
Multikulturalizem kot orodje spolnega podrejanja: analiza javnega diskurza o zakrivanju

Ksenija Vidmar Horvat in Tjaša Učakar

Enajstege januarja 2011 so v Amsterdamu razglasili zmagovalno fotografijo natečaja World Press Photo za leto 2010. Prestižno nagrado si je prislužila južnoafriška fotografinja Jodi Bieber za portret osemnajstletne Afganistanke, ki ji je mož zaradi poskusa pobega iz nasilne družine ob pomoči brata odrezal nos in ušesa.¹ Fotografija je bila prvič objavljena na naslovnici revije *Time* 1. avgusta 2010. Dekle, osemnajstletno Bibi Aisho, je iz begunskega taborišča v Kabulu rešila ameriška vojska, od koder je bila prepeljana v Združene države Amerike. Tam so trpinčenemu dekletu najprej nudili svetovalno pomoč, nato so jo tudi operirali. Zmaličeni biografski obraz se je umaknil v zakulisje rekonstruiranega, fotografska podoba iznakažene mlade neveste pa je postala nesmrtna. Po mnenju žirije si je fotografija nesmrtnost, to je sloves, »ko rečeš, saj veš, fotografija tistega dekleta, in takoj vemo, koga imam v mislih« zaslužila zaradi izjemnega spoja ženske lepote in nasilja. Medtem ko ga je *The New York Times* označil za »war porn«, vojno pornografijo, so žiranti in žirantke poudarjali dostojanstvenost fotografskega dokumenta. Z besedami članice žirije, fotografija »prenaša močno sporočilo svetu o polovici svetovne populacije, ki jo predstavljajo ženske, od katerih mnoge še vedno živijo v obupnih pogojih in v nasilju.« Podoba je močna, »kajti ženska deluje tako dostojanstveno, ikonično.«²

Fotografija trpinčenega dekleta, katere podoba nemudoma prikuje pogled in zažene fascinacijo, spominja na fotografijo še enega, prav tako »afganistanskega dekleta«, pri čigar omembi v povezavi z revijo *National Geographic* in letom 1985 – prav tako kot bo za Bibi Aisho odslej to veljalo ob omembi *World*

1 Gl. npr. <http://seerpress.com/bibi-aisha-the-afghan-poster-girl-given-a-new-face-awarded-enduring-heart-prize-by-maria-shriver/9635/>.

2 Za nekaj virov poročanja, glej npr.: <http://www.celic-online.com/?p=7715>; http://www.huffingtonpost.com/2011/02/11/world-press-photo-of-2010_n_821863.html.

Press Photo in 2010 – nemudoma vemo, za koga gre. Fotografijo je posnel Steve McCurry v afganistanskem begunskem taborišču. Potem ko je hipoma obšla svet in navdušila, se je fotograf šele zavedel, kako vredno je bilo »afganistansko dekle«, ki jo je objel v objektiv, čigar imena ni poznal in ki bi nanjo najbrž tudi pozabil, če ga na vrednost dokumentarnega objekta ne bi opomnil odziv javnosti. Zato se jo je odločil najti in podobi dodeliti ime. Dekle, ki se je le nerado pustilo fotografirati prvič in ki se je še enkrat, drugič v svojem življenju fotografirala za McCurryja, potem ko jo je ta po vztrajnih prizadevanjih našel, se ni zavedalo moči svoje podobe. Vsega, česar se je spomnila, je bila jeza nad tujcem, ki jo je fotografiral kot mlado dekle. Fotograf, nasprotno, je v spominu odtisnil detajl prvega srečanja, ponovljenega v drugem: »Obakrat je bila najina povezava objektiv. Tokrat ji je bilo lažje gledati v objektiv kot vame. Sedaj je poročena ženska in ne sme gledati v moškega, ki ni njen mož.« (*National Geographic*, april 2002, cit. v Vidmar Horvat, 2006: 94.)

Fotografski portret Bibi Aishe družni s portretom Sharbat Gule, dekleta z naslovnice *National Geographic*, vrsta sociološko zanimivih sorodnosti. Omenimo tri: prvič, oba portreta, čeprav zadnji v precej krajšem časovnem razkoraku od prvega, sta postavljena v pripoved o prej in potem. Obraz Bibi Aishe vidimo v dveh vizualnih postavitvah: izmaličeni, kjer na mestu nosnega korena na obrazu mladenke zeva srhljiva odprtina, in rekonstruirani, kjer je odprtina kirurško zapolnjena. Pri Sharbat Guli vidimo najprej odkrit obraz mladenke smaragdno zelenih oči, ki nepopustljivo strmijo v kamero; pri drugi obraz ženske neznanosti (»Morda jih ima 28, morda 29, celo 30. Nihče, niti ona, ne ve zagotovo.«), s še vedno razpoznavnim, čeprav nič manj namrščenim sijem oči »afganistanskega dekleta«.³

Drugič, obe Afganistanki sta fotografirani za zahodno revijo, s fotografskim aparatom »zahodnega«, belega opazovalca. Obe strmita v kamero v gesti, ki je značilna za nezahodni objekt pogleda, posebej žensko – to je v nelagodnem, a popustljivem nagibu k subjektu, ki jo dokumentira. Obe vlogo podrejenega objekta odigrata na prizorišču zahodne vizualne kulture.

Naposled, obe s poziranjem pred kamero zagotovita vidnost tistega, ki gleda. Portret Sharbat Gule je zgodba o fotografu, ki je ustvaril mojstrovino, ne da bi to v času njenega nastajanja vedel. Površen do biografskih podatkov objekta svojega dokumentiranja zase ustvari profesionalno dramo – dramo fotografa, ki ne ve, koga je slikal.⁴ Po sedemnajstih letih se zato vrne na kraj

3 [Http://ngm.nationalgeographic.com/2002/04/afghan-girl/index-text](http://ngm.nationalgeographic.com/2002/04/afghan-girl/index-text).

4 Ta drama je povsem drugačna od, recimo, drame Mone Lize, kjer je slikar vedel, koga je slikal, in nam ta podatek prikri; s tem je za zahodni razsvetljenski subjekt v tek pogнал kolesje odkrivanja, ki je na strani gledalca; medtem ko zahodni gledalec nikoli ni zares posvečal veliko pozornosti biografski osebi, in je najverjetneje njeno ime tudi po razkritju že spet pozabil, pa je bilo za fotografa, ki mu je dekle naredilo kariero, poznavanje imena ključno za njegovo profesionalno integriteto.

svojega fotografskega »zločina«, da bi osebo končno posnel skupaj z njenim imenom – in ustvaril še eno pripoved ... »o sebi«.

Fotografski portret Bibi Aishe služi uokvirjanju zgodbe za zahodnega bralca/gledalca (revije *Time*). To je razvidno iz naslovnice revije, kjer je bila fotografija prvič objavljena in kjer se ob podobi iznakažene Bibi izpiše naslov »Kaj se zgodi, če zapustimo Afganistan.« Za ameriško revijo je semantična povezava med podobo in naslovom samoumevna: če zapustimo Afganistan, bo še več žensk trpelo takšno usodo kot Bibi Aisha. Naša (ameriška) misija v Afganistanu je torej humanitarna misija, s posebnim ozirom na preprečevanje nasilja nad ženskami s strani tamkajšnjih moških. Bibi Aisha je dokaz povoda za globalno človekoljubno poslanstvo ameriške vojske; pomoč ameriškega zdravstva in plastične kirurgije pri odpravljanju posledic nasilja emblematična zahodne antipatriarhalne politike do žensk. Bibi Aisha je na naslovnici revije *Time* zato, da s svojo biografijo žrtve nasilja »drugega« lahko postane pričevalka junaštva nas, prvega.⁵

S kratkima ilustracijama dveh slavnih fotografij Afganistank začnjava prispevek k razpravi, ki sva jo naslovili *Multikulturalizem kot orodje spolnega podrejanja*. V tem prispevku želiva osvetliti vlogo reprezentiranja kulturnih praks »drugega«, predvsem ženskega nezahodnega subjekta, pri konstruiranju javnih diskurzov o spolnem osvobajanju žensk. Takoj na začetku naj poudariva, da najin namen ni zanikati dejstva spolnega nasilja nad ženskami niti relativizirati praks, ki, četudi s sklicevanjem na tradicijo, vero ali kulturo, zlorabljaajo, mučijo in maličijo (žensko) telo. Namen pričujočega prispevka gre v drugo smer, namreč pokazati, kako se z reprezentiranjem nezahodne ženske v homogenizirani podobi pričevalke o spolnem podrejanju vzpostavlja ideološko ozadje za potlačevanje dejstva o spolni podrejenosti žensk na Zahodu: kako se z mobilizacijo prav posebnega diskurza o zaprtosti ženske Drugega (v okove družine, tradicije in (zanjo) predpisane monogamne spolnosti) ustvarja javna arena za družbeno fantazijo o spolni osvobojenosti ženske na Zahodu; kako se, ko teče govor o ženskah, ki »še vedno živijo v obupnih pogojih in v nasilju«, instinktivno najprej in v glavnem misli na druge ženske, ženske v svetu onkraj našega.

V omejenem obsegu tega prispevka tezo preverjava na ozadju izbrane- ga primera zakrivanja: trdiva namreč, da je prav diskurz zakrivanja in raz/ odkrivanja tisto polje, na katerem se na Zahodu danes najučinkoviteje vzpostavlja ideološka distinkcija o družbenem položaju ženske ter da je ta dis-

5 Tudi blage proteste, da je fotografiranje zmaličenega obraza Bibi Aishe nemara neetično, gre razumeti v tej smeri: ne kot napor, da se (vsaj vizualno) zaščiti integriteto Bibi Aishe, pač pa, da je želja Zahoda, da opozori nase, medtem ko razkrije in pokaže vse, uničujoča za mitologijo »civilizacijskega poslanstva« na Vzhodu. Bistveno seveda ni, ali se obraz pokaže ali ne – temveč, kako se ga pokaže in koliko impliciranosti v trpljenje Drugega (Sontag, 2006) si Zahod pri tem dopusti priznati.

tinkcija, paradokсно, utemeljena prav na poudarjenem (patriarhalnem) seksualiziranju ženskega subjekta. Tezo okrepiva v primerjalno-zgodovinskem okviru ter s pomočjo izbranih zgledeov reprezentacij muslimank v slovenskem in evropskem javnem prostoru ter v slovenskih šolskih učbenikih. Za slednje se odločava, kajti šola kot ideološki aparat države igra pomembno vlogo v interpeliranju kulturnega subjekta, ki se prepoznava v kulturnih in političnih subjektivnih pozicijah, ki jih je zanjo že predvidel vladajoči kurikularni diskurz (Althusser, 1980). Širši cilj pričujoče razprave pa je opozoriti na nesprejemljive prakse reprezentiranja, s katerimi se prav zaradi želje po izpostavljanju kulturne superiornosti »na telesu« nezahodne ženske oblikujejo tudi negativni in nestrpni stereotipi o nezahodnih kulturah in civilizacijah.

Ženska »drugega« kot orodje domestikacije ženske na Zahodu

Usmerjanje zahodne pozornosti na ženske v nezahodnem svetu ima dolgo tradicijo. Hegemono poročanje, ki se skozi stoletja izvija iz raznoterih dokumentov – bodisi literarno-potopisne bodisi antropološke narave –, ženske v neevropskem svetu portretira v poenoteni zgodbi o njihovem zatiranju, nesvobodi in podrejenosti (Ahmed, 2005; MacDonald, 2006; McClintock, 1995; Lewis, 2004; Yeğenoğlu, 1998). Kot razlaga Leila Ahmed (2005) na primeru britanske kolonialne oblasti v Egiptu, ima to diskurzivno poenotenje ideološko dvoumno poslanstvo. Po eni strani se podoba zatirane ženske, pri čemer zakrita ženska služi kot kvintesenčni »dokaz« moškega podjarmljanja, uporabi za kontrastno projekcijo osvobodene ženske na Zahodu: izza tkanine, ki zakriva obraz muslimanke, sevata blagostanje in (telesna ter družbena) svoboda zahodnjakinje. Po drugi strani se taisti podrejeni ženski subjekt, ki je na zahodnjaški evlucijski lestvici družbenega napredka obtičal v času »pred zgodovino« in modernostjo, torej v »naravi« in ne »kulturi«, uporabi, da postane pričevalec »naravnega reda« stvari. Ženska podrejenost v arabskem svetu služi dokazovanju biološke teorije viktorijanstva o naravni delitvi dela po spolu, vključno z ženskimi »naravnimi poslanstvom« v zadevah družine in materinjenja. Ženska »drugega« postane orodje domestikacije ženske na Zahodu.

Za kolonizirani moški subjekt je po drugi strani vztrajanje pri zakrivanju »njihovih žensk« ključno simbolno bojno polje upora proti kulturnemu in političnemu gospostvu Zahoda. Tako, z zgleodom Egipta razlaga Leila Ahmed, je mogoče razumeti, kako sta si tam nasproti prišla kolonializem in feminizem v učinku, ki je bil povsem drugačen od učinka, ki ga je njuno srečanje imelo v Evropi. Kolonialni oblasti je »jezik feminizma /.../ služil pri napadanju religij in kultur Drugega moškega, še posebej islama, s čimer je zagotovila avro moralne upravičenosti tega napada, medtem ko je istočas-

no napadala feminizem v svoji lastni družbi« (Ahmed, cit. v Vidmar Horvat, 2009). Kot smo zapisali na drugem mestu, so se z gledišča Zahoda »razizem, evrocentrizem in feminizem združili v harmonični zbor imperialne ideje; z gledišča islamskega sveta sta se prek feminizma spopadla zahodnjaška in avtohtonistična paradigma. Na nobenem od obeh koncev pa ni bilo pod vprašaj postavljeno moško nadvladje: prerekalo se je zgolj o stilu moške dominacije.« (Ibid.)

Nekonsistentnost ideološkega učinka, ki ga proizvede zahteva po tem, da se žensko odkrije na Zahodu, pa je mogoče razumeti, ko pogledamo v psihološko-politične razsežnosti, ki se vpisujejo na ozadje zakritega ženskega obraza. Obraz, ki je razkrit in ki ga lahko opazujemo v njegovi izrazni in anatomski celoti, deluje kot poligon za spolno-identitetno zapisovanje. V zahodnem okulocentričnem patriarhalnem režimu je poligon spolno kodiran tako, da se žensko postavlja na mesto objekta opazovanja, moškega pa na mesto subjekta opazovanja (Berger, 2009; Mulvey, 2001). Paradigma »biti-gledan-osti«, kot seksualno asimetrijo v reprezentiranju poimenuje Laura Mulvey, žensko postavi na ogled: njeno telo, vključno z obrazom, se razstavi (v obeh pomenih besede: pokaže in raz-stavi, vizualno razdeli na dele) in naredi voljno za (moški) pregled. Voajerizem, ki poganja zgodovinsko kolo moškega gledanja na žensko na Zahodu, je torej privilegiran družbeno delujoči agens v javnem strukturiranju razmerij moči in spolnih opredelitev. Z drugimi besedami, za zahodno kulturo, katere oblast-vednost se udejanja v polju vizualnega (pogleda in gledanja), je način, kako in koliko je ženska v javnem prostoru videna (in vidna), ključen za vzdrževanje dominantnih razmerij spolne in družbene moči. Torej velja, da bolj ko je ženska vidna in več ko se jo vidi, večji je domet te oblasti, da koordinira režime gledanja in disciplinira ženski subjekt. Poudarjeno seksualiziranje razkritega ženskega telesa, ki smo mu priča v sodobnem medijskem prostoru in ki naj bi bilo pričevanje o spolni osvoboditvi žensk, je zares dedič viktorijanstva. Težko bi si drugače predstavljali, zakaj bi nas Foucault poimenoval »mi, viktorijanci« (Foucault, 2010).

Obraz, ki mu sodobna feministična kulturna teorija običajno sicer namenja manj pozornosti kot telesu, je po našem mnenju ključen za vzdrževanje nadzora nad ženskim telesom. Ne nujno obraz v celoti, pač pa tisti njegov del, ki (neprostovoljno) sodeluje pri reprodukciji družbenega lastništva nad telesom: to je pogled, ki ga proizvajajo oči. Moški voajer z dostopom zgolj do pogleda ženske, in prepovedanim dostopom do vsega, kar jo sicer reducira na objekt, izgubi gotovost njene objektifikacije. Napetost se najbolj pokaže, kadar je obraz polno zakrit in ženske »gole oči« samo slutimo (MacDonald, 2006); razmerje gledani/gledajoči se v tem primeru v celoti poruši. Za delno zakritim obrazom se nam po drugi strani dostop do pogleda sicer odpre:

toda ker se nam hkrati zapira dostop do celote obraza, se tudi v tem primeru proces objektificiranja zaključí na pol poti. Ženska nas (predano, pasivno, aktivno) gleda, ko jo gledamo; od oči navzdol pa njeno telo lahko izvaja tudi grimase, ki semantično gotovost pogleda sprevržejo v spolzko branje: se mi smeji, me zaničuje, me zasmehuje?

Skratka, na zakritem ženskem obrazu vladajoči okulocentristični režim patriarhalne kulture oslabi; postane žrtev lastnih predpostavk in zahtev do pravice gledanja. Ni nepomembno, da je udarec, ki ga zakrita ženska zadane gotovosti subjekta gledanja, najbolj boleč prav v javnem prostoru. V zahodni spolni postavitvi družbenega prostora je sfera javnosti tista, ki pripade moškemu; ženski domicil je v zasebnem in družinskem (McClintock, 2006; Yuval-Davis, 2009). Torej predstavlja zakrita ženska v zahodnem javnem prostoru direkten napad na zgodovinsko umestitev subjekta, njegovih spolnih privilegijev in njenih podrejanj. Škandal, ki ga proizvede zakrita ženska v javnosti na Zahodu, je tako škandal politične konstitucije javnosti in njenih avtonomnih subjektov. Hkrati spodnaša genealogijo moderne javnosti in anatomijo modernega državljanstva. In to ne velja samo za muslimanko: pravica ne-bití-gledan, ki postaja v kontekstu sodobne totalne tehnologije nadzora, ironično, proizvedene prav zaradi »grožnje« islama, vse bolj raritetna dobrina sodobnega državljanstva, ruši meje kulturnega, spolnega in političnega pripadanja. Zakrita muslimanka, ki ji »dolgujemo« popoln vdor »naše« oblasti v našo zasebnost, je, paradokсно, tudi (edina) zaveznica, s katero lahko mislimo in udejanjamo upor proti »bití-gledan-osti« in vizualnemu nadzorovanju.

Multikulturalizem kot orodje podrejanja

To seveda ne pomeni trditi, da bi se morale za politično opolnomočenje ženske na Zahodu dejansko zakriti. Opozarjamo na epistemološke zagate, ki nastopijo, ko vladajočo tehnologijo spolnega osvobajanja soočimo z lastno negacijo. To pa pomeni, da bo treba razviti nove epistemologije spola, takšne, ki bodo v multikulturnem učenju od druge sposobne dekonstrukcije oblastnovednostnih režimov, ki delujejo kot kulturno »naši«. V tem delu osnovo za novo epistemologijo podajamo skozi kratko kritiko multikulturalizma.

Odkar se je multikulturalizem uveljavil kot ključna politika urejanja odnosov kulturne razlike in različnosti na Zahodu, je preстал vrsto preskusnih obravnav. Prvotna ideja Charlesa Taylorja (1994), da se »politika pripoznanja« vgradi v sistem opolnomočenja manjšin in da se to opolnomočenje opre na ohranjanje ter varovanje njihovih kulturnih dediščin, tradicij in norm (predvsem skozi šolski sistem in model izobraževanja, ki v kurikule vgradi vsebine, pomembne za ohranjanje identitete manjšine), je nemudoma postala predmet dvoumnega političnega interpretiranja. Po eni strani se je

zdelo, da se le s skupnostnim pristopom, torej s pristopom, ki kulturno razliko veže na pravice določene etnične ali druge marginalizirane manjšine, lahko zagotovi njena enakopravna participacija v urejanju družbenih odnosov, ki zadevajo njeno življenje v kontekstu življenja z večino. Delanty in Rumford (2008) to zahtevo podpreta z razpravo o kulturnem državljanstvu, ko zapišeta, da je »dozorelo spoznanje, da so potrebne tudi določene skupinske pravice, če naj državljanstvo velja tudi za manjšine, zlasti za narodnostne manjšine, skupine priseljencev ali prikrajšane skupine« (Delanty in Rumford, 2008: 111). Vendar pa se prav ob konceptu »kulturnega državljanstva« pokaže, kako notranje konfliktna je zares multikulturalistična paradigma. Spodnaša jo namreč prav pri temeljnem vprašanju, kdo določa nabor kulturnih pravic, ki sodijo k ohranjanju skupinske identitete, in kaj s tistimi, ki se v tej identiteti ne prepoznajo.

Past multikulturalizma tiči v tem, da (nehote) utrjuje meje kulturne identitete in raznolikosti, namesto da bi jih razgrajeval: »sama predpona multi- namreč proizvaja ideološki učinek sobivanja razlik, ne pa notranjega prečenja, pretakanja in hibridiziranja: etnična in kulturna razlika sta reificirani, namesto da bi bili problematizirani« (Vidmar Horvat, 2011; v tisku). »V multikulturalistični politiki /se/ nadaljuje naturalizacija hegemonične zahodne kulture, medtem ko manjšinske kulture postajajo čedalje bolj opredmetene in ločene od normativnega človeškega vedenja.« (Yuval-Davis, 2009: 71.) Celotna debata o multikulturalizmu, trdi Nira Yuval-Davis,

se zatakne ob dejstvu, da meje različnosti in meje družbenih pravic določajo specifični hegemonični diskurzi, ki morda uporabljajo univerzalistično terminologijo, zagotovo pa niso univerzalni. In kot smo omenili zgoraj, univerzalistični diskurzi, ki ne upoštevajo različnih položajev tistih, na katere se nanašajo, pogosto prikrivajo rasistične konstrukte (in konstrukte, ki zadevajo spol, družbeni razred, starost, telesno sposobnost in tako naprej), bi še dodala (cit. v Vidmar Horvat, 2011; *ibid.*).

Težava, ki ji Nira Yuval-Davis posveča posebno pozornost prav v povezavi s spolnim zatiranjem, je torej v »epistemologiji razlike«. Z epistemologijo razlike merimo na diskurzivno pozicioniranje subjekta na mesta, ki jih strukturirajo dihotomije izključujočih različnosti in drugosti, potlačujejo pa se analitski pristopi, ki bi izpostavili sorodnosti in prekrivanja.⁶ Tako tudi multikulturalistično preučevanje, ki v želji, da bi ustvarilo pogoje za sobivanje, getoizira: nasilno vstavlja meje tam, kjer bi v drugačni epistemološki strukturi lahko nastale bližine in prežemanja.

6 Epistemologija razlike se v kulturnem razlikovanju vidi v diskurzih orientalizma, balkanizma in konceptu »trka civilizacij«.

Z opiranjem na diskurz kulturne identitete, tradicije in dediščine multikulturalizem nevede opravi dvojno uslugo politiki izključevanja. Najprej označi razliko, ji dodeli ime, podobo in pomen; nato jo teritorialno zapre (Soysal, cit. v Stolcke, 1995: 1). »Usluga« je še posebej travmatska, ker v sodobnih praksah izključevanja najbolj skrajnim zagovornikom »čistosti kulture« zmanjkujе klasičnih orodij rasizma. Razvrščanje človeških bitij v rase kategorije je danes postalo znanstveno neubranljivo (ibid.); rasizem se mora na novo izumiti tako, (kot) da deluje brez rase. Z epistemološkim koncem biološkega rasizma multikulturalizem novim rasistom podeli kulturološko orodje: ločevanje in vzdrževanje meja med dominantno večino in podrejeno manjšino je v obojestransko »dobro« obeh, saj zagotavlja obstoj kulturne identitete tako enega in drugega. »Medtem ko je klasični rasizem kulture razvrščal hierarhično, jih kulturni fundamentalizem razvršča prostorsko, vsako kulturo v svoj prostor.« (Stolcke, 1995: 8.) Z distanco se preprečuje medkulturna kontaminiranost. O Drugem ne vemo in ne želimo vedeti več, kot je potrebno za vzdrževanje meje.

Ključno za vzdrževanje meje kot neprehodne cone je, da Drugi ostane homogeno na mestu Drugega; da torej zaseda subjektivno in identitetno pozicijo, kot mu jo je pripisal Prvi in kot jo, včasih skorajda v edini praksi čezmejnega sodelovanja brez neposredne vpletenosti akterjev z obeh strani, reproducirajo nosilci moči v obeh skupnostih. Vprašanje zakrivanja, kot pokažemo v nadaljevanju, je v tem pogledu ilustrativno in simptomatično hkrati.

(Ne)pomeni zakrivanja

Zakrivanje muslimank postaja v Evropi ena osrednjih tem, okoli katere se ostrijo razprave o javni kulturi in mejah multikulturalnosti. Po 11. septembru je tema dodatno obtežena s paradigmo globalnega terorizma in islamskega fundamentalizma (MacDonald, 2006). Medtem ko vrsta raziskav kaže, da zakrivanju in naglavni ruti (*hidžab*) v današnjem času ne moremo pripisati enotnega pomena (Scott, 2007; Werbner, 2007; pri nas glej Kalčič, 2009) in da je to posebej povezano z dejstvom, da so akterke zakrivanja večinoma druga generacija mladih muslimank priseljencev, ki so izgubile stik s tradicionalnim okoljem svojih staršev, javna zanikanja pravice muslimank do zakrivanja vztrajajo pri eni sami razlagi: zakrivanje je znamenje versko utemeljenega spolnega zatiranja muslimank in izraz (fanatičnega) tradicionalizma, ki je neskladen z zahodno modernostjo in sodobnim časom. Je tudi izraz zavračanja želje po integraciji v dominantno družbo ter grožnja njeni javni nacionalni kulturi.

Zdi se, da pri zakrivanju zares najbolj moti, da gre za vidni simbol izražanja identitete. Preden se posvetimo napetosti, ki izhaja iz vizualiziranja muslimanske identitetne pripadnosti, moramo zato najprej predstaviti vsaj

nekaj tistih pomenov zakrivanja, ki uhajajo hegemonim interpretacijam in s katerimi se je edino mogoče zoperstaviti homogeniziranju označenca, ki ga vsiljuje vladajoči diskurz. Kot zanimivost poudarimo, da se ti drugi pomeni zakrivanja, podobno kot hegemoni pomeni, ki ga zakrivanju pripisuje dominantna kultura, v veliki meri artikulirajo prav v odnosu do vidnosti mladih muslimank in njihove prisotnosti v javnem prostoru ter da je javno vizualiziranje muslimanske identitete za mlada dekleta prav način, s katerim si lahko izpogajajo svojo družbeno modernost med pričakovanji svoje družine, pričakovanji svojega evropskega domovanja in željami po lastni neodvisnosti. Z drugimi besedami, zakrivanje ni gesta pasiviziranja, pač pa mobiliziranja alternativne spolne družbene prezence, ki zagotavlja avtonomijo in svobodo, medtem ko, v dvoumnem privzemanju, kot bomo videli, spoštuje tradicijo.

V razsvetljujoči antropološki študiji Pnina Werbner (2007) predstavi zapleteno semiotiko simbolnih sporočil, ki jih prenaša zakrivanje v javni prostor; zapletenost opazuje na primeru Velike Britanije in Francije. Zakrivanje je vselej kontekstualizirano – njegova simbolna sporočilnost variira glede na zgodovinske, kulturne, verske in druge okoliščine, ki določajo končno »branje«, trdi avtorica. Za področje muslimanskih družb Južne Azije, od koder povečini prihajajo priseljenci in njihove potomke v Veliki Britaniji, zakrivanje predstavlja javni simbol »časti, sramu in ženske spolne skromnosti« (Werbner, 2007: 162). Kaznovalne prakse, ki izhajajo iz nespoštovanja pravil zakrivanja ter drugih pravil, povezanih s spolnim vedenjem žensk, in ki vključujejo izključitev, pa tudi umor, so oprte na varovanje družinskega imena. To, kar je bilo nekoč visoko lokalizirana praksa varovanja kodeksa časti, z migracijo postane deterritorializirana referenca (ibid.): zahteva osebne skromnosti, ki jo nalagajo družbena pravila v povečini ruralnih okoljih, s prestopom v zahodna urbana središča izgubi svojo transparentnost. Ostane le sporočilo o problematični manjšini, ki zavrača integriranje v novo okolje in katere »kulturne patologije«, ki izvirajo iz okolja izvora, še naprej določajo usodo mladih deklet v družbi, ki je s temi patologijami v konfliktu. Povedano drugače, spolno nasilje, zgodovinska dediščina predindustrijskih družb, ki jo poznajo azijska in evropska kmečka okolja, se kulturalizira in hkrati potuji od kategorije spolnega nasilja nad ženskami. Prisilne poroke in umori iz časti so tako prepisani v kulturno specifična dejanja, ki zahtevajo posebno in ločeno obravnavo – in torej ne dovoljujejo transkulturnega mobiliziranja, ki bi jih vključilo v, recimo, skupni boj proti nasilju v družini: od spolnih zlorab, pretepanja, posilstev do pedofilije in otroške pornografije, za katere slišimo pogosteje iz zahodnih kontekstov.

Prav zaradi prisotnosti tradicionalnega pomena, ki ga ima ženska spolna vzdržnost v južnoazijskih muslimanskih deželah za ohranjanje družinske časti in ki ga generacije migrirajočih staršev preselijo v urbana okolja britan-

ske družbe, nadaljuje Pnina Werbner, se muslimanska dekleta, ki se odločijo za zakrivanje, temu kompleksu sramu in časti ne morejo izogniti – tudi takrat, ko se odločijo za zakrivanje, da bi s tem nasprotovale tradiciji svojih staršev. »Tej očitni povezavi, ki jo ima vsaj za starejšo generacijo imigrantov s tradicionalnimi idejami o tem, kaj pomeni *nečast*, ne morejo ubežati.« (2007: 165.) Toda pomeni se premešajo. V Pakistanu žensko zakrivanje ni izrazito zapovedano; večina Pakistank nosi *dupatta*, ohlapen šal, ki ga nosijo okoli vratu, ali pa *chador*, ki prekriva glavo in ramena. Pokrivali nosita etnični pomen in označujeta etnično identiteto! Zaradi neprostovoljne ujetosti v semiotiko časti, ki so ji podvržena, se mnoga mlada muslimanska dekleta v Evropi zatečejo k zakrivanju – ki etnično pripadnost prevede v versko. Izvedejo dejanje »strateškega zakrivanja«. Tisto, kar se navzven vidi kot očitno znamenje obrata k skrajni islamski ideologiji, jim namreč omogoči, da si – proti volji svojih staršev – izberejo, na primer, svoje zakonske partnerje in se tako izognejo dogovorjenim porokam. Staršem očitajo tradicionalizem, ki spreverča »pravi« islam. Poudarjajo, da islam priznava enakost med moškim in žensko ter da dovoljuje svobodno izbiro partnerja.

Z zakrivanjem strateško pridobijo svobodo od staršev in represivne tradicije. Z v javnosti zakritim obrazom si pridobijo pravico do druženja z muslimanskimi fanti in dostop do javne aktualne politične in intelektualne razprave. Odpre se jim pot do vodstvenih položajev. Nenazadnje, spet zaradi tradicionalizma, ki za nepoučenega seva iz naglavne rute, zagotovijo si prostor svobode v dominantni kulturi, ki je izrazito spolno brezsramna. »Zakrivanje je mobilna oblika purdah-a, ki ženske izloča, medtem ko jim obenem omogoča, da se prosto gibljejo v javnosti.« (2007: 175.) Za pakistanska dekleta, ki živijo v zaprtih, visoko konservativnih priseljeniških rezidenčnih okoljih, zaključí Pnina Werbner, je »zakrivanje le majhna cena, ki jo plačajo za svobodo gibanja« (ibid.).

V nasprotju z Veliko Britanijo, ki se ob vprašanju javne vidnosti muslimank in političnega pomena zakrivanja najpogosteje zaustavi ob vprašanju spolnega zatiranja, pa je za Francijo zakrivanje v javnosti videti kot transparenten napad na načelo *laïcité*.⁷ Načelo je najbolj ogroženo, kadar se zakrito dekletu pojavi v šoli. V šolah v Veliki Britaniji se o verstvih poučuje: ker je šola, skladno s politiko multikulturalizma, koncipirana kot središče, kjer se srečuje z razlikami in različnostjo (vključno versko), se tam izobražuje za življenje z obema. Po francoskem modelu je šola »čisti prostor« za vzgojo državljanca, nekontaminiran s cerkvami ali vero. Predstava je seveda ideološka: potlačuje dejstvo, da čeprav ni vidnih verskih znamenj, je francoska šola prežeta s

7 Pojem ima posebno, francosko pomensko razsežnost. Označuje delitev cerkve in države, ki se realizira prek zaščite, ki jo država nudi posamezniku pred zahtevami vere. V ZDA sekularizem signalizira zaščito verskih prepričanj pred državo (prim. Scott, 2007: 15).

krščanstvom; če ne drugje, v času praznikov, ki so vsi posvečeni krščanskim svetnikom. Paradokсно se torej skozi prepoved nošenja naglavnih rut muslimanskim dekletom sporoča načela republikanizma po modelu »abstraktnega individualizma«, medtem ko se v praksi še naprej privilegira model državljanstva, iz katerega so vnaprej izločene.

S pomočjo zgornje obravnave lahko torej sklenemo, da je zakrivanje v Evropi danes kulturna praksa z mnogoterimi pomeni in strateškimi projekcijami, s katerimi si evropske muslimanke odmerjajo svoj vstop v javnost. S Pnino Werbner lahko zapišemo, da temeljni konflikt, ki se rojeva iz nasprotovanja pravici do zakrivanja, ne sledi Huntingtonovi tezi o spopadu civilizacij in kultur; gre za civilizacijski spopad med »dvema političnima kulturama, od katerih ena priznava vidni pluralizem in druga ne« (2007: 177; za sorodno razpravo o Turčiji glej tudi Göle, 2006). Preden se tej tezi posvetimo bolj podrobno, v nadaljevanju pogledamo nekaj pomenov zakrite muslimanke ter s pomočjo izbranih primerov osvetlimo ideološke napetosti, ki uhajajo izza zastora poenotenege vladajočega diskurza o spolnem zatiranju muslimank.

Javni diskurz o zakrivanju: analiza izbranih primerov

Bolj ko postaja zakrivanje osrednja tema evropskega javnega diskurza o multikulturnem sobivanju, bolj se množijo tudi podobe zakritih muslimank. Celoviti obravnavi problematike se lahko približamo le z metodološko konsistentnim raziskovalnim načrtom, ki bi za analizo podob zakrite muslimanke vključil kvantitativno in kvalitativno različne vire. Naši nameni so bolj skromni: s pomočjo izbranih primerov, kjer zakrita muslimanka nastopi kot osrednji objekt reprezentacije, pokazati na delovanje ideoloških pripovedi, ki pomensko raznotere konotacije zakrivanja združijo v poenoteno zgodbo o »drugi« ženski. Tu so predstavljeni primeri, ki smo jih izločili iz tiskanih gradiv, ki smo jih za namene te raziskave po metodi običajne bralke, to je bralke, ki na podobe naleti nenačrtovano, ob dnevnem spremljanju medijev zbirali v obdobju od januarja 2007 do januarja 2011. Ob ponovnem branju podob se bomo vprašali, kdaj in kako se v javnem diskurzu pojavi zakrita ženska in kaj simbolizira.

Zakrita ženska kot eksotika

Na naslovnici oglasnega kataloga potovanj v Egipt in Jordanijo slovenske turistične agencije⁸ je prikazana lepa mladenka, pokrita z rdečo naglavno ruto in odkritim obrazom (hidžab). Obraz lahko opazujemo v njegovi izrazni celoti. Vidimo oči, ženski pogled, odprt, zvedav, vabeč, ter ostale dele obraza (usta, lica, čelo), ki so skladni s pogledom.

8 Kompas Holidays, 2007.

Fotografija pritegne naš pogled in v nas vzbudi željo, da bi si ogledali ta čarobni, barviti svet Egipta in Jordanije, kot nam pove zapis. Prvo vprašanje, ki se porodi ob gledanju fotografije, je, zakaj ob pogledu na dekleta ne pomislimo na morebitno spolno zatiranje in kratenje njenih človekovih pravic; ker je pokrita z ruto, bi bila to v evropskem kontekstu reprezentiranja zakritih muslimank pričakovana reakcija.

Ponudimo lahko dva odgovora. Prvič, fotografija pritrjuje našim predstavam o tem, kaj določa eksotiko tujega kraja v muslimanskem svetu. Podoba potrjuje vladajoči stereotip o izbranih destinacijah, ki jih poseljujejo lepa mlada dekleta, ki so spolno vabljiva, a prepovedana. V tem pogledu je podoba sprejemljiva in služi reproduciranju vednosti, ki se je že uveljavila kot »zdravorazumska« in »smiselna« razlaga.

Drugič, pomembno vlogo pri tej sprejemljivosti igra obraz, ki je odkrit. Postavljen je na ogled zahodnemu opazovalcu, ki s tem ne zgubi svoje moči in stabilnosti lastne pozicije. Zaradi odkritega obraza imamo občutek, da se ženska pusti gledati, da torej ne skriva nič nevarnega. Naglavna ruta v tem primeru ni motnja, pač pa okrepitev kulturnega repertoarja vednosti o drugem, s katero razmerja moči ostanejo nenačeta. Ruta »zgolj« odigra vlogo najbolj razpoznavnega označevalca arabskih dežel; deluje skladno z ustaljeno predstavo zahodnega turista in tako »potrdi« avtentičnost krajev, ki jih turistični katalog promovira. Podoba zakrite ženske je torej v tem primeru kulturno legitimna (z gledišča Zahoda) saj, prvič, streže fantaziji zahodnega gledalca o eksotičnih krajih; na turističnih oglasih za dežele arabskega sveta prikazovanje zakritih žensk zbuja predstave o skrivnostnem, čarobnem, barvitem svetu, zakrita ženska pa namiguje na harem, kakršnega si je zahodni gledalec vedno predstavljal. Ruta je, drugič, tudi sprejemljiva, saj ohranja distanco med nami in njimi, pri čemer podoba zakrite ženske simbolizira tisto kulturno razliko, zaradi katere je distanco vredno prepotovati in – turistično doživeti.

Ruta kot orodje političnega kontrastiranja Zahoda in ne-zahoda

Naglavna ruta je tudi v drugih kontekstih, ne samo v turističnem, uporabljena kot glavni označevalec muslimanskih držav in deluje kot orodje političnega kontrastiranja Zahoda in ne-zahoda. Kontrast postane zanimiv, kadar se podobe zakritih muslimank pojavljajo v kontekstih, ki sploh ne govorijo o zakrivanju ali družbenem položaju muslimank, temveč so le ponazoritev območja, kulture ali vere, o katerih teče beseda.

Tipičen primer takega prikazovanja zakrite ženske najdemo v šolskem učbeniku za geografijo *Geografske značilnosti sveta*, ki je izšel leta 2004 pri Mladinski knjigi (Kürbus et al., 2004) in ki ob predstavljanju različnih ver-

stev pri predstavitvi islama prikaže sliko ženske z burko kot najbolj reprezentativnega elementa te vere. V poglavju *Izbrane družbenogeografske značilnosti Azije* in v podpoglavju *Nekatere značilnosti ver in njihove geografske posledice* so na dveh straneh predstavljene najbolj razširjene vere v Aziji, strani pa so opremljene z desetimi fotografijami, od katerih značilnosti islama prikazujejo tri. Najbolj zanimiva je prva, ki prikazuje dve ženski z burko, torej z naglavno ruto, ki zakriva tudi oči. Njunih obrazov torej ne vidimo, vidimo le dve prekriti »gmoti«, žensko telo pod oblačilom lahko le slutimo. Fotografirani sta pred zidom. Postavitev na ozadje zidu ima dvoumno sporočilnost: po eni strani konotira zaprtost (družbe, ženske, muslimanskega sveta), po drugi strani pa položaj pred zidom kaže na »ujetost« subjekta, njegovo podrejenost glede na opazovalca, ki ju »postavi pred zid«. Tudi na ostalih dveh fotografijah se pojavi zakrita ženska, enkrat hodi po ulici skupaj z možem in sinom, drugič je v fokusu sicer mošjeja, a spodaj na sliki vidimo zakrito žensko, ki hodi proti njej. Obakrat je ženska slikana od zadaj, v hrbet, tako da vidimo le ruto, ženskega obraza pa nikoli.

Prikazovanje družbenih in kulturnih vsebin v učbenikih pogosto sledi prevladujočim medijskim reprezentacijam teh vsebin (Pirc, 2010). V izobraževalnem polju taka medijsko posredovana realnost nato postane »pogosto impliciten in neproblematiziran del s kurikuli predpisane in uradne vednosti« (Žmavc in Žagar, 2011), ki se nadalje reproducira kot samoumevna in normativna vednost. Raziskava o pojmovanju Evrope v slovenskih šolskih učbenikih (Žmavc in Žagar, 2011) je pokazala, da so v učbenikih močno prisotne ideološke reprezentacije – evrocentrizem, poudarjeni pozitivni prikaz Evrope kot homogene tvorbe ter stereotipne reprezentacije »civilizirane« Evrope v nasprotju z »manj oz. neciviliziranimi« Drugimi. Učbeniško posredovane vsebine o Evropi tako vzpostavljajo in ohranjajo identiteto evropske »večvrednosti« in puščajo malo prostora za dojetanje drugih kultur ter identitet kot enakovrednih. Tudi zgornji primer kaže na reproduciranje tipične podobe muslimanskega sveta, to je zakrite ženske, ki brez komentarja in kritične refleksije postane le še ena od stereotipnih podob ne-Zahodnega sveta.

V *Dnevniku* je bil 11. februarja 2008⁹ objavljen prispevek, ki analizira gibanja indeksov na istanbulski borzi. Prispevek je napisal finančni analitik, v drugem odstavku pa se je ustavil tudi pri naglavnih rutah in omenil, da na naslovnica domačih medijev poteka živahna razprava o naglavnih rutah, nato pa nadaljeval z analizo gibanj zavarovalniških in energetskih delnic na borzah v Turčiji. Glede na to, da iz prispevka ni jasno, ali naj bi razprava o naglavnih rutah na kakršenkoli način vplivala na gibanje borznih indeksov, predvidevamo, da je bila omemba tega kosa oblačila namenjena ilustraciji ob-

9 Ivanc, 2008.

močja, o katerem prispevek govori, torej Turčije. Bralci so lahko tako hitro povezali turško borzo s prevladujočo predstavo o tem svetu, torej z zakrito žensko. Dejstvo, da živahna razprava o naglavni ruti poteka na naslovnih naših – in ne turških medijev – takoj implicira gosposki odnos, to je pravico, da mimo turške družbe nošenje naglavne rute postavljamo pod vprašaj, medtem ko je na Orientu, v Turčiji, sprejeta kot nekaj nespornega. Temu, kot vemo iz raziskav, seveda ni tako (prim. Gole, 2006); vprašanje sicer je, če bi podatek v kontekstu medijskega poročanja o finančni temi bistveno spremenil ideološki učinek prispevka, gotovo pa bi objektu poročanja (torej turški družbi in ekonomiji) omogočil mesto, ki bi bilo na ravni diskurza bolj enakovredno mestu poročevalca.

Podoben je prispevek,¹⁰ ki povzema dogodke iz Irana, kjer so iranske oblasti zasegle britansko ladjo, ki naj bi zaplula v njihove teritorialne vode. A ta zaplet v prispevku ni najbolj izpostavljen, saj že naslov prispevka *Ogorčenje zaradi naglavne rute* v središče postavlja naglavno ruto. Prispevek se namreč osredotoči na aretirano britansko vojakinjo, ki si je v Iranu morala nadeti naglavno ruto, nato pa so posneli njeno priznanje prekrška. V prispevku ni bistveno vprašanje pravilnosti britanskih in iranskih podatkov o koordinatah ladje, ki si nasprotujejo, niti morebitno izsiljeno priznanje vojakinje. Najbolj problematična je ruta, ki zahodni ženski odvzame njeno zahodnost, britanskost, z nadetjem rute si jo simbolno prisvoji Iranec, musliman. Ruta pomeni dokončen odvzem dostojanstva za žensko in simbolni poraz za britansko vojsko.

Ruta v Evropi – med čudaštvom in nevarnostjo

Dokler je zakrita ženska le prepoznavni znak nekih drugih, bolj ali manj oddaljenih dežel, zahodni gledalec razloge za tako oblačenje pripiše daljni kulturi, tradicionalnosti in predmodernosti teh družb. Največji izziv za zahodni pogled pa predstavlja zakrita ženska *doma*, na evropskih tleh, v modernih državah, ki so utemeljene na varstvu človekovih pravic, individualnih svoboščinah in možnosti izbire. Ker je v zahodnem svetu vidnost telesa ali vsaj možnost njegovega razkritja ena glavnih norm za žensko telo, ki sodi med glavne zahodne svoboščine, je zakrito žensko telo nekaj neobičajnega, izrednega, nerazumljenega. Za zahodnega gledalca je nerazumljivo, zakaj ženska v Evropi še vedno nosi naglavno ruto, ki je zanj znak nesvobode in podrejenosti, če bi se lahko odločila za svobodo, torej za odkrito telo. To nerazumevanje pa vodi v dve prevladujoči razlagi zakrivanja. Prvič, da so ženske v zakrivanje prisiljene in, drugič, da z zakritostjo izražajo nesprejemanje zahodne družbe in njenih vrednot. Prva razlaga nato vodi v pozive k prepovedi zakrivanja žensk in k uvedbi kazni za tiste, ki ženske silijo v zakrivanje, druga pa v občutek ogroženosti naše kulture.

¹⁰ Kastelic, 2007.

Zakrivanje žensk v Evropi je večinoma razumljeno vsaj kot čudaško, v zadnjih letih, po terorističnih napadih 11. septembra 2001 in kasneje v Evropi, pa vse bolj kot nevarno. Zahteve po prepovedi nošenja naglavne rute so vse glasnejše, v nekaterih evropskih državah pa celo že uzakonjene. Argumenti za prepoved nošenja naglavnih rut v javnosti se utemeljujejo z varnostnimi argumenti (potreba po takojšnji identifikaciji vseh ljudi), prek pravičniških zahtev (vsi imamo pravico, da se vidimo), pa tudi z argumenti, temelječimi na človekovih pravicah žensk (preprečevanje nasilja nad zakritimi ženskami, vrnitev dostojanstva zakritim ženskam).

Javne razprave o zakonski prepovedi zakrivanja v evropskih državah so spremljale mnoge upodobitve zakritih žensk. A zanimivo je, da se te slike niso omejile le na prikazovanje zakritih žensk na območju Evrope, ampak so posegle tudi po npr. zakritih ženskah v Afganistanu. Tako je prispevek v *Dnevniku* 12. maja 2010¹¹ pisal o francoskih razpravah o prepovedi zakrivanja na javnih mestih, ob tem pa objavil sliko ženske v burki, ki se sprehaja v afganistanskem mestu. Besedilo in slika tako implicirata, da bomo, če dopustimo zakrivanje na ulicah, postali taka država, kot je Afganistan. Članek v posebnem okvirčku izpostavi, da so ideje o prepovedi burke na javnih prostorih sicer težnja v Evropi, in če to izjavo beremo skupaj s slikovnim gradivom, lahko razumemo, da bo cela Evropa postala kot Afganistan, če ne prepovemo zakrivanja žensk v javnosti. Zakrite ženske naj bi torej predstavljale nevarnost za našo družbo, nevarnost za pridobljene svoboščine. Zakrite ženske naj ne bi mogli takoj identificirati, pod svojo ruto naj bi lahko skrivala orožje, zakritost njenega obraza, predvsem pa oči, nam naj bi onemogočala prepoznati njene prave namene in čustva. Zakrita ženska naj bi gledala, ne da bi bila videna, naj bi nas nadzorovala, sama pa naj bi se nadzoru umaknila.

Tipičen primer predstavljanja zakrite ženske kot potencialne nevarnosti je naslovnica avstrijske revije *News* (november 2010).¹² Na naslovnici je prikazana ženska, ki je zakrita z avstrijsko zastavo. Ženska sicer kaže obraz, izraz na njem je nevtralen, ustnice pa rahlo upognjene v nasmeh. Enak obraz bi lahko na kakšnem turističnem katalogu prav prijazno vabil mimoidoče na potovanje po čarobnih arabskih deželah. A »pravi« ključ za gledanje poda avstrijska zastava: kot nacionalni simbol implicira povezavo muslimanstva z avstrijsko nacionalno identiteto. Še bližje pa se pomenu približamo s pomočjo naslova, zapisanega s krepkimi črkami pod zakritim obrazom, *Muslimani v Avstriji – nevarnost ali pridobitev?* In nato v podnaslovu *Od modernih do radikalnih. Kako živijo. Kako razmišljajo. Kako so Avstrijci.* Bralca oz. bralka ob naslovnici ne ostaneta zlahka ravnodušna. Če bi iz izraza na obrazu ženske še lahko (varno) sklepala, da ima revija pozitivne namene, branje na-

11 Senković, 2010.

12 Kellhofer, Simons, Milborn, 2010.

slova in podnaslova prispevka bralca oz. bralko opomni, da sta nemara zavedena; da je v izrazu ženske mogoče ugledati zarotniški nasmešek; da ga v avstrijsko zastavo zaviti obraz vara – in ogroža. Vso nevarnost islama, ki naj bi jo le-ta predstavljal za Avstrijo, tako upodablja muslimanka z naglavno ruto.

Kadar mediji ne govorijo o nevarnosti, ki jo za evropsko družbo in njene nacionalne enote predstavlja zakrita muslimanka, se k muslimanki obračajo kot k subjektu, ki se ga bo treba šele »navaditi«. Zakrivanje ne predstavlja grožnje družbenemu redu, vendar bo potreben določen napor, da se to »kulturno čudaštvo« in spolna nenavadnost, ko gre za vprašanje ženskega oblačenja, »normalizira«. *Dnevnik*, na primer, je 28. maja 2007¹³ predstavil zgodbo Faile Pašić Bišić, predsednice jeseniškega Muslimanskega dobredelnega društva Merhamet, ki je postala obraz leta in naj prostovoljka 2006. Članek je napisan v pozitivnem tonu, a dejstvo, da Faila nosi naglavno ruto, je dvakrat posebej izpostavljeno. Prvič, ko avtor zapiše, da se je Faila v nasprotju s svojo mamo odločila, da bo nosila naglavno ruto. In drugič, ko avtor članka zapiše stavek »/Sicer pa je deklet že na prvi pogled drugačno, saj nosi naglavno ruto« (Nograšek, 2007: 21). Žensko identiteto torej v celoti vizualno določi njena ruta; če ima ženska na glavi ruto, jo torej to opredeljuje bolj kot katera koli druga lastnost, npr. da je mlada ženska, da je zaposlena, da ima otroka in da je bila izbrana za prostovoljko leta. Zaradi rute je drugačna *že na prvi pogled* – zato pa jo je bilo, po refleksu novinarja, tudi treba vprašati po razlagi. Odgovor, da se je tako odločila v nasprotju s svojo mamo, zahodnega bralca še bolj zmede, saj je odločitev za zakrivanje delno razumljiva le v primeru, če tako narekuje dolga družinska tradicija, ki ji ženska ne more uiti, ne pa kot prostovoljna in zavestna odločitev posameznice.

Še en primer zakrivanja kot kulturnega čudaštva, ki pa se mora prilagoditi večinski družbi, je bil objavljen v *Mladini*.¹⁴ Jeseni 2006 je vodja spodnjega doma parlamenta v Veliki Britaniji, Jack Straw, zakrite ženske v svojem volilnem okrožju prosil, naj pokažejo obraz, ko se pogovarjajo z njim, ker naj bi se težko pogovarjal z nekom, ki ima zakrit nos in usta. Poleg tega naj bi zakrivanje pomenilo izoliranost, kar naj bi negativno vplivalo na odnose v lokalni skupnosti. Straw je pri tem dodal, da nasprotuje zakonom, ki bi predpisovali, kako naj se ljudje oblačijo. Straw torej sporoča, da ga zakrivanje načeloma ne moti in da spoštuje svobodno odločitev vsake ženske, le v interakciji z drugimi zakrit obraz ni zaželen, ker naj bi motil »naravno« komunikacijo. Zakrit obraz je torej nenaraven, odkrit obraz pa naraven. Nič nimamo proti, če je ženska zakrita doma, a v interakciji z zunanjim svetom se vendarle mora prilagoditi obstoječim pravilom in »normalnemu vedenju«.

13 Nograšek, 2007.

14 Odstiranje tančice, 2006.

(Nevidna) seksualnost

Režimi zakritosti in odkritosti ženskega telesa so v Evropi pogosto predmet medijskih, predvsem slikovnih reprezentacij. Slikovno gradivo zelo pogosto izpostavlja razliko med zakritim in golim ženskim telesom. Golo ali razgaljeno telo je občasno prikazano na oglasnih panojih, mimo katerih hodijo zakrite ženske. Telo na oglasnih panojih tako deluje kot ideal, h kateremu stremimo, kot estetska norma, označuje napredek, sproščenost, v primerjavi z njim je zakrito telo nazadnjaško, nesproščeno, nezaupljivo. Razgaljeno telo naj bi nakazovalo zahodne svoboščine, medtem ko naj bi bilo telo zaradi zakrivanja v islamu zanikano. A nošenje naglavne rute je pogosto osebna izbira ženske, ki želi na ta način pokazati svoje nestrinjanje z zahodnimi vrednotami, s potrošništvom. S tega vidika zakrivanje ni nazadnjaško, ampak predstavlja upor proti obstoječemu sistemu, upor proti zahodnim, potrošniškim družbam, kjer je ženska zvedena na nivo golega telesa; zakrivanje je tako reakcija na nasilje golote. V tem kontekstu lahko beremo napis pod sliko v *Dnevniku*, 23. februarja 2008,¹⁵ ki pravi: »*Nekatere muslimanke jih nosijo tudi zato, ker z njo obline ali znamka kavbojk izgubijo pomen.*« Zakrita ženska v Evropi tako v nasprotju s prevladujočim nerazumevanjem pogosto zakrivanje izbere po lastni volji, kot del svojega osebnega izraza.

Vendar so takšna medijska sporočila prej redkost kot norma. Naglavna ruta je predvsem od terorističnih napadov septembra 2001 dalje rekonstruirana izrazito konfliktno. V muslimanskih skupnostih so naglavne rute dobile pomen odpora proti zahodni ideologiji in sekularizmu, uporabljene so bile kot dokaz zastopanosti in svobodne izbire muslimank. Na Zahodu je bila ruta osmišljena v okviru diskurzov o svoboščinah in spolni (ne)enakosti žensk ter ponovno zgodovinsko potrjena kot ključni označevalec muslimankine družbeno-tradicionalistične in nazadnjaške kulturne pozicije.

Toda zakaj ruta? Kaj v tem skromnem kosu tkanine zeva tako globoko, da sproža najhujše strahove in mobilizira družbeno histerijo? Zakaj se z zakrivanjem z vso resnostjo ukvarjajo evropske zakonodajne oblasti (Nizozemska, Francija, Velika Britanija, Bolgarija, Belgija), pa pri tem zaobidejo moške brade in pokrivala; zakaj torej prav zakrita muslimanka in ne, kar bi bilo enako legitimno, politično pa daleč bolj učinkovito, represivni družinski zakoni, katerih nasilne konsekvence se v obravnavo še naprej prepušča verskim voditeljem? Klasične opozicije med modernim in tradicionalnim, verskim in sekularnim, zasebnim in javnim, cerkev proti državi ne zadoščajo več kot razlagalne matrice. Dilema je globlja – ker zadeva naravo socioseksualne strukture odnosov v zahodni družbi; in ker muslimanka idealno služi kolektivni politični potlačitvi o patriarhalnem ustroju univerzalnih pravic in državljanske enakosti. Zakrita muslimanka je polje, na katerem se neproble-

15 Power, 2008.

matično reproducirata ideologija kulturne in družbene osvoboditve žensk na Zahodu.

Trditev moramo podkrepiti. Če smo prej govorili o rutah kot ilustraciji, moramo sedaj odpreti temo rute kot simptomatike. Ruta je v javnem diskurzu visoko ideološko kodiran semiotični znak, ki ga je mogoče dekonstruirati prav s pomočjo tistih retoričnih oznak, ki jo potiskajo v polje spornega, nedovoljenega, škandala in nedopustnosti. Francoska zakonodaja, sprejeta leta 2004, ki govori o prepovedi nošnje verskih simbolov v šoli, je indikativna: dovoli »diskretno«, ne pa »očitnega« izražanja verske pripadnosti. Ruta je hkrati diskretna in očitna; diskretna v pomenu, da briše sledi ženske seksualnosti, očitna, ker simbolizira islam (Scott, 2007).

Razlika, ki jo vpisuje ruta, je razlika med »zakrito« in »odkrito« strukturo odnosa do spolnosti. V družbah, kjer vlada zakrita spolnost, se kodi spolnega vedenja, kot smo že obravnavali zgoraj, določajo z načeli skromnosti in časti. Za evropske muslimanke je zakritost telesa in obraza torej zahteva, vezana na zaščito spolne in telesne integritete, ki jo simbolizira nedostopnost za pogled drugega (moškega). Za spolno odprte družbene sisteme je vidnost telesa neproblematična: tolerirata se ekshibicionizem in voajerizem (Scott, 2007: 155). S tem, ko se ženska zakrije, prekrši zakon odprte seksualnosti – prepreči, da bi se jo postavilo na mesto »objekta želje«; zanika torej svojo ženskost (ibid: 157)!¹⁶ V zahodnem seksualnem režimu se namreč odnos med spoloma utemeljuje na loku pogledov in gledanja: moškega žensko in ženske, ki mu vrača pogled. Zakrita ženska normo distorbira; sporoča nedostopnost. »Ta nedostopnost temeljno posega v način, kako francoski moški in ženske živijo svojo identiteto.« (Ibid: 160.)

Kot s primerom Francije učinkovito pokaže Joan Scott, težava ni samo družbene, temveč temeljno politične narave – zarezuje v samo tkivo francoskega republikanskega modela. Republikanski model temelji na principu enakosti, ki ga poganja abstraktni individualizem. V praksi deluje spolna razlika. Enakopravnost temelji na enakosti; edina razlika, ki ogroža enakost, je spolna. Abstraktni individuum je moški, ki je abstrahiran na raven univerzalnega; ženska bi bila lahko abstrahirana samo od svojega spola. Po republikanskem idealu je torej ključno vprašanje, ali je ženska lahko hkrati enaka in različna? Politična filozofija dileme ne reši, toda poudari, da mora biti spolna razlika vidna – edino tako se lahko hkrati oblikuje zahteva po njihovi posebni obravnavi (volilno pravico so ženske dobile kot skupina, ne kot posameznice) in zakrije kontradikcijo republikanizma. Vizualno seksualiziranje ženske je za francoski republikanizem pogoj in krinka – tančica – hkrati (Scott, 2007: 170).

16 To je posebej zmotilo francosko psihoanalitičarko, ki je v javni razpravi v Franciji odmevno razlagala koncept telesnega feminiziranja ženskosti (Scott, 2007: 157–158); razprava se zdi zelo sorodna zgodnejšim posegom ameriške psihoanalize v štiridesetih in petdesetih letih 20. stoletja, ki je v ženskah, ki so si želele poklicne kariere, videla znamenja »neuspele feminizacije«.

Namesto sklepa

S tem pa smo prišli do bistva naše teze, da se namreč v diskurzu o zakrivanju muslimank skriva ideološko orodje za potlačevanje dejstva patriarhalne konstituiranosti spola in odnosov spolnosti v zahodnem družbenem ter kulturnem prostoru. Zakrita muslimanka ne ogroža družbe nasploh, temveč tisti del njenega spolnega in političnega imaginarija, ki članstvo, pripadnost in – nenazadnje – državljanstvo izpelje iz javne prezentnosti ženske kot feminiziranega subjekta: subjekta, ki je naprej telo, in telesa, ki je najprej objekt (moške) želje. Muslimanka, ki moško željo zapre za zidove družinske intimne, v javnosti pa sledi svoje telesne ženskosti zabriše, zamaje patriarhalni kodeks, ki namesto časti in nedostopnosti poudarja dostopnost in zapeljevanje. Oba sistema sta patriarhalna, razlikujeta se le v načinu, kako si podrejata žensko: prvi tako, da javno pove, da je lastnina moškega, in to tako, da jo zakrije; drugi tako, da jo razgali (Scott, 2007: 171).

Naposled, kaj ima to opraviti z multikulturalizmom? Je povezava sploh konsistentna, posebej ko govorimo o francoskem primeru, francoski republikanski model pa je z multikulturalizmom (vsaj za zdaj) nezdržljiv?

Kot sva želeli pokazati z uvodnima primeroma, je multikulturalizem v spolno podrejanje vpleten samo posredno. Seveda zagovarja pravico do drugačnosti, različnosti in spoštovanja razlike, seveda se multikulturalist ne spušča v debato o zakrivanju tako, da bi ga *a priori* prepovedoval, seveda vztraja pri tem, da vsakomur dopustimo svobodo, da določi pogoje svojega bivanja, in to v duhu, da ne ovira drugega. Pa vendar – je multikulturalizem lahko kriv za trenutno gonjo proti zakrivanju muslimank v Evropi?

Trdili sva, da je multikulturalizem »kriv« epistemološko, in sicer v pomenu, da je kulturni razliki, v želji, da bi jo pripoznal in emancipiral, dodelil prostor homogene aktualizacije na lokaciji z mejami. S tem je ustvaril pogoje za reproduciranje teritorializiranja identitete kot ločene in vselej notranje konsistentne entitete. Ko je poudarjal, da moramo spoštovati različnost kultur, je kulture ustvaril kot »različne«, družbene režime podrejanja in izkoriščanja, ki so vsem skupni, pa umaknil pred kritičnimi intervencijami. Sedaj si mora kritična feministična misel zastavljati vprašanje, kako je mogoče, kot se je to zgodilo francoskemu feminizmu, da je politično ozaveščena skupina intelektualk, ki je dolga desetletja opozarjala na nedopustnost spolnega objektificiranja in javnega seksualiziranja ženske na Zahodu, med prvimi podpisnicami prepovedi nošnje naglavne rute – in da to dejanje promovira kot solidarnost z zatiranimi »sestrami« v islamu.

Multikulturalizem je v svojem času opravil veliko in, lahko bi trdili, progresivno vlogo, ko je Zahodu pokazal, da je vednost vselej družbeno, zgodovinsko in kulturno umeščena in da je Drugi vselej konstrukt, ki si ga za lastno gotovost in varnost izdelava privilegirani, da bi še naprej ohranjal privi-

legije. V poudarjanju razlik v kulturnem opredeljevanju identitet – spolnih, političnih, družinskih, sorodstvenih itn. – je pozabil govoriti o skupnem emancipatornem gibanju, ki preči meje in kulture. V najnovejšem udarcu proti multikulturalizmu je zato prav na njem, da opravi naslednjo kritično nalogo – in s pomočjo izbranih zgledov javnega stereotipiziranja drugega pokaže na skupne boje na obeh straneh kulturne meje.

Zakrivanje, kot nenazadnje priča francoski primer, je lahko primerno izhodišče za razpravo o pogojih osvoboditve žensk od vladajočih kodeksov ženskih teles in podob v dominantni zahodni družbi. V najinem prispevku sva želeli poudariti nujnost pluraliziranja pogleda na zakrivanje, s katerim je mogoče intervenirati tudi v družbeno spremembo v odnosih spola in spolnosti v dominantnih zahodnih družbah. Glavnina najinih primerov se je osredotočila na javne medijske reprezentacije – a glavnina kritičnih naporov, s katerimi bo mogoče spremeniti režime gledanja in razumevanja drugega, bi morala biti zares najprej in predvsem usmerjena k šoli. Šola namreč igra dvoumno vlogo pri vzgoji državljanov in državljanek: v kontekstih zahodnih liberalno-demokratičnih tradicij poudarja pomen strpnosti in upoštevanje razlik; v kontekstih medijske javne kulture, ki se je izoblikovala po 11. septembru, ideje razlike pogosto črpa s pomočjo vizualnih stereotipov, ki strpnosti in razumevanju raznolikosti spodnašajo tla.

Učbeniški diskurzi so zato prav toliko konsekvence kot predpogoj za spreminjanje javnega pogleda na zakrivanje in zakrite muslimanke v Evropi.

Literatura

- Ahmed, L. (2005). *The Discourse of the Veil*. V: Desai, G., Nair, S. (ur.). *Postcolonialisms: An Anthology of Cultural Theory and Criticism*. Oxford: Berg, 315–338.
- Althusser, L. (1980). *Ideologija in ideološki aparati države*. V: Skušek, Z. (ur.). *Ideologija in estetski učinek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Berger, J. (2009). *Načini gledanja*. Ljubljana: Emanat.
- Bullock, K. (2002). *Rethinking Women and the Veil: Challenging Historical and Modern Stereotypes*. London: The International Institute of Islamic Thought.
- Delanty, G., Rumford, C. (2008). *Nov razmislek o Evropi: družbena teorija in pomeni evropeizacije*. Ljubljana: Sophia.
- Foucault, M. (2010). *Zgodovina spolnosti*. Ljubljana: Škuc.
- Göle, N. (2006). *Islamic Visibilities and Public Sphere*. V: Göle, N., in Ammann, L. (ur.). *Islam in Public*. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 3–43.
- Lewis, R. (2004). *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

- MacDonald, M. (2006). Muslim Women and the Veil: Problems of Image and Voice in Media Representations, *Feminist Media Studies*, VI/1, 7–23.
- McClintock, A. (1995). *Imperial Leather*. London in New York: Routledge.
- McClintock, A. (1996). No Longer in a Future Heaven: Nationalism, Gender, and Race. V: Eley, G., Suny, G. R. (ur.), *Becoming National*. New York, Oxford: Oxford University Press, 260–284.
- Mulvey, L. (2001). Vizualno ugodje in pripovedni film. V: Vidmar Horvat, K. (ur.). *Ženski žanri*, Ljubljana: ISH, 271–289.
- Pirc, J. (2010). Misinterpretations of Africa in Contemporary Slovene School Textbooks. *Treaties and Documents, Journal of Ethnic Studies*, 63, 124–149.
- Scott, J. W. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press.
- Sontag, S. (2006). *Pogled na bolečino drugega*. Ljubljana: Sophia.
- Stolcke, V. (1995). Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe, *Current Anthropology*, 1, 1–24; elektronski vir.
- Taylor, Ch. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Vidmar Horvat, K. (2006). *Globalna kultura*. Ljubljana: ŠOU.
- Vidmar Horvat, K. (2009). *Zemljevidi vmesnosti: Eseji o evropski kulturi in identiteti po koncu hladne vojne*. Ljubljana: Sophia.
- Vidmar Horvat, K. (2011). Novo državljanstvo, patriotizem in kozmopolitstvo: izziv politiki identitete in pripadanja. V: *Državljan(stvo) v novi dobi: državljanska vzgoja za multikulturalni in globalizirani svet*. Ljubljana: FDV; v tisku.
- Werbner, P. (2007). Veiling Interventions in Pure Space: Honour, Shame and Embodied Struggles Among Muslims in Britain and France, *Theory, Culture and Society*, XXIV/2, 161–186.
- Yeğenoğlu, M. (1998). *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Žmavc, J., Žagar, I. Ž. (2011). *Kako so Evropejci odkrili neznanе dežele in se spoznali z novimi ljudstvi : Evropa v slovenskih osnovnošolskih učbenikih*, Zbirka Digitalna knjižnica, Dissertationes 14. Ljubljana: Pedagoški inštitut, <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=99> (12. 4. 2011).

Viri

- Ivanc, B (2008). Turčija: naglavne rute in prodaja zavarovalnic. *Dnevnik*, 11. februar 2008, 18.
- Kastelic, B. (2007). Ogorčenje zaradi naglavne rute. *Dnevnik*, 30. marec 2007, 6.

- Kellhofer, B., Simons, H., Milborn, C. (2010) Das Islam-Dossier: Muslime in Österreich. *News*, 47, november 2010, 1.
- Kompas Holidays (2007). *Egipt, Jordanija 07/08*. Ljubljana, Kompas d.d.
- Kürbus et al. (2004). *Geografske značilnosti sveta: za 2. letnik gimnazijskega in srednjega tehniškega oz. strokovnega izobraževanja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Nograšek, D. (2007). Najsrečnejše bitje na svetu. *Dnevnik*, 28. maj 2007, 21.
- Odstiranje tančice (2006). *The Economist*. V: *Mladina*, 14. oktober 2006, 8.
- Power, L. (2008). Simbol zatiranja ali znamenje skromnosti?. *Dnevnikov objektiv*, 23. februar 2008, 27.
- Senković, Z. (2010). Izgon burk in hidžabov iz francoske javnosti. *Dnevnik*, 12. maj 2010, 6.