdf.

⁴¹ Bjarnadóttir, »Multiculturalism, Security and Stability.«

⁴² Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij.«

⁴³ Prav tam.

⁴⁴ Farima Koura, »Navigating Islam: The Hijab and the American Workplace,« *Societies* 8, št. 4 (2018): 125, <https://doi.org/10.3390/soc8040125>.

⁴⁵ Shirazi in Mishra, »Young Muslim women on the face veil.«

cija iz leta 2019⁴⁶, v praksi ni tako. Menimo, da je ta ugotovitev posledica javno-medijskega in političnega diskurza, ki potencira (predvsem teoretične) prednosti multikulturalnosti in medsebojnega povezovanja predvsem na teoretični ravni, medtem ko se (predvsem) na aplikativni ravni s takim zavedanjem kot družba ne strinjamo toliko kot na teoretični ravni. Kot družba se torej vsaj na teoretični ravni zavedamo dejstva, da sta multikulturalnost in medsebojno povezovanje nujna, sploh ob upoštevanju potreb trga, ki bo potreboval tudi uvoz delavcev, ki jih bo vse bolj primanjkovalo, kljub temu pa te potrebe na izvedbeni ravni (še) nismo popolnoma ponotranjili. Vendar pa se očitno s pomočjo uveljavljanja politike multikulturalizma, solidarnosti, strpnosti in neobhodnosti sožitja v številnih nevladnih organizacijah, v (predvsem levo usmerjeni) politični retoriki in družbeno-kritičnem medijskem diskurzu, ki se zadnja leta »trudi« poudariti neobhodno potrebno medsebojno sožitje in multikulturalnost, postopoma uresničuje družbeni miselni preskok iz »zaprte« družbe, ki zavrača vse, kar je tujega, v »odprto«, multikulturalno družbo, ki se zaveda, da bo za svoje preživetje morala sprejeti tudi dejstvo, da bo prišlo do migracij tudi iz drugih dežel in da ne bo več mogla biti samozadostna.

Anketiranci, ki so v tej raziskavi izrekli mnenje, da želijo prepoved zakrivanja, so prepričani, da bi to moralo veljati na vseh javnih mestih in v vseh javnih ustanovah. Tako prepoved imajo do zdaj npr. Avstrija, Belgija, Danska in Francija. Delne prepovedi pa so se pojavile tudi v nekaterih drugih evropskih državah, npr. na Nizozemskem, kjer je prepovedano zakrivanje celotnega telesa in/ali celotnega obraza v javnih ustanovah, javnem transportu, šolah in bolnišnicah, medtem ko nikab ali burka v javnosti nista prepovedana. Podobno prepoved je sprejela tudi Bolgarija, kjer zakon dovoljuje zakrivanje z burko ali nikabom na delovnem mestu, v okviru verskih obredov in pri športnih dejavnostih. V Nemčiji velja prepoved zakrivanja obraza na Bavarskem, v Italiji, Španiji, Švici in Rusiji pa prepoved nošnje oblačil, ki ovira prepoznavanje osebe.⁴⁷ Ob tem je treba omeniti, da so se v javnem diskurzu glede tega

⁴⁶ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij.«

⁴⁷ Podatki povzeti po »Dutch 'burqa ban' comes into force,« DW, dostop 14. decembra 2019, <https://www.dw.com/en/dutch-burqa-ban-comes-into-force/a-49838909>; Pucelj, *Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij*; »Restrictions on Muslim women's dress in the 28 EU Member

pojavnjala različna mnenja, predvsem glede zakrivanja v javnih šolah. Po besedah Črničja je treba postaviti jasne meje, do kod lahko v javni šoli dopustimo zakrivanje, in sicer je prva meja prepoznavnost, obraz oziroma individualnost, pri čemer poudari, da ne zagovarja popolnega zakrivanja v javni šoli, temveč drugo mejo prepoznavanja v izvajanju javnega kurikula, ki ga ocenjuje kot tisti skupni »*minimum, ki mora vzgajati v minimalni korpus skupnih vrednot, ki je nujen in obvezen*«. ⁴⁸

Če torej učenka želi ostati zakrita in se noče udeleževati ur plavanja, ji tega ne moremo dovoliti, lahko pa se obleče v burkini, muslimansko plavalno obleko. To mora veljati tudi drugje. Najpogosteje prihaja do sporov pri poučevanju o človekovem telesu, tudi pri poučevanju o spolnosti. Kurikul je obvezen za vse učence, zato ga morajo vsi tudi poslušati. To je hkrati temeljno načelo javne šole, v njej naj se torej združujejo različne skupine, a njihov skupni temelj je javni kurikul. ⁴⁹

Menimo, da je v šoli treba ohranjati laični/nevtralni javni prostor in s tem zagotoviti »upoštevanje določenih minimalnih standardov vrednot, ki veljajo v tem javnem prostoru v Sloveniji. Sočasno pa je potrebno tudi pretehtati, kaj takšna morebitna prepoved zakrivanja pomeni za dosego integracije omenjene ženske, ki bi si jo načeloma morali želeti obe strani (torej država/družba in zakrita muslimanska ženska)«. ⁵⁰

Percepcija Zahoda, ki se izrazito kaže tudi v odgovorih anketirancev v tej raziskavi, je, da ko vidijo zakrito muslimansko žensko najprej pomislijo na moško dominacijo, prisilo in neprilaganje vrednotam zahodne sekularne demokratične miselnosti. To potrjuje tudi Rajšpova, saj kot pravi »zakrita »orientalka« postane kolonialna fantazija, njena ruta pa legitimira imperialno vladavino in vsiljevanje kolonialne politike, saj je posredovanje Zahoda prikazano kot »civiliziranje« oziroma reševanje žensk izpod zatiralske patriarhalne dominacije domačih moških«. ⁵¹

States: Current law, recent legal developments, and the state of play« (Open Society Foundation, 2018), <https://www.justiceinitiative.org/uploads/dffdb416-5d63-4001-911b-d3f46e-159acc/restrictions-on-muslim-womens-dress-in-28-eu-member-states-20180709.pdf>.

⁴⁸ Jure Trampuš, »Šolska pravila: Kje je meja med svobodo veroizpovedi in ideološko nevtralnostjo šole?«, Mladina, 9. novembra 2018, <https://www.mladina.si/188154/solska-pravila/>.

⁴⁹ Prav tam.

⁵⁰ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij«, 361.

⁵¹ Prav tam.

Tudi sami v doktorski disertaciji⁵² ugotavljamo, da zakrivanje služi tudi kot simbol upora proti zahodnim vrednotam in/ali kot nasprotovanje sekularni, moderni državi.⁵³ To ugotovitev potrjuje tudi raziskava, ki so jo opravili O'Neill in drugi. V njej ugotavljajo, da anketiranci žensko v nikabu (torej z zakritim obrazom) povezujejo z moško dominanco, prisilo in zatiranjem ženske.⁵⁴ Kot ugotavljamo v svoji doktorski disertaciji,⁵⁵ naj bi zakrivanje zaostri-

socialno osamitev zakritih muslimanskih žensk, saj ovira medobrazno komunikacijo in širše sodelovanje z nemuslimani. Zakrivanje je dojeto tudi kot sinonim za verski fundamentalizem, ki spodbuja politični ekstremizem. Če gledamo na zakrivanje v tem kontekstu, je le-to povezano z globalno »vojno proti terorizmu« in v zadnjem času z vzponom teroristične skupine ISIS v Iraku ter Siriji zaradi lastne domnevne sposobnosti, da se lahko zakrivanje uporablja kot krinka za terorista. Navedeni stereotipi se pogosto predstavljajo kot utemeljitev za izražanja in dejanja sovražnosti do zakritih muslimank. Taki napadi so odzivi na domnevne večkratne »grožnje« zakrivanja, ki naj bi predstavljalo simbol zatiranja spola, samo-segregacije in islamskega terorizma.⁵⁶

Glede tega Simona Rajšp navaja, da se posplošene razlage, »ki ruto in prakso zakrivanja predstavijo izjemno stereotipno ter enoznačno, prek orientalističnih reprezentacij, dominantnega orientalističnega diskurza, stereotipov, rasističnih znanstvenih teorij in mitologij prenašajo v splošno kulturo, kjer postajajo naravna ter samoumevna dejstva.«⁵⁷ »Slednje se reflektira tudi v diskurzu ‚ulice‘, ki ga lahko zasledimo na dnevni ravni, okrepljen pa se je v času prepovedi zakrivanja v različnih zahodnih državah in nedavnega prihoda večjega števila migrantov ter beguncev iz severne Afrike in z Bližnjega vzhoda.«⁵⁸ Tudi Irene Zempi in Neil Chakraborti ugotavljata, da je zakrivanje ženske stereotipno dojeto kot »nevarnost« nacionalni koheziji in varnosti javnosti, saj ponazarja vidno »utelešenje« zatiranja spola, samosegregacije in obstoja paralelnih

⁵² Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij,« 139.

⁵³ Prav tam.

⁵⁴ O'Neill in drugi, *Freedom of Religion*, 7.

⁵⁵ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij,«

⁵⁶ Prav tam, 135.

⁵⁷ Rajšp, »Kritika orientalistične paradigme,« 131.

⁵⁸ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij,« 125.

skupnosti.⁵⁹ Vendar pa bi pri tem radi opozorili, da je zgrešeno enopomensko prepričanje, da je zakrivanje muslimanskih žensk izključno vsiljena ideologija patriarhalnega sistema, saj s tem zanikamo dejstvo, da se veliko muslimanskih žensk za zakrivanje odloči popolnoma neodvisno od kakršnekoli prisile.⁶⁰

Če pogledamo ugotovitve iz svoje raziskave, lahko glede na odgovore moških in žensk ugotovimo, da ženske izkazujejo večjo afiniteto do vprašanja zakrivanja muslimanskih žensk kot moški, kar povezujemo (tudi) s feministično solidarnostjo do drugih žensk. To ugotovitev lahko (vsaj delno) pojasnimo tudi z ugotovitvami Mahmuda in Swamija⁶¹, ki v raziskavi ugotavljata, da moški povezujejo hidžab z manjšo privlačnostjo in inteligentnostjo žensk, kar bi lahko bil razlog za bolj odklonilno mnenje moških do vprašanja zakrivanja.

Zanimiva je ugotovitev, da bi se ženske najbrž manj verjetno odločile za tisto obliko izobraževanja ali zdravljenja, ki bi jo nudila zakrita muslimanska ženska. S pregledom literature smo ugotovili, da je to vprašanje še sorazmerno neraziskano, saj se obstoječe raziskave, kot so McLean in drugi⁶² ter Attum in drugi⁶³, ukvarjajo z vprašanjem odnosa zakritih muslimanskih pacientk do moških zdravnikov. Menimo, da bi lahko taka ugotovitev izhajala iz razhajanja med teoretično solidarnostjo in poskusom razumevanja ovir, s katerimi se srečuje zakrita muslimanska ženska, toda sočasnim odklonskim odnosom do dejanske medsebojne interakcije. Ta pomislek lahko pojasni tudi razhajanje, ki se pojavi pri izobrazbi, kjer se anketiranci z višjo stopnjo izobrazbe z isto trditvijo bolj strinjajo kot anketiranci z nižjo stopnjo izobrazbe, pri tem

⁵⁹ Irene Zempi in Neil Chakraborti, »They Make Us Feel Like We're a Virus': The Multiple Impacts of Islamophobic Hostility Towards Veiled Muslim Women,« *Crime Justice Journal* 4, št. 3 (2015): 44–45.

⁶⁰ Povz. po Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij,« 121.

⁶¹ Yusr Mahmud in Viren Swami. »The influence of the hijab (Islamic head-cover) on perceptions of women's attractiveness and intelligence,« *Body image* 7, št. 1 (2010): 92, <https://doi.org/10.1016/j.bodyim.2009.09.003>.

⁶² Michelle McLean in drugi, »Muslim women and medical students in the clinical encounter: Patient involvement in medical education,« *Medical education* 44, št. 3 (2010): 306–315, <https://doi.org/10.1111/j.1365-2923.2009.03599.x>.

⁶³ Basem Attum, Abdul Waheed in Zafar Shamoona, »Cultural Competence in the Care of Muslim Patients and Their Families,« dostop 13. decembra 2019, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK499933/>.

pa bi mogoče lahko izhajali tudi iz boljše osveščenosti bolj izobraženih posameznikov/posameznic o lastnih odklonskih percepcijah, usmerjenih proti zakritim muslimanskim ženskam. Razhajanje pri percepciji odklonskega stališča do odločitve za obliko izobraževanja ali zdravljenja, ki bi jo nudila zakrita muslimanska ženska, se kaže tudi pri mlajši starostni skupini, stari od 21 do 40 let, v primerjavi s starejšo, staro od 41 do 60 let. Poleg že omenjenih pomislekov menimo, da je pri starostni komponenti treba izhajati tudi iz vse večje sekulariziranosti mlajše populacije, ki se vse bolj oddaljuje od verskih praks in s tem ograjuje od številnih religijskih manifestov, med katere nedvomno spada tudi zakrivanje muslimanskih žensk. Mlajša populacija ima lahko odklonilno mnenje o medsebojni interakciji z zakrito muslimansko žensko ali pa se celo ograjuje od tega, da bi percepcijo moči, ki naj bi ju vlogi podajalca znanja (učitelja) in zdravnika pomenili (saj ti v svoji konceptualni osnovi naj ne bi bili združljivi z religijsko komponento), udejanjila zakrita muslimanska ženska, ki jo tako subtilno degradira na inferioren položaj.

Med analizo odgovorov v tej raziskavi smo ugotovili, da kristjani v primerjavi z drugimi verskimi skupinami izražajo bolj odklonilno mnenje glede vprašanja zakrivanja. Ameriški sociolog Krishnan Kumar⁶⁴ o tem sporu med Evropo in islamskim svetom navaja: »Evidentno je, da sta glavni razlog za strah in sovražnost Evrope do muslimanskih ljudstev strah in tesnoba, ki izvirata iz bližine. Muslimani so namreč sodelovali pri oblikovanju Evrope, in sicer ne le kot drugi in drugačni, temveč tudi neposredno kot filozofi, znanstveniki in učenjaki.«⁶⁵ Muslimani kot sledilci islamske religije, ki je ena izmed treh religij, ki so nastale na Bližnjem vzhodu, so zato že od časov križarskih vojn sprejeti kot »drugi«, kot »sovražniki«. Kljub temu pa je to mnenje anketirancev zanimivo skozi percepcijo zgodovinskega spomina, saj so se še do pred kratkim naše prednice (matere, babice ali prababice) zakrivale z rutami in tako zakrivanje las je bilo v naših, zahodnih družbah sprejeto kot del družbene prakse. Sočasno katoliške nune še danes zakrivajo svoje lase in

⁶⁴ Krishnan Kumar, *The Nation-State, the European Union, and Transnational Identities: Muslim Europe or Euro-Islam* (Lanham: Lexington Books, 2002), 57.

⁶⁵ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij,« 111–112.

preostale dele telesa (odkrit imajo le obraz), kar pomeni, da zakrivanje ni le del islamske tradicije, ampak tudi katoliške. Zato menimo, da je odklonilen odnos katoličanov povezan predvsem z odklonskimi občutki do islama in muslimanov, saj anketiranci navajajo, da se najmanj strinjajo s trditvijo, da se počutijo nelagodno v bližini katoliške redovnice, kar konsekventno pomeni, da jih zakrivanje las in telesa (razen obraza) *per se* ne moti. In mogoče nekoliko provokativna misel, vendar pa ne moremo mimo pomisleka, da gre pri vprašanju prepovedi zakrivanja za sodobno in prefinjeno obliko »lova na čarovnice«⁶⁶, na ideološke »nasprotnice« katoliške veroizpovedi.

V članku smo poskušali odgovoriti na osnovno vprašanje, ali je odklonilno mnenje do zakrivanja muslimanskih žensk, ki smo mu priča v javnem, medijskem in političnem diskurzu, posledica strahu pred zakrivanjem obraza in s tem nezmožnostjo komuniciranja ali gre za varnostni pomislek ali gre za niti ne tako prikrito posledico kulturnega rasizma ali pa ne nazadnje le zavračanje muslimanske religije. Kot smo lahko razbrali iz teorije in odgovorov anketirancev, ki so decembra 2018 sodelovali v naši raziskavi, lahko sklepamo, da je odklonilno mnenje splošne javnosti preplet vsega navedenega, zato se ni mogoče z gotovostjo osrediniti na enega izmed naštetih vzrokov, saj se ti medsebojno prepletajo in nadgrajujejo. Kljub težnji in želji, da bi živeli v svetu, kjer bi bila religijska izbira stvar svobodne odločitve posameznika/posameznice, da bi bili posamezniki v družbi avtentični in svobodni glede vedenja svojega življenja, se zakrite muslimanske ženske soočajo z različnimi izzivi, kot so neprimernost za opravljanje del, ki so v družbi »vidna«, torej ne umaknjena v osamo in »skrita pred očmi drugih« (kot je delo v javni upravi ali neposredno delo z ljudmi), zavračanje javnega izkazovanja verskih simbolov zaradi prisotnosti sekularizacije v zahodnem svetu, ob sočasnem pomisleku, da

vidno izkazovanje verske pripadnosti na Zahodu spodbuja premislek o dejanski enakopravnosti žensk ter o občutku varnostne grožnje, ki jo predstavlja zakrivanje, se nam zastavi preprosto vprašanje – ali gre pri omenjenih prepovedih za nesprejemanje druge vere (tj. ne le krščanske) ali preprosto za nesprejemanje drugačnosti ali pa za dejanski »boj« za boljše življenje žensk,

⁶⁶ S tem imamo v mislih lov na čarovnice, ki se je v srednjem veku pojavil na območju Evrope.

ki naj bi bile z zakrivanjem prikrajšane za svoje pravice, kar pa prepuščamo v presojo drugim raziskavam.⁶⁷

Če želimo doseči uspešno integracijo zakritih muslimanskih žensk v sekularne zahodne družbe (torej tudi na področju psihološke integracije), bo treba poiskati možnost uspešnega medsebojnega dialoga, saj lahko uspešno sobivanje v družbi, v kateri bi se vsi počutili sprejeti in vključeni, ustvarimo le z medsebojnim spoštovanjem, nesovražnim dialogom in prizadevanjem obeh strani (torej zahodnih sekularnih družb in zakritih muslimanskih žensk).

B i b l i o g r a f i j a

»A Brief History of the Veil in Islam.« Facing history and Ourselves. Dostop 27. oktobra 2019. <https://www.facinghistory.org/civic-dilemmas/brief-history-veil-islam>.

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

Attum, Basem, Waheed, Abdul in Zafar Shamoan. »Cultural Competence in the Care of Muslim Patients and Their Families.« 2019. Dostop 13. decembra 2019. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK499933/>.

Bjarnadóttir, Ingunn. »Multiculturalism, Security and Stability in the International System: The Case of Migration.« Dostop 14. avgusta 2019. https://skemman.is/bitstream/1946/10479/1/Ingunn_Bjarnad%C3%B3ttir_MA.pdf.

Bočko, Vesna. »Simbolični pomen las v Stari in Novi zavezi.« Diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, 2011.

Boucher, François. *20,000 Years of Fashion, the History of Costume and Personal Adornment*. New York: Harry N. Abrams, 1967.

Clyne, Michael, in James Jupp. *Multiculturalism and integration: A harmonious relationship*. Canberra: ANU E Press, 2011.

»Dutch 'burqa ban' comes into force.« DW. Dostop 14. decembra 2019. <https://www.dw.com/en/dutch-burqa-ban-comes-into-force/a-49838909>

»Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic.« Evropsko sodišče za človekove pravice. Dostop 27. oktobra 2019. http://www.varuh-rs.si/fileadmin/user_upload/word/Temeljni_dokumenti_VCP/Konvencijo_o_clovekovih_pravicah_in_temeljnih_svoboscinah.pdf.

⁶⁷ Pucelj, »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij,« 124.

Everett, Jim A. C., Fabian M. H. Schellhaas, Brian D. Earp, Victoria Ando, Jessica Memarzia, Cesare V. Parise, Benjamin Fell, in Miles Hewstone. »Covered in stigma? The impact of differing levels of Islamic head-covering on explicit and implicit biases toward Muslim women.« *Journal of Applied Social Psychology* 45, št. 2 (2014). <https://doi.org/10.1111/jasp.12278>.

Harcet, Marjana. *Alahove neveste: Med podrejenostjo in avtonomijo*. Ljubljana: Fakulteta za podiplomski humanistični študij, 2007.

Hurn, Brian J., in Barry Tomalin. »Multiculturalism and Diversity.« V *Cross-Cultural Communication*. London: Palgrave Macmillan, 2013). https://doi.org/10.1057/9780230391147_10.

Kahf, Monja. »From Her Royal Body the Robe Was Removed: The Blessing of the Veil and the Trauma of Forced Unveilings in the Middle East.« V *The Veil: Women Writers of Its History, Lore, and Politics*, uredil J. Heath, 27–43. California: University of California Press, 2008.

Kalčič, Špela. *Nisem jaz Barbika: oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2007.

Koura, Farima. »Navigating Islam: The Hijab and the American Workplace.« *Societies* 8, št. 4 (2018): 125. <https://doi.org/10.3390/soc8040125>.

Kumar, Krishnan. *The Nation-State, the European Union, and Transnational Identities: Muslim Europe or Euro-Islam*. Lanham: Lexington Books, 2002.

Mahmud, Yusr, in Viren Swami. »The influence of the hijab (Islamic head-cover) on perceptions of women's attractiveness and intelligence,« *Body image* 7, št. 1 (2010): 90–93. <https://doi.org/10.1016/j.bodyim.2009.09.003>.

McLean, Michelle, Salma Al Ahababi, Mouza Al Ameri, Muneera Al Mansoori, Fatima Al Yahyaie, in Roos Bernsen. »Muslim women and medical students in the clinical encounter: Patient involvement in medical education.« *Medical education* 44, št. 3 (2010): 306–315. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2923.2009.03599.x>

O'Neill, Brenda, Elisabeth Gidengil, Catherine Côté, in Lisa Young. »Freedom of religion, women's agency and banning the face veil: the role of feminist beliefs in shaping women's opinion.« *Ethnic and Racial Studies* 38, št. 11 (2015). <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2014.887744>.

Pucelj, Maja. »Islamofobija skozi prizmo sodobnih migracij.« Doktorska disertacija, Alma Mater Europaea ISH, 2019.

Pucelj, Maja. *Nivo uspešnosti integracije priseljencev islamske veroizpovedi v zahodne države*. Ljubljana: Založba Vega, 2016.

Rajšp, Simona. »Kritika orientalistične paradigme: primer islamske prakse zakrivanja žensk.« Doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, 2012.

»Restrictions on Muslim women's dress in the 28 EU Member States: Current law, recent legal developments, and the state of play.« Open Society Foundation, 2018. <https://www.justiceinitiative.org/uploads/dffdb416-5d63-4001-911b-d3f46e159acc/restrictions-on-muslim-womens-dress-in-28-eu-member-states-20180709.pdf>.

Salazar, Ariana Monique, in Scott Gardner. »Most Western Europeans favor at least some restrictions on Muslim women's religious clothing.« Pew Research Center, 17. septembra 2018. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/09/17/most-western-europeans-favor-at-least-some-restrictions-on-muslim-womens-religious-clothing/>.

Sheen, Mercedes, Hajar Aman Key Yekani, in Timothy R. Jordan. »Investigating the effect of wearing the hijab: Perception of facial attractiveness« by Emirati Muslim women living in their native Muslim country.« *PLoS ONE* 13 št. 10 (2018): e0199537. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0199537>.

Shirazi, Faegheh, in Smeeta Mishra. »Young Muslim women on the face veil (niqab). Young Muslim women on the face veil (niqab). A tool of resistance in Europe but rejected in the United States.« *International Journal of Cultural Studies* 13, št. 1 (2010): 43–62. <https://doi.org/10.1177/1367877909348538>.

Stillman, Yeddida. K. *Arab Dress: A Short History: From the Dawn of Islam to Modern Times*. Leiden: Brill, 2003.

Trampuš, Jure. »Šolska pravila: Kje je meja med svobodo veroizpovedi in ideološko nevtralnostjo šole?.« *Mladina*, 9. novembra 2018. <https://www.mladina.si/188154/solska-pravila/>.

Učakar, Tjaša, in Ksenija Vidmar. »Multikulturalizem kot orodje spolnega podrejanja: analiza javnega diskurza o zakrivanju.« *Šolsko polje* 22, št. 3–4 (2011): 149–170.

»Verska znamenja v javnosti niso protiustavna.« *Družina*, 18. oktober 2010. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/18.06.2010-25?Open>.

Weitz, Rose. »Women and Their Hair: Seeking Power through Resistance and Accommodation.« *Gender and Society* 15, št. 5 (2011): 667–686.

Zahedi, Asraf. »Concealing and Revealing Female Hair: Veiling Dynamics in Contemporary Iran.« *The Veil: Women Writers on Its History, Lore, and Politics*, uredil J. Heath, 250–265. London: University of California Press, 2008.

Zempi, Irene, in Neil Chakraborti. »'They Make Us Feel Like We're a Virus': The Multiple Impacts of Islamophobic Hostility Towards Veiled Muslim Women.« *Crime Justice Journal* 4, št. 3 (2015): 44–56.

P O V Z E T K I

Zilka Spahić-Šiljak

Spoj islamskega feminizma in izgradnje miru: izkušnje iz Bosne

Članek prikazuje tesno prepletene poti islamskega feminizma in vzpostavljanja miru v Bosni in Hercegovini. Proučuje, kako je družbeno-politični kontekst regije vplival na nastajanje miru in islamski feminizem ter kako so sekularne človekove pravice in feministične organizacije bosanskim aktivistkam omogočile plodno podlago za izvajanje feministične teologije, še preden so bile izpostavljene teoretičnim temeljem islamskega feminizma. S primeri pomembnih feministk in aktivistov za človekove pravice v regiji in projektov, ki se zavzemajo za ozaveščanje o temah, kot so enakost spolov, mir in sprava, prispevek raziskuje trajen odnos med islamskim feminizmom in izgradnjo miru. Jezik religije in feminizma se je izkazal kot koristno orodje za pospeševanje izgradnje miru in dialoga znotraj skupnosti, hkrati pa sekularne organizacije za človekove pravice še naprej zagotavljajo edini prostor za sodelovanje z islamskim feminizmom v patriarhalni družbi.

Ključne besede: izgradnja miru, islamski feminizem, enakost spolov, dialog, Bosna.

Nadja Furlan Štante

Ženski glasovi in akcije v medreligijskem dialogu in religijski izgradnji miru v slovenskem kontekstu

V širšem kontekstu prispevek obravnava vprašanje pomembnosti kultiviranja aktivnega, iskrenega medverskega dialoga v kontekstu sodobnih migracij, ki prepoznava in razbija negativne stereotipne predstave in predsodke, dviguje raven strpnosti, spoštovanja in krepi medsebojno razumevanje v vsakdanjem življenju posameznikov različnih veroizpovedi in duhovnosti in tudi na hierarhični institucionalni verski ravni. Medreligijski in širše medverski dialog lahko razumemo kot nujen korak v evoluciji medčloveških in medreligijskih odnosov. V ožjem kontekstu bo predstavljeno vprašanje pomena pozitivnega prispevka k vključevanju (velikokrat manjkajočega) ženskega glasu v medverski dialog in versko izgradnjo miru. Predstavljeni bodo glavni primeri dobrih praks ženskih glasov in pobud v krščansko muslimanskem dialogu v slovenskem kontekstu. Medverski dialog in

verska izgradnja miru sta s strani verskih in sekularnih akterjev pogosto razumljena kot naravni protistrup za versko nasilje in spore verskih »fiksni« identitet.

Ključne besede: ženske, medreligijski dialog, religijska izgradnja miru, migracije, sekularizacija.

Amra Pandžo

Ženski religijski mirovni aktivizem v Bosni in Hercegovini

Žensko religijsko mirovništvo izvira iz skrajne potrebe verskih akterk pri njihovem spopadanju s težavami razdeljenih družb, mizoginih konceptov, strukturnega patriarhalnega nasilja in nasilnih etnonacionalističnih politik na Balkanu. Ženske verske mirovniške aktivistke v Bosni in Hercegovini uresničujejo številne projekte na vseh družbenih ravneh z medreligijskim dialogom, različnimi pogovori, mirovnim izobraževanjem ter delom z otroki in mladino. Ukvarjajo se z odpustitvijo, spravo, nenasilno komunikacijo, javnimi nastopi in kampanjami, ki si prizadevajo za bolj mirno in pravično družbo. Svoj navdih črpajo iz miroljubnih interpretacij svojih religij na podlagi poudarjanja duhovne povezanosti sveta, vključenosti ter prizadevanja za pravičnost in enakost med ljudmi. Žensko religijsko mirovništvo se uresničuje znotraj različnih religijskih skupnosti in cerkev, trenutno najpomembnejše pa so pri vsem tem vendarle posameznice, ki prinašajo nove miroljubne interpretacije religije in krepijo ženski glas v javnosti.

Ključne besede: ženski religijski mirovni aktivizem, Bosna, dialog, nenasilna komunikacija, medreligijski dialog.

Manca Račič

Začetki gibanja za pravice žensk v Maroku: pojav delitve na islamski in sekularni feminizem

Članek obravnava gibanja za spolno enakopravnost in razvoj sodobnih pogledov na feminizem v Maroku. Poskuša prikazati proces oblikovanja diskurza feminizma v Maroku v času kolonializma in tudi v času maroške neodvisnosti, zlasti v 80. in 90. letih 20. stoletja. Članek predstavlja problematiko emancipacije žensk, zlasti v religijskih okvirih, kjer so imeli vedno premoč moški. Prikaže tudi nestrinjanja in nasprotovanja glede definiranja pojma »feminizem« ter tudi glede

uporabe pridevnikov »islamski« in »sekularni«. Kljub povečanju pisanj na temo feminizma ženske emancipacije in enakopravnosti v Maroku želi članek poudariti trenutne težave pri delovanju feministk na dveh ločenih področjih, zaradi katerih je gibanje v tej deželi še vedno relativno neuspešno in neprepoznavno. Seveda pa so obstajale in obstajajo še danes posamezne intelektualke, večinoma izobražene v tujini, ki so vodile gibanje in delale za njegovo prepoznavnost. Te poskušajo s ponovno interpretacijo ali prebiranjem svetih verskih besedil prikazati/dokazati prepričanje preroka Mohameda, da je ženska v vseh pogledih enakovredna moškemu.

Ključne besede: Maroko, feminizem, islamski feminizem, sekularni feminizem, Fatima Mernissi.

Maja Lamberger Khatib

Pojav in razvoj feminističnih gibanj v Egiptu

Prispevek pojasnjuje družbenopolitično dogajanje v Egiptu ob pojavu feminističnega gibanja.

Feminizem predstavljam kot individualno ali kolektivno zavedanje, da so ženske bile in so pod pritiski družbe na različnih področjih in zaradi različnih razlogov. Premiki proti liberalizaciji vključujejo enakopravnejšo družbo ter izboljšanje odnosa med žensko in moškim. V sodobnih arabskih družbah je značilna pluralnost in heterogenost feminizmov, saj lahko najdemo veliko različnih tipov, kot so sekularni feminizem, islamski feminizem in islamistični feminizem, ki pokrivajo široke politične spektre in prikažejo različnost glasov, ki jih govorijo ženske. Tudi tam, kjer ženske termin feminizem zavračajo, ne pomeni, da ni feministične zavesti. V Egiptu sta dve glavni feministični paradigmi. Sekularni feminizem, ki se je pojavil konec 19. stoletja, in islamski/islamistični feminizem, ki je postal očiten v poznem 20. stoletju. V nadaljevanju se osredinjam ter podrobneje razložim razmere in družbenopolitične okoliščine, ki so vplivale na začetke oblikovanja feministične zavesti v Egiptu vse do revolucije 2011.

Ključne besede: feministično gibanje, Egipt, sekularni feminizem, islamski feminizem, državni feminizem.

Anja Zalta, Mourad Ben Jomaa

»Ministrice, borke, ambasadorke, policistke ...»: religijsko-ideološki vplivi pri demokratizaciji in izgradnji miru v Saharski arabski demokratični republiki (SADR)

Prispevek, ki je nastal na podlagi terenskih raziskav oz. obiska zahodnosaharskega begunskega taborišča Awsarda blizu Tindoufa v Alžiriji, obravnava primer Saharske arabske demokratične republike (SADR) in njenih prebivalc, zahodnosaharskih žensk, ki v izjemno težkih družbenih okoliščinah oblikujejo modele za izgradnjo miru in prispevajo k novim oblikam razumevanja odnosov med spoli. SADR, bolj znana pod imenom Zahodna Sahara, je danes edinstven primer zmerne islamske demokracije, ki spodbuja opolnomočenje žensk. Prispevek na kratko predstavi Saharsko arabsko demokratično republiko in njeno zgodovino, razišče vzroke in posledice pri organiziranosti zahodnosaharskih žensk, poda nekaj razmislekov o tradicionalni konstrukciji spolov v Zahodni Sahari ter o vlogi religije (islama) in pri tej konstrukciji. Ključni poudarek pa ostaja vpliv fronte Polisario na vlogo zahodnosaharskih žensk ter vloge, ki jo imajo te pri demokratizaciji družbe in izgradnji miru. Iz pridobljenih odgovorov je razvidno, da je prav ideologija fronte Polisario, ki črpa iz socialističnih modelov, ključna za to, da imajo zahodnosaharske ženske moč v družbi sredi regije, v kateri imajo ženske na splošno malo pravic.

Ključne besede: Zahodna Sahara, Zahodnosaharke, Polisario, islam, ženska izgradnja miru.

Wangmo Tenzin

Od mirnega uma do splošne odgovornosti

V budistični filozofiji je mir izjemno pomemben, budistična filozofija in praksa pa ponujata številne premise in orodja, s katerimi ga utemeljujeta in razvijata. V članku so poudarjeni predvsem trije vidiki: povezava kultiviranja miru s kultivacijo sočutja in modrosti, povezava med notranjim in družbenim mirom ter razvijanje splošne odgovornosti, vključno s prizadevanjem za harmonijo in mir. Glede ženskega vprašanja so najprej poudarjeni vidiki, ki zahtevajo širši pogled, npr. prizadevanje za blagor vseh bitij, brez omejevanja na eno družbeno skupino, trditev, da je um brez spola, in druge vidike budistične doktrine, nato pa se članek osredini na odstopanja med teorijo in prakso s primerom nunskih zaobljub, da bi izkušnja ene družbene skupine (žensk, nun) lahko postala osnova za prizadevanje za enakovrednost in blagor vseh družbenih skupin. Na ravni širše družbe je poudarjena

Dalajlamova tema o splošni odgovornosti, ki temelji na budističnih premisah, vendar jo Dalajlama prevaja v sekularni kontekst globalne družbe. Članek se osredini predvsem na psihosocialne temelje miru in družbene odgovornosti. Poudarek članka na osebni zavezanosti in osebnem prevzemanju odgovornosti kot osnovi družbene spremembe je alternativa pričakovanjem, da bodo spremembe prišle od zunaj oz. drugih. V osebnem življenju jih lahko udejanjamo že prej.

Ključne besede: mir, budizem, spol, enakopravnost, Dalajlama, splošna odgovornost.

Maja Pucelj

Percepcija zakrivanja muslimanskih žensk

Burka in nikab, muslimanski oblačili, ki prekrivata obraz, sta v Evropi povzročili številne razprave o verski svobodi, enakopravnosti žensk, sekularni tradiciji in izraženih varnostnih pomislekih v kontekstu strahu pred terorizmom. Članek postavlja v središče percepcijo zakrivanja muslimanskih žensk s ključnim, za zdaj še neraziskanim raziskovalnim vprašanjem, ali je odklonilno mnenje do zakrivanja muslimanskih žensk, ki smo mu priča v javnem, medijskem in političnem diskurzu, posledica strahu pred zakrivanjem obraza in s tem nezmožnostjo komuniciranja ali gre za varnostni pomislek ali za niti ne tako prikrito posledico kulturnega rasizma ali pa ne nazadnje le za zavračanje muslimanske religije? Skozi teoretično in kvantitativno raziskavo, ki smo jo s pomočjo spletnega anketiranja opravili decembra 2018 in v kateri je sodelovalo 253 priložnostno, po načelu snežne kepe izbranih anketirancev, smo ugotovili, da je odklonilno mnenje splošne javnosti preplet vseh navedenih predpostavk, zato ni mogoče z gotovostjo navesti le enega od naštetih vzrokov, saj se ti medsebojno prepletajo in nadgrajujejo. Zakrite muslimanske ženske se zaradi zakrivanja in s tem vidnega izkazovanja verskih simbolov na sekularnem Zahodu soočajo s številnimi izzivi v vsakodnevem življenju, treba pa se je zavedati, da lahko uspešno sobivanje v družbi, v kateri bi se vsi počutili sprejeti in uspešno vključeni, ustvarimo le z medsebojno spoštljivim in nesovražnim dialogom ter trudom obeh strani (torej zahodnih sekularnih družb in zakritih muslimanskih žensk).

Ključne besede: zakrivanje, burka, nikab, muslimanske ženske, verska svoboda.

A B S T R A C T S

Zilka Spahić-Šiljak

The Confluence of Islamic Feminism and Peacebuilding: Lessons from Bosnia

This paper maps the closely intertwined trajectories of Islamic feminism and peacebuilding in Bosnia and Herzegovina, examining how the socio-political context of the region influenced the emergence of peacebuilding and Islamic feminism, and how secular human rights and feminist organizations provided a fertile ground for female Bosnian activists to practice feminist theology even before they were exposed to the theoretical underpinnings of Islamic feminism. Through examples of notable feminists and human rights activists in the region, as well as projects committed to raising awareness about topics such as gender-equality, peace, and reconciliation, the paper explores the enduring relationship between Islamic feminism and peacebuilding. The language of religion and feminism has proven to be a useful tool for promoting peacebuilding and dialogue within the community, while at the same time secular human rights organizations continue to provide the only space for engagement with Islamic feminism in a patriarchal society.

Key words: peacebuilding, Islamic feminism, gender equality, dialogue, Bosnia.

Nadja Furlan Štante

*Women's Voices and Actions in Interreligious Dialogue and Religious Peacebuilding
in the Slovenian Context*

In a broad context, the main focus of the paper is the question of the importance of cultivation of an active, sincere interreligious dialogue in the context of contemporary migrations that recognizes and breaks down negative stereotypes and prejudices, raises the level of tolerance, respect, and strengthens mutual understanding both in the everyday life of individuals of different religions and spirituality, as well as at the hierarchical institutional religious levels. In a narrower context the importance of positive contribution of women's voices as a missing link in the interreligious dialogue and the phenomenon of the so-called women's religious peacebuilding will also be analysed. Good practices of women's voices of initiatives in Christian-Muslim dialogue in the Slovenian context will also be

presented. Inter-religious dialogue and peacebuilding are often seen by religious and secular actors as the natural antidote to religious violence or identity conflicts with a religious dimension.

Key words: women, inter-religious dialogue, peace-building, migrations, secularization.

Amra Pandžo

Women's Religious Peacemaking in Bosnia and Herzegovina

Women's religious peacemaking is rooted in the need for religious actors to cope with the problems of divided societies, misogynistic concepts, patriarchal structural violence and violent ethno-nationalist policies in the Balkans. Women religious peace activists carry out a number of projects at all levels of society, through inter-religious dialogue, peace education, and work with children and young people. Their work deals with issues of forgiveness, reconciliation, non-violent communication, and public appearances and campaigns to build a more peaceful and just society. They find their inspiration in peaceful interpretations of their religions that are marked by the spiritual interconnectedness of the world, inclusion, a commitment to justice and equality among all people. Women's religious peacemaking is realized through various civic initiatives, within religious communities and churches, while the most significant at the moment are individuals who bring a touch of new peaceful religious interpretations and amplify women's voices in the public domain.

Key words: women's religious peace activism, Bosnia, dialogue, non-violent communication, interfaith dialogue.

Manca Račić

The Beginnings of the Movement for Women's Rights in Morocco: the Emergence of a Division between Islamic and Secular Feminism

The following article deals with movements for sexual equality and the development of contemporary views on feminism in Morocco. It seeks to portray the process of forming a discourse of feminism in Morocco during the time of colonialism as well as after Moroccan independence, especially in the 80s and 90s of the

20th century. The article reflects the problem of the Moroccan women's emancipation in religious frames, where leading positions have always been predominantly taken by men. The article illustrates disagreements and objections regarding the definition of the term »feminism«, as well as the use of the adjectives »Islamic« and »secular«. Despite the greater emancipation of women in Morocco, the article aims to highlight the current issues regarding the work of feminists in two separate poles of emancipation, which make the movement in Morocco still relatively unknown, except for a few successful writings of individuals educated outside Morocco. By reinterpreting and rereading Holy Scriptures these intellectuals try to prove that the Prophet Muhammad believed that a woman is in all respects equal to a man.

Keywords: Morocco, feminism, Islamic feminism, secular feminism, Fatima Mernissi.

Maja Lamberger Khatib

The Emergence and Progress of Feminist Movements in Egypt

The article explains socio-political developments in Egypt with the emergence of the feminist movement. I present feminism as an individual or collective awareness that women have been and are under pressure from society in different aspects and for different reasons; movements towards liberalization include a more egalitarian society and improved relations between women and men. Modern Arab societies are characterized by the plurality and heterogeneity of feminisms, as we can identify many different types, such as secular feminism, Islamic feminism, and Islamist feminism, covering a wide political spectrum and displaying the diversity of voices spoken by women. Even where women reject the term feminism that does not mean that feminist consciousness is absent. There are two major feminist paradigms present in Egypt, a secular one that emerged at the end of the 19th century and an Islamic (predominantly) feminism that emerged in the late 20th century. In the last part of the article I focus on and explain in more detail the situation and socio-political moments that influenced the beginnings of feminist consciousness formation in Egypt up to the 2011 revolution.

Key words: feminist movement, Egypt, secular feminism, Islamic feminism, state feminism.

Anja Zalta, Mourad Ben Jomaa

"Women Ministers, Fighters, Ambassadors, Police Officers ...": Religious and Ideological Influences on Democratization and Peacebuilding in the Sahrawi Arab Democratic Republic (SADR)

The paper, which is based on field research in the Sahrawi Refugee Camp, Awsard, near Tindouf, Algeria, addresses the case of the Sahrawi Arab Democratic Republic (SADR) and its Sahrawi women who, in extremely difficult social situations, create new models for democratization and peaceful coexistence as well as new understandings in gender relations. SADR, better known as Western Sahara, is today a unique example of a moderate Islamic democracy that works to empower women. The paper briefly introduces the history of the Saharawi Arab Democratic Republic, explores the causes and consequences in the organizing of Sahrawi women, gives some thought to traditional gender construction in Western Sahara, and questions the role of religion in this construction. A key focus, however, remains the impact of the Polisario Front on the work of Sahrawi women, and the role that Sahrawi women play in democratizing society and peacebuilding. The answers obtained show that the true ideology of the Polisario Front, which draws on socialist models, is crucial for Sahrawian women to have power in a society and in a region where women usually do not have many rights.

Key words: Western Sahara, Sahrawis, Polisario, Islam, women peacebuilding.

Wangmo Tenzin

From Peaceful Mind to Universal Responsibility

Peace is essential to Buddhist philosophy and practice. There are several premises and means to establish and develop it. This paper underlines three aspects: the relations between cultivation of peace, compassion, and wisdom; the relation between inner and social peace; and development of universal responsibility, including efforts for harmony and peace. Regarding women, it presents aspects that require wider views (aspiration for the benefit of all beings, the claim that mind has no gender, etc.), but later shows discrepancies between theory and practice with a case study of nun's vows, aiming to use the experiences of one social group as the basis for equality and benefit of all social groups. On a wider societal level, the Dalai Lama's topic of universal responsibility is taken into consideration, as he has based it on Buddhist doctrine, while translating it into the secular context of the global. The paper focuses on the psycho-social foundations of peace and social

responsibility. The emphasis on personal commitment and responsibility as the basis of social change presents an alternative to expectations that changes shall come from outside or from others. We can apply them in our personal lives before that.

Key words: peace, Buddhism, gender, equality, Dalai Lama, universal responsibility.

Maja Pucelj

Perceptions Regarding the Covering of Muslim Women

The burqa and niqab, two Muslim face-covering garments, have sparked a number of debates in Europe about religious freedom, women's equality, secular traditions and security concerns in the context of the fear of terrorism . This article focuses on perceptions of the covering of Muslim women with a key, under-explored, research question: whether the negative opinion about the covering of Muslim women seen in the public, media and political discourses is due to fear of covering and the consequent inability to communicate, a security concern, or an undisguised consequence of cultural racism, a rejection of the Muslim religion? Through a theoretical and quantitative survey conducted via an online questionnaire in December 2018, which involved 253 respondents selected casually through the snowball method, we found that the negative opinion of the general public was intertwined with all of the above assumptions. Therefore, it is impossible to point to only one of the mentioned causes, as they interconnect and build upon each other . Covered Muslim women face many challenges in their daily lives because of the fact that they cover up and consequently visibly display religious symbols in the secular West, but it must be borne in mind that successful coexistence in a society, where all would feel accepted and successfully included, can only be created with mutual respectful and non-hostile dialogue and with effort from both sides (i.e., Western secular societies and covered Muslim women).

Keywords: covering, burqa, niqab, Muslim women, religious freedom.

O A V T O R I C A H I N A V T O R J I H / A B O U T T H E A U T H O R S

ZILKA SPAHIĆ-ŠILJAK

Zilka Spahić-Šiljak je izredna profesorica študijev spola in magistra človekovih pravic z diplomom iz religijskih študij. Njena področja zanimanja vključujejo avantgardne teme o spolu, religiji, človekovih pravicah, politiki in vzpostavljanju miru. Ima dolgoletne izkušnje v vladnem in nevladnem sektorju ter akademskih krogih. Predava na filozofski fakulteti univerze v Zenici in je gostujoča profesorica na univerzi Roehampton v Londonu.

Zilka Spahić-Šiljak is an Associate Professor of Gender Studies, holds a Masters in Human Rights with a Bachelors of Religious Studies degree. Her areas of interest include avant-garde topics on gender, religion, human rights, politics and peacebuilding. She has many years of experience in the government and non-governmental sectors and academia. She teaches at the Faculty of Arts at the University of Zenica and is a visiting professor at Roehampton University in London.

NADJA FURLAN ŠTANTE

Dr. Nadja Furlan Štante je višja znanstvena sodelavka in izredna profesorica verskih znanosti v Znanstveno-raziskovalnem središču Koper. Središče njenega znanstvenoraziskovalnega dela so ženske religijske študije, ekofeminizem in medreligijski dialog.

Dr. Nadja Furlan-Štante is Senior Research Associate and Associate Professor of Religious Studies at the Science and Research Centre Koper. Her current research interests are women's religious studies, ekofeminism and inter-religious dialogue.

AMRA PANDŽO

Amra Pandžo je direktorica združenja za dialog Mali Koraci (Mali koraki), predavala je kot gostujoča predavateljica na Univerzi v Zürichu. V anketi fundacije TPO je bila izglasovana za eno od 11 najvplivnejših žensk, ki so gradile mir v povojni BiH. Trenutno je doktorska kandidatka na Visoki šoli za politične vede

Univerze v Sarajevu, ki se osredinja na prispevek, ki jih lahko verske skupnosti prispevajo k miru.

Amra Pandžo is the director of the Association for Dialogue “Mali Koraci” (Small Steps). She has been a guest lecturer at the University of Zurich. In a TPO Foundation poll, she was voted one of the 11 most influential women who built peace in post-war Bosnia and Herzegovina. Currently, she is a doctoral candidate in the College of Political Sciences at the University of Sarajevo, focusing on the contributions that religious communities can make to peace work.

MANCA RAČIČ

Manca Račič je mlada raziskovalka na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Njeno znanstvenoraziskovalno delo se osredinja na religijske feminizme, tradicijska verovanja in vernakularnoreligijske prakse.

Manca Račič is a Junior Research Fellow at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. Her research work focuses on religious feminisms, traditional beliefs, and vernacular religious practices.

MAJA LAMBERGER KHATIB

Dr. Maja Lamberger Khatib je doktorirala na področju etnologije in kulturne antropologije. V doktorski disertaciji je raziskovala migracije in identifikacijske procese arabske skupnosti v Sloveniji. Njena raziskovalna področja so: ženska gibanja v arabskem svetu, migracije, medetnični odnosi in vprašanja kulture v etničnih skupnostih.

Maja Lamberger Khatib, PhD, graduated in History, Ethnology and Cultural Anthropology. Her doctoral research focused on migrations and the identification process of the Arab community in Slovenia. She has worked at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, University of Ljubljana, as a research and teaching assistant. Her research interests are: women in the Arab world, identification processes of migrants, interethnic relations and questions of culture in ethnic communities.

ANJA ZALTA

Anja Zalta je izredna profesorica na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer predava predmete s področja sociologije religije. Njeno raziskovalno delo se osredinja na vprašanja islama v Evropi, pravic verskih manjšin, spola in vere, primerjalne religiologije s poudarkom na azijskih paradigmah, nasilja in verskih identitet ter možnosti transformacij verskih sporov.

Anja Zalta is an Associate Professor in the Department of Sociology, Faculty of Arts, University of Ljubljana, where she teaches the sociology of religion. Her research work focuses on the issue of Islam in Europe, the rights of religious minorities, gender and religion, comparative religion with a focus on Asian paradigms, violence and religious identities, and the potential for transformation of religious conflicts.

MOURAD BEN JOMAA

Mourad Ben Jomaa je diplomiral iz filozofije in komunikologije. Kot novinar pokriva področja politike, ekonomije in sociologije kulture, bil je večletni dopisnik v Libiji, Jordaniji in Turčiji za francosko televizijo *France 3*. Trenutno piše za časopis *Réalités*.

Mourad Ben Jomaa holds a BA in Philosophy and Communication Science. As a journalist he covers politics, economics and the sociology of culture; he has long been a correspondent in Libya, Jordan and Turkey for French television *France 3*. He is currently writing for the *Réalités* newspaper.

WANGMO TENZIN

Wangmo Tenzin je od leta 2004 budistična nuna tibetanske smeri. Na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani je najprej diplomirala (sociologija kulture in filozofija, diploma obeh smeri se je nanašala na temo smrti in umiranja s poudarkom na budizmu), nato pa leta 2014 še doktorirala iz budistične etike (Etična relevanca *Bodhisattvacharyāvatāre* avtorja Ārye Śāntideve za sodobni čas). Zdaj postdoktorsko nadaljuje študij v skladu s tradicionalnim meniškim študijem na Scholastic Institute Chokyi Gyaltzen (SICGU).

Since 2004 Wangmo Tenzin has been a Tibetan Buddhist nun. She has graduated in sociology of culture and philosophy from the Faculty of Arts in Ljubljana (diplomas on death and dying, with emphasis on Buddhism) and received a PhD

in Buddhist ethics (Ethical Relevance of Ārya Śāntideva's *Bodhisattvacharyāvatāra* for the Contemporary Time). Now she is engaged with postdoctoral study in accordance to traditional monastic university education at the Scholastic Institute Chokyi Gyaltzen (SICGU).

MAJA PUCELJ

Dr. Maja Pucelj je doktorandka humanistike na Alma Mater Europaea ISH. Središče njenega znanstvenoraziskovalnega dela so uspešnost integracije muslimanov v zahodnjaških (nemuslimanskih) državah, smiselnost prepovedi zakrivanja muslimanskih žensk, sovražni govor, usmerjen proti muslimanom, živečim v nemuslimanskih državah, in islamofobije na Zahodu.

Dr. Maja Pucelj obtained her PhD in Humanities at Alma Mater Europaea ISH. The foci of her research work are successful integration of Muslims into Western (non-Muslim) countries, meaningfulness of prohibiting the covering of Muslim women, hate speech, and Islamophobia in the West.



P O L I G R A F I

doslej izšlo:

Hermetizem
Religija in psihologija – Carl Gustav Jung
Mislec neskončnosti Giordano Bruno
Logos in kozmos
Panteizem
O Božjem bivanju
2000 po Kristusu
Mesijanska zgodovina
Sebstvo in meditacija
Religija in umetnost podobe
Protestantizem
Nikolaj Kuzanski
Renesančne mitologije
Ples življenja, ples smrti
Ars magna
Antični mit in literatura
O ljubezni
Ameriška filozofija religije
Poetika in simbolika prostora
Mistika in literatura
Solidarity and interculturality
Šamanizem
On community
Ženska in religija
Mediterranean lectures in philosophy
Svoboda in demokracija
Človekove pravice
Ethical gestures
Krogotok rojstva in smrti
Natural history
Modeli sveta
Bodily proximity
Država in moralnost
Living with consequences
Mistika in misel
Duhovnost žensk na Slovenskem
Poesis of Peace
Čuječnost: tradicija in sodobni pristopi
Trpljenje
Identiteta Evrope
“borders/debordering”
Islam and democracy
Religions and dialogue
Religija in družbena pravičnost
Ontologies of Asylum
Meeting East Asia

Ž E N S K E V M E D R E L I G I J S K I
I Z G R A D N J I M I R U

Nadja Furlan Štante, Anja Zalta: *Ženske v medreligijski
izgradnji miru: uvodnik*

Zilka Spahić-Šiljak: *Spoj islamskega feminizma in izgradnje miru:
izkušnje iz Bosne*

Nadja Furlan Štante: *Ženski glasovi in akcije v medreligijskem dialogu
in religijski izgradnji miru v slovenskem kontekstu*

Amra Pandžo: *Ženski religijski mirovni aktivizem v Bosni in
Hercegovini*

Manca Račič: *Začetki gibanja za pravice žensk v Maroku: pojav delitve
na islamski in sekularni feminizem*

Maja Lamberger Khatib: *Pojav in razvoj feminističnih gibanj v Egiptu*

Anja Zalta, Mourad Ben Jomaa: *»Ministrice, borke, ambasadorke,
policistke ...»: religijsko-ideološki vplivi pri demokratizaciji in izgradnji
miru v Saharski arabski demokratični republiki (SADR)*

Wangmo Tenzin: *Od mirnega uma do splošne odgovornosti*

Maja Pucelj: *Percepcija zakrivanja muslimanskih žensk*

