

TANČICA V PRIMEŽU ORIENTALIZMA: DRŽAVNA POSEGANJA V ISLAMSKE OBLAČILNE PRAKSE

Špela KALČIČ¹

COBISS 1.01

IZVLEČEK

Tančica v primežu orientalizma: Državna poseganja v islamske oblačilne prakse

Državna poseganja v način oblačenja s sprejemanjem državnih zakonov, različnih predpisov o primerosti oblačenja v različnih javnih inštitucijah ali s propagiranjem in podpiranjem določenih oblačilnih stilov imajo v številnih državah, tako v islamskem svetu kot tudi na Zahodu, bogato tradicijo. Z reguliranjem oblačenja državne oblasti v najrazličnejših družbenopolitičnih kontekstih korenito posegajo v vsakodnevno življenje ljudi in v njihove osebne oblačilne odločitve, s čimer vzdržujejo ali vzpostavljajo zaželjene družbene razmere. V središču omenjenih oblačilnih regulacij pa so že od nekdaj predvsem ženske. Med najbolj kontroverznimi in najbolj pogosto državno reguliranimi oblikami oblačenja žensk v 20. in 21. stoletju so prav gotovo različne oblike muslimanskega pokrivanja in zakrivanja.

KLJUČNE BESEDE: tančica, orientalizem, državno reguliranje oblačenja, (evropski) islam, (bosanski) muslimani

ABSTRACT

Veil Gripped by Orientalism: State Interference in Islamic Clothing Practices

State interference in clothing practices, whether in the form of passing a new law, regulations on acceptable ways of dressing in different public institutions or propaganda regarding a certain style of dress have a long tradition in numerous Islamic as well as Western countries. By regulating dress codes, state authorities of the most diverse socio-political backgrounds radically interfere with people's everyday life and their personal clothing choices, which functions to maintain or establish desired social circumstances. Since time immemorial, women have been at the centre of such clothing regulations. One of the most controversial and by states the most often regulated forms of women's clothing in the 20th and 21st centuries is without doubt the various forms of veiling among Muslim women.

KEY WORDS: veil, Orientalism, legal regulations of clothing, (European) Islam, (Bosnian) Muslims

UVOD

V zahodnih naracijah o islamu je vprašanje položaja žensk v islamskih družbah zavzelo osrednjo vlogo v času, ko so se Evropejci uveljavili kot kolonialna sila na muslimanskih območjih. Podoba zatirane mu-

¹ Dr. antropologije, znanstvena sodelavka, Inštitut za razvojne in strateške analize (IRSA), Dunajska 113, SI-1000 Ljubljana; e-naslov: spela.kalcic@gmail.com.

slimanke se je polno razcvetela v 19. stoletju obenem s širjenjem britanskega in francoskega imperija v muslimanski svet. Orientalistični diskurzi so muslimanke radi prikazovali kot zaprte, zakrite in zatirane, tančica pa je pri tem rabila kot orodje, s pomočjo katerega se je muslimane slikalo kot šovinistične in zaostale (prim. Ahmed 1992: 152; Mabro 1996; Kahf 2002: 2–9). S takšnim izkrivljanjem podobe oddaljenega sveta so evropske velesile upravičevale svojo kolonialno prisotnost v oddaljenih prekomorskih kolonijah. V Evropi je namreč veljalo prepričanje, da je dominacija »bolj razvitih« zahodnih družb nad inferiornimi kulturami in družbami pač upravičena. Medtem ko so Angleži doma skladno z viktorijansko doktrino ženske omejevali na prostor doma in gospodinjstva opravila, so v muslimanskih kolonijah s feminističnim diskurzom ponazarjali splošno zaostalost muslimanov in islamskih družb (prim. Ahmed 1992: 145, 152–153; gl. tudi Lewis 1996). Nič čudnega torej, če na Zahodu še danes »hara« prepričanje, da so tančico izumili muslimani in da ta pooseblja neenakopraven položaj muslimanskih žensk.

KOS BLAGA, KI BURKA DUHOVE

Že sama poimenovanja, s katerimi Zahod opisuje način oblačenja, pri katerem ženska pokrije lase in morda zakrije tudi obraz, kažejo na monolitno, stereotipno in eksotizirano dojetje fenomena. Uporabljena generična poimenovanja ne predpostavljajo nobene raznolikosti, niti raznorodnosti oblačilnih praks. *Veil* (angl.), *velo* (fr.), 'tančica' in 'zakrivalo' (slo.), *feredža* (sh., slo ...), *burka* ali *nikab* (ar., angl., fr., sh., slo. ...) kratkoma simbolizirajo islam in opresijo. Vendar se različne prakse pokrivanja glave in zakrivanja obraza izvajajo z najrazličnejšimi kosi oblačil, ki s seboj nosijo najrazličnejše, ne samo verske pomenne. Fadwa El Guindi v svoji študiji *Veil: Modesty, Privacy and Resistance* (1999) našteje okoli 1.000 različnih poimenovanj za kose oblačil, s katerimi si ženske, pa tudi moški, že od pamtiveka na najrazličnejših koncih sveta pokrivajo glave in zakrivajo obraze.

Praksa še zdaleč ni omejena na muslimane. Pokrivala in zakrivala so razširjena v mnogih neislamskih družbah, ideološko fundamentalna tako judovski kot krščanski viziji ženskosti in pobožnosti, časovno evidentiranje pa kaže na njihov obstoj že precej pred objavo islama. V bližnjevzhodnih, mediteranskih in balkanskih družbah je bila praksa razširjena že v predislamskem času, pokrivala pa so se tako ženske kot tudi moški. Prakse pokrivanja in zakrivanja so bile zgodovinsko evidentirane v sumerski, asirski, perzijski, judovski, grški, rimski in bizantinski družbi, in kljub navidezni podobnosti v vseh omenjenih družbah niso nujno nosile enakih konotacij. Zakrivanje obraza pri muslimanih naj bi bilo po nekaterih zgodovinskih interpretacijah kontaminacija islama z lokalnimi tradicijami na območju nekdanje Perzije in Bizanca (prim. Nasr 2002: 245 in Vergin v Ahmed 1996: 153). Na interpretacije Korana in posredno tudi na razumevanje muslimank v družbi pa so pogosto vplivale tudi biblijske zgodbe (Kassam 2000: 226–227). O tem, da bi ženske svojo čednost, bogaboječnost in podrejenost možu morale izražati s pokrivanjem las, je zapisano v *Novi zavezi*. Prvo pismo Korinčanom veleva:

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

Pravoslavke si še danes ob vstopu v cerkev lase pokrijejo z ruto, tako kot veleva eden med cerkvenimi predpisi. Praksa se je tudi v vsakdanjem življenju ohranila med amišinjami in menonitkami, prav tako tudi med judinjami iz reda hasidov. V rabinski literaturi je razgaljena ženska glava označena kot golota in

velja za nespodobno. Drugače je v islamu, kjer pokrivanja¹ ni mogoče interpretirati skozi prizmo sramu, povezanega s spolnostjo in telesnostjo. Izvorni islam namreč ne pozna enakega koncepta sramu, kot ga poznata krščanstvo ali judaizem (prim. El Guindi 1999: 80–83). V Prerokovem času je bilo pokrivanje v prvi vrsti zapovedano z namenom, da bi se muslimanke že na videz ločile od nemuslimank, bile tako prepoznane ter zaščitene pred nadlegovanjem, in ne zaradi tega, da bi z ruto potrdile submisijo svojim možem ali Bogu. Ljudska razumevanja ženske čednosti, ki moškemu prinaša čast, so se med muslimani pojavila šele pozneje in pod vplivom izključno moških interpretacij Korana in hadisov.²

VLADANJE Z REGULIRANJEM OBLAČENJA

Državna poseganja v način oblačenja s sprejemanjem državnih zakonov, različnih predpisov o primerosti oblačenja v različnih javnih inštitucijah ali propagiranjem in podpiranjem določenih oblačilnih stilov imajo v številnih državah, tako v islamskem svetu kot tudi na Zahodu, bogato tradicijo. Po mnenju Williama J. F. Keenana naj bi bilo vladanje z nadziranjem in uravnavanjem oblačenja staro ravno toliko kot tudi vladanje samo (2001: 179). Že asirski zakoniki, datirani med letoma 1450 in 1250 pr. n. št., so določali primerno oblačenje v določeni situaciji in kazni, ki so sledile v primeru kršenja zakona (prim. El Guindi 1999: 14–16). Ti predpisi so se nanašali na ženske in so določali pravila pokrivanja. Medtem ko so se npr. plemkinje morale pokrivati, je bilo sužnjam in prostitutkam pokrivanje prepovedano. V asirski družbi je bilo pokrivanje znak ekskluzivnosti, statusa in privilegija, z oblačilnim zakonom kot takim pa so se vzdrževale slojne bariere (El Guindi 1999: 14–16). Pokrivanje kot statusni simbol je bilo prisotno v številnih drugih, muslimanskih in nemuslimanskih razslojenih družbah, ki so sledile asirski. Kot znak visokega položaja pa se je, in se ponekod še vedno, uporabljalo zakrivanje obraza.³

Z reguliranjem oblačenja državne oblasti v najrazličnejših družbenopolitičnih kontekstih koreniito posegajo v vsakodnevno življenje ljudi in njihove osebne oblačilne odločitve, s čimer vzdržujejo ali vzpostavljajo zaželjene družbene razmere (gl. Lindisfarne 2002). V središču takšnih oblačilnih regulacij pa so že od nekdaj predvsem ženske. Med najbolj kontroverzimi in najbolj pogosto državno reguliranimi oblikami oblačenja žensk v 20. in 21. stoletju so prav gotovo različne oblike muslimanskega pokrivanja in zakrivanja. Poseganja v način oblačenja muslimank pri tem delujejo v obeh smereh, pokrivanje ali zakrivanje obraza tako zapovedujejo kot tudi prepovedujejo. Kot kaže bogata etnografska evidenca za številne islamske države, ali države, v katerih živijo muslimani kot manjšina, sprejemanje takih zakonov navadno ni v interesu ljudi, na katere se takšni predpisi in zakonske odredbe o oblačenju nanašajo, temveč predvsem v interesu aktualnih državnih ideologij, poleg tega pa se pogosto uvajajo prav v prelomnih trenutkih, kakršne so menjave režimov, vojne, kolonizacija ali enostavno predvolilne politične kampanje, ipd. (gl. npr. Ahmed 1992; Mabro 1996; Baker 1997; Norton 1997; Chatty 1997; Abu-Lughod 1998 in 2002; El Guindi 1999; Milišić 1999; Neuburger 2000; Kahf 2002; Lindisfarne 2002).

1 V pričujočem besedilu ločujem med »pokrivali« in »zakrivali« oziroma med praksami »pokrivanja« in »zakrivanja«. Izraz »zakrivanje« oziroma »zakrivalo« se v slovenskem jeziku uporablja predvsem v zvezi s praksami zakrivanja obraza (gl. npr. geslo »zakriti« ali »zakrivanje« v SSKJ 1994). Ker razpravljam o različnih vrstah oblačil in načinih oblačenja, pri katerih ne gre vedno za zakrivanje obraza, raje uporabljam bolj generična in vrednostno nevtralna izraza »pokrivanje« oziroma »pokrivalo«. Izraz »zakrivalo« oziroma »zakrivanje« uporabljam le, kadar želim povedati, da gre za zakrivanje obraza.

2 Arabsko: *hadis*; 'prenos, tradicija' – poročila o izrekih in dejanjih preroka Mohameda in njegovih slednikov, ki so temelj sune. Hadisi so bili zbrani šele po smrti preroka Mohameda. Med prenašalci hadisov je mnogo žensk, zbirali in razlagali pa so jih izključno moški.

3 Npr. na Balkanu, Bližnjem vzhodu in Magrebu, kjer so si ženske še na začetku prejšnjega stoletja zakrivalo obraze ne glede na versko pripadnost islamu, krščanstvu ali judaizmu; in med Tuaregi, kjer si obraz zakrivajo moški in ne ženske.

Turška oblast, na primer, je pokrivanju nenaklonjena že vse od ustanovitve republike leta 1923 in Kemal Atatürkove ukinitve kalifata.⁴ S sekularizacijo Turčije je bil zakonsko prepovedan fes,⁵ zakrivala pa so v kontekstu sekularizacije, modernizacije in vesternizacije postala močno nezaželjena. V duhu poudarjanja turške evropskosti so bila v 20. stoletju v javnih inštitucijah in na univerzah večkrat prepovedana, zaradi česar so Turkinje v osemdesetih tudi demonstrirale, na univerze pa, če ni šlo drugače, hodile pokrite z lasuljami (gl. Norton 1997; Lindisfarne 2002). S pomočjo zagovornikov islamskih vrednot je nazadje prišel na položaj predsednik Erdogan, ki je ruti, kljub nasprotovanju mnogih, a le za kratek čas, povrnil licenco. Podobni politični trendi so bili v igri v Iranu in Afganistanu. V Iranu je leta 1936 tradicionalni čador⁶ v imenu modernizacije in vesternizacije prepovedal Reza Šah Pahlavi. Dovolil je le evropsko krojene klobuke, versko milico pa pooblastil za razgaljanje ženskih glav, ki so se na ulicah kljub temu pojavile pokrite. Ko je leta 1979 z islamsko revolucijo in ustanovitvijo islamske republike na oblast prišel Imam Homeini, je bil čador v kontekstu indigenizacije islamske tradicije ponovno uzakonjen kot obvezen. Ženske so se ponovno pokrile, tudi tiste, ki tega niso želele (gl. Baker 1997). V Afganistanu je leta 1996 konzervativna talibanska oblast zakonsko ne samo zapovedala nošenje čadareja,⁷ temveč ženskam, ki so se do tedaj lahko oblačile po zgledu zahodnih modnih trendov, se izobraževale in bile nasploh emancipirane, prepovedala tudi delati. Z vzponom islamistov med desetletno državljansko vojno je pokrivanje postalo znak identitete islamistične talibanske opozicije, ki je za prikrivanje svoje skorumpiranosti (ZDA, Iran, Pakistan in Savdska Arabija), dozdevno v imenu islama, izumljala izprijene zakone, ki so veljali predvsem za ženske (gl. Lindisfarne 2002).

V PRIMEŽU ORIENTALIZMA

Funkcija orientalizma že od njegovega pojava v času evropskega kolonializma ni nič drugega kot širjenje prirejenih resnic o koloniziranem Drugem, s katerim upravičujejo »višje« politične cilje tistih, ki z njim operirajo (prim. Said 1996). Vendar pa se prirejenih resnic o vsesplošni zatiranosti muslimank ne zlorablja le v političnih diskurzih na Zahodu, v stiku z njim so jih v procesih dekolonizacije posvojili tudi ponekod v islamskem svetu. Kot navaja Lila Abu-Lughod (1998: 23), so bile v državah na Bližnjem vzhodu v procesih modernizacije in vesternizacije, do katerih je prišlo kot reakcija na soočenje s kolonializmom, ki je operiral z orientalističnimi diskurzi o zaostalosti islama, katerega naj bi posebej segregacija in pokrivanje muslimank, prav ženske v središču programov ustvarjanja modernosti. Običaje, ki so jih sprva napadali kolonialisti, so namreč v dokaz njihove naprednosti začeli kritizirati še lokalni politiki, ki so z dekolonizacijo prevzeli vodenje novonastalih držav. Tako je npr. zahodno izobraženi Kasim Amin, vodja modernističnega gibanja v Egiptu, v tridesetih letih prejšnjega stoletja v kontekstu vesternizacije države ženske poskušal »osvoboditi« in je zakrivanje označil kot veliko zlo. Kampanja za »osvoboditev« žensk je odmevala med takratnimi egipčanskimi feministkami, ki so v javnosti začele odkrivati obraze, postopoma pa so se na ulicah egiptovskih mest začela uveljavljati tudi oblačila po zahodnih zgledih. A pri vsem skupaj je šlo le za navidezno odpravo simbolov, ki so v očeh kolonialistov posebej zaostali islamskih kultur (prim. Chatty 1997: 132–133; prim. El Guindi 1999: 177–185). Tako kot islamski konzervativneži, ki so si prizadevali za ohranitev tradicionalnih islamskih praks, torej tudi tančic na ženskih obrazih, so pravzaprav tudi egipčanski modernisti temeljno vlogo ženske videli v njenem izpolnjevanju fizičnih, mentalnih in moralnih potreb moža in otrok, utemeljenih v tradicionalnih pojmovanjih in in-

4 Arabsko: *hilafa*, turško: *hilafet*; inštitucija kalifa, islamskega vladarja in božjega zastopnika na zemlji.

5 Turško, beseda arabskega porekla. Klobučevinasta moška čepica valjaste oblike.

6 Perzijsko: *čader*; tradicionalno iransko žensko oblačilo, navadno črne ali temno modre barve, ogrinjalo, ki žensko pokrije od glave do pet.

7 Arabsko; žensko oblačilo, ki ga iz medijev poznamo pod oznako burka (iz arabske besede *burqu*: 'zakrpati, zašiti') in pokrije glavo, telo, z mrežo pa tudi obraz.

terpretacijah islama, ne pa v islamu samem (prim. Chatty 1997: 133). Koran namreč ženskam podeljuje dovolj pravic, da so te v 20. stoletju lahko v njem našle vir svojega feminizma in emancipacije.

Orientalizem se je izkazal kot efektivno politično orodje za uvajanje navidezne modernosti ali liberalnosti v deželah z muslimanskim prebivalstvom. Tudi pri uvajanju univerzalno enakopravnega reda v novonastali povojni Socialistični federativni republiki Jugoslaviji je Komunistična partija dosledno operirala z naracijami o muslimanski zaostalosti, ki naj bi preprečevala aktivno vključevanje žensk v delovne procese in s tem zavirala razvoj federacije. V Bosni in Hercegovini, na Kosovu, v Sandžaku in Makedoniji, povsod, kjer so živeli muslimani, je kmalu po drugi svetovni vojni vprašanje emancipacije žensk in njene kompatibilnosti z islamom postalo sestavni del političnih debat o razvoju in napredku te nove, obnove potrebne države. Tako je v deželi z orientalno preteklostjo pri ustvarjanju podobe države z evropsko identiteto, na podoben način, a z drugačnim ciljem kot evropske kolonialne sile, komunistični režim s pridom izrabljal orientalizem. Zgodba o spreminjanju pravil oblačenja ob menjavah vladarjev in sistemov, ki se je v Bosni in Hercegovini dogajala med 15. in 20. stoletjem, nazorno prikaže, kako se z reguliranjem oblačilnih praks v »korist« ljudi lahko vlada in simultano uresničuje »višje« politične cilje.

SLOJNO RAZSLOJENA OSMANSKA BOSNA IN HERCEGOVINA

Med osmanskim podjarmljenjem Balkana v 15. stoletju so prebivalci na območju današnje Bosne in Hercegovine ne le množično sprejeli islam, temveč tudi mnoge običaje, ki so jih s seboj prinesli predstavniki Osmanskega imperija (gl. Beljkašić-Hadžidedić 1990; 1999). Osmanski vplivi so pustili svoj pečat v različnih sferah vsakdanjega življenja vseh prebivalcev Bosne, ne glede na njihovo versko pripadnost, in to tako v arhitekturi, ureditvi interierja, prehrani kot tudi v načinu oblačenja. Osmanski vpliv je bil opazen tako na obleki muslimanov kot tudi katolikov, pravoslavcev in judov, ki so v 15. stoletju živeli na teritoriju današnje Bosne. Šlo je predvsem za vpliv osmanske vojaške uniforme na moško civilno nošo in za sprejemanje iz Istanbula prihajajočih modnih vplivov. Ti so se sprva uveljavljali v mestih, najprej med višjimi sloji prebivalstva, nato med nižjimi in pozneje še na podeželju (prim. Beljkašić-Hadžidedić 1999: 205–217). Oblačila v tistem času niso poudarjeno signalizirala različnih verskih pripadnosti bosanskega prebivalstva, temveč predvsem njihovo ekonomsko razslojenost ali ruralno oziroma urbano poreklo. Kot kažejo nekatere takratne kronike, so osmanske oblasti to enotnost pravzaprav želele preprečiti, tako da so večkrat intervenirale z administrativnimi ukrepi, v katerih so določale, kdo sme kaj nositi oziroma česa ne sme. Ta določila so se nanašala predvsem na barve oblačil. Kristjani in judje npr. niso smeli nositi rdeče ali zelene barve, ki sta bili rezervirani za muslimansko prebivalstvo, medtem ko so bila zanje določena oblačila temnejših barv, kot so temno modra ali črna (prim. Bašeskija 1769/70, v: Sorabji 1989: 36). Ta barvna določila so v Bosni sčasoma prešla v tradicijo in danes se na bosanskem podeželju ženske različnih veroizpovedi še vedno prepoznavajo med seboj prav po barvah, ki jih izbirajo za svoja oblačila, pa čeprav so oblačila, ki jih nosijo, pogosto enaka, na primer ruta, bluza in dolgo krilo.

Tudi pokrivala se v tistem času niso zgolj muslimanke, temveč ženske vseh veroizpovedi, tako v mestih kot na podeželju. Po mnenju Ljiljane Beljkašić-Hadžidedić (gl. 1997) naj bi bilo to tako zaradi tedaj uveljavljenega prepričanja, da mora imeti spodobna ženska, ne glede na svojo versko pripadnost, v javnosti vedno pokrito glavo. Različne oblike pokrivanja so kazale predvsem na ekonomski status posameznice ali pa na njeno urbano oziroma ruralno poreklo. Kot navaja Biljana Beljkašić-Hadžidedić (1987: 17–18), naj bi bile še zlasti očitne razlike med ženskami s podeželja in tistimi iz mest, saj naj bi si le bogate meščanke v nasprotju s podeželankami, ki so si z različnimi vrstami pokrival pokrivala predvsem lase, zakrivala tudi obraz. Pokrivala, ki so jih ženske v mestih nadevale, kadar so zapustile dom, so

razodevala njihove različne ekonomske statuse: ženske nižjih slojev so se ovijale v boščo,⁸ veliko laneno doma stkano ruto, ki je žensko pokrila od glave do kolen; mlajše ženske iz premožnejših družin so nosile lahuri šal, velik šal iz kašmirja, potiskan s cvetličnimi vzorci in z resasto obrobo; ženske iz višjih in včasih tudi srednjih slojev pa so nosile feredžo,⁹ ki jo je v 19. stoletju pod vplivom istanbulske modnih trendov izpodrinil zar, tako da so ob koncu stoletja v mestih feredže nosile samo še starejše ženske.

Tako feredža kot zar sta oblačili, ki zakrivata obraz. Danes je izraz feredža v Sloveniji uveljavljen kot generično poimenovanje za kakršnokoli obliko pokrivanja med muslimankami,¹⁰ a je bila feredža, ki so jo ženske nosile v času Osmanskega imperija, pravzaprav oblačilo do gležnjev z dolgimi širokimi rokavi in velikim, po hrbtu padajočim ovratnikom. Njegova velikost in ornamentiranost sta izkazovali predvsem ekonomski položaj ženske, ki je takšno feredžo nosila (Beljkašič-Hadžidedić 1987: 17).¹¹ Feredža se je nosila v kombinaciji s setom različnih rut, ki so pokrivalo različne predele glave: jašmak, ruta iz belega muslina, je zakrivala del obraza pod očmi (Škaljić 1989: 364), čember, večja ruta iz belega šifona, je pokrivala čelo in glavo, tako da so oči ostale odkrite (Škaljić 1989: 170), čez vse skupaj pa se je nosilo veliko belo laneno ruto, imenovano dušeme, ki se jo je pritrdilo na vrhu glave. Na začetku 19. stoletja je jašmak zamenjala peča, dekoriran kos tkanine, ki je pokrila ves obraz razen oči (Beljkašič-Hadžidedić 1987: 18). Peča spominja na nikab,¹² obrazno zakrivalo arabskega izvora, ki se je razširilo med nekaterimi muslimankami tudi zunaj arabskega sveta. Zar, ki je v 19. stoletju zamenjal feredžo, nekoliko spominja na afganistanski čadare in je dolgo, široko vrhnje oblačilo, neke vrste ogrinjalo s kapuco, ki ima na obrabnem delu všito črno tančico, pečo oziroma valo (Beljkašič-Hadžidedić 1987: 18).

Feredža in zar sta se na podeželju, kjer pa se njuna raba nikoli ni močno razmahnila, pojavila šele ob koncu 19. stoletja.¹³ Ženske na podeželju so si pokrivalo glavo, medtem ko je bilo zakrivanje obraza med njimi prej izjema kot pravilo. Nosile so se različne vrste rut, različnih velikosti, materialov, barv in vzorcev, kot so šamija, jemenija, aspurlija, krpa, ipd.; pogosto so se nosile v plasteh, ena preko druge. Razširjene so bile predvsem šamije, ki so se lahko nosile preko teferića (fesu podobna nizka kapa). Zunaj hiše so večinoma nosile boščo, medtem ko so s feredžo ali z zarom razpolagale le nekatere bogatejše ženske, nosile pa so ju, kadar so zapustile domačo vas. Zar in feredža sta bila na podeželju redkost, zato so si ju ženske med seboj tudi sposojale. Njuna raba je bila najverjetneje statusni simbol in znak družbenoekonomskega položaja.

Egalitarna SR BIH

Po propadu Osmanskega imperija v 19. stoletju in avstro-ogrski okupaciji Bosne leta 1878 je, kot navaja Ljiljana Beljkašič-Hadžidedić (1987: 18), orientalno modo počasi začela spodrivati moda z Zahoda, katere smernice so prihajale predvsem z Dunaja in iz Budimpešte, pokrivanje pa so začele opuščati predvsem judinje in kristjanke. Nošenje zara in feredže se je med muslimankami ohranilo vse do leta 1950, ko je Zakonodajni odbor Ljudske skupščine LR BiH oblikoval predlog Zakona o prepovedi nošenja zara in feredže (Zakon o zabrani nošenja zara i feredže; gl. Radić 2002). Ta je bil sprejet na osmem rednem zasedanju

8 Osmanski vplivi na oblačilne prakse so se zrcalili tudi v oblačilni terminologiji. Večina terminov za različne vrste bosanskih oblačil, ki so se uveljavila v osmanskem obdobju, imajo tako svoje etimološke izvore v turščini.

9 Turško: *feraçe*.

10 Slovar slovenskega knjižnega jezika za izraz *feredža* navaja, da je to 'v muslimanskem okolju tančica, s katero si muslimanke pokrivajo obraz' in 'nekdaj dolgo, široko vrhnje oblačilo muslimank' (SSKJ 1994: 213).

11 Feredže so se pojavile v 17. stoletju. Praviloma so bile skrojene iz volnenih materialov, vendar se je zanje lahko uporabilo tudi kak tanjši material (Beljkašič-Hadžidedić 1987: 17–18). Prevladovala so v črni ali temno modri barvi (Škaljić 1989: 279), v zgodnejšem obdobju tudi v zeleni ali rjavi (Beljkašič-Hadžidedić 1988/89: 117).

12 Arabsko: *niqāb*.

13 V okoliških vaseh Tešnja so ljudje zar prvič videli šele med 1. svetovno vojno, ko so se v Tešanj zatekli sarajevski begunci (Beljkašič-Hadžidedić 1986/87: 149).

Ljudske skupščine BiH 28. septembra 1950 v Sarajevu (gl. Milišić 1999). Prepovedoval je nošenje zara, feredže in kakršnokoli zakrivanje obraza, poleg tega pa tudi nagovarjanje ali siljenje žensk k zakrivanju. Ženske, ki so si kljub temu zakrivala obraz, in posameznike, ki so svoje žene, sestre, hčere, ipd. k temu silili, je predvidoma kaznoval z do trimesečno zaporno kaznijo ali denarno kaznijo, ki je lahko znašala do 20.000 dinarjev. Tiste, ki so pri zakrivanju žensk vztrajali s silo ali celo širili propagando o njem, sta čakala do dveletni odvzem prostosti s prisilnim delom ali denarna kazen do 50.000 dinarjev (Zakon 1950).

Uradni razlog za uvedbo zakona je bila zahteva po univerzalni ekonomski in politični enakopravnosti vseh državljanov novonastale države, ki je bila del političnega programa Komunistične partije Jugoslavije (KPJ). »Osvoboditev«, izobraževanje in aktivno vključevanje žensk v delovne procese so bili v tem kontekstu razumljeni kot logičen del omenjenega programa, zakrivanje obraza pa kot objektivna prepreka, ki jo je bilo treba pri doseganju tega cilja odstraniti. Zakon se tako vpeljuje z naslednjo utemeljitvijo:

... da se odpravi stoletni znak podrejenosti in zaostalosti ženske muslimanke, da se olajša ženski muslimanki polno uživanje pravic, izbojevanih v narodnoosvobodilni borbi in socialistični izgradnji dežele, in da se ji omogoči polna enakopravnost in širša udeležba v družbenem, kulturnem in gospodarskem življenju dežele ... (1. člen, Zakon 1950).

Zakon je bil sprejet po dolgotrajnih in kontroverznih debatah med komunisti in bosansko ulemo.¹⁴ Začele so se po prvi svetovni vojni, ko so nastajali številni članki o pokrivanju muslimank (gl. npr. Sulejmanpašić 2003[1918]; Đumišić 2003[1919]; Karabeg 2003[1928]; Đozo 2003[1936/37]). Ukvarjale so se predvsem z vprašanjem zakrivanja obraza, predvsem s stališča interpretacije Korana in hadisov, torej vprašanja, ali je zakrivanje obraza obveznost ali ne, in z vprašanjem zveze med zakrivanjem obraza in emancipacijo žensk. Različni avtorji so na zastavljeni vprašanji odgovarjali različno, po drugi strani pa so zakrivanje obraza zagovarjali tako verski predstavniki kot tudi laiki (prim. Beljkašić-Hadžidedić 1997). Takrat je tedanji reis ul-ulema¹⁵ Džemaludin ef. Čaušević izrazil mnenje, da zakrivanje obraza ni verska dolžnost, njegovo stališče pa je bilo potrjeno tudi na Kongresu muslimanskih intelektualcev leta 1928, kjer je bila odločitev o zakrivanju obraza prepuščena samim muslimankam.¹⁶

Po drugi svetovni vojni se je tako med laiki kot verskimi predstavniki močno razširilo pojmovanje, da je zakrivanje obraza »ostanek preteklosti, relikv fevdalne družbe in preživet družbeni pojav«. Ukinitve nošenja zara in feredže je bilo razumljeno kot prvi pogoj emancipacije muslimank, ki naj bi jim omogočila aktivno sodelovanje v povojni gospodarski izgradnji države, ki je potrebovala delovno silo (prim. Radić 2002). Tako se je leta 1947 začela organizirana akcija za snemanje zara in feredže, ki jo je podprla takratna oblast (prim. Milišić 1999; prim. Radić 2002).¹⁷ Akcijo je vodila Antifašistična fronta žensk (AFŽ), najpomembnejša naloga te organizacije, ki si je prizadevala za emancipacijo in opismenjevanje muslimank, pa naj bi bila ravno izkorenitev zara in feredže, ki sta bila razumljena kot zavirajoča sila zastavljenega napredka (prim. Milišić 1999). V akciji so sodelovale tudi muslimanske delegatke, ki so na Drugem kongresu AFŽ-ja Bosne in Hercegovine leta 1947 same dale pobudo za snemanje zara in ga na njem tudi ceremonialno odložile (prim. Milišić 1999). Akcijo so podpirali tudi najvišji organi Islamske verske

14 Arabsko: *ulamā*; islamski intelektualci.

15 Arabsko: *raisu-l-ulama*, turško: *raisu-l-ulema*; naziv *reis ul-ulema* je uvedla Avstro-Ogrska leta 1882, ko je bila ustanovljena institucija *reis ul-uleme*, vodje muslimanov, s sedežem v Sarajevu, z namenom, da se bosanske muslimane loči od tedanjega centra v Istanbulu. Avstrijski cesar je z uvedbo te institucije prekinil prakso, na podlagi katere so verskega poglavarja muslimanov, imenovanega mufti, tudi na ozemlju avstro-ogrške monarhije postavljali Osmani (prim. Kalčić 2004: 278).

16 Bosanski muslimani namreč sledijo hanafitski islamski pravni šoli, ki zakrivanja obraza ne pojmuje kot obvezno (Roald 2002: 267).

17 Akcija se je sicer izvajala ne vseh območjih Jugoslavije, poseljenih z muslimanskim prebivalstvom, torej v Bosni in Hercegovini, na Kosovu, v Sandžaku in Makedoniji (Radić 2002).

skupnosti (Radić 2002). Pri tem je treba poudariti, da so, kakor domneva Radmila Radić (prim. 2002), na enotnost verskih predstavnikov pri udeležbi v akcijah AFŽ-jevk v tistem času najverjetneje vplivali različni politični pritiski. Akcija je bila kljub podpori verskih predstavnikov in naporom AFŽ-ja neuspešna, zaradi česar ji je na samem koncu sledilo sprejetje Zakona o prepovedi nošenja zara in feredže (1950).

Vendar muslimanke po sprejetju zakona niso dosegle obljubljenе emancipacije. Kot ugotavlja Radmila Radić (2002), so odstranitev zara in feredže lažje sprejele mlajše ženske, za večino pa je ta sprememba pomenila nasilje nad njihovimi osebnimi pravicami. V manjših mestih naj bi nekatere ženske povsem prenehale hoditi na ulico, saj naj ne bi imele česa obleči ali pa so jim to prepovedovali očetje in možje, ki se z zakonom niso mogli sprijazniti. Nekatera dekleta naj bi tako celo prenehala hoditi v šolo (prim. Milišić 1999; prim. Radić 2002). Zakon, ki se je zavzemal za emancipacijo, opismenjevanje, izobraževanje in vključevanje žensk v delovne procese, je tako dosegel prav nasprotno od napovedanega, saj je nekatere ženske dobesedno zaprl v njihove domove, depriviral izobrazbo in dosegel natanko tisto, proti čemur naj bi se boril.

Tako uradni dokumenti, ki jih navajata Radićeva (2002) in Senija Milišić (1999) in se nanašajo na ukinjanje zara in feredže v Jugoslaviji, stalno izpostavljajo emancipacijo muslimank in njihovo aktivno vključevanje v delovne procese, pa čeprav so te, kot navaja Ljiljana Beljkašić-Hadžidedić (prim. 1997), že konec 19. in v začetku 20. stoletja imele aktivno vlogo v gospodarstvu. Po navedbah za Sarajevo so se zaposlovale v različnih obrtéh, npr. v tkalnicah preprog, ipd., prav tako pa so se, kot navaja Radićeva (prim. 2002), nekatere tudi šolale. Ljiljana Beljkašić-Hadžidedić (1997) ugotavlja, da so številni avtorji v času pred sprejetjem zakona pisali o življenju višjih slojev mestnega prebivalstva, ne glede na njegovo versko pripadnost in žensko prakticiranje feredže ali zara, slednje pa prikazovali kot tipično muslimansko. Tako so ustvarjali orientalistične podobe o zakritih, zaprtih in zatiranih muslimankah kot poosebljenju islamske zaostalosti. Sama ugotavlja prav nasprotno, da se namreč položaj muslimank na podeželju ni kaj dosti razlikoval od položaja katoliških in pravoslavnih žensk. Te naj bi, tako kot njihovi možje, opravljale večino poljedelskih in živinorejskih del ter skupaj s svojimi možmi enakopravno odločale pri pomembnejših vprašanjih, povezanih z družinsko ekonomijo. Včasih so ob daljši odsotnosti svojih mož, ki so odpotovali zaradi različnih opravkov, prevzele tudi vodenje domačije. Ženske v mestih naj bi bile na splošno, bolj kot tiste na podeželju, vezane na dom, in to ne glede na njihov način oblačenja, njihov položaj pa naj bi se, ne glede na versko pripadnost, razlikoval predvsem po pripadnosti različnim družbenim slojem. V gospodarstvu naj bi tako sodelovale predvsem ženske iz nižjih in srednjih slojev, ki so morale moškimi pomagati pri preživljanju družine, in ne le pravoslavne in katoliške ženske ali judinje.

ORIENTALIZEM V SLUŽBI KOMUNIZMA

Glede na navedena dejstva lahko domnevamo, da se tudi zakon, ki ga je leta 1950 sprejela Ljudska skupščina LR BiH, v svojem bistvu ni zavzemal za emancipacijo muslimank, ki so nosile zar ali feredžo, temveč je sledil predvsem novi državni komunistični ideologiji. Ta si je prizadevala za modernizacijo države, deklarativno egalitarnost in nasploh gojila negativen odnos do vsakršne religije, kot navajata Noel Malcolm (1996: 193–213) in Fuad Saltaga (v: Bringa 1997: 241), pa še zlasti do islama, ki ga je v novi Jugoslaviji komunistična oblast pojmovala kot primitiven, nazadnjaški, agresiven, militanten, fundamentalističen in azijski. Podobno ugotavlja tudi Tone Bringa (1997: 61, 77), ki opozarja, da je jugoslovanski šolski sistem subtilno, a konsistentno posredoval tudi sporočilo o tem, da je »muslimanskost« preživela stvar, ki jo je z izobraževanjem treba modernizirati.

Diskurz o emancipaciji ob uvajanju Zakona o prepovedi nošenja zara in feredže v povojni Jugoslaviji je torej treba razumeti v kontekstu orientalističnih političnih razprav o islamu, ki se, kot je razbrati iz bogate etnografske evidence (gl. npr. El Guindi 1999; Lindisfarne 2002; Baker 1997; Norton 1997; Milišić 1999; Chatty 1997; Abu-Lughod 2002; Ahmed 1992; Kahf 2002; Mabro 1996; Neuburger 2000), pogosto aktivirajo v času političnih sprememb. Podobno kot na Bližnjem vzhodu (Abu-Lughod 1998: 23) so bile

tudi v SFR Jugoslaviji v procesu modernizacije na tapeti predvsem muslimanke. Razmer v Jugoslaviji sicer ne gre izenačevati s kolonializmom na Bližnjem vzhodu, vendar vzporednic z orientalističnimi diskurzi o zaostalosti islama, ki naj bi ga posebljale muslimanke, prisotnih v tedanji politiki, nikakor ne gre zanemarjati. Povojni jugoslovanski režim je aktivno produciral orientalizme za svoje politične potrebe, ti pa so se začeli oblikovati že med odhodom Osmanov z Balkana.

Kot navaja Božidar Jezernik (1998: 272), so se ob koncu 19. stoletja z vzpostavljanjem nacionalnih držav in nacij na Balkanu začeli intenzivni procesi konstruiranja nacionalnih identitet. V njih je bila močno prisotna težnja po izražanju pripadnosti Evropi in identifikaciji s slovanskim svetom, obenem pa je simultano potekal proces zanikanja preteklosti, povezane z petstoletno osmansko prisotnostjo na Balkanu. V tem kontekstu so potekali tudi procesi intenzivnega brisanja kulturnih prežitkov Osmanskega imperija. Božidar Jezernik tako opisuje procese načrtnega pozabljanja osmanske prisotnosti na Balkanu, v katerih so se mesta s pečatom orientalne arhitekture, ki so ostala za Osmani, rapidno spreminjala v sodobna, moderna mesta po evropskih zgledih:

Tudi najmanjša izmed mest na Balkanskem polotoku, v katerih so živeli muslimani, so imela svoja javna kopaljšča. Ko so ti odšli, kopaljšča nihče več ni vzdrževal in so na hitro propadla ali pa so bila celo namenoma uničena. [...] V Srbiji, na primer, so bili izbrisani sploh vsi sledovi turške okupacije, in to tako temeljito, da je celo samo turško ime srbske prestolnice, ki je bila pod turškim nadzorom od leta 1521 do 1867, potonilo v pozabo^[18] [...] V novi arhitekturi na Balkanu ni bilo več prostora za džamijo. Ne le, da je postala simbol minulih časov, temveč so jo dojemali tudi kot simbol zaostalosti. [...] Džamije pa niso bile edini simboli zaostalosti, temveč so dobile tak značaj tudi vse druge značilne zgradbe turške arhitekture. V južnih republikah nekdanje Jugoslavije so po drugi svetovni vojni podrli celo »kavarne lenih«, kjer so se včasih shajali Turki [...] Balkan si je močno prizadeval, da bi bil videti zahoden in moderen, in to podobo so njegovi prebivalci kazali svetu. Ker je Evropo pojmoval kot kontrast Turčiji in kot obdarjeno z vsemi možnimi pozitivnimi atributi, je Vzhod ocenjeval glede na njegovo podobnost oziroma različnost od Zahoda. Manj kot je bil podoben Zahodu, bolj je bil inferioren; in če je postal bolj podoben Evropi, je to pomenilo napredek. [...] Takoj ko so Turki odšli, je evropeizacija dobila polet in balkanski duh je bil izgnan, zgodovino pa je nadomestila mitologija. [...] V nekdanjih časih so se evropski obiskovalci v balkanskih mestih počutili, kot da so vstopili na »čudoviti Vzhod« z džamijami in minareti, zakritimi ženskami in moškimi v krasnih oblačilih s hlačami hlamudračami, ogrinjali in fesi; le redki so nosili evropska oblačila. [...] V Skadru, na primer, so leta 1875 ženske, bodisi kristjanke bodisi muslimanke, skrbno skrivale svoje obraze. Nobena si ni drznila ven nezakrita, ne da bi bila deležna žalitev. Če se je pojavila v javnosti z odkritim obrazom, je tvegala polno izgubo dobrega imena. [...] Hkrati s spremembami v arhitekturi je potekala tudi zamenjava noše. Namesto turške mode in neskončne raznovrstnosti narodnih noš je prihajala v rabo »veliko manj ljubka pariška moda«. [...] »Čeprav je bil Balkan turški petsto let«, je zapisala Mary Edith Durham, »ni to zapustilo na njem nobenega vidnega znamenja. Grobo rečeno, Turek je prebil teh pet stoletij začasno utaborjen na njem kot okupacijska armada!« (prim. Jezernik 1998: 268, 269, 271, 272, 275).

Argumentacije za prepoved nošenja zara in feredže so bile tako tesno povezane z orientalističnimi predstavami o zaostalosti islama, v katerih so bile muslimanke izpostavljene kot bitja brez pravic do aktivnega sodelovanja v življenju, kot take pa so posebljale islam kot zaviralno silo modernizacije novonastale Jugoslavije in bile izkoriščene v prid nove državne ideologije. Verjetno gre prav takšnim orientalističnim predstavam o islamu in njegovi zaostalosti, ki so se na območju nekdanje Jugoslavije razširile po odhodu Osmanov, ter pritiskom s strani novega, religiji nenaklonjenega jugoslovanskega režima, ki je proti islamu izkoriščal argument o njegovi zaostalosti, pripisati tudi razloge za postopno izginotje muslimanskih oblačilnih »artefaktov« med bosanskimi muslimani nasploh, saj sam leta 1950 sprejeti zakon ni bil

18 »Sodobna srbska avtorica Miljana Laketić, ki piše o zgodovini srbskega glavnega mesta, pravi, da ga ne pozna. »Poskušala sem odkriti njegovo ime,« je zapisala, »a brez uspeha« (Jezernik 1998: 268).

v nasprotju z verskimi predpisi o oblačenju muslimank, ki jih predpisuje hanefitski mezheb,¹⁹ islamska pravna šola, ki ji sledi bosanska ulema. Prepovedano je bilo namreč le zakrivanje obraza, ne pa tudi pokrivanje las in telesa, kot ga predvidevajo hanefitske interpretacije islamskih virov. Po letu 1950 so se postopoma začela uveljavljati sekularna oblačila, dimije,²⁰ ki so jih v času Osmanov pod vplivom istanbulske modne trendov začele sprva, ne glede na versko pripadnost, nositi ženske višjih slojev. Konec 19. stoletja so se dimije uveljavile tudi na podeželju (gl. Beljkašič-Hadžidedić 1987; 1999). Ker so se v glavnem ohranile le med podeželskimi muslimankami, so postale v očeh mnogih simbol zaostalosti. Tone Bringa in Cornelia Sorabji tako ugotavljata, da dimije konec osemdesetih let 20. stoletja poosebljajo »muslimanskost« in jih imajo tako kristjani kot tudi urbani muslimani za znak zaostalosti (Bringa 1997: 65; Sorabji 1989: 36, 46).

TANČICA VRAČA UDAREC

Od srede 20. stoletja je revitalizacija religioznih tradicij vidna poteza sodobnega islama; številni muslimani poskušajo nanovo osvojiti svojo religiozno identiteto. Oblačilni kod je pri tem postal opazen del islamskega preporoda (prim. El Guindi 1999: xvi, xix, xvii): v sedemdesetih letih 20. stoletja so takrat pretežno po zahodnih modnih smernicah oblečene Egipčanke v znak protesta do zahodnega omalovaževanja muslimanov zdizajnrnale hidžab:²¹ žensko oblačilo, skreirano na temelju ženskih interpretacij Korana in hadisov. Oblačilo je sicer na podoben način kot oblačila njihovih mam in babic predvidevalo pokrivanje celega telesa, vratu in las, včasih, odvisno od posameznične interpretacije primarnih islamskih virov tudi v kombinaciji z zakrivalom, a ni imelo svojega ekvivalenta v oblačilni tradiciji egipčanskih žensk (prim. El Guindi 1999: 131, 132, 133). Ženske, ki so prevzele navidez konzervativni izgled, nad katerim so se zgražali mnogi Egipčani, ki si ga niso znali razložiti, so bile aktivne in vidne v družbi, se izobraževale na univerzah, zasedale delovna mesta v najrazličnejših poklicih, bile usmerjene v kariero in moderne. Z nošenjem hidžaba pa so obenem poudarjale svojo muslimansko identiteto in emancipacijo, le na videz paradoksalno, utemeljeno prav v Koranu in hadisih.²² Tako je v situaciji nasilne vesternizacije pokrivanje dobilo konotacijo upora do vsiljenih identitet, zahodnega potrošništva in materializma ter zavrnitve zahodnega kulturnega imperializma (prim. El Guindi 1999: 143, 145 in Akbar, v: Watson 1994: 151). Pokrivanje je postalo tudi protest proti ideologijam zahodno orientiranih egipčanskih elit in vesternizaciji nasploh (prim. Watson 1994: 152), nošenje hidžaba pa simbol islamskega preporoda, ki se je iz Egipta razširilo po arabsko govorečem Vzhodu, islamski Aziji in islamski Afriki (El Guindi 1999: 68–69, 129), pozneje pa tudi med muslimankami na Zahodu.²³ Hidžab je sčasoma postal globalni simbol islamske identitete, ki obelodanja, da so ženske, ki ga nosijo, muslimanke po lastni volji in ne zavoljo

19 Turško, arabsko: *mazhab*; v sunitskem islamu so uveljavljeni štiri mezhebi: hanbelijski, hanefitski, šafijski in malikijski.

20 Turško: *dimi*; 'široke, nabrane, krilu podobne hlače'.

21 Arabsko. Beseda hidžab izhaja iz istega korena (h-j-b) kot glagol *hajaba*, kar pomeni 'zastreti, prikriti, zakriti, ločiti, osamiti, oblikovati ločnico'. Beseda med drugim označuje tudi način sodobnega pokrivanja muslimank, 'ogrinjalo, zaveso, zastor, zagrinjalo in pregrado' (El Guindi 1999: 157).

22 Iz islamskega gibanja v sedemdesetih letih 20. stoletja se je v Egiptu in drugod na bližnjem vzhodu razvil islamski feminizem, pri katerem gre za prizadevanje po emancipaciji žensk, katerih pravice naj bi bile zagotovljene že v samem Koranu. Ker so tega tradicionalno interpretirali moški, naj bi bile pravice, dane ženskam od Boga, potisnjene v ozadje ali zanikane. Islamski feminizem tako pravice žensk utemeljuje na islamskih načelih in vrednotah (El Guindi 1999: 183–184). Več o islamskem feminizmu Lila Abu-Lughod (1998; 2002) in Elizabeth Warnock Fernea (1998).

23 Viviane Angeles (1998) omenja Filipine, Linda B. Arthur (2000) Indonezijo, Margot Badran (1998) Kuvajt, Fadwa El Guindi predvsem Egipt pa tudi Alžirijo, Palestino in Iran, Elizabeth W. Fernea (1993) Egipt, Anne Sofie Roald (2002) piše o Evropi s poudarkom na Skandinaviji, May Seikaly (1998) o Bahrainu ter Joseph Stimpfl (2000) o Maleziji in Singapurju.

svojih mož, tradicije ali državnih trendov. Pomen pokrivanja muslimank je bil tako iz ožjega lokalnega konteksta prestavljen v širši globalni kontekst sodobnega (anti)imperializma ter očiščen tradicionalnih statusnih in etničnih konotacij. Danes muslimanke v zahodnoevropskih državah nošenje hidžaba komentirajo v kontekstu stika z Zahodom in zahodnimi vrednotami. Pri tem navajajo argumente, kot so »nasprotovanje spolnemu izkoriščanju razgaljenega ženskega telesa v reklamnem oglaševanju«, »poudarjanje islamske identitete zaradi kljubovanja asimilacijskim težnjam večinske družbe« in nenazadnje »kljubovanje uveljavljeni negativni podobi islama na Zahodu« (prim. Höglinger 2004). Če danes na Bližnjem vzhodu in v Magrebu hidžab izraža protest proti vesternizaciji in zahodnemu materializmu, na Zahodu demonstrira predvsem pravico do religiozne drugačnosti. In bolj kot je ta kršena, več žensk posega po njem.

Revitalizacija islama in islamskega oblačilnega koda med bosansko-hercegovskimi muslimani po navajanjih Corneliie Sorabji (Sorabji 1989: 115–116; 1993: 34) sovpada s koncem osemdesetih let 20. stoletja in komunističnega enopartijskega sistema. V tem času naj bi se nekatere versko podkovane mlajše ženske v Sarajevu začele pokrivati z rutami, tako da je obraz ostajal odkrit, in nositi dolga krila ter bluze z dolgimi rokavi. Sarajevska etnomuzikologinja Mirjana Laušević pravi, da je v glavno mesto Bosne in Hercegovine »islamska moda« začela curljati pod vplivom študentov, ki so se šolali v islamskem svetu, z zaostritvijo nacionalizmov pred samim začetkom vojne pa je postala tudi opazen način izražanja »nacionalne identitete«. ²⁴ Z vojno in zaradi nje ter pod dodatnim vplivom saudsko-iransko-islamskih humanitarnih misij (gl. Kalčić 2005; Bougarel in Clayer 2001; Bougarel 2002) se je trend prakticiranja islamskih oblačilnih praks še okrepil in razširil tudi med bošnjaško ²⁵ diasporo po svetu.

Med egiptovskimi postkolonialnimi in bošnjaškimi postsocialističnimi procesi revitalizacije islama se izrisujeta vsaj dve vzporednici: 1) Če so v Egiptu kolonizirani ljudje začeli odgovarjati v jeziku kolonizatorja in islamski repertoar postavili kot temelj, na katerem se konstruira njihova identiteta nasproti vsiljeni vesternizaciji (gl. npr. Kahf 2002; Mabro 1996; Abu-Lughod 1998; 2002; Lindisfarne 2002), so Bošnjaki na podoben način, a v drugačnem kontekstu, islam postavili za temelj identitete, ki se konstruira proti vsiljeni egalitarizaciji. Podobno kot egipčanske aktivistke so tudi Bošnjakinje redefinirale tradicionalni kod pokrivanja in ga očistile statusnih in etničnih konotacij. 2) Reislamizacijo so v obeh primerih dodatno spodbudile ekstremne politične razmere: tako egiptovski kot bošnjaški prepород namreč sovpadata z vojnim časom, ki je v ljudeh sprožil prevpraševanje o lastni identiteti, oddaljivti od islamskih vrednot ter o njihovem položaju v svetu vsiljenih ideologij in hierarhij. Tisto, kar sta konec šestdesetih let 20. stoletja za egiptovski islamski prepород pomenili šestdnevna vojna z Izraelom in t. i. »ramadanska vojna«, je za prepород bosanskih muslimanov pomenila vojna v Bosni in Hercegovini dve desetletji pozneje. ²⁶ V obeh primerih pa je prepород predvsem trenutek, ko so muslimani z islamskim oblačilnim kodom sami spregovorili o sebi in svoje vrednote postavili nasproti interesom različnih politik, ki so do tedaj brez njihovega soglasja in v svojo korist odločale namesto njih.

24 Mirjana Laušević, osebna korespondenca, Ljubljana, 11. 5. 2005.

25 Nacionalna oznaka »Bošnjak« je stopila v veljavo leta šele 1994, ko je zamenjala predhodno »Musliman«, ki je v času Jugoslavije opisovala v Bosni in Hercegovini živeče muslimane. Temu primerno jo v pričujočem besedilu prvič uporabim šele na tem mestu.

26 Fadwa El Guindi povezuje začetek verskega prepորoda v sedemdesetih letih, s katerim je povezan nov način oblačenja, z družbenopolitičnim dogajanjem, in sicer predvsem s porazom Egipta v šestdnevni vojni z Izraelom leta 1967 in zmago Egipta nad Izraelom leta 1973. Kot navaja Dawn Chatty (1997: 134), naj bi se takrat Egipčani počutili ponižane, prevarane in ogrožene na vseh ravneh. Med lokalnimi interpretacijami poraza, ki se je pojavila v tistem času, naj bi bila tudi ta, da je ta bil logična posledica oddaljivte Egipčanov od islamskih vrednot. Po zmagi nad Izraelom v t. i. »ramadanski vojni« leta 1973, ki naj bi jo, kot navajata Fadwa El Guindi (1999: 132) in Mervat F. Hatem (1998: 90), takrat razumeli tudi kot zmago v imenu islama, naj bi se rodilo »islamsko gibanje«, ki se je nato razširilo po islamskem svetu in pozneje tudi med muslimani na Zahodu. Podobne interpretacije razlogov za vojno v Bosni in Hercegovini in pogecida nad Muslimani v devetdesetih letih prejšnjega stoletja so se pojavile tudi med bosanskimi muslimani (gl. Kalčić 2007: 117–229).

ZAKLJUČEK: PRIROČNO POLITIČNO ORODJE

V Evropski uniji danes živi 16 milijonov muslimanov (Zentralinstitut). So najrazličnejših provenienc, po poreklu tako iz afriških, azijskih kot tudi iz evropskih držav. Večina med njimi so evropski državljani, ki ne glede na svojo religiozno pripadnost priznavajo ter spoštujejo zakone držav, v katerih prebivajo. Še zlasti po 11. septembru 2001 pa so politiki v različnih evropskih državah večkrat poskušali prikazati prav nasprotno: hkratno spoštovanje islamskih verskih zapovedi in načel laične ureditve naj bi se izključevalo. Politične debate o skladnosti islamskega načina življenja z življenjem v sekularni državi se ponavadi vrtijo okoli islamskih artefaktov, kakršni so tančica, minaret, mošeja ali islamski kulturni center, katerih prisotnost v večinsko nemuslimanskem okolju naj bi spodkopavala temelje laične demokracije. Katerega med slednjimi politika izrabi, je odvisno od lokalnih razmer, prav vedno pa se tovrstne debate, ki v svoji argumentaciji zvesto sledijo orientalističnemu stilu kolonialistov, aktivirajo v trenutkih, ko je treba braniti ali zavzeti določeno politično pozicijo. V Sloveniji, na primer, je bila pred volitvami v Državni zbor leta 2004 sprožena debata o nevarnosti, ki naj bi jo prinašala postavitvev islamskega kulturnega centra v Ljubljani (gl. Kalčič 2006). Ta je svoj navdih najverjetneje našla v debati o uvedbi prepovedi nošenja ostenativnih verskih simbolov v javnih ustanovah, ki je v Franciji potekala v skoraj istem obdobju (2003–04). V jedru francoske debate, do katere je prav tako prišlo v predvolilnem času, je bila pravzaprav muslimanska ruta, o kateri se je v Franciji sicer prvič javno debatiralo leta 1989 (francosko: *affaire du foulard*) in nato še leta 1995. Medtem ko so politične debate o gradnji mošej in islamskih kulturnih centrov ponavadi zgrajene na argumentu o nevarnosti, ki jo za Evropo predstavlja islam kot »agresivna« religija, ki »ne ločuje med politiko in vero«, so debate o tančici zgrajene na argumentu o »šovinistični« in zato »zaostali« naravi te religije. Pri tem se izrisuje marsikatera podobnost s političnimi programi osvoboditve muslimanskih žensk in modernizacije muslimanskih dežel z začetka 20. stoletja v Magrebu, na Bližnjem vzhodu in Balkanu.

V letu 2010 je v velikem delu Evropske unije na primer potekala aktivna debata o tančici, imenovani burka. V Belgiji in Franciji, na Nizozemskem in Danskem, v Avstriji in Švici, v Nemčiji in Veliki Britaniji, v Italiji in nazadnje še v Španiji je politično vzdušje omogočilo, da je razprava o zakonski prepovedi nošenja tovrstnih oblačil padla na rodovitna tla. Pri argumentiranju prepovedi so različni politični akterji širom Evrope konsistentno navajali ene in iste razloge, ki bi jih lahko strnili v naslednjo sintagmo: »Burka je simbol zatiranja muslimanskih žensk, ki spodkopava temelje evropskega sekularizma.« V Sloveniji, kjer je še nošenje naglavne rute prav redke pojav, zganjanje takšne burke ne bi imelo učinka, zato pa je govor o pravicah žensk prišel prav obrambni ministrici Ljubici Jelušič, ki je srečanje internirank, zapornic in ukradenih otrok nacifašističnih taborišč v Portorožu poskusila izkoristiti za upravičevanje slovenskega sodelovanja pri vojaških operacijah v Afganistanu:

Danes ni koncentracijskih taborišč, ampak, ali je življenje pod burko kaj drugega kot taborišče? Ali se vam zdi prav, da se umaknemo in rečemo, da naši vojaki ne zmorejo pomagati ljudem v stiski po svetu? Ve lahko našim vojakom in našim politikom poveste, da se moramo doma in po svetu boriti za čast in svobodo in dostojanstvo najbolj ranljivih (Miheljak 2010).

Večina Slovencev bi ji na to verjetno pritrdila. Najbrž tudi večina slovenskih muslimanov. med katerimi so najštevilčnejši Bošnjaki.²⁷ Če se je pred leti, ko se je v Franciji uvajalo prepoved nošenja verskih simbolov in s tem predvsem muslimanskih rut v javnih ustanovah, temu uprla glavnina evropskih muslimanov, so se na tokratno politično debato ti odzvali veliko manj enotno. Med drugim tudi zaradi protiargumentov, ki so prišli iz vrst v Evropi živečih muslimanskih intelektualcev: Naser Khader npr., v Siriji rojeni konzervativni član danskega parlamenta, je opozoril, da je burka simbol političnega islama, ki ga večina muslimanov zavrača (Islam 2010). Khader seveda ni lagal, kljub vsemu pa je bil pristranski.

²⁷ Muslimani bosanskega porekla so se ob zadnjem popisu prebivalstva leta 2002 opredeljevali kot Bošnjaki, Muslimani, Bosanci, Neopredeljeni in kot Slovenci, saj je velika večina med njimi slovenskih državljanov. Ob seštevku kategorij, ki zanesljivo predstavljajo muslimane iz Bosne in Hercegovine, se je izkazalo, da rezultat predstavlja tri četrtine vseh samoopredeljenih muslimanov ob zadnjem popisu (gl. Popis 2002).

Burko danes tako v Evropi kot drugod po svetu nosijo tudi muslimanke, ki so se zanjo odločile prostovoljno in ne zaradi političnega islama, državnih zakonov (npr. v Savdovi Arabiji) ali okorelih tradicij, ki ljudska prepričanja zamenjujejo s tistim, kar piše v primarnih islamskih virih. Tako muslimani kot politiki in širša nemuslimanska javnost so se ob argumentacijah »za« in »proti« burki pravzaprav zapletli v mreže orientalizma. Edina razlika v tokratnem diskurzu je bila namreč v vprašanju, kdo predstavlja čigavega Drugega: če se evropski muslimani z orientalističnimi diskurzi o burki v sodobnosti poskušajo distancirati od tistih »slabih« ali kakor jim pogosto sami pravijo, »lažnih muslimanov, ki se skrivajo za Koranom« (tj. teroristov), evropski politični diskurz o burkah »brani« laično demokracijo, ki jo razume kot svobodo veroizpovedi za vse, razen za muslimane.

Danes s tančico manipulirajo prav vsi: tako muslimani kot nemuslimani, tako ženske kot moški, tako politiki kot širša javnost, pomeni, ki se ji pripisujejo, pa so odvisni od tega, kdo jo nosi, kje in v kakšnem kontekstu – kdo o njej govori, komu in s kakšnim namenom. Nič čudnega torej, če je njen pomen tako izmuzljiv. Enoznačne interpretacije enostavno ni, prav zaradi tega pa je tančica priročno politično orodje: pogled nanjo izzove čustveno reakcijo in plaz med seboj nasprotujočih si asociacij, od usmiljenja in strahu do morda rahlega dvoma o tem, ali so muslimanke, ki jo nosijo, resnično zatirane. Takšne situacije enostavno kličejo po interpretaciji »tistega, ki ve«. Na žalost pa se o tem, kako doživljajo tančico, še vedno premalokrat vpraša same ženske, ki jo nosijo. Jo nosijo po lastni volji, zaradi svojih mož, tradicije ali ker so takšni državni zakoni? Ta, s strani politike dosledno zanemarjena vprašanja, nikakor niso zanemarljiva.

Govor o zatiralni naravi zakrival in pokrival se še vedno zlorablja za opisovanje nevarnosti, ki naj bi jo islam predstavljal za »razviti« Zahod. Prav zaradi tega je zadnjo evropsko razpravo o burkah treba brati zgolj in skoraj izključno v kontekstu nabiranja političnih točk različnih evropskih strank, politikov in funkcionarjev: Belgijski spodnji dom parlamenta je aprila 2010, teden dni po tem, ko je razpadla tamkajšnja vlada, sprejel zakon o prepovedi nošenja muslimanskih oblačil, ki zakrivajo identiteto ženske v javnosti. Podobno »uspešna« je bila tudi francoska narodna skupščina, ki je julija z veliko večino potrdila zakon o prepovedi nošenja burk v javnosti, ki je začel veljati oktobra 2010. Nicolas Sarkozy je kampanjo proti burkam zagnal po tem, ko je njegova stranka, Unija za ljudsko gibanje, marca 2010 doživela poraz na regionalnih volitvah. Razprava o burki je padla na plodna tla povsod, kjer živi vsaj za pest muslimank, ki nosijo to kontroverzno oblačilo. Povsod, razen v Belgiji, so pobude za prepoved burke prišle iz desnih političnih krogov in prav povsod bodisi v času takšnih ali drugačnih predvolilnih kampanj bodisi v času politične krize, torej v času, ko so ljudje najbolj lačni kruha in iger. Politični govor o burkah zatorej tudi ni govor desnih ali levih, temveč govor vseh vrst politikov, ki morajo upravičiti svojo oblast. Pri tem se praviloma sklicujejo na pravice žensk in laično demokracijo.

In na kakšen način nameravajo muslimanke osvoboditi? Tistim, ki se zakrivajo prostovoljno in burko nosijo kot izraz svoje identitete in verskih prepričanj, nameravajo kršiti pravico svobode izražanja veroizpovedi, na kateri temelji laična demokracija. Laično urejena država naj bi bila namreč do vseh religij, brez izjeme, nevtralna in naj bi nikomur ne zapovedovala, naj se prilagodi s samozanikanjem ali z opustitvijo svoje vere. Tiste, ki v popolno zakrivanje prisiljujejo njihovi konzervativni in v islamu slabo podkovani starši ali mož, pa prepoved nošenja burk na javnih mestih obsoja na popolno izolacijo. Dobra stran burke je namreč v tem, da ženski, ki jo nosi pod prisilo, omogoča svobodno gibanje, šolanje, zaposlovanje in konec koncev finančno osamosvojitve ter emancipacijo. Državne prepovedi nošenja burk tako pod pretvezo emancipacije žensk in utrjevanja načel laične demokracije diskriminirajo ženske, ki so že tako diskriminirane, namesto da bi se lotile posameznikov, ki dejansko izvajajo nasilje nad ženskami.

LITERATURA

Abu-Lughod, Lila (1998). Introduction: Feminist Longings and Postcolonial Conditions. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (ur. Lila Abu-Lughod). Princeton: Princeton University Press, 3–31.

- Abu-Lughod**, Lila (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist* 104(3): 783–790.
- Ahmed**, Akbar S. (1996). *Od Samarkanda do Stornoveja: Živi islam*. Sarajevo: Preporod.
- Ahmed**, Lejla (1992). *Woman and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Angeles**, Vivienne (1998). Philippine Muslim Women: Tradition and Change. *Islam, Gender, and Social Change* (ur. Yvonne Yazbeck Haddad in John L. Esposito). Oxford in New York: Oxford University Press, 209–234.
- Arthur**, Linda B. (2000). School Uniforms as a Symbolic Metaphor For Competing Ideologies in Indonesia. *Undressing Religion: Commitment and Conversion from a Cross-Cultural Perspective* (ur. Linda B. Arthur). Oxford in New York: Berg, 201–216.
- Badran**, Margot (1998). Gender, Islam and the State: Kuwaiti Women in Struggle: Pre-Invasion to Postliberation. *Islam, Gender, and Social Change* (ur. Yvonne Yazbeck Haddad in John L. Esposito). Oxford in New York: Oxford University Press, 190–208.
- Baker**, L. Patricia (1997). Politics of Dress: The Dress Reform Laws of 1920–1930s Iran. *Languages of Dress in the Middle East* (ur. Nancy Lindisfarne-Tapper in Bruce Ingham). Richmond: Curzon Press, 178–192.
- Beljkašić-Hadžidedić**, Ljiljana (1986/87). Nošnja u okolini Tešnja. *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu (Etnologija)* 41–42: 135–169.
- Beljkašić-Hadžidedić**, Ljiljana (1987). *Gradska muslimanska tradicijska nošnja u Sarajevu: Priručnik za rekonstrukciju narodne nošnje*. Zagreb: Kulturno prosvjetni sabor Hrvatske.
- Beljkašić-Hadžidedić**, Ljiljana (1988/89). Prilog poznavanju seoske muslimanske nošnje u Bosni Hercegovini. *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu (Etnologija)* 43–44: 95–148.
- Beljkašić-Hadžidedić**, Ljiljana (1990). Oriental (and Turkish) Influences on the Folk Costumes of Bosnia and Herzegovina. *Ethnological review* 26: 99–107.
- Beljkašić-Hadžidedić**, Ljiljana (1997). Učešće muslimanskih žena u tradicionalnim privrednim djelatnostima u Sarajevu krajem 19. i početkom 20. stoljeća. *Prilozi historiji Sarajeva: Radovi sa znanstvenog simpozija Pola milenija Sarajeva, održanog 19. do 21. marta 1993. godine* (ur. Dževad Juzbašić). Sarajevo: Institut za istoriju: Orijentalni institut; <http://www.iis.unsa.ba> (15. 3. 2005).
- Beljkašić-Hadžidedić**, Ljiljana (1999). Kratki osvrt na gradske i seoske nošnje u Bosni. *Tradicionalne bosnjačke igre i njihova veza sa običajima* (ur. Hajrudin Hadžić-Hadžija). Sarajevo: BKC, 205–217.
- Bringa**, Tone (1997). *Biti musliman na bosanski način: Identitet i zajednica u jednom srednjobosanskom selu*. Sarajevo: Biblioteka Dani.
- Bougarel**, Xavier in Nathalie **Clayer** (ur. 2001). *Le Nouvel Islam balkanique: Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990–2000*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Bougarel**, Xavier (2002). Avtoritarna reislamizacija in nove sestave v bosanskem islamu. *Časopis za kritiko znanosti* 209–210: 207–216.
- Chatty**, Dawn (1997). The Burqa Face Cover: An Aspect of Dress in Southeastern Arabia. *Languages of Dress in the Middle East* (ur. Nancy Lindisfarne-Tapper in Bruce Ingham). Richmond: Curzon Press, 127–149.
- Đozo**, Husejin (2003[1936/37]). Da li je problem otkrivanja žene vjerskog ili socialnog karaktera? *Bosanske muslimanske rasprave: Hrestomatija III* (ur. Enes Karić). Sarajevo: Biblioteka Stvarnosti, 95–102.
- Đumišić**, Ahmet (2003[1919]). Ko smeta napretku i prosvječivanju muslimana, a osobito muslimanki? *Bosanske muslimanske rasprave: Hrestomatija III* (ur. Enes Karić). Sarajevo: Biblioteka Stvarnosti, 43–59.
- El Guindi**, Fadwa (1999). *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford in New York: Berg.
- Hatem**, Mervat F. (1998). Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State. *Islam, Gender, and Social Change* (ur. Yvonne Yazbeck Haddad in John L. Esposito). Oxford in New York: Oxford University Press, 85–99.

- Höglinger**, Monika (2004). Verschleierter Widerstand, <http://gewi.kfunigraz.ac.at/~kuckuck/> (12. 10. 2005).
- Islam (2010). *Islam pod drobnogledom: Burka je postala osrednja tema (strokovnjakov) v Evropi*, <http://www.dnevnik.si/novice/svet/1042335274> (4. 2. 2010).
- Jezernik**, Božidar (1998). *Dežela, kjer je vse narobe: Prispevki k etnologiji Balkana*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Kahf**, Mohja (2002). *Western Representations of the Muslim Woman: From Termagant to Odalisque*. Austin: University of Texas Press.
- Kalčič**, Špela (2004). Na stvari je treba gledati v kontekstu in ne smemo jih imeti za dokončne: Pogovor z muftijem Osmanom Đogićem. *Razprave in gradivo* 45: 272–285.
- Kalčič**, Špela (2005). Changing Contexts and Identities: Redefinitions of Identity Among Bosniaks in Slovenia. *Balkanologie* 9(1–2).
- Kalčič**, Špela (2006). »Ampak to pa lahko pohvalimo, da je o miru in ljubezni spregovoril mohamedan«: Mobilizacija obmejnega orientalizma proti gradnji džamije v Ljubljani. *Razprave in gradivo* 48–49: 192–216.
- Kalčič**, Špela (2007). »Nisem jaz Barbika«: *Oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Zbirka Zupančičeva knjižnica.
- Karabeg**, H. Ali Riza (2003[1928]). Rasprava o hidžabu (krivenju muslimanki). *Bosanske muslimanske rasprave: Hrestomatija III* (ur. Enes Karić). Sarajevo: Biblioteka Stvarnosti, 61–92.
- Kassam**, Zayn (2000). Politicizing Gender and Religion: Love for Women, Love for Islam. *Love, Sex and Gender in the World Religions* (ur. Joseph Runzo in Nancy M. Martin). Oxford: Oneworld, 223–237.
- Keenan**, William J. F. (2001). Dress Freedom: The Personal and the Political. *Dressed to Impress: Looking the Part* (ur. J. F. William). Oxford in New York: Berg, 179–196.
- Lewis**, Reina (1996). *Gendering Orientalism*. London in New York: Routledge.
- Lindisfarne**, Nancy (2002). Starting From Below: Fieldwork, Gender and Imperialism Now. *Critique of Anthropology* 22(4): 403–423.
- Mabro**, Judy (1996). *Veiled Half-truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women*. London in New York: I. B. Tauris.
- Malcolm**, Noel (1996). *Bosnia: A Short History*. London and Basingstoke: Papermac.
- Miheljak**, Vlado (2010). *Slovenska burka*, <http://www.dnevnik.si/debate/kolumne/1042387877> (15. 9. 2010).
- Milišič**, Senija (1999). O pitanju emancipacije muslimanske žene u Bosni i Hercegovini. *Prilozi* 28: 225–241.
- Nasr**, Seyyed Hossein (2002). *Srce islama: Trajne vrijednosti za čovječanstvo*. Sarajevo: El-Kalem.
- Neuburger**, Mary (2000). Veils, Shalvari, and Matters of Dress: Unravelling the Fabric of Women's Lives in Communist Bulgaria. *Style and Socialism: Modernity and Material Culture in Post-War Eastern Europe* (ur. Susan E. Reid in Crowley David). Oxford in New York: Berg, 169–188.
- Norton**, John (1997). Faith and Fashion in Turkey. *Languages of Dress in the Middle East*. (ur. Nancy Lindisfarne-Tapper in Bruce Ingham). Richmond: Curzon Press, 149–178.
- Popis (2002). *Popis*, <http://www.stat.si/popis2002/si/default.htm> (29. 11. 2004).
- Prvo pismo Korinčanom 11, <http://www.biblija.net/biblija.cgi?set=2&l=sl&pos=1&qall=0&idq=1&idp=0=1&m=1%20Kor%2011&hl=1%20Kor%2011%2C3> (5. 1. 2011).
- Radić**, Radmila (2002). Država i Islamska verska zajednica 1945/1970. godine, <http://www.ifbosna.org.ba> (15. 3. 2005).
- Roald**, Anne Sofie (2002). *Women in Islam: The Western Experience*. London in New York: Routledge.
- Said**, Edward (1996). *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Seikaly**, May (1998). Woman and Religion in Bahrain: An Emerging Identity. *Islam, Gender, and Social Change* (ur. Yvonne Yazbeck Haddad in John L. Esposito). Oxford in New York: Oxford University Press, 169–189.

- Sorabji, Cornelia** (1989). *Muslim Identity and Islamic Faith in Socialist Sarajevo*. Neobjavljena doktorska disertacija. Cambridge: University of Cambridge.
- Sorabji, Cornelia** (1993). Ethnic War in Bosnia? *Radical Philosophy* 63, *A Journal of Socialist & Feminist Philosophy*. Pomlad: 33–35.
- SSKJ (1994). *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: DZS.
- Stimpfl, Joseph** (2000). Veiling and Unveiling: Reconstructing Malay Female Identity in Singapore. *Undressing Religion: Commitment and Conversion from a Cross-Cultural Perspective* (ur. Linda B. Arthur). Oxford in New York: Berg, 169–82.
- Sulejmanpašić, Dževad beg** (2003[1918]). Muslimansko žensko pitanje (Jedan prilog njegovu rješenju). *Bosanske muslimanske rasprave: Hrestomatija III* (ur. Enes Karić). Sarajevo: Biblioteka Stvarnosti, 5–39.
- Škaljić, Abdulah** (1989). *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.
- Warnock Fernea, Elizabeth** (1993). The Veiled Revolution. *Everyday Life in the Muslim Middle East* (ur. Donna Lee Bowen in Evelyn A. Early). Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press, 119–122.
- Warnock Fernea, Elizabeth** (1998). *In Search of Islamic Feminism: One Woman's Global Journey*. New York: Doubleday.
- Watson, Helen** (1994). Women and the Veil: Personal Responses to Global Process. *Islam, Globalization and Postmodernity* (ur. Ahmed S. Akbar in Donnan Hastings). London in New York: Routledge, 141–159.
- Zakon (1950). *Zakon o zabrani nošenja zara i feredže*, <http://www.geocities.com/alemjag> (15. 4. 2005).
- Zentralinstitut Islam-Archiv-Deutschland Stiftung e.v., <http://www.islamarchiv.de/> (15. 1. 2011).

SUMMARY

VEIL GRIPPED BY ORIENTALISM: STATE INTERFERENCE IN ISLAMIC CLOTHING PRACTICES

Špela KALČIČ

State interference in clothing practices, whether in the form of passing a new law, regulations on acceptable ways of dressing in different public institutions or propaganda regarding a certain style of dress have a long tradition in numerous Islamic as well as Western countries. By regulating dress codes, state authorities of the most diverse socio-political backgrounds radically interfere with people's everyday life and their personal clothing choices, which functions to maintain or establish desired social circumstances. Since time immemorial, women have been at the centre of such clothing regulations. One of the most controversial and by states the most often regulated forms of women's clothing in the 20th and 21st centuries is without doubt the various forms of veiling among Muslim women.

Interference in Muslim women's dress codes work both ways; various forms of veiling can be compulsory or banned. A wide range of ethnographic evidence for numerous Islamic countries as well as countries where Muslims live as a minority shows that such changes in legislation usually do not follow the interests of the people they refer to, but are mainly in the interest of the current states' ideologies. Furthermore, they are very often introduced at critical turning points such as regime changes, wars, colonisation or simply election campaigns. Thus Orientalism has proved to be the most effective political tool for introduction of apparent modernity or liberality in countries with Muslim populations.

Upon the introduction of the universal equal order to the newly established post-war Socialistic Federal Republic of Yugoslavia, the Communist party also used narratives about Muslim backwardness, which was supposedly preventing the active participation of Muslim women in the work processes and thus hindering the development of the federation. Soon after the Second World War in Bosnia and Herzegovina, Kosovo, Sandžak, Macedonia and everywhere in Yugoslavia where Muslims used to live, the question of the emancipation of women and its compatibility with Islam became a constituent part

of the political debates about the development and progress of this new country which was in need of restoration. Thus, in a country with an Oriental past, a communist regime used Orientalism in a similar way as European colonial powers, but with a different goal, i.e. to create an image of a country with a European identity. The story of the changing of clothing rules along with the changing of rulers and systems which took place in Bosnia and Herzegovina between the 15th and 20th centuries demonstrates how it is possible to rule and simultaneously exercise "higher" political goals by interfering with "favourable" regulations into people's clothing practices.

Orientalist discourse on the oppressive nature of the veil is nowadays still used to describe the danger that Islam apparently poses to the "developed" West. Especially since September 11 2001, politicians of different European countries have often tried to demonstrate that respect for Islamic religious commandments and simultaneous respect for laic legal regulations is incompatible. Thus in 2010 a debate arose over the veil called the burqa in the majority of the European Union. In Belgium and France, the Netherlands, Denmark, Austria, Switzerland, Germany, Great Britain, Italy and finally also in Spain a "favourable" political climate enabled the debate about banning the burqa to fall on fertile soil.