

Marko Pišev

marko.pisev@f.bg.ac.rs

Bodež i veo: Teorijski okvir za kulturno-relativističko tumačenje islamskog feminizma**Apstrakt:**

I kulturni insajderi i kulturni autsajderi skloni su da portretiraju žene kao svojevrsne posude u kojima su pohranjeni „autentični“ kulturni atributi muslimana. Ovo za posledicu ima široku eksploataciju ženske telesnosti, kako u svrhe zaštite islamskog kulturnog identiteta od „koruptivnih“ uticaja spolja, tako i u svrhe legitimizacije neo-liberalnih ekspanzionističkih težnji na (Bliski, Daleki) „istok“: legitimizacije koja sa sobom nosi predstavu o zapadnim kulturnim vrednostima i moralnim načelima kao daleko civilizovanijim i humanijim od „orijentalnih“. U ovom članku ponudićemo teorijsko-metodološki okvir koji promatra emancipujuća stremljenja žena u islamskim značenjskim okvirima, tako što ukazuje na opasnosti različitih „centrizama“ zapadnih posmatrača u percepciji ovih procesa, odnosno na izvestan broj prednosti koje interpretaciji i analizi islamskog feminizma nudi više refleksivan i više kontekstualan, kulturno relativistički pristup.

Ključne reči:

Kultura, vrednosti, moralni standardi, univerzalizam, relativizam, islam, žene, veo

Međusobno, kulture se uglavnom ne slažu oko moralnih pitanja. Norme, ili moralni standardi koji vladaju u nekom društvu mogu „vređati ukus“ zastupnika drugih kulturnih – pa dakle i moralnih – načela, što postaje naročito upadljivo kada su dotična načela u izvesnoj formi otelotvorena u kulturnoj praksi. Tako, u društvenoj teoriji i filozofiji možemo naići na moralne osude ljudožderstva;¹ na kritike „dečjih brakova“ (Burton 1998, 1119-1146; Blackburn i Bessel 1997, 107-141), satija (*sutee*), lova na glave, ili prostorne segregacije, bila ona bazirana na rodnim/etničkim/konfesionalnim ili nekim drugim osnovama, svedeno. U zaleđu svih ovih debata stoji, naime, međukulturni konflikt potegnut ne oko različitih načina života ili društvene organizacije po sebi, već oko neslaganja u domenu kulturno specifične konfiguracije moralnih standarda, koji su inače, po sebi natkulturni, i u tom svojstvu, univerzalno razumljivi – ako nigde, onda bar na čisto cerebralnom planu. U savremenom svetu, dakako, zapadna društva su ta koja najčešće upućuju negativne moralne evaluacije

¹ U tekstu „Consuming Images: Representations of Cannibalism on the Amazonian Frontier“, autorka Bet Konklin (Conklin) diskutuje o tome koliko je ljudožderstvo u Južnoj Americi stvar naučnih činjenica, a koliko pristrasne antropološke fikcije. (1997, 68-87)

drugima; ali, takvo preimućstvo treba posmatrati prevashodno kroz prizmu globalno-političkih procesa i odnosa moći u svetu, a ne sa tačke nekakve inherentne moralne superiornosti Zapada. Uostalom, socijalna i kulturna istorija evro-američke civilizacije obiluje upravo onakvim praksama kakve se iz današnje perspektive ne-zapadnom svetu prikazuju kao moralno problematične, to jest, neprihvatljive za Zapad. Takozvani „medicinski“ i drugi oblici ljudožderstva u mnogim mestima Evrope aktivno su praktikovani sve do perioda novije istorije (Gordon-Grube 1988, 405-409; Charnock 1866, xxii-xxxi); evropsko plemstvo je, nadalje, bračnim ugovorima vezivalo decu za pojedine prestole, pasionirano lovilo glave, i figurativno ili doslovno iskorenjavalo čitave loze suparničkih vladara; a rodna, pa i rasna segregacija bila je pre svega nekoliko decenija – i to u, takoreći, samom epitomu zapadne civilizacije – krajnje neupitan element svakidašnjice. (Patterson 2011, 35-165)

U pogledu moralne kritike islama, Zapad se od samog starta moderne ekspanzije naovamo, oslanjao upravo na moralnu kritiku položaja žene u ovoj ili onoj muslimanskoj zajednici, ili u „muslimanskom društvu“ kao uopštenom, apstraktnom pojmu. (Moaddel 1998, 112-119; Shah 2006, 1) No, sa pozicije uopštenih kategorizacija, ni „islam“ nije imao – niti danas ima – afirmativno mišljenje o „zapadnoj ženi“, kako s aspekta njenih moralnih svetonazora, tako ni sa aspekta njenih društvenih uloga. (Ali Shariati 1981, 106-122; Souaiaia 2008, 91; Scott 2007, 126; Ahmed 1992, 178) Sukobi u domenu moralnih standarda, dakle, bivaju ključni za reprezentaciju, ali i pozitivnu/negativnu stereotipizaciju vlastite, pa i drugih kultura; u slučaju da je kruto i nedovoljno informisano, insistiranje na moralnoj osudi bilo kog aspekta kulturne drugosti pretenduje da implicira ideju o moralnoj superiornosti onoga ko upućuje kritiku; a poći od pretpostavke da je Zapad moralno superioran islamu (ili obrnuto, islam Zapadu) nalaže da faktički i naširoko argumentujemo takvo stanje stvari, i što je važnije, da budemo kadri da u praksi neprestano opovrgavamo sve eventualne kontraargumente koji bi ukazivali na suštinsku problematičnost takve tvrdnje.

Pored toga, moralne osude verovanja i praksi kulturnih drugih sa univerzalističkih, ili češće kvazi-univezalističkih pozicija² mogu odvesti kako one koji tužbe prilažu, tako i one koji se „brane“, u nezgodne pa i krajnje kontra-produktivne esencijalizme. Primera radi, holandski političar Gelrt Vilders je marta 2008. godine napravio kratkometražni film *Fitna*, kojim je otvoreno predstavio islam kao nasilnu i anti-liberalnu religiju; Vilders se tokom izrade filma naširoko i obilato koristio ikonografijom terorističkih napada, homofobije i anti-semitizma, vizuelno prisajedinjujući šokantne slike uz izvode iz Kurana i kreirajući tako simulakrum „prirodnosti“ kognitivnih asocijacija, u smislu: „Prirodno je za islam da bude nasilan, zao, šo-

² Pod kvazi-univerzalizmom smatramo insistiranje na izvesnim vrednostima kao univerzalno poželjnim, iako ona to, u stvari, nisu.

vinističan i fašistički, kada je Kuran izvor čistog ludila, mraka, haosa i psihosocijalne patologije.“

Naravno, cilj *Fitne* kao socio-kulturno-političkog fenomena jeste da moralno „ocрни“ kulturnog Drugog esencijalizujući ga u predmet čistog zla i civilizacijskog mraka, ali i implicitno – da prikaže moralna načela i vrednosti sopstvene „grupe“ kao neuporedivo više, bolje, kvalitetnije, naprednije... u odnosu na sve ono što dotični Drugi ima da ponudi. Esencijalizacija se, povrh toga, vrši „starim i proverenim“ tehnikama tipa orijentalističkih: na konkretnom primeru, Vildersovi stereotipi o muslimanskim muškarcima i ženama proizašli su direktno iz orijentalističkog diskursa. (upor. sa Vis, van Zoonen i Mihelj 2011, 111)

Esencijalizacija islamske vere, ili „muslimanskog uma“ ili „mentaliteta“ ili čega god što je u vezi sa značenjskim domenom *Fitne* – esencijalizacija putem orijentalizacije – decenijama je star recept Zapadnih supremacionističkih težnji; i ona je dugo pokazivala naročito plodne rezultate na primeru kulturnog tretmana žena. (upor. sa Fanon 1965, 35-64) U tom kontekstu, upravo su žene – ne muškarci – te koje su percipirane kao *otetovorenja date kulture*: pripadnici devetnaestovekovne kolonijalne elite u muslimanskom delu Indije posmatrali su, tako, ženu kao platformu na kojoj se vrši „test civilizacije“ – gde je žena tumačena kao žrtva nazadnih, necivilizovanih, varvarskih moralnih nazora u društvu hendikepiranom na rasno-kulturnom nivou. (Moaddel 1998, 112; Ahmed 2011, 23-4) Francuska kolonijalna uprava u Alžiru smatrala je da će u potpunosti pokoriti tamošnje arapsko stanovništvo onda, kada uspe da odstrani poslednji veo sa lica poslednje alžirske muslimanke. (Scott 2007, 55-61) Bivši francuski predsednik Žak Širak izjavio je u govoru održanom u Tunisu decembra 2003. da je nošenje vela „oblik agresije.“ (ibid, 158)

Svakako da esencijalizmi nisu samo evropski „specijalitet.“ Oni imaju, takoreći, nadkulturno, univerzalno prepoznatljiv potencijal. Jedan od vodećih ideologa Islamske Revolucije, Murteza Motahari istakao je svojevremeno da „sredine u kojima vladaju čednost i čestitost“ (što su vrline koje se uglavnom dovode u vezu sa telesnošću i seksualnošću muslimanske žene – upor. sa Mahmood 2005, 23) dovode do toga da u njima postoji daleko „više iskrenosti, ljubavi i čistote“ nego što je to danas slučaj na Zapadu. (Motahhari 1997, 81-88) U Evropi, za Motaharija, „donekle postoji pravda, ali su emocije veoma male; čak između braće, kao i između roditelja i dece ne postoje značajne emocije. To nije slučaj sa ljudima na Istoku.“ (ibid, 48-49) Zahlađenje u srcu zapadnjaka proizvod je, naravno, činjenice da je „Zapad u vezi sa društvenom filozofijom počeo da halucinira“ promovišući reformu stare hrišćanske seksualne etike na principima katarzičnog oslobođenja od srednjovekovno monaških stega oko seksualnog instinkta pojedinca i proglašenjem promiskuiteta, vanbračnih odnosa, pornografije, abortusa, homoseksualizma i drugih „štetnih“ praksi za ključne

lansirne rampe putem kojih katarza ljudskog duha može da se ispuni. (ibid, 13-88)

Vidimo da je iz gornjih primera moguće izdvojiti predstavu o ženskom telu kao nosećem stubu morala oblikovanog specifičnom kulturom; telesnost žene, na taj način, retorički eksploatišu podjednako i apologete priloženih moralnih normi, i oni koji te norme kritikuju. „Daleko više od problema demokratije i tolerancije“, piše antropološkinja Saba Mahmud, „'Žensko Pitanje' je bilo ključno za razvoj zapadne kritike islama (...) Duga istorija kolonijalizma (...) racionalizovala je samu sebe na osnovu 'inferiornosti' nezapadnih kultura, ponajviše oličenoj u njihovim patrijarhalnim običajima i praksama, od kojih je domorotkinje trebalo spasiti mašinerijom kolonijalne uprave.“ (Mahmood 2005, 189-190)

Svakako da se racionalizacija moralno supremacijske retorike nastavila i u postkolonijalnoj epohi: uz Vildersovu *Fitnu*, desetominutni film „Submission“ Tea Van Goga (Theo Van Gogh), predstavio je, tako, žensko telo kao komad mislećeg mesa odasvud pritisnut kulturološkim mašinama za mlevenje. Poenta koja bi – očito – trebalo da se izvuče iz takvog narativnog predloška jeste da je „islamski moral“ suštinski amoralan i eksploatatorski, i da ga je u krajnjoj konsekvenci moguće smestiti za nekoliko stepenika ispod seta moralnih normi koje nudi zapadno liberalno društvo. Ubistvo Tea Van Goga nedugo po emitovanju filma na holandskoj nacionalnoj televiziji samo je uspelo da, u očima mnogih, potvrdi već predstavljenu moralnu „nakaznost“ islama.³ Ono što je započelo kao (veoma slobodna) kritika položaja žene „u islamu“ najednom je preraslo u kritiku ideje multikulturalizma, koja, kako se naizgled ispostavilo, nalaže da tolerantni domaćini-žrtve pasivno trpe teror netolerantnih gostiju-fanatika u ime poštovanja kulturnih različitosti.

Naravno, postavlja se pitanje da li bi reakcije javnosti na Van Gogovu nasilnu smrt izgledale isto da je ovaj autor slučajno snimio film koji je svojom tematikom nastojao da opovrgne Holokaust, te da je njegov dželat, umesto mladog muslimana „džihadiste“ bio mladi Jevrej in „cionista.“ Na prvi pogled, ovo pitanje deluje irrelevantno, mada, pošto ga pobliže sagledamo, otkrivamo najmanje dva razloga koji ga čine analitički značajnim: 1) Ono opipava granice slobode govora u zapadnoj liberalnoj demokratiji, odnosno onoga što se formalno smatra podobnim i nepodobnim (opravdano vidljivim i nevidljivim) u zapadnim državnim medijima; uz to, 2) ono pokreće novo pitanje: postoje li dvostruki aršini anti-semitizma u savremenim okolnostima? Da li se ova ideološka matrica (slikovito ilustrovana lozinkom Gerta Vildersa, „Ne mrzim muslimane. Mrzim islam“⁴) u „post

³<http://www.danielpipes.org/2218/theo-van-gogh-and-education-by-murder-in-holland>

<http://www.economist.com/node/7854010>

⁴ <http://www.guardian.co.uk/world/2008/feb/17/netherlands.islam>

9/11“ svetu tretira različito – u kontekstu stepena moralne osude – kada je usredsređena isključivo na Arape, i onda, kada je u svom „klasičnom“ režimu rada usredsređena na Jevreje?

Rasizam i supremacionizam u zapadnim društvima svakako nisu stvar prošlosti, s multikulturnim politikama ili bez njih. No, treba imati na umu da moralni supremacionizam poput Van Gogovog i rasizam poput Vildersovog danas imaju nešto suptilniju formu od one koja se širila Evropom od kraja 19. veka naovamo. Najbitnija razlika ogleda se u domenu esencijalizacije „nižih“ ljudskih grupa: fizičke karakteristike postale su većinom irelevantne; preostalo je krucijalno pitanje kulture; tačnije, „kontroverznih“ moralnih svetonazora koji iz nezapadnih kultura proizlaze.

Srž teorijske argumentacije koju ovde zastupamo gravitira oko tvrdnje da savremeni „Zapad“ i savremeni „islam“ nisu toliko inkompatibilni u pogledu moralnih standarda, koliko je njihova navodna međusobna „isključivost“ stvar konflikta oko hijerarhijskog sklopa moralnih univerzalija. Najviši stepen inkompatibilnosti zapadnih sekularnih i islamskih moralnih kodova ogleda se, prema našem shvatanju, u definisanju granica ljudske slobode. Najprostije rečeno, islamski ugao posmatranja ne portretira Zapad slobodnim, naprotiv. Zapadni čovek je prema većini direktnih i indirektnih islamskih shvatanja rob ovostranog, propadljivog sveta. Njegova navodna sloboda čini ga slepim za ultimativni oblik neslobode: robovanja materijalnom, orgijastičkog obožavanja telesnosti, gradativnog odstupanja od oblasti ljudske duhovnosti. Islamska dogma, sa druge strane, nalaže apsolutno potčinjavanje Bogu. Prema takvom shvatanju, „Alah je jedno, a svi mi smo, u našem istinskom stanju potčinjenosti jedno sa Alahom. (...) Preokupiranost materijalnim stvarima udaljava ljude od uviđanja, delanja i građenja sistema koji će odražavati suštinsko jedinstvo [čoveka i Boga].“ (Wadud 2011, 29) Na ovaj način definisane, granice ljudske slobode kreću se unutar okvira tauhida (*tawhid* – jednosti Boga posvedočene izjavom da „nema Boga osim Alaha“ – Khatab 2006, 11), kao i sposobnosti vernika da oseća strah od Boga. (Mahmood 2005, 141)

Istinskog konflikta u pogledu poimanja moralnosti tu, međutim, nema; te tako nema ni mesta za diskusiju koja bi trebalo da uključi moralno relativističke koncepte. To, međutim, ne znači da moralni konflikti između islamske i zapadne liberalne ideologije ne postoje. Oni postoje, ali su isključivo smešteni u domen interkulturnih stremljenja ka građenju „boljeg društva“, i stoga su kulturno, a ne moralno relativni. Na primer, diskusije o ženskim pravima i slobodama su na Zapadu još uvek aktuelne i deo su liberalnih procesa koji teže da pospeše svest o androcentričnom zaleđu struktuiranja društvene svakodnevice na Zapadu. Islamski pro-feministički teoretičari, od neo-mutazilita naovamo, isto tako kritikuju androcentričnu socijalnu stvarnost muslimanskih društava, ali ne sa aspekta pro-evropske sekularne ideologije, već sa aspekta islamske verske dogme koju bi, u kontekstu islamskog feminizma, trebalo isto tako reinterpretirati na manje an-

drocentričan način. Tim putem, muslimanska društva zadržala bi svoj zaseban kulturni identitet, ali se ne bi odrekla ni aktivne diskusije o rodnim identitetima i pravima žena koja su, uostalom – kako mnogi tvrde – jasno zagarantovana Kuranskom objavom.

Da je po sredi kulturni konflikt moralnih prioriteta, a ne primordijalni konflikt nesamerivo različitih moralnih sistema, možda se i najjasnije opaža upravo u tematici položaja žena. Brojni autori (El Guindi 1999, 65, 186, 192; Espozito xvi; Mir-Hosseini 1999, ix) navode centralni značaj žena za reputaciju porodice u arapskom svetu; brojni drugi (Chamberlayne 1968, 136-37) navode centralni značaj porodice za identitet muslimanskog društva.⁵ Moralna čistota žene je, dakle, od ključne važnosti za muslimane koji praktikuju islam; ona se nalazi, ako ne na samom vrhu, onda svakako posve blizu vrha lestvice poželjnih moralnih standarda koji bi, idealno, trebalo da vladaju u društvima gde je islam vrhovna norma.

Ali ni na Zapadu moralni standardi povezani sa ženskom seksualnošću nisu od zanemarivog značaja. I pojedini muslimanske mislioci svesni su viševjekovne isprepletanosti crkvenih kanona i moralnih pravila u zemljama srednjevekovne Evrope. (upor. sa Moaddel 121-22) Sa razvojem psihoanalize, antropologije, rodnih studija i drugih srodnih disciplina, (post)moderne inicijative za seksualnim slobodama mogle bi se posmatrati – mada ne nužno – kao kumulativni niz reakcija na nekadašnju crkvenu stigmatizaciju poglavito ženske seksualnosti. Ali ideja o seksualnim slobodama ne implicira kompletno brisanje starih mentalnih trajektorija u vezi sa porodičnim i društvenim vrednostima. Vrline poput vernosti, emotivnog ulaganja, truda i podrške i dalje su idealizovane u okviru zapadnih kulturnih obrazaca. (Quinn 1996, 395) Izrađujući kognitivni model američkog braka, autorka Naomi Kvin je, primera radi, identifikovala specifičnu *konstalaciju očekivanja* u vezi s brakom; vrhovni trijumvirat ove konstelacije tiče se upravo očekivanja da bi brak trebalo da bude deljen, uzajamno celishodan i trajan, dok su prateće komponente kognitivnog modela uobličene metaforama za ispunjenost, kompatibilnost, teškoću, trud, uspeh, i rizik od neuspeha. (upor. sa Quinn 1996, 398-402, D'Andrade 1995, 170)

Poenta, dakle, nije u tome da su moralni standardi zapadnih i muslimanskih društava nesamerivi, budući da i jedni i drugi crpe osnovne koncepte iz komplementarnih skripturalnih izvora; poenta je, radije, u tome kolika se važnost pridaje kojem standardu u kom kulturnom kontekstu, i na koji način su ovi standardi kulturno uobličeni. Upravo u ovoj tački, teorija kulturnog relativizma pronalazi svoju najefikasniju primenu. Ona nije predestinirana da konstatuje kako je „islamski“ moral beskrajno drugačiji i neuporediv sa „Zapadnim.“ Ona, naprotiv teži da potcrta mogućnost drugačijih konfiguracija moralnih sistema koji su, bez obzira na formalne razlike,

⁵ “Oni u rodbinskoj vezi su preči jedni drugima od vjernika i muhadžira.“ (El-Ahzb, 6)

suštinski međusobno samerljivi – npr. duhovnost pre „slobode“; dostojanstvo pre egzistencijalne sigurnosti – kloneći se pritom svakog oblika „centrizma“ i nastojeći da isporuči što nepristrasniju sliku o predmetu analize i interpretacije koji je pred njom. Time što, povrh svega ovoga, teži da sagleda anti-tradicionalističke diskurse i sa aspekata drugačijih od zapadnih, kulturno relativistička perspektiva, međutim, ne podrazumeva neposredno poniranje u ponor moralnog relativizma, već radije predlaže da je ideju o univerzalnosti moralnih standarda potrebno proširiti i učiniti manje etnocentričnom. Krajnji cilj ovog, više kontekstualnog pristupa jeste građenje deesencijalizujućih polja za iznošenje kros-kulturnih moralnih sudova, u okviru kojih pripadnici različitih kultura *neće iznositi* moralne sudove jedni o drugima, dok prethodno ne postanu snažno osetljivi za sve potencijalne esencijalizme i etnocentrizme uvrežene u vlastite kritičke perspektive.

Literatura:

- Ahmed, Akbar, S. 1992. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. Routledge: New York.
- Ahmed, Leila. 2011. *A Quiet Revolution*. Yale UP: New Haven and London.
- Blackburn, Susan i Bessell, Sharon. 1997. Marriageable Age: Political Debates on Early Marriage in Twentieth-Century Indonesia. *Indonesia*. 63: 107-141
- Burton, Antoinette. 1998. From Child Bride to "Hindoo Lady": Rukhmabai and the Debate on Sexual Respectability in Imperial Britain. *The American Historical Review*. 103 (4): 1119-1146
- Charnock, Richard Stephen. 1866. Cannibalism in Europe. *Journal of the Anthropological Society of London*. 4: xxii-xxxi
- Chamberlayne, John H. 1968. The Family in Islam. *Numen*. 15 (2): 119-141
- Conklin, Beth A. 1997. Consuming Images: Representations of Cannibalism on the Amazonian Frontier. *Anthropological Quarterly*. 70 (2):68-78
- D'Andrade, Roy. 1995. *The Development Of Cognitive Anthropology*. Cambridge University Press: Cambridge.
- El-Guindi, Fadwa. 1999. *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Berg: Oxford.
- Esposito, John L. 1998. Introduction: Women in Islam and Muslim Societies. U: Haddad, Yvonne Yazbeck i Esposito, John L. (ur.), *Islam, Gender and Social Change*. Oxford UP: Oxford, New York.
- Fanon, Frantz. 1965. *A Dying Colonialism*. Grove Press: New York.

Gordon-Grube, Karen. 1988. Anthropophagy in Post-Renaissance Europe: The Tradition of Medicinal Cannibalism. *American Anthropologist, New Series*. 90 (2):405-409

Khatab, Sayed. 2006. *The Political Thought of Sayyid Qutb*. Routledge: New York.

Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety*. Princeton UP: Princeton and Oxford.

Mihelj, Sabina, van Zoonen, Liesbet i Vis, Farida. 2011. Cosmopolitan communication online: YouTube responses to the anti-Islam film *Fitna*. *The British Journal of Sociology*. 62(4): 613-632

Mir-Hosseini, Ziba. 1999. *Islam and Gender*. Princeton UP. Princeton, New Jersey.

Moaddel, Mansoor. 1998. Religion and Women: Islamic Modernism versus Fundamentalism. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 37 (1): 108-130

Motahhari, Morteza. 1997. *Seksualna etika u islamu i na Zapadu*. KC I. R. Irana u Beogradu: Beograd.

Patterson, Thomas C. 2001. *A Social History of Anthropology in the United States*. Berg: Oxford, New York

Quinn, Naomi. 1996. Culture and Contradiction: The Case of Americans Reasoning about Marriage. *Ethos* 24 (3): 391-425.

Scott, Joan Wallach. 2007. *The Politics of the Veil*. Princeton UP: Princeton and Oxford.

Shah, Niaz M. 2006. Women's Rights in the Koran: An Interpretive Approach. *Human Rights Quarterly*. 28: 868-903

Shariati, Ali. 1981. *Fatima is Fatima*. Shariati Foundation: Tehran

Souaiaia, Ahmed E. 2008. *Contesting Justice*. State University of New York Press: Albany.

Vis, Farida, van Zoonen, Liesbet i Mihelj, Sabina. 2011. Women responding to the anti-Islam film *Fitna*: voices and acts of citizenship on YouTube. *Feminist Review*. 97: 110-129

Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press: London.

Wadud, Amina. 2011. *Inside the Gender Jihad*. Oneworld: Oxford.

Izvori:

Kur'an. 1974. Stvarnost: Zagreb.

Marko Pišev

The Knife and the veil: a theoretical frame for the cultural-relativist explanation of islamic feminism

Cultural insiders as well as cultural outsiders tend to portrait Muslim woman as a kind of vessel for preserving “authentic” cultural attributes of Muslims. The consequence of this is a wide-scale exploitation of female sexuality, for the purposes of protecting the Islamic cultural identity from the influence of external “corruptive” factors on the one hand, as well as for the goal of legitimization of neo-liberal expansionist ambitions on the other: legitimization that carries on an image of Western cultural values and moral standards as far more civilized and humane than its “Oriental” counterpart. In this article, we will offer a theoretical framework that views the emancipatory aspirations of Muslim women in the way of pointing out the dangers of different “centrism” enmeshed in the Western perceptions of these processes, as well as in the way of emphasizing a certain number of advantages of more reflexive and more contextual, cultural-relativist approach to interpretation and analysis of Islamic feminism phenomena.

Keywords: Culture, values, moral standards, universalism, relativism, Islam, women, veil