



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Podział przestrzeni w kulturze islamu

Author: Magdalena Cebula

Citation style: Cebula Magdalena. (2015). Podział przestrzeni w kulturze islamu. W: A. Świeściak, S. Trela (red.), "Strychy / piwnice : inne przestrzenie" (S. 129-141). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Magdalena Cebula

PODZIAŁ PRZESTRZENI
W KULTURZE ISLAMU

Pierre Bourdieu w wydanym w 1972 roku *Szkicu teorii praktyki poprzedzonym trzema studiami na temat etnologii Kabylów* opisuje wyniki swoich badań terenowych prowadzonych w Algierii. Jeden z rozdziałów tego studium poświęcony został analizie przestrzeni kabylskiego domu. Autor stwierdza w nim, że „w relacji do świata zewnętrznego (w ścisłym znaczeniu męskiego świata życia publicznego i pracy na roli) dom, świat kobiet, intymności i sekretu, jest *haram*, tzn. zarówno święty, jak i niedozwolony dla każdego, kto nie jest jego częścią”¹. Przestrzeń domowa i wszystkie czynności z nią związane, takie jak wychowywanie dzieci, dbanie o zwierzęta, przygotowywanie posiłków, tkanie na krosnach itd., są domeną kobiet, zaś wszystko to, co znajduje się na zewnątrz, co odbywa się poza domostwem, jest domeną mężczyzn. Bourdieu zauważa również, iż „stwierdzenie, że kobieta jest zamknięta w domu, jest zasadne tylko przy jednoczesnym zaznaczeniu, że mężczyzna jest z niego wykluczony, przynajmniej w ciągu dnia”².

Ów podział przestrzeni na opozycyjne części wewnętrzną i zewnętrzną pokrywa się z podziałem na to, co prywatne, i na to, co publiczne. To mężczyzna może przebywać w przestrzeni publicznej, on do niej przynależy:

¹ P. BOURDIEU: *Szkiec teorii praktyki poprzedzonym trzema studiami na temat etnologii Kabylów*. Przeł. W. KROKER. Kęty 2007, s. 66.

² *Ibidem*, s. 67.

Publiczne, aktywne posługiwanie się górą, męską częścią ciała zarezerwowane jest dla mężczyzn — „stawić czoła”, „konfrontować”, „zachować twarz”, „spojrzeć w oczy”, zabierać głos na forum publicznym. Natomiast kabylskie kobiety pozostają z dala od miejsc publicznych, nie mogą uczynić użytku ani ze swego spojrzenia [...], ani z głosu [...].³

W późniejszej książce, zatytułowanej *Męska dominacja* (wydanej w 1998 roku), Bourdieu wychodzi od analizy społeczeństwa Kabyli, by na przykładzie ich kultury, którą uznaje za „rezerwar nieświadomości śródziemnomorskiej”⁴, pokazać, jakie mechanizmy powodują istnienie męskiej dominacji we współczesnym świecie. Autor wskazuje na arbitralność cech przypisywanych płciom i rozkładowi sił w społeczeństwie, który z tych cech wynika. Pisząc o „rzeczach możliwych i niemożliwych do zrobienia [...] dla jakiejś kategorii społecznej, czyli dla mężczyzny bądź kobiety”, stwierdza, że: „Są one też wpisane w opozycję między uniwersum publicznym — męskim, i prywatnym — kobiecym, w opozycję miejsc: publicznego (ulica — niebezpieczeństwo) i domu, opozycję przestrzeni przeznaczonych dla mężczyzn, jak puby i kluby [...], oraz przestrzeni kobiecych [...]”⁵.

Można zauważyć, że również w Maghrebie XX i XXI wieku podział przestrzeni na zamkniętą i otwartą pokrywa się z podziałem na przestrzeń prywatną i publiczną. Porusza tę kwestię także Fatima Mernissi w książce *La femme dans l'inconscient musulman* („Kobieta w nieświadomości muzułmańskiej”), w której autorka opisuje, w jaki sposób rozpoczęła się i przebiegała emancypacja maghrebskich kobiet w połowie XX wieku. Stawia tezę, że „Islam wybrał terytorializację seksualności i doprowadził ją do ekstremum: poprzez separację płci, unieruchomienie kobiet we wnętrzu i zakrywanie się w momencie wyjścia na zewnątrz”⁶.

³ P. BOURDIEU: *Męska dominacja*. Przeł. L. KOPCIEWICZ. Warszawa 2004, s. 27.

⁴ Zob. ibidem, okładka.

⁵ Ibidem, s. 72.

⁶ F. AÏT SABBAN (pseudonim Fatimy Mernissi): *La femme dans l'inconscient musulman*. Paris 2010, s. 42. Jeśli nie podaję nazwiska tłumacza, przekład mój — M.C.

Niegdyś muzułmańskie kobiety spędzały całe swoje życie zamknięte w domu: najpierw w domu rodzinnym, następnie w domu męża. Okazje do wyjścia były niezmiernie rzadkie — wielkie uroczystości i święta rodzinne (jak śluby czy pogrzeby), wizyta w hammamie (tzw. łaźni tureckiej) itp. W tym kontekście można zrozumieć, że dopuszczenie kobiet do instytucjonalnej edukacji stało w sprzeczności z dotychczasową tradycją, gdyż wiązało się z „dostępem do ulicy, dostępem do przestrzeni publicznej. Przestrzeni do tej pory uznawanej przez konserwatystów za wyłącznie męską”⁷. Dodatkowo kobieta wykształcona mogła iść do pracy, uzyskując tym samym finansową niezależność, co jest traktowane jako „aberracja w systemie, w którym kobieta jest definiowana jako pasywna i uległa, bo zależna ekonomicznie”⁸.

Co więcej, samodzielna i niezależna kobieta nie czuła już potrzeby wczesnego wychodzenia za męża, mogła poświęcić się własnemu rozwojowi, realizować się zawodowo, pozostając przez cały czas w przestrzeni publicznej i w ten sposób wprowadzając do niej ryzyko popełnienia *fitny* — transgresji, nieporządku, a nawet *ziny*, czyli cudzołóstwa, nielegalnego aktu seksualnego⁹, uważanego w islamie za jeden z najcięższych grzechów, za który grozi nawet ukamienowanie.

Wszystkie opisane zmiany (dostęp kobiet do edukacji, do pracy zawodowej i związana z nimi obecność w przestrzeni publicznej) nastąpiły w latach 60. po uzyskaniu przez maghrebskie kraje niepodległości. Jednocześnie pogwałciły one „kardynalne prawo systemu: rozdział płciowy pracy i przestrzeni”¹⁰. Jak wyglądało to w praktyce? Czy maghrebskie kobiety naprawdę zdobyły dostęp do ulicy, do przestrzeni publicznej? Można to prześledzić na przykładach z literatury. Wiele pisarek maghrebskich porusza ten temat i przedstawia losy protagonistek — już wyemancypo-

⁷ Ibidem, s. 37.

⁸ Ibidem, s. 39.

⁹ Ibidem, s. 41.

¹⁰ Ibidem, s. 36.

wanych lub próbujących się wyrwać z krępujących je więzów społecznych, przekraczających granicę między tym, co zamknięte i prywatne, a tym, co otwarte i publiczne.

Do zilustrowania tego zagadnienia wybrałam utwory trzech współczesnych powieściopisarek pochodzących z trzech krajów Maghrebu: Algierii, Maroka i Tunezji.

Algierska autorka Leïla Marouane w swojej pierwszej powieści zatytułowanej *La fille de la Casbah* („Dziewczyna z Kasby”) dotyka problemu transgresji zarówno w sensie dosłownym, jak i metaforycznym, jako przekraczania granic i norm moralnych. Kasba to historyczna dzielnica arabskich miast, w tym przypadku Algieru. W powieści jest ona przedstawiona jako miejsce typowo kobiece, mężczyźni zjawiają się tam i odchodzą, zaś kobiety spędzają w niej cały swój czas, zajmując się domem i dziećmi, wspólnie przygotowując posiłki, plotkując, wróżąc z kart itp. Można to zaobserwować w scenie przedstawiającej zwykły poranek: „Słońce świeciło, sąsiadki krzątały się, krzyczały, noworodki kwiliły. Mężczyźni wymykali się, starali się uniknąć spotkania z kobietami w patio [...]”¹¹. Te dwa światy, żeński i męski, łączą się bardzo rzadko, tylko w zaciszu sypialni. Co więcej, zgodnie z opisem kabylskiego domostwa, sporządzonym przez Bourdieu, w kasbie również przestrzeń mieszkalna jest podzielona na strefę przeznaczoną dla kobiet i dla mężczyzn („część zarezerwowana dla chłopców”¹², jak ją nazywa narratorka powieści).

Główna bohaterka, Hadda Bouchnaffa, jest nauczycielką literatury arabskiej w liceum. Mieszka z matką i młodszym bratem w kasbie, ma trzydzieści lat i uważana jest przez otoczenie za starą pannę. Ponieważ dla muzułmanki małżeństwo to jedyna możliwa (prawowita) droga życiowa, protagonistka podlega nieustannej presji otoczenia, próbującego zmusić ją do zamążpójścia. Nie jest ona jednak przeciętną arabską dziewczyną — zdobyła wykształcenie i marzy o wolności, o uwolnieniu się od matki,

¹¹ L. MAROUANE: *La fille de la Casbah*. Paris 1996, s. 15–16.

¹² *Ibidem*, s. 109.

kasby i o zdobyciu niezależności materialnej. Planuje uwieść bogatego architekta i w tym celu zapuszcza się w nieznane jej rejony miasta.

Przekroczeniu granicy między przestrzenią oswojoną, znaną i dozwoloną, jaką jest kasba, a tym, co jest poza nią, towarzyszą ogromne napięcie i strach. Przede wszystkim kobiecie nie wypada poruszać się po nieznanym jej miejscach, w szczególności nie powinna tego robić sama, bo jest to uznawane za niestosowne i podejrzanе. Co więcej, przestrzeń na co dzień w miarę dostępna dla kobiet (przemierzających się w większej grupie bądź w towarzystwie mężczyzny) staje się dla nich zakazana w piątek, który jest dla muzułmanów dniem świętym:

Czy przesłabym przez Algier w piątek, w dniu, kiedy ulice zaludnione są jedynie mężczyznami, kiedy kobietę obrzuca się wyzwiskami, jeśli przypadkiem zdecyduje się wtargnąć na ich teren, gdzie nie wolno jej przebywać w dniu Allaha, co jest ledwie akceptowane przez resztę tygodnia?¹³

To pytanie nie wymaga odpowiedzi. Zresztą niezależnie od dnia tygodnia poruszanie się kobiet w przestrzeni publicznej wiąże się z licznymi niebezpieczeństwami. Narratorka opisuje, na co naraża się kobieta spacerująca po tej części miasta, która nie należy do kasby:

Na tych ulicach kobiety czerwienią się, kiedy chodzą w dżinsach bez tuniki, która zakryłaby ich kształty, albo spódnicy — niekoniecznie krótkiej, takiej tuż przed kolano. Jednym słowem, kobiety czerwienią się dlatego, że są piękne. Są wygwizdywane, znieważane przez mężczyzn z pijackim spojrzeniem bądź potarganą brodą, którzy przeklinają diabła, spluwając, ledwo co omijając najbardziej odważną pieszą, trafiając tę najmniej zorientowaną prosto w twarz, później wznoszą oczy do nieba, wzywając miłosierdzie Boga niby po to, żeby nakłonić kobiety, nawet te, które nie mają powodu się

¹³ Ibidem, s. 95.

czerwienić, by zrezygnowały z poruszania się ulicami miasta albo chociaż by się zakrywały...¹⁴

W przytoczonym fragmencie warto zwrócić uwagę na zachowanie mężczyzn: stawiają się oni w pozycji gospodarza, prawowitego właściciela przepędzającego intruza, który bezprawnie wszedł na jego teren. Kobieta, niezależnie od stroju i zachowania, jest wygwizdywana, znieważana, opluwana i przepędzana z przestrzeni publicznej. Nie ma prawa do swobodnego poruszania się po ulicy. Co ciekawe, mężczyźni powołują się na Boga, który tym samym staje się świadkiem słusznych w ich mniemaniu działań. Kobieta musi się liczyć z takim traktowaniem tylko dlatego, że jest kobietą.

Decyzja bohaterki ma bardzo poważne skutki: Hadda uwodzi swojego wybranka, ale po kilkumiesięcznym romansie okazuje się, że Nassib nie zamierza się z nią żenić, co więcej, wydaje się znudzony i szuka innej kandydatki do swojego łóżka i być może serca. Hadda, zraniona i osamotniona, zabija niewiernego kochanka. Choć protagonistka ponosi porażkę, gdyż jej ucieczka do innego, lepszego świata okazuje się fiaskiem, to powrót do dawnego życia okazuje się możliwy: jej gest zemsty zostaje odczytany przez mieszkanki kasby jako działanie polityczne¹⁵ i Hadda staje się w ich oczach bohaterką.

W powieści *Une femme tout simplement* („Po prostu kobieta”) autorka, Marokanka Bahaa Trabelsi, również pokazuje próbę emancypacji polegającą na przekraczaniu granic. Kreśli portret dwóch kobiet: Laïli i jej macochy, nazywanej po prostu „mama”. Ta druga, w wieku szesnastu lat wydana za męża za wdowca z maleńkim dzieckiem, jest posłuszną żoną i oddaną matką. Nie pracuje zawodowo, zajmuje się domem i dziećmi, czujnie reaguje na potrzeby wszystkich domowników. Całe jej życie kręci się wokół domu i rodziny, która jest jedynym znanym jej światem, ważniejszym od jej osobistych potrzeb i pragnień. Autorka rysuje

¹⁴ Ibidem, s. 24.

¹⁵ Nassib Bencharak, kochanek Haddy, był synem partyjnego dysydenta.

obraz modelowej maghrebskiej żony, takiej, o jakiej marzy każdy muzułmański mężczyzna, jaką wybrałaby dla swojego syna każda muzułmańska matka. Bohaterka jest przekonana, że postępuje właściwie, że tak właśnie powinna się zachowywać kobieta, i dlatego próbuje wychowywać pasierbicę, przekazując jej te same wartości i wzorce zachowań, jakich sama została nauczona, na co ta się jednak nie zgadza:

Mama chciała stworzyć mnie na swój obraz. Z góry odrzucałam ten model. Chciałam być widoczna, konkretna, żywa, promienna, a nie zostać cieniem życia, więzieniem melancholii. Kiedy *mama* nakłaniała mnie do umiaru, spokoju, posłuszeństwa, walczyłam jak diabeł, przekonana głęboko, że nigdy nie będę aniołem¹⁶.

Być może dlatego, kiedy Laïla dorosła i wyjechała do Francji na studia, kiedy uwolniła się od kontrolującego spojrzenia ojca i czujnej troski „mamy”, zachłysnęła się niezależnością, czymś zupełnie jej nieznanym. Po latach zakazów, przemierzania drogi jedynie między szkołą a domem, kiedy nie mogła nawet odwiedzać koleżanek i się z nimi uczyć do matury, nagle odkryła pełną wolność, w tym także wolność swobodnego poruszania się w przestrzeni. Jaki był jej skutek? Laïla zaczęła szukać własnej tożsamości — odkryła swoją seksualność, bliskość z drugim człowiekiem. Ceną za te eksperymenty był ból zranienia i opuszczenia, a po powrocie do Maroka jeszcze większe poczucie uwięzienia w rodzinnym domu, w którym nic się przez ten czas nie zmieniło, nadal panowały te same zasady.

Ostatnia z autorek, Tunezyjka Fawzia Zouari, w powieści *La deuxième épouse* („Druga żona”) porusza nieco inny problem. Jest nim kwestia hidżabu, czyli nakrycia głowy zasłaniającego szczelnie włosy i szyję, który nakazuje się muzułmankom nosić za każdym razem, gdy wychodzą z domu lub gdy pojawia się w nim mężczyzna niebędący członkiem rodziny. Akcja tej powieści toczy się we Francji, na obrzeżach Paryża, gdzie widok

¹⁶ B. TRABELSI: *Une femme tout simplement*. Casablanca 2002, s. 23–24.

muzułmanek z zakrytymi głowami nie jest niczym zaskakującym czy rzadkim. Jednak kilka stron dalej czytamy:

Ale jakież jest moje zdziwienie, kiedy wpadam na te dwie dziewczyny, które dwie godziny wcześniej wychodziły z bloku Lili. Nie od razu je rozpoznaje, bo teraz nie noszą *hidżabu*. Ale to one. Z gołymi głowami, zachwycająco umalowane, z rozwianymi włosami, oszalałymi dekoltami, spacerują ulicą, każda z torbą w ręce¹⁷.

Dwie młode muzulmanki, które wychodzą z domu, nakładają nakazane przez religię (prawdopodobnie przez religię rodziców, a nie ich własną) okrycie; zaś kiedy są już poza zasięgiem wzroku otoczenia, przebierają się i zachowują jak nie-muzulmanki, jak zwyczajne francuskie nastolatki, które dbają o to, by dobrze wyglądać, mają makijaż i modne ubranie.

Analizując dokładniej ten obraz, zauważamy, że dla muzulmanki *hidżab* staje się przedłużeniem strefy prywatnej, do której przynależą. Mężczyźni, pokazując się w miejscu publicznym, nie muszą się specjalnie ubierać, bo jest to ich przestrzeń, im przypisana. Kobiety zaś, które nie powinny się w niej pojawiać, muszą się ukrywać pod fałdami tkanin zakrywającymi ich kształty, sprawiającymi, że są anonimowe. Tylko *hidżab* sprawia, że kobieca obecność w publicznej przestrzeni nie przeszkadza, tylko on ją legitymizuje. W tym kontekście zrzucenie go przez bohaterki powieści Zouari oznacza odrzucenie zasady segregacji płciowej, oznacza bunt w takim samym stopniu jak działania protagonistek w poprzednich powieściach. Ów gest odsłonięcia twarzy jest szukaniem siebie w przestrzeni, oswojeniem jej i uznawaniem za swoją wbrew tradycji i nakazom religii.

Przykłady, których dostarcza literatura, wskazują wyraźnie, że w krajach Maghrebu podział przestrzeni zgodnie z segregacją płci nadal obowiązuje, mimo że prawo do edukacji wiele zmieniło w sytuacji tamtejszych kobiet. Należy jednak podkreślić, że żaden z krajów tego regionu nie jest uznawany za skrajnie muzul-

¹⁷ Ibidem, s. 188–189.

mański i fundamentalistyczny, co na pewno ma niemały wpływ na przemiany społeczne, jakie tam zachodzą. Jak zaś wygląda sytuacja w krajach dużo bardziej ortodoksyjnych, jak królestwo Arabii Saudyjskiej?

Tam segregacja płciowa jest jeszcze łatwiej zauważalna. Saudyjki znają więcej zakazów niż praw: nie mogą studiować ani pracować bez zgody męża lub najbliższego męskiego członka rodziny (ojca, brata, stryja), nie mogą też samotnie podróżować ani w ogóle samodzielnie poruszać się w miejskiej przestrzeni, w zasadzie prawie wszędzie ma im towarzyszyć mężczyzna. Co więcej, jeśli kobieta i mężczyzna przebywają razem w przestrzeni publicznej, to policja religijna Muttawa (Komitet Krzewienia Cnót i Zapobiegania Złu) ma prawo ich wylegitymować i aresztować, jeśli nie stwierdzi między nimi pokrewieństwa.

Ponadto kobiety nie mogą korzystać z transportu miejskiego, nie wolno im również prowadzić samochodu. Ten zakaz obecnie najbardziej złości Saudyjki, postanowiły więc z nim walczyć. Niedawno głośno było w mediach o akcji zorganizowanej przez saudyjskie feministki, nawołującej do prowadzenia samochodu. 26 października został ogłoszony Dniem Nieposłuszeństwa i rzeczywiście wiele kobiet złamało zakaz i usiadło za kierownicą¹⁸. Nie jest to pierwsza tego typu akcja, poprzednia miała miejsce w latach 90., po wojnie w Zatoce. Wtedy kobiety, które odważyły się zbuntować, poniosły surowe konsekwencje. Teraz tego typu incydenty zdarzają się coraz częściej i wydaje się, że zyskują coraz większe społeczne poparcie. W 2011 roku w internecie uwagę przyciągnął film¹⁹ przedstawiający Manal al-Szarif, Saudyjkę prowadzącą samochód i zachęcającą do tego swoje rodaczki. Co ciekawe, w prawie saudyjskim nie ma oficjalnego zakazu prowa-

¹⁸ Por. M. URZĘDOWSKA: *Bunt Saudyjek. „Dość tego!” Mimo zakazu usiądą za kierownicą*. „Wyborcza.pl” z dn. 30.09.2013. http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,114757,14693893,Bunt_Saudyjek___Dosc_tego___Mimo_zakazu_usiada_z.html (dostęp: 30.09.2013).

¹⁹ Omawiany film dostępny na stronie: https://www.youtube.com/watch?v=sowNSH_W2r0 (dostęp: 30.09.2013).

dzenia samochodu przez kobiety, jednak w praktyce nie są im wydawane prawa jazdy, a jazda bez ważnego dokumentu jest z perspektywy prawa wykroczeniem²⁰.

Wróćmy jeszcze do kwestii zasłony, tak emblematycznej dla muzułmańskiego świata, gdyż to dzięki niej najłatwiej możemy rozpoznać muzułmankę. Piotr Kłodkowski zauważa, że islam rzeczywiście postuluje segregację płciową, ale badacz wskazuje jednocześnie drugi aspekt tej sprawy: muzułmańskie kobiety często same się jej domagają. Jako przykład przytacza sytuację, kiedy Nisar Fatima, przewodnicząca Pakistańskiego Związku Kobiet Islamu, była przeciwna wyborze kobiety (Benazir Bhutto) na premiera i wypowiedziała się w imieniu pakistańskich kobiet: „Domagamy się pełnej segregacji płciowej w każdej dziedzinie życia i wybudowania uniwersytetów tylko dla kobiet”²¹.

Podobna sytuacja miała miejsce w Indiach, gdzie doktor Sofia Iqbal utrzymywała, że symbolem wolności kobiety jest zasłona gwarantująca jej „prywatność życia”: „Muzułmańska kobieta dnia dzisiejszego domaga się coraz głośniejszego zaostrożenia segregacji płciowej i gwarancji prawnych, iż żaden dyktator ani żadna liberalna inkwizycja nie odważą się więcej zdzierać im zasłony z twarzy, ani dyskryminować ich, ponieważ chcą być zasłonięte”²².

Potwierdza to Dounia Bouzar, francuska antropolożka religii, stwierdzając w wywiadzie dla „Polityki”:

Za decyzjami muzułmanek zwykle nie stoi żaden zły mężczyzna, który zmusza je do zakładania na twarze czarnych zasłon. [...] Tymczasem one zasłaniają twarz same. Są przekonane, że dzięki

²⁰ Por. m.j. *Saudyjka siada za kierownicą. Wbrew władzom i religii*. „Wyborcza.pl” z dn. 22.05.2011. http://wyborcza.pl/1,76842,9645039,Saudyjka_siada_za_kierownica__Wbrew_wladzom_i_religii.html (dostęp: 30.09.2013).

²¹ N. FATIMA: *Interview*. „Neda-i-Islam”. Lahore 1987. Cyt. za: P. KŁODKOWSKI: *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych*. Kraków 2002, s. 135.

²² S. IQBAL: *Hijab*. „Islamic Voice” (Bangalore) 1989, nr 34, s. 13. Cyt. za: ibidem, s. 136.

temu dostępują wywyższenia, zbliżają się do Boga. Gotowe są nawet walczyć o prawo do noszenia zasłon²³.

W artykule zamieszczonym w „The Guardian”, zatytułowanym *Hidżab: kobiece rytuały przejścia w Iranie*, opisane zostało wchodzenie dziewcząt w dorosłość we współczesnym Iranie. Wedle irańskiego prawa noszenie hidżabu w przestrzeni publicznej jest obowiązkiem każdej kobiety (podlegają mu już dziewięćcioletnie dziewczynki). Choć zasłona stanowi tam element codzienności narzucany zarówno przez władze, jak i otoczenie, podejście młodego pokolenia do tej kwestii jest dość ambiwalentne i rzadko motywowane jest wiarą, zaś częściej presją społeczną i strachem przed policją religijną czy paramilitarnymi bojówkami Basidżów, których „przedstawiciele zwykle przemierzają tę część miasta na motocyklach, upominając nawet młodzieńki dziewczynki, które ośmieliły się wyjść z domu bez chusty na głowie i luźnej tuniki, zwanej *mantem*”²⁴.

Jak widać, religia i prawo (trudne do rozdzielenia w krajach muzułmańskich) zabrania kobietom pokazywania się w przestrzeni publicznej bez zasłony czy nawet bez asysty męskiego członka rodziny, gdyż jest to uważane za nieobyczajne, nieestosowne. Zasłona jest tam elementem codzienności, do której muzułmańskie kobiety są najczęściej przyzwyczajone i której nierzadko nawet same żądają, bo ma ona po części chronić je przed atakami mężczyzn.

Nie można jednak ignorować głosów niezadowolonych kobiet, które domagają się swoich praw i równego traktowania, które chcą same decydować, czy i w jaki sposób się chronić między innymi

²³ S. ŁUCYK: *Burka to nie islam. Rozmowa z Dounią Bouzar, francuską antropolożką religii*. „Polityka” z dn. 2.10.2010. <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1508792,2,rozmowa-z-dounia-bouzar-francuska-antropolozka-religii.read> (dostęp: 22.03.2014).

²⁴ T. BUREAU: *Hidżab: kobiece rytuały przejścia w Iranie*. Przeł. A. SZYMCZYK: „Codziennik Feministyczny” z dn. 30.12.2013. <http://codziennikfeministyczny.pl/hidzab-kobiece-rytual/> (tekst oryginalny: Tehran BUREAU correspondent: *Hijab: A woman's rite of passage in Iran*. „The Guardian” z dn. 19.12.2013. <http://www.theguardian.com/world/iran-blog/2013/dec/19/iran-hijab-islamic-veil> (dostęp: 19.03.2014).

przed przemocą lub napastowaniem seksualnym. W latach 90. poprzedniego wieku takie feministki jak Amerykanka Camille Paglia czy Francuzka Virginie Despentes domagały się „prawa do podjęcia ryzyka, że zostaną zgwałcone”: „[...] jest to ryzyko nieuniknione, ryzyko, które wszystkie kobiety muszą wziąć pod uwagę i zaakceptować, jeśli chcą wyjść z domu i swobodnie się poruszać”²⁵. Podobne postulaty wysuwają obecnie muzułmańskie kobiety: chcą na własną odpowiedzialność samodzielnie podejmować ryzyko, bo właśnie na tym polega wolność.

Podsumowując, można stwierdzić, że kultura islamu bardzo kategorycznie podzieliła przestrzeń na publiczną, otwartą, dostępną tylko dla mężczyzn, oraz prywatną, zamkniętą, zarezerwowaną dla kobiet. Jak wiele przestrzeni zamkniętych i ta, wydawać by się mogło, przyjazna przestrzeń, azyl, schronienie, jakim w kulturze zachodniej jest dom, dla kobiet z kultury arabskiej okazuje się przestrzenią opresyjną. Przez wiele dziesięcioleci podział ten był czymś naturalnym, jednak wraz ze zbliżeniem krajów Maghrebu do Zachodu, które nastąpiło w latach 60., i wywołaną nim powoli postępującą emancypacją kobiet ład ten został zachwiany. Kobiety, domagając się prawa do edukacji, wywalczyły sobie prawo do wychodzenia na ulicę, przekraczania bariery dzielącej to, co zamknięte, i to, co otwarte. Stały się tym samym wolne w przestrzeni, bo tam, poza ciasnymi ramami własnego domu, przestały być kontrolowane.

Przed podobnymi problemami stoją dziś, w XXI wieku, muzułmanki w takich krajach jak Arabia Saudyjska, gdzie zgodnie z prawem szariatu zabrania się im przekraczania granicy własnego domu bez nadzoru. W ich obecnej walce o wolność właśnie prawo do swobodnego poruszania się (w tym do jazdy samochodem) stało się najważniejszym celem, którego osiągnięcie może zatrzeć w posadach skostniały patriarchalny porządek.

Nawet wywalczone już przez kobiety prawa nie są im dane na zawsze. Jak zauważa Esma Lamia Azzouz w rozprawie dok-

²⁵ V. DESPENTES: *King Kong Theory*. Paris 2006, s. 41.

torskiej zatytułowanej *Écritures féminines algériennes de langue française (1980–1997): mémoire, voix resurgies, narrations spécifiques* („Algierska francuskojęzyczna literatura kobieca (1980–1997): pamięć, nowe głosy, specyficzne narracje”), w Algierii status kobiety ponownie się obniża: „Algieria bardziej niż kiedykolwiek stała się krajem mężczyzn, rządzonym przez mężczyzn z korzyścią dla mężczyzn, i ulice opustoszały z kobiet, które woła zamknięcie od agresywności ulicy”²⁶. W różnych arabskich krajach, takich jak Algieria, Maroko, Tunezja po jaśminowej rewolucji, Libia, Egipt, Turcja itp., narastają nastroje fundamentalistyczne, których dość istotnym „skutkiem ubocznym” jest pogorszenie sytuacji kobiet, zmuszanych do przestrzegania opacznie rozumianych praw religijnych, do podporządkowywania się woli mężczyzn, zarówno w wymiarze makro, tzn. w państwie, jak i mikro, czyli rodzinie.

THE DIVISION OF THE SPACE IN CULTURE OF ISLAM

Summary

The subject of the article is the division of space in the Islam culture, in the example of Maghrebian societies. At the beginning, the author discusses Pierre Bourdieu's theory resulting from the analysis of traditional society of Kabyle Berbers. Then she broaches the subject of the changes taking place in the Maghreb in the twentieth century described and analyzed in the book *La femme dans l'inconscient musulman* by Fatima Mernissi (pseudonym Fatna Aït Sabbah). How these changes looked in practice, we learn by examples provided by the literature. Many maghrebian writers tackle this issue and present the history of female protagonists, already emancipated or trying to get out of the social bonds which disturb them, crossing the border between what is closed and private and what is open and public, amongst others: Leïla Marouane, Bahaa Trabelsi and Fawzia Zouari. Finally the presented issues are confronted with the situation of women in other parts of the Arabic world, specifically with the contemporary Muslim women fight for freedom.

²⁶ E.L. Azzouz: *Écritures féminines algériennes de langue française (1980–1997): mémoire, voix resurgies, narrations spécifiques*, s. 2. <http://pl.scribd.com/doc/46025306/ecritures-feminine-algerienne> (dostęp: 11.11.2013).