

mä vzdelené, nemusia zostať v domácnosti, ale môžu sa aktívne podieľať na znovuvýstavbe vlasti, ale v krajine plnej chaosu môže prax vyzeráť naozaj rozmanito. Objavili sa už informácie o tom, že ženy sú nútené mať prikrýté tváre (nový šéf odboru osvety v Basre oznámil, že učiteľky, ktoré si prichádzajú pre mzdu, musia mať prikrýté hlavy – v opačnom prípade nedostanú peniaze).

Spojenci spravujúci Irak si rýchlo uvedomia, že aplikácia riešení, ktoré sú v rozpore s miestnou tradíciou, môže vyvolať nepriateľské reakcie. A z čoho sa dá rezignovať ľahšie ako z práv žien?

Určite sa teda ukáže, že iracká demokracia je mužského rodu (odkiaľ to poznáme?). Ale dovoľm si vyjadriť opatrnú domnienku, že regres, ak aj k nemu dôjde, nepotrvá dlho. Emancipačné tradície v Iraku sú založené mocnejšie než v iných krajinách, určite majú pevnejšie základy než napríklad v Afganistane, svojho času neboli nanucované ako v Iráne za vlády šacha a jeho otca. Okrem toho Irak nie je nábožensky a etnicky jednoliata krajina a situácia sa bude na rôz-

nych územiach formovať rôzne. Ale dokonca aj v zóne s prevahou šíitského obyvateľstva to vôbec nemusí dopadnúť tak, ako to evokujú jednoduché a povrchné porovnania s Iránom po Chomejního revolúcii. Možno skôr pripustiť, že v šíitskej spoločnosti sa budú ženy usilovať konať v rámci tradičných štruktúr, podobne ako Iránky, o ktorých nezvyčajne zaujímavým spôsobom píše **GERALDINE BROOKS** v knihe *Deväť súčastí túžby* (túto prenikavú, objektívnu analýzu situácie žien v muslimskom svete môžem s čistým svedomím odporučiť). Autorka vidí najväčšiu nádej na pozitívne a trvalé zmeny „pod čiernymi prikrývkami“ pobožných žien, ktoré nevystupujú otvorene proti tradičnému odevu alebo polygamii, ale úporne, dôsledne pracujú v prospech politických práv a rovnakých šancí na trhu práce. A dosahujú úspechy.

Z poľštiny preložil **KAROL CHMEL**
Jankowska, Hanna: *Irak wzięty, gdzie są kobiety?* In: *Zadra* 2/2003, s. 30–33.

J A R M I L A D R O Z D Í K O V Á

— Islamský feminizmus

Termín feminizmus vznikol na Západe, preto ho v postkoloniálnom muslimskom svete, predovšetkým v jeho arabskej časti, vnímajú ako súčasť „westernizácie“, ktorá úzko súvisí s predstavou sexuálnej promiskuity a sociálnych problémov, ako sú drogy a alkoholizmus. Podľa väčšiny muslimov feminizmus hlása nenávisť k mužom a všeobecnú sexuálnu neviazanosť. Navyše mnohí islamskí náboženskí predstavitelia, ako aj muslimskí intelektuáli od samého počiatku videli vo feminizme koloniálnu stratégiu, ktorá mala podlomiť miestne spoločenské a náboženské štruktúry. Podľa ich názorov kolonizátori využívali „ženskú otázku“ ako zbraň proti islamu. Podľa kolonizátorov bol za nízke spoločenské a kultúrne postavenie žien v muslimských krajinách jednoznačne vinný islam, barbarské a zaostalé náboženstvo.¹ Tak sa feminizmus začal v muslimských štátoch stotožňovať s antiislamizmom. Tieto asociácie sa stále udržujú pri živote, nakoľko sú účinným nástrojom na diskreditáciu všetkého, čo legitimizuje snahy muslimských žien získať kontrolu nad vlastným životom (Karam, s. 181). Preto mnohé ženy, ktoré v muslim-

ských krajinách bojujú proti spoločenskému útlaku, dávajú prednosť výrazu ženský aktivizmus.

Na feminizmus neútočia len konzervatívni, národné orientovaní a fundamentalistickí muslimskí ideológovia, ale aj niektoré predstaviteľky Tretieho sveta, vrátane muslimiek. Západný feminizmus má podľa nich znaky kultúrneho imperializmu, je krátkozrakým zovšeobecnením skúseností bielych príslušníčok stredného stavu. Indická teoretička **CHANDRA MOHANTY** tvrdí, že feministický diskurz o ženách Tretieho sveta konštruuje „ženy Tretieho sveta“ ako homogénnu bezmocnú skupinu, obeť osobitného kultúrneho a socio-ekonomického systému. Ženy sa tu definujú predovšetkým ako *objekt*. „Aplikácia predstavy žien ako homogénnej kategórie na ženy Tretieho sveta kolonizuje a privlastňuje si pluralitu rôznych skupín žien rôznych tried a rôznych etnických uskupení, ktoré majú rôzne záujmy. Zbavuje ich historického významu a schopnosti politicky konať. (...) Inými slovami, západný feministický diskurz (...) definuje ženy Tretieho sveta ako subjekt mimo sociálnych vzťahov, miesto toho, aby skúmal, akým spôsobom sa ženy konštituuju práve cez

tieto vzťahy. S právnymi, ekonomickými, náboženskými a rodinnými štruktúrami sa tu zaochádza ako s javmi, ktoré sa posudzujú západnými meradlami. Práve tu sa prejavuje etnocentrický univerzalizmus.“ (Mohanty, s. 213.)

Nie všetky feministky z Tretieho sveta súhlasia s takýmto hodnotením západných feministických štúdií o postavení žien v postkoloniálnych spoločnostiach. Nestotožňujú sa s predstavou, že len čierna žena môže hovoriť v mene čiernych žien a iba indická feministka môže adekvátne vyjadriť živú skutočnosť indickej kultúry (Suleri, s. 760). No vzhľadom na hegemonnu pozíciu Západu v dnešnom svete západný feminizmus nepochybne treba vidieť v rámci tejto mocenskej nerovnováhy. Západný feminizmus bude musieť preskúmať svoje postavenie v dnešnom politickom a ekonomickom usporiadaní sveta. K polemikám o globalizácii **AMIE PARRY** z Kalifornskej univerzity v San Diegu poznamenáva: „Západný feminizmus musí poznať rôzne priority a potreby ženských hnutí nie preto, aby pomohol ženám Tretieho sveta oslobodiť sa od tradičného, zaostalého patriarchátu, ale aby lepšie pochopil rodové vykorisťovanie prostredníctvom globálneho kapitalizmu, od neplatenej a neuznávannej domácej práce po prácu robotníčok vo výrobných halách nadnárodných spoločností, ktoré sídlia v krajinách Tretieho sveta. Toto poznanie by sa nemalo chápať ako pochopenie, druhého, ale ako súčasť hlbšieho pochopenia vlastnej existencie.“ (Miyoshi, s. 376.) Zároveň sa treba vážne zaoberať otázkou globálnej hegemonie západnej vedy, tvorby informácií a ideí a ich distribúcie. Západné feministické myslenie má totiž nepochybne politické dôsledky a vplyv nielen v úzko odborných kruhoch.

Krajiny takzvaného Tretieho sveta (v poslednom čase väčšinou označované ako postkoloniálne) sa veľmi líšia stupňom rozvoja, kultúrou, štruktúrou spoločnosti i postavením žien. Snahy žien o lepšie podmienky sa tu v rôznej miere spájajú s bojom proti rasovej diskriminácii a národnostnému útlaku. Jednotlivé hnutia neraz sledujú celkom protikladné ciele, v dôsledku čoho dochádza ku konfliktom. Muslimské krajiny sú prostredie, kde islam ako politické náboženstvo je hlavným faktorom pri formulácii feministického myslenia a praxe. Typy feminizmu, ktoré v týchto krajinách dnes pôsobia, možno definovať ako *sekulárny feminizmus*, *muslimský feminizmus*² a *islamský feminizmus* (Karam, s. 184). Tento text sa sústreďí na kategóriu, ktorú Karam nazýva *muslimský feminizmus*. Hlásia sa k nemu ženy, ktoré chcú zostať muslimkami a ktoré chcú dosiahnuť rovnoprávne postavenie s mužmi v rámci islamu. Sú presvedčené, že ani Korán, ani *sunna* (činy a výroky proroka Muhammada) neprotirečia myšlienke rovnoprávnosti muža a ženy. Muslimské feministky sa podľa Azzy Karam pokúšajú udržať stredný kurz medzi islamskou interpretáciou spoločensko-politických a kultúrnych javov a západným diskurzom o ľudských právach. Sekulárny feminizmus odmieta akýkoľvek náboženský rámec a považuje medzinárodný diskurz

o ľudských právach za dostatočnú platformu teoretickej i praktickej činnosti. Uznáva náboženstvo iba ako súkromnú záležitosť jednotlivca, no odmieta ho ako bázu, na základe ktorej by bolo možné formulovať program emancipácie ženy.³ Na opačnom póle islamistický feminizmus zasadzuje práva žien výlučne do rámca univerzalizovanej a esencijalizovanej interpretácie islamu. Politicky podporuje celkovú islamizáciu spoločnosti, ako ju chápu radikálne islamistické (fundamentalistické) hnutia.⁴

Popredná muslimská feministka **RIFFAT HASSAN** z Pakistanu, dnes profesorka náboženských štúdií na Univerzite v Louisville, USA, sa zúčastnila mnohých podujatí a kampaní proti zneužívaniu náboženstva na diskrimináciu žien. Považuje za nevyhnutné, aby sa vytvorila feministická teológia islamu. Sama sa začala zaoberať teologickými otázkami už v 70. rokoch minulého storočia. No až v 80. rokoch, keď došlo v Pakistane k „islamizácii“ právneho systému, ktorý veľmi zhoršil postavenie žien, si uvedomila, že treba predovšetkým preskúmať teologické základy, na ktorých sa zakladajú argumenty zbavujúce ženy ich ľudských (a islamských) práv. Bolo treba dokázať, že z hľadiska normatívneho islamu sú si muži a ženy v zásade rovní, napriek všetkým biologickým a sociokultúrnym odlišnostiam.

Podľa Riffat Hassan superštruktúra údajnej nadradenosti mužov nad ženami v muslimskej, židovskej a kresťanskej tradícii vychádza z troch teologických predpokladov: že boh stvoril primárne muža a ženu až z mužovho rebra, teda sekundárne; že žena, nie muž, bola pôvodnou príčinou „pádu“ a vyhnania ľudí z raja, preto je každá žena podozrivá; a nakoniec, že boh stvoril ženu nielen z mužovho tela, ale aj *pre* muža, čo znamená, že jej existencia je iba inštrumentálna (Hassan, s. 192).

Mýtus o stvorení ženy z Adamovho rebra má korene v texte Genesis 2: 18–24. Nenachádza žiadne opodstatnenie v Koráne, kde je skôr reč o stvorení ľudstva, človečenstva. Slovo *Adam* v Koráne označuje človeka ako zástupcu boha na zemi, a je to skôr univerzálny pojem ako vlastné meno jednotlivca. Ak teda boh stvoril muža a ženu ako rovnocenné bytosti – tak učí Korán –, potom existujúca nerovnosť medzi mužom a ženou sa musí chápať ako odporujúca božím zámerom (tamže, s. 195). Napriek tomu muslimská tradícia hovorí o žene stvorenej z mužovho rebra. Biblický príbeh sa pravdepodobne v prvých storočiach islamu dostal do všeobecného povedomia a prenikal do *hadíthov*.⁵ Jeden z hadíthov citovaných v najautoritatívnejšej zbierke al-Buchárhího hovorí: „Žena je ako rebro, ak sa pokúsiš narovnať ju, zlomí sa. Ak teda chceš mať z nej úžitok, nehlad' na jej pokrivenosť.“

Aj príbeh o „páde“ v Koráne sa výrazne líši od biblického príbehu. V Koráne sa rozprávanie sústreďuje na mravnú voľbu, ktorú od človeka vyžadujú alternatívy predstavované na jednej strane bohom, na druhej satanom. Nie je tu nijaký „pád“ v kresťan-

vrstvy. V dnešnom Iráne je závoj povinný. V prvom prípade nosenie závoja je opozičné, revolučné gesto, v druhom je to utláčateľská prax zo strany štátnej moci (Mohanty, s. 209). Zreteľne islamský odev môže znamenať dôraz na nezávislosť, zvláštnu identitu a odmietnutie západného imperializmu. Zjavný paradox návratu k hidžábu medzi ženami v zamestnaní a v školách nemusí byť znakom „antifeminizmu“, môže to byť akýsi „feminizmus naopak“, ktorý má morálny i politický význam. Podľa H. Watson (s. 152) prepojenie sekulárnych a náboženských záujmov, ktoré závoj symbolizuje, možno chápať ako reakciu na sekulárny feminizmus Západu a ako súčasť úsilia o domácu islamskú formu protestu proti mužskej nadvláde.

Muslimský feminizmus sa prirodzene stretáva s kritikou zo strany niektorých sekulárnych feministiek muslimského sveta. **HAMMED SHAHIDIAN** hovorí o „obnosených klišé“ muslimského feminizmu: „*Máme byť spokojné, pretože v novom výklade muslimských feministiek verše v Koráne znamenajú rovnoprávnejšie zaobchádzanie so ženami. Ale čo to znamená zaobchádzať so ženami rovnoprávnejšie? Prečo by práva žien mali spočívať na ediktach, ktoré zaručujú nejaký stupeň rovnosti? Na čom je ten vznešený poriadok založený? Verše, ktoré obmedzujú práva žien, sa interpretujú novým spôsobom. Niekedy má slovo viac významov a môže sa použiť menej reštriktívny výraz.*“

Riffat Hassan však opónuje: „*Ak budem ako bojovníčka za ľudské práva chcieť „oslobodiť“ priemernú muslimskú ženu, ktorá je chudobná, nevzdelaná a žije na dedine niekde medzi Ankarou a Djakartou, nedokážem to tým, že jej budem rozprávať o Deklarácii ľudských práv, pretože to pre ňu nič neznamená. Môžem sa však priblížiť k jej srdcu a myslí, keď jej pripomeniem, že Boh je milosrdný a že ako dieťa tohto Boha má právo na spravodlivosť a ochranu pred útlakom. Tak si táto žena uvedomí, aké možnosti jestvujú v rámci viery, ktorá určuje jej svet.*“ (S. 206.)

Hassan sa zároveň zamýšľa nad vzťahom Západu k islamu a k muslimským ženám a mužom: Na Západe sa islam vykresľuje ako náboženstvo, ktoré charakterizuje „svätá vojna“, a muslimovia ako barbari, fanatici a násilníci. Na druhej strane Západ prejavuje neobyčajné sympatie k muslimským ženám. Muslimské ženy nachádzajú na Západe podporu, pokiaľ v nich vidia vzbúrenkyne proti islamu. Mnohé z nich si však čoskoro uvedomia, že hoci majú vážne výhrady voči islamskej kultúre, so západnou sekulárnou kultúrou sa stotožniť nevedia. Cítia sa izolované a osamelé. V západnej literatúre a v médiách sa veľa pozornosti venuje muslimským ženám, ktoré sú chudobné a utláčané. Málokto si však uvedomuje traumy dnešných muslimiek, ktoré si chcú zachovať svoju identitu a osobnú autonómiu tak voči-voči neústupnosti muslimskej kultúry, ako aj voči imperializmu západnej sekulárnej kultúry.

Poznámky

¹ Podľa názoru Leily Ahmed (s. 129): „...*tí, čo navrhovali zlepšenie postavenia žien v muslimských krajinách, od samého počiatku spájali svoju obhajobu s nutnosťou opustiť „vrodene“ a „nenapraviteľné“ mizogynne praktiky domácej kultúry v prospech inej kultúry – európskej. Táto rétorika sa stala naliehavejšou a ešte zreteľnejšou za koloniálnej nadvlády, a práve tu sa vytváralo pevné spojenie medzi ženskou problematikou a problematikou nacionalizmu a kultúry.*“ A ďalej: „*Idea, že iní muži, muži v kolonizovaných spoločnostiach, za hranicami civilizovaného Západu, utláčajú ženy, sa použila na to, aby morálne ospravedlnila projekty, ktoré podkopávali a vykořeňovali kultúry kolonizovaných národov.*“ (Tamže, s. 151.)

² Zároveň s termínom „muslimský feminizmus“ sa používa aj termín „islamský feminizmus“, ktorý je bežnejší.

³ Podľa Nadje Al-Ali, ktorá sa zaoberala názormi a činnosťou sekulárne orientovaných žien v Egypte, hranice medzi „muslimským“ a „sekulárnym“ feminizmom nie sú celkom jasné a takéto kategorizácia môže byť zavádzajúca. Sekulárne a náboženské pozície a prístupy vytvárajú skôr akési kontinuum než dichotómiu. Al-Ali cituje niektoré aktivistky, ktoré protestovali proti deleniu podľa kolektívnych ideológií, či už sekulárnych alebo náboženských. Podceňuje sa individuálna skúsenosť a schopnosť vyberať si z rôznych hodnotových systémov.

⁴ Termín fundamentalizmus označuje dôsledné zotrvávanie na predstávach predkov a uchovávanie starých tradícií. Tento termín vznikol prirovnávaním ku konzervatívnemu prúdu v protestantskej teológii. Ideologizovaná podoba fundamentalizmu, ktorá smeruje ku glorifikácii minulosti a militantným prístupom, a to od boja za národné oslobodenie až po úsilie ustanoviť za každú cenu islamský štát, sa dnes na Západe označuje termínom „islamizmus“ (Kropáček, s. 258).

⁵ Hadith – tradovaná správa o činoch a výroch proroka Muhammada a jeho druhov. Slovo samo označuje novinu, rozprávanie. Spôhlivý záznam každej správy vyžadoval, aby jej dôveryhodnosť sprevaždal výpočet tých osôb, ktoré ju odovzdávali až k tomu, kto ju zaznamenal.

Literatúra

Ahmed, L.: *Women and Gender in Islam*. Yale University Press, New Haven a Londýn 1992.

Al-Ali, N.: *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*. Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Bruinessen van, M.: *Islam, Women's Rights, and Islamic Feminism*. In: *ISIM Newsletter* 9, 2002.

Hassan, R.: *Is Islam a Help or Hindrance to Women's Development?* In: Meuleman, J. (ed.): *Islam in the Era of Globalization*. Routledge/Courzon, Londýn 2002.

Jahanbakhsh, F.: *Abdolkarim Sorousb: New 'Revival of Religious Sciences'*. In: *ISIM Newsletter* 8, 2001.

Karam, A. M.: *Muslim Feminists in Western Academia*. In: Meuleman, J. (ed.): *Islam in the Era of Globalization*. Routledge/Courzon, Londýn 2002.

Khosrokhavar, F.: *New Social Movements in Iran*. In: *ISIM Newsletter* 7, 2001.

Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha 1992.

Masud, M. K.: *Muslim Jurists' Quest for the Normative Basis of Shari'a*. In: *ISIM Newsletter* 7, 2001.

Miyoshi, M.: *In Place of a Conclusion*. In: Jameson, F. – Miyoshi, M. (ed.): *The Cultures of Globalization*. Duke University Press, Durham a Londýn 1998.

Mohanty, Ch. T.: *Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourses*. In: Williams, P. – Chrisman, L. (ed.): *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*. Columbia University Press, New York 1994.

Shahidian, H.: *Islam's Others: Living (out)side Islam*. In: *ISIM Newsletter* 3, 1999.

Suleri, S.: *Woman skin deep: feminism and the postcolonial condition*. In: *Critical Inquiry* 18, 1992.

Watson, H.: *Women and the Veil*. In: Ahmed, S. – Donnan, H. (ed.): *Islam, Globalization and Postmodernity*. Routledge, Londýn 1994.