

## ИСЛЯМЪТ И ЖЕНИТЕ НА БАЛКАНИТЕ

**Ина Мерджанова**

*Откъс от книгата “Мюсюлманските общности на Балканите: посткомунистически трансформации”, подготвена за печат от издателска къща КХ - Критика и хуманизъм, превод Виктор Коцев.*

*Книгата “Мюсюлманските общности на Балканите: посткомунистически трансформации” анализира мястото и ролята на исляма в процесите на национално изграждане на Балканите след разпадането на Османската империя, по време на социализма и след 1989 г.*

*Фокусът е върху структурните и културните преобразувания на мюсюлманските общности след края на Студената война. Това е време, когато мюсюлманите предоговарят своето място и преутвърждават своите ислямски идентичности в секуларни юри-дически и нормативни контексти, в повечето случаи – като малцинства в общества с преобладаващо християнско население.*

*Книгата разглежда влиянието на сложен комплекс от национални и транснационални, локални и глобални фактори върху трансформацията на мюсюлманските общности в региона, както и променящите се статус и роля на жените мюсюлманки. Тя оспорва представянето на исляма и мюсюлманите като чужди на Европа, което пренебрегва факта, че югоизточната ѝ част е дом на значителни местни мюсюлмански населения и на общества, които са развили определени модели на съществуване на културните различия.*

Посткомунистическите процеси на Балканите водят до значителни промени в ролите и статуса на жените мюсюлманки, както в самите мюсюлмански общности, така и в обществото като цяло. Както вече посочих в предишната глава, въпреки мощните секуларизационни процеси и свързаната с тях трансформация на религиозните институции, на лидерските структури, на религиозните практики и на нивата на обвързаност с религиозните традиции, религията остава значим културен фактор и идентификационна характеристика на Балканите. Нещо повече, религиозните възгледи продължават да оказват значително въздействие върху отношенията между половете. Редица емпирични изследвания в региона отчитат ниски показатели на участие и представеност на жените в публичния и в политическия живот, и това е често свързано с устойчиви патриархални социални норми и ценности, които са базирани на религиозни учения и практики. Тези заключения съвпадат с анализа на по-мощни изследвания като

например анализа на Ингелхарт и Норис на Изследванията на Световните Ценности и на Европейските Ценности (World Values & European Values Surveys) за периода 1995-2001 г. Според този анализ, освен структурните процеси, културните фактори, и особено религиозните възгледи, играят важна роля за равенството между половете в различните общества.<sup>1</sup>

При все това, аз далеч не твърдя, че позицията на жените мюсюлманки на Балканите днес се определя основно от исляма. Както навсякъде по света, фактори като социална класа, образование, възраст и местоживееене (град, село) обуславят до голяма степен ролята и общественото положение на жените.

Важно е да се има предвид, както подчертават Айкелман и Пискатори, че “периоди на бързи икономически и политически промени придават нови значения на разбиранията и традициите в обществото.”<sup>2</sup> Неизменно във време на промени ролята на жената заема централно място в дискурсивните усилия за ново интерпретиране и дефиниране на социалните норми и референтни рамки. Нещо повече, в днешния контекст на безпрецедентно фокусиране върху всичко, свързано с исляма, въпросът за “жените мюсюлманки” е превърнат в символна арена за идеологически дебати и сред мюсюлмани, и сред немюсюлмани. Мириам Кук предлага неологизма “**женамюсюлманка**”, който насочва вниманието към появата на нова идентификация. Тази идентификация обединява религия и пол, като в същото време пренебрегва национални, етнически, културни и исторически разлики. Както се изразява Кук

Толкава прекомерно е вниманието към жените мюсюлманки днес, че забулени или дори незабулени, за жените вече не се мисли като за индивиди; те са превърнати колективно в *женамюсюлманка*... Тази идентификация е създадена за мюсюлманките от външни сили, било то немюсюлмани или ислямисти. “*Женатамюсюлманка*” очертава граница между “нас” и “тях”. Като жени, мюсюлманките са едновременно аутсайдери и инсайдери в мюсюлманските общности, където принадлежността им е все повече свързвана с идеята за

<sup>1</sup> Ronald Inglehart and Pippa Norris, *Rising Tide. Gender Equality and Cultural Change around the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

<sup>2</sup> Dale Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 80.

булото. Като мюсюлманки те постоянно предоговарят културните роли на аутсайдера и инсайдера в малцинствените мюсюлмански общества.<sup>3</sup>

Може да се твърди, че погрешните представи за исляма са често доминирани от акцент върху статуса на жените. Нерядко **мюсюлманките** биват представени по есенциалистки и неисторически начин, пренебрегващ факта, че ролята им се е променила драматично във времето, и особено през ХХ в., в резултат на икономически и политически процеси. Мюсюлманските общества навсякъде по света преминават през процеси на урбанизация и модернизация, които предоставят на жените нови възможности за обучение и работа. Появата на международни феминистични движения и на дискурси за универсалността на правата на човека със специален акцент върху парвата на жените също имат значителен и комплексен принос за тези развития.

В историята на исляма дискусиите и дефинициите относно ролята и положението на жените в мюсюлманското общество са прерогатив на мъжете. През последните десетилетия обаче жените мюсюлманки изразяват все по-уверено своите позиции.

За разлика от значителната по обем, и все по-нарастваща, литература за жените и исляма в различни места по света, студиите за жените мюсюлманки на Балканите се броят на пръсти, като изключим публикациите за жените като жертви на войните в Югославия през 90-те години на ХХ в. Променящите се статус и роля на жените в мюсюмански общности на Балканите са обект на сравнително малко изследвания, с няколко изключения. Тук трябва да споменем три задълбочени етнографски студии: на Тоне Бринга за ролята на селските жени за запазване на културата и на религиозна идентичност в Босна; на Корнелия Сорабжи за преоткриването на исляма от жените в градски условия в контекста на утвърждаването на тяхната етническа идентичност в Босна, и на Кристен Годси за социалните и икономически фактори, които допринасят за разпространението на нови форми на религиозни практики и на роли на жените сред помаците с посткомунистическа България.<sup>4</sup> Позовавайки се на тези изследвания и на личните си

<sup>3</sup> Miriam Cooke, "Deploying the Muslimwoman," *Journal of Feminist Studies in Religion* 24, no. 1 (2008): 91.

<sup>4</sup> Tone Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995); Corneliija Sorabji, "Muslim Identity and Islamic Faith

наблюдения от няколко години работа на терен и множество разговори с жени, които са активни в отделните мюсюлманските общности на Балканите, в тази глава аз дискутирам влиянието на трансформациите на исляма преди и след 1989 г. върху жените. След кратък исторически преглед на променящите се положение и роли на жените мюсюлманки на Балканите, аз разглеждам тяхното място и роля в семейството, религиозното образование и публичната сфера, спирайки се на забрадката като централен въпрос при дебатите отново исляма и жените.

### Балканският контекст

Дискусиите относно жените и исляма на Балканите са често повлияни от по-широкия контекст на несекващо конструиране на исляма и мюсюлманите като “други” от страна на националистическите идеологии и практики. Материалното и нормативно отделяне на модерните балкански държави от Османската империя съдържа експлицитен, идеологически антиислямски акцент, който се проявява както в рестриктивни социални и политически практики към мюсюлманските малцинства, така и в непрестанно определяне на мюсюлманите като “други”. Разбира се, понятията за нация са по принцип различно ориентирани по отношение на жените и на мъжете, а “конструкциите на националността включват специфични понятия за женска и за мъжка природа”.<sup>5</sup> Впоследствие дефинирането на мюсюлманите като “други” е особено отчетливо по отношение на жените. Мюсюлманките, “малцинство в малцинството”<sup>6</sup> са обект на двойна маргинализация: веднъж като жени в доминирани от патриархални порядки общества и втори път като мюсюлмани в общества с трайни антимюсюлмански настроения.

---

in Socialist Sarajevo” (PhD Thesis, Cambridge University, 1989); Corneliја Sorabji, “Mixed Motives: Islam, Nationalism and Mevluds in an Unstable Yugoslavia,” in *Muslim Women’s Choices: Religious Belief and Social Reality*, ed. Camillia Fawsi El-Sohl and Judy Mabro (Oxford: Berg, 1994); Kristen Ghodsee, *Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Post-socialist Bulgaria* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).

<sup>5</sup> Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation* (London: Sage, 1997), 1.

<sup>6</sup> Така описват мюсюлманките в малцинствените мюсюлмански общества в *Journal of Muslim Minority Affairs* ([www.tandf.co.uk/journals/titles/13602004.asp](http://www.tandf.co.uk/journals/titles/13602004.asp)).

Независимо от модернизацията на постосманските общества на Балканите, преобладаващите патриархални властови структури и културни практики възпрепятстват еманципацията на жените. Въпреки многобройните новосъздадени образователни институции, които имат за цел да ускорят модернизацията на обществата, нивата на неграмотност сред жените остават много високи. Едва радикалните модернизационни мерки на авторитарните комунистически режими успяват да ликвидират неграмотността сред жените и да въведат пълни гласоподавателни права за всички жени. Във всеки случай местните населения не възприемат непременно като насилствени мерките за масово ограмотяване и задължително образование, и много жени мюсюлманки ценят възможността да завършат училище и да работят извън селското стопанство.<sup>7</sup>

Преди да бъдат закрити, шариатските съдилища се занимават с решаването на въпроси, свързани със семейното право, като брак, наследство и др., а жените са подчинени на мъжете, въпреки че определени практики като полигамия и брак между братовчеди, които са разрешени от шариатското право, са редки в региона. Трябва да се отбележи, че и след отменянето на религиозното законодателство, което става в Албания още през 1928 г., а в Югославия през 1946 г., неговото влияние върху ценностите и нагласите на мюсюлманите не изчезва напълно. Много жени обаче виждат отменянето му като ключов момент в утвърждаване на техните права и позиции в обществото. Както споделиха няколко от жените, които интервюирах (всичките практикуващи мюсюлманки), това е “едно от позитивните нововъведения на комунизма.”

Процесите на ускорена индустриализация и модернизация след Втората световна война изискват все повече работна сила; жените са масово ангажирани в строителството на комунизма и техните роли вече не се ограничават до дома и отглеждането на децата. Новото законодателство утвърждава равенство между половете и насърчава участието и професионалната реализация на жените, въпреки че жените продължават да бъдат сравнително слабо представени в политическата сфера. Ускорената секуларизация и масовото образование намаляват значително различията между мюсюлманките и немюсюлманките. Важен фактор за тази социална хомогенизация е специалното

---

<sup>7</sup> Това е наблюдение на Кристен Годси от нейното етнографско изследване на помаците в България, което тя сподели в лична кореспонденция от 18 февруари 2012 г. Моята работа на терен показва, че подобна е нагласата на жените от различни мюсюлмански общности в региона.

внимание, което комунистическите режими отделят на положението на жените мюсюлманки, тъй като ги възприемат като жертви на няколко вида експлоатация. Поставени в категорията “краен пролетариат”,<sup>8</sup> жените мюсюлманки са подложени на специални мерки за еманципация. Особено се набляга на премахването на забрадката, като тази стъпка се разглежда като “мерило за успех по пътя към социализма и към изграждането на хомогенна нация”.<sup>9</sup>

Разбира се, комунистическият строй е пълен с противоречия. Авторитарната държава се базира на надмощието на мъжа (рутинно преставено чрез партийното лидерство, състоящо се почти без изключение от мъже) и на патерналистичното отношение към всички нейни граждани, и мъже и жени. Въпреки въведеното равество между половете, дълбоко вкоренените патриархални нагласи продължават да действат, като се проявяват особено в сферата на семейния живот, при разпределението на ролите и отговорностите в семейството. Жените продължават да носят главната отговорност за домакинската работа и за отглеждането на децата, като в същото време работят на пълен договор извън семейството и допринасят към семейния бюджет.

Падането на комунистическите режими създава условия за завръщането на религията в публичната сфера. Връзката между национални и религиозни идентичности в региона допълнително засилва религиозните влияния в посткомунистическите общества, доминирани от националистически дискурси и практики. Едва ли е изненадващо, че статусът и ролите на жените са предефинирани според набиращите скорост националистически проекти, подкрепяни от религиозни идеологии, както ислямски, така и християнски. В този контекст традиционните роли на жените са акцентирани навсякъде в региона. Религиозни служители и политици-националисти подчертават, че главната отговорност на жените са задълженията им като майки и съпруги, като биологически и културни възпроизводители на общността. В същото време участието на жените в публичния живот, и особено в политическата сфера на управление, намалява значително.

---

<sup>8</sup> Gregory Massell, *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919–29* (Princeton, NJ: Princeton University Press: 1974), цит. в Mary Neuburger, *The Orient Within: Muslim Minorities and the Negotiation of Nationhood in Modern Bulgaria* (Ithaca: Cornell University Press, 2004), 56.

<sup>9</sup> Neuburger, *The Orient Within*, 126. За политиките на Българската комунистическа партия, целящи еманципиране на жените мюсюлманки чрез премахване на забрадката виж *ibid.*, 126–40.

Маргинализацията на жените след падането на комунизма включва по-ограничен достъп до пазара на труда, повишена опасност да станат жертви на престъпление, загуба на семейно-ориентирано социални подпомагане и рязък спад на и без това ниското им парламентарно участие.<sup>10</sup>

Кръвопролитните конфликти в бивша Югославия прибавят нови травми към предизвикателствата на процесите на демократизация и засилват допълнително посткомунистичекото маскулинизиране на културата. Жените мюсюлманки са особено засегнати, понеже войните в Босна и Косово вземат най-много жертви сред мюсюлманското население. Статистиките показват, че жените и децата са много по-засегнати от мъжете войници (85 % от хората, пострадали от войната са цивилни, основно жени и деца; в Босна 20 000 жени са изнасилени).

Негативното влияние на посткомунистическите процеси върху положението на жените върви успоредно с активното участие на жените в живота на религиозните общности след възстановаването на свободното практикуване на религията. След 1989 г. жените са участват активно в различни културни, хуманитарни и образователни инициативи, особени след като религиозните училища отварят отново врати и им позволяват да изучават богословски науки наред с мъжете. И все пак, засиленото присъствие на религията в посткомунистическите общества има различно въздействие сред мъжете и сред жените. Новите възможности за активно участие на жените в живота на религиозните общности не променят значително техните традиционни роли. Жените и в мюсюлманските, и в християнските общности не са допускани до участие в съответните управителни органи и биват възпрепятствани по различни начини да заемат преподавателски длъжности в институциите за висше религиозно образование. [...]

Булото<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Swanee Hunt, "Muslim Women in the Bosnian Crucible," *Sex Roles* 51, no. 5/6 (2004): 301–17, тук стр. 5.

<sup>11</sup> Аз използвам термина "було" в най-широкото му значение и на покривало на лицето, и на покривало на главата. Когато става дума конкретно за покривало на главата, използвам термините "забрадка" или "хиджаб".

Мюсюлманското було носи огромен символен потенциал. То може да бъде интерпретирано като знак за висока нравственост и богоотдаденост, но също и като индикатор за женското подчинение и изостаналост. Поради символната му натовареност (Салваторе говори за “иконичната сила на булото”<sup>12</sup>), то често бива превръщано в арена за съревноваващи се дискурси за ролята и мястото на жената, чрез които властовите отношения в едно общество биват изразявани и реструктурирани. Булото може да бъде централен въпрос в западни дискурси за правата на човека и за равенството на жените, както и в ислямски дискурси за правата на човека и за свободата на религиозно себеизразяване сред жените; то може да се превърне във фокус на модернизиращи националистически проекти, както и на опити за реислямизация на обществото.

Дебатите относно забулването на жените на Балканите започват в края на XIX в., когато Османската империя започва да се разпада. До края на Първата световна война активното участие на жените мюсюлмански в обществото е ограничено от широко разпространени възприятия за ролята на мъжа и на жената, които са базирани на патриархални структури и са подкрепяни от религиозни вярвания. Тези дебати се водят основно от мъже, в контекста на борби за надмощие между модернизиращите се мюсюлмански елити и консервативните религиозни кръгове.

В периода между двете световни войни споровете се разгорещават. Модернизаторите призовават за разбулване и образование на момичетата и жените, както и за системни мерки за тяхното участие в публичния и в социалния живот. Консерваторите се опитват да ограничат жените в рамките на техните традиционни роли в домакинството. Някои автори и участници в тези дебати интерпретират ислямските норми по начин, който рарешава разбулването на жените и тяхното участие в публичната сфера.

През 20-те години на XX в. реформистите, които оглавяват Ислямската общност в Албания, призовават за реорганизиране на Общността, реформиране на религиозните

---

<sup>12</sup> Salvatore, “Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action among Muslims in Europe,” *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30, no. 5 (2004): 1017. Салваторе говори за преобръщане на парадигмата на “невидимата религия”, описана от Лукман, като резултат от видимостта на исляма, особено чрез забулените жени (стр. 1018). Виж също Tomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, 1967).



училища и премахване на булото.<sup>13</sup> Държавната забрана на покриване на лицето е предназначена да илюстрира символично модернизацията и западния модел, който следва Албания, както и да насърчи участието на жените в социално-икономическия живот на нацията. Въпреки че водачът на Исламската общност заявява, че ислямът не забранява на жените да откриват лицата си, масовото противопоставяне на разбулването не позволява цялостното въвеждане на държавната политика по този въпрос.<sup>14</sup>

В Македония либералното отношение към булото от страна на реформистите в медресето “Крал Александър” в Скопие ги прави доста непопулярни сред местното население, докато традиционалистки настроените улеми в медресето “Медда” упорито продължават да защитават булото дори през първите години на комунистическия режим (и някои от тях попадат в затвора заради тази своя позиция).<sup>15</sup>

В Босна въпреки че водачът на Исламската общност Джемалудин Латич и реформистият кръг около него твърдят, че жените могат да се разбулят при определени условия, Конгресът на мюсюлманите интелектуалци, проведен през 1928 г. в Сараево, подчертава, че жените трябва да бъдат образовани, а не разбулени, а през 1939 г. Исламската общност официално порицава жените, които се разбулват.<sup>16</sup>

След установяването на комунистическите режими кампаниите за премахване на забрадката целят да насърчат участието на жените в публичния и в икономическия живот. Управляващите организират огромотелни класове за жените и подкрепят създаването на женски асоциации, които улесняват разпространяването на комунистическата идеология, наблягайки на равенството между мъжете и жените като част от класовата борба. За пръв път жените вземат участие в дебатите за тяхната еманципация.

В Югославия традиционното за мюсюлманите облекло е забранено през 1950 г. “с цел премахването на вековните традиции на подтискане на женското население”, според

---

<sup>13</sup> За анализ на дебатите за булото (за покривалото на лицето, а не за забрадката) в Албания между двете световни войни виж Nathalie Clayer, “Behind the Veil. The Reform of Islam in Inter-War Albania or the Search for a ‘Modern’ and ‘European’ Islam,” in *Islam in Inter-War Europe*, 128–55.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 132–34.

<sup>15</sup> Виж Muhammed Aruci, “The Muslim Minority in Macedonia and Its Educational Institutions during Inter-War Period,” in *Islam in Inter-War Europe*, 360.

<sup>16</sup> Виж Xavier Bougarel, “Farewell to the Ottoman Legacy? Islamic Reformism and Revivalism in Inter-War Bosnia-Herzegovina,” in *Islam in Inter-War Europe*, 322–23.

официалния изказ на Комунистическата партия.<sup>17</sup> В България забрадката се възприема като пречка за националната интеграция и прогреса на комунизма и често служи като символ за лоялност или нелоялност към новия строй.<sup>18</sup> Така наречената “културна революция” от 1958-60 г. атакува директно специфичните за мюсюлманските дрехи, макар че официално държавно постановление, забраняващо традиционното мюсюлманско облекло, е обнародвано едва през 1984 г. в рамките на кампанията за българизация на турското население в страната. При все това забрадката не е отменена напълно в селата, където и мюсюлманки, и християнки продължават да я използват.

С намаляването на комунистическия натиск върху религията в Югославия след края на 60-те и особено през 80-те години на ХХ в. някои от мюсюлманките в градовете започват отново да носят забрадка. Особено в Босна процесът на ислямско възраждане е тясно преплетен с конструирането на етнонационална идентичност и протича още по-засилено по време на войната и непосредствено след нея.

Забрадката в местата след военен конфликт като Босна понякога се разглежда като наследство от времето на войната, когато босненските мюсюлмани получават помощи от ислямски държави и са съответно приканвани да съблюдават ислямските закони. Както посочва Жером Белион-Журдан, раздаването на помощи на жените зависи от това, дали носят ислямската забрадка, въпреки че самите хуманитарни организации отричат да са имали подобен подход.<sup>19</sup> Една 45-годишна жена от град Тузла, разположен в северна Босна, посочва в интервю, че забрадката не е била въпрос на избор за нея и двете и дъщери след като съпругът ѝ е убит в Сребреница (през юли 1988 г. над 8000 мъже и момчета мюсюлмани са избити в Сребреница от поделения на армията на босненските сърби под командването на генерал Радко Младич) и тя остава да отглежда сама четирите им деца. “Помощите, които получавам, ни стигат да живеем сносно, но аз трябва да

---

<sup>17</sup> Vesna Peric Zimonjic, “Balkans: The Veil Comes Down, Again,” *Inter Press Service*, November 21, 2006, <http://ipsnews.net/news.asp?idnews=35561> (страницата е посетена на 16 август 2011).

<sup>18</sup> За кампаниите срещу булото в България виж Neuburger, *The Orient Within*, 126–40.

<sup>19</sup> Jerome. Bellion-Jourdan, “The Balkan Case: Transnational Islamic Networks in Bosnia-Herzegovina,” in *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World*, ed. Jonathan Benthall and Jerome Bellion-Jourdan (London: I. B. Tauris, 2003), 143.

съблюдавам религиозните закони. Моите дъщери посещават религиозно училище, а синовете ми ще следват безплатно в Сараево или в някоя голяма мюсюлманска страна”<sup>20</sup>.

Историята на тази жена илюстрира как хуманитарните помощи, получавани от определени ислямски фондации, пристигат заедно със специфични условия и имат за цел да осъществят проектите на тези фондации за реислямизиране на местните мюсюлмани, както вече стана дума във втора глава. Слуховете, че жените, които започват да покриват главите си, получават ежемесечни помощи от “арабите”, са неизменно трудни за потвърждаване, макар че често се появяват в различни медийни репортажи, не само за Босна, но и за други места в региона. И все пак няма съмнение, че за огромното мнозинство от жените, които покриват главите си днес, това е въпрос на личен избор, израз на вяра и идентичност.

В по-голямата си част практикуващите исляма жени на Балканите носят цветни хиджаби подобни на разпространените в Турция, Палестина и Египет; пълното покриване на лицето под формата на никаб или бурка е по-скоро изключение. Мнозинството от мюсюлманките не покриват главата си и не се различават от немюсюлманките.<sup>21</sup>

По време на един организиран от мен през 2009 г. междурелигиозен семинар “Младежта и междурелигиозният диалог” в хърватския град Осиек участниците мюсюлмани ни поканиха в местния ислямски молитвен дом (в града няма действаща джамия). Когато пристигнахме, нашите домакини ни раздадоха няколко брошури на хърватски език, една от които беше посветена на значението и важността на хиджаба. Текстът беше преведен от арабски и публикуван през 1993 г. (тоест в разгара на войната в Босна, когато в Хърватия пристигат хиляди босненски бежанци) от Катарския комитет за подпомагане на сираците. Малката книжка беше организирана в стандартния формат на въпроси и отговори, обяснавайки на читателите, че мюсюлманката трябва да носи хиджаб, за да се различава от немюсюлманките, за да бъде предпазена от злини, неморалност и изкушения (особено ако е красива); за да предотврати фитна (смут) в общността, но също и за да се отличава от мъжете, тъй като носенето на мъжки дрехи от жени също може да доведе до фитна. Книжката посочваше, че хиджабът трябва да е скромна дреха, покриваща цялото тяло с изключение на лицето и ръцете; той не трябва да е нито красив,

<sup>20</sup> Цит. по: Zimonjic, “Balkans: The Veil Comes Down.”

<sup>21</sup> Helms, “East and West Kiss,” 105–6.

нито пъстроцветен, нито парфюмиран. Хиджабът трябва да е непрозрачен и да пада свободно около тялото. Текстът завършваше с призив към жените да си отговорят сами на въпроса дали трябва да носят хиджаб.

След срещата поговорих с местния имам за живота на мюсюлманите в Осиек и той ми каза, между другото, че мненията, изразени в книжката за хиджаба са спорни и не съответстват на “местната традиция”. На моя въпрос, защо тогава книжката беше раздадена на участниците в семинара, той подчерта, че не той, а нашите млади домакини са ни я раздали. Очевидно, имамът се беше въздържал да се противопостави на ентузиазма на младите хора да ни представят исляма възможно най-подробно, но в същото време искаше да ме предпази от придобиването на погрешни впечатления за местните ислямски обичаи. Сякаш за да опровергават предписанията на книжката, младите хора, които ни я раздадоха, съвсем не следваха предписанията ѝ: момичетата мюсюлманки покриха главите си едва когато влязохме в молитвения дом, а в юлската жега навън бяха обечени в тениски и къси шорти.

В Косово булото е силно проблематизирано в епохата на засилващо се изграждане на национална държава. Както посочва Крашники, съвременните албански политици в Косово се опитват да предефинират националната идентичност като модерна, западна и европейска чрез отхвърляне на исляма, което е специфично при мъжете и при жените.<sup>22</sup> Този стремеж към западна себеидентификация получава комични измерения през 2003 г., когато делегация от високопоставени държавни служители от Косово потегля за спонсорирана от Организацията за сигурност и сътрудничество в Европа (ОССЕ) работна среща в Германия. Жената преводач на групата, косовска албанка, която работи за ОССЕ, настоява да пътува с хиджаб. Делегацията, състояща се изключително от мъже, възприема това настояване като криещо опасност да създаде “фалшива” представа за албанската нация като изостанала, ориенталска и ислямистка, и поради това като потенциално вредно за националния имидж. Когато жената отказва да отстъпи, делегацията отменя пътуването си, за да предотврати появяването си в Европа в компанията на забрадена албанка. Събитието предизвиква бурни дебати в Косово, като различни страни го изпозват, за да предявяват специфични искания. Някои членове на делегацията твърдят, че нямат нищо

---

<sup>22</sup> Vjollca Krasniqi, “Imagery, Gender and Power: The Politics of Representations in Post-War Kosova,” *Feminist Review*, no. 86 (2007): 1–23.

напротив, ако жените носят забрадки у дома си, но смятат за неподходяща появата със забрадка на публично място. Те очевидно се опитват да лансират разбиране за религията като стриктно частна практика, допустима единствено зад стените на дома, независимо че това виждане е противоположно на ислямското изискване към жените да покриват главите си на публични места. Един западен говорител на ОССЕ, на свой ред, защитава носещата забрадка преводачка, като се позова на правата на човека и на свободата на вероизповеданието, докато различни религиозни групи използват “инцидента”, за да настояват за повече място за религията в социалния и политически живот.<sup>23</sup> [...]

### Религиозното образование

В ислямската традиция образованието се цени високо. “Образованието е основата, на която трябва да почива всичко. И мъжете, и жените са насърчавани да търсят знание, а предаването на ислямските вярвания и практики заема централно място за съхраняването на личните и общностни идентичности на мюсюлманите. И все пак исторически достъпът до зна ние е специфичен за двата пола. Предишният неравен достъп до религиозно образование на жените в сравнение с мъжете днес е трансформиран в подобно неравностойно положение на свързания с религията пазар на труда след дипломиране. Нещо повече, религиозното образование, което е напълно достъпно днес, продължава да подкрепя доминиращото положение на мъжете посредством учебници, които експлицитно утвърждават традиционните за двата пола обществени роли.

Както пише Сорабжи за жените мюсюлманки в Босна<sup>24</sup> (и тези наблюдения са валидни и за другите части на Балканите), те се различават значително по своето образование, като основните фактори на диференциация са възрастта и местоживеенето (в града или на село). За жените, които израстват в градски условия преди Втората световна война, е по-вероятно да са получили и религиозно, и светско образование, докато за тези в селата е по-вероятно да са получили основно религиозни познания от родителите си и от местния ходжа (учител) за ислямските молитви и обичаи и за живота на Пророка (без да

<sup>23</sup> За подробно описание на скандала със забрадката и последвалите го дебати виж Krasniqi, “Im-agery, Gender and Power,” 17–18.

<sup>24</sup> Този параграф се базира на Sorabji, “Mixed Motives,” 113–14.

изучават арабски език). Повечето от жените в селата са неграмотни. След Втората световна война началното образование става достъпно и задължително за всички, макар че някои родители в селата продължават да държат дъщерите си далеч от училище, докато мюсюлманите в градовете често насърчават дъщерите си да продължат образованието си в гимназия и дори университет. Стандартите на религиозното образование обаче се понижават постоянно. Комунистическите режими затварят мектебите и повече от медресетата. В Босна женското отделение на главното медресе в Сараево, Гази Хусрев бей, е затворено през 1952 г. и отворено отново през 1978 г., в Албания и България до края на комунистическото управление не остава нито едно действащо медресе.

След 1989 г. религиозното образование постепенно преодолява десетилетията на маргинализация. Жените мюсюлманки в региона се възползват от появилите се възможности да научат повече за своята религия. Те посещават както начални, така и средни религиозни училища, и днес са дори мнозинство сред студентите в много богословски факултети. Африм Таири, секретар на Ислямската Общност в Македония, посочи, че 60 % от завършилите техния Факултет по ислямски науки, са жени, като процентът на жените е щял да бъде дори по-висок, ако до неотдавна медресетата не са приемали само мъже (за прием във Факултета по ислямски науки се изисква диплома от местно медресе). “Много жени дойдоха при нас и заявиха, че са изучавали исляма в частни условия. Понастоящем ние приемаме жени в медресетата в Тетово и Скопие, но ако този интерес от страна на жените продължава, това ще бъде заплаха за нас”<sup>25</sup> — очевидно визирайки под “нас” доминираното от мъже управление на Ислямската Общност в Македония.

Във Висшия ислямски институт в България през 2008 г. двадесет и двама от петдесет и шестимата студенти бяха жени. Лидерът (мъж) на студентската организация в института ми каза, че всички са горди от доброто представяне на жените. По същото време около една трета от студентите във Факултетите по ислямски науки и в Сараево, и в Прищина, бяха жени. Няколко жени преподаваха арабски, английски и педагогика във

---

<sup>25</sup> Колективно интервю на автора и на Патрис Бродьор с Африм Таири на 7 юни 2007 г. в Скопие. Срв. Ina Merdjanova and Patrice Brodeur, *Religion as a Conversation Starter: Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans* (London: Continuum, 2009), 101 (български превод Ина Мерджанова и Патрис Бродьор, *Междурелигиозният диалог за изграждане на мир на Балканите*, Фондация Демос, 2010).

Факултета в Сараево, но нямаше нито една преподавателка по основните богословски дисциплини.

По принцип ключовите академични области за професионална реализация като богословие и ислямско право са запазена територия на мъжете. Въпреки че жените понякога преподават ислям в държавните училища, тези възможности остават доста ограничени, като се има предвид, че обучението по религия е избираема дисциплина в страните, където се предлага. Много рядко след завършване на факултетите по ислямски науки жените работят в системата на официалните ислямски институции. Неотдавна в България няколко жени бяха назначени за ваизи, които да проповядват пред жените в местните общности, очевидно под влияние на започналото назначаване на жени ваизи в системата на Турското президентство по религиозните въпроси (Диянет). Не особено ентузиазиреният прием сред тези общности обаче поставя под въпрос бъдещето на тази новопоявила се практика.

Несигурността в професионалната реализация на жените, които следват ислямско богословие, потвърждава, че една отворена към жените религиозна образователна система не означава непременно нещо повече от символично и доста фрагментарно присъствие на жените на свързания с религията пазар на труда. Трябва да се подчертае обаче, че това не е проблем, който засяга само жените мюсюлманки; и жените, които завършват православни и католически богословски факултети в региона са изправени пред подобна ситуация.

Едно изследване на Зилка Спахич-Шиляк<sup>26</sup> върху образа на жените в учебниците по ислям в Босна показва, че учебниците насърчават дискриминационни модели и патриархални отношения към жените, използвайки религията за лансиране на традиционните културни ценности, в които се прави стриктно разделение между ролята на мъжа и на жената и между публичната и частната сфера. Учебниците представят исляма като доминирана от мъжа религия, освен когато става дума за области от живота, които се отнасят специфично до жените. Принципите на патриархалните структури с мъжа като задаващ нормите се предават или чрез възхваляване на дейностите и

---

<sup>26</sup> Zilka Spahic-Siljak, "Analysis of the Image of Woman in the School: Religious Textbooks in Bosnia and Herzegovina," in *Zeny a Nabozenstva* [Жените и религията], Vol. 2, ed. Michaela Moravcikova & Lucia Greskova (Bratislava, 2008).

задълженията на мъжа, или чрез приписване на мъжа на характеристики като смелост, интелектуална сила и лидерски качества. Образът на синовете преобладава в ислямската традиция, защото религиозните задължения, особено в публичната сфера, се изпълняват традиционно от мъжете, докато жените са изключени от петъчната молитва, както и от молитвата в края на месеца Рамазан и по време на погребения. Спахич-Шиляк заключава, че учебниците са част от политиката на последователно изключване на жените от публичния живот. Мъжете са представени като лидери, имами, религиозни учители и служители, в няколко случая като лекари и учени, докато жените се грижат за семейството и го обслужват. По този начин учебниците утвърждават патриархални стереотипи за ролите на двата пола, ситуирайки жените в областта на семейния живот, а мъжете в публичната сфера.

И все пак, лансирането на специфично женски роли в семейството, и особено акцентът върху майчинството и обгрижването като главна задача на жената, не са непременно разглеждани от жените като средство за тяхната маргинализация чрез ограничаването на реализацията им до частната сфера. Поне такава е моето категорично впечатление от многобройните ми разговори в жени студентски в различни ислямски образователни институции на Балканите. Много от тях виждат своята настояща или потенциална майчинската роля като основна не само за личното им осъществяване, но и за тяхното обществено положение. Нито една жена не спомена, че това да си майка е, или би било, пречка за работа извън домашната сфера, макар че много жени посочиха, че биха предпочели да се посветят изцяло на своите деца и на семейния живот, ако финансовото им положение позволява това. Нещо повече, никоя от студентките по богословие, с които разговарях, не постави под въпрос стриктното разделение на ролите на двата пола, което се насърчава чрез религиозното образование. Една жена в Босна, която възнамеряваше да прави докторат, сподели, че предпочита да работи върху тема от областта на ислямската култура, а не от някоя от класическите ислямски дисциплини, защото, по нейно мнение, “жените като цяло не се интересуват особено от предмети като тафсир [тълкуване на Корана] или усул ал-фикх [ислямско право]”. Очевидно трябва да се проведат по-нататъшни изследвания, за да се установи до каква степен рутинното възприемане на специфични семейни и професионални роли като “женски” е свързано с ранната социализация на момичетата под влияние на техните родители, и до каква степен то е



резултат от интернализация на възгледи, които те възприемат чрез изучаването на исляма във формите, в които той бива преподаван понастоящем в религиозните образователни институции в региона.

Тук трябва да направим едно уточнение. Като се има предвид значението на майката за първоначалното образование на бъдещите членове на религиозната общност и на обществото като цяло, домашната сфера и жените в нея имплицитно възприемат определени публични функции. В този смисъл призивът на известния ислямски интелектуалец и политически активист Алия Изетбегович в неговата “Ислямска декларация” (1970 г.) за признаване на майчинството като “социална функция” е не просто неопатриархално утвърждаване на традиционните роли на мъжа и жената. Този призив по-скоро носи духа на реформисткия ислямски дискурс, появил се през втората половина на XIX в. и предизвикал преход от позицията на бащата като основна фигура при образованието на младото поколение към един нов тип еманципирано майчинство, което носи голяма обществена отговорност чрез ролята си при предаването на ислямските ценности и вярвания.<sup>27</sup> По думите на Изетбегович,

Позицията на жената навсякъде в мюсюлманските общества трябва да бъде променена в съответствие с нейното задължение на майка и на естествен учител на децата. Една необразована, пренебрегната и нещастна майка не може да отгледа и образова синове и дъщери, които са способни да инициират и да осъществят успешно възраждането на мюсюлманските народи. Ислямът трябва да предприеме инициативата за присъждане на майчинството на ранга на социална функция. Харемите трябва да бъдат забранени. Никой

---

<sup>27</sup> За промяната в семейните роли на жената и мъжа относно ислямското възпитание на децата виж Jeanette Jouili and Shirin Amir-Moazami, “Knowledge, Empowerment and Religious Authority among Pious Muslim Women in France and Germany,” *Muslim World* 96, no. 4 (2006): 617–42, here p. 623. Жюйи и Амир-Моазами предлагат интересен анализ на това, как някои жени мюсюлманки във Франция и в Германия съчетават своята религиозност и познания за исляма с публичен активизъм, използвайки доброто си познаване на исляма, за да поставят под въпрос женомразките интерпретации на някои от мъжете в тази религия. Все пак, тези стратегии са по-скоро предоговаряне отколкото трансфирмиране на властта, което се “вписва в реформистката логика на преосмислянето на исляма в съответствие с контекста на техните жизнени ситуации, вместо постепенното разграждане на богословския и концептуален апарат на мюсюлманските традиции” (630).

няма право да се позовава на исляма, за да държи жените без права, и всякакви подобни изстъпления трябва да бъдат прекратени.<sup>28</sup>

Като цяло, след 1989 г. въпреки ограниченото си участие като преподаватели в образователните институции на своите религиозни общности, жените играят по-голяма роля в колективния живот на мюсюлманите посредством по-голям достъп до религиозно образование и чрез предаване на ислямските норми и вярвания на следващото поколение. Все още не е ясно дали тази ограничена форма на власт ще генерира по-мощни промени в начините, по които жените виждат статуса и ролята си в своята общност, както и отвъд тази общност. [...]

### **Заклучение**

Един поглед отблизо върху реалностите на Балканите опровергава доминиращите в различни публикации за исляма възприятия и идеологически репрезентации на жените мюсюлманки като хомогенно, подтискано и безгласно малцинство. Макар че ислямът, по подобие на християнството, остава важна културна сила и маркер на идентичността в секуларизираните, мултиетнически и мултукултурални общества на Балканите, жените срещат различни видове рестрикции, които не се ограничават само до консервативните и доминирани от мъже интерпретации на религията. Позицията на жените мюсюлманки в посткомунистическите общества на Балканите продължава да бъде определяна от икономически, политически и по-широки културни фактори, а не само от религиозни възгледи и практики. И все пак животът на тези жени показва много по-голяма гъвкавост, отколкото се смята по принцип.

Превод от английски: Виктор Коцев

*Ина Мерджанова преподава в Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin. Тя е автор на четири книги и множество научни статии в областта на политическата социология и антропологията на религията в Източна и Югоизточна Европа. Предишната ѝ книга “Междурелигиозният диалог за изграждане на мир на*

---

<sup>28</sup> Alija Izetbegovic, “Islamic Declaration,” *South Slav Journal* 6, no. 1 (1983): 56–89, тук стр. 47.

*Балканите” (в съавторство с Патрис Бродьор), също е преведена на български от Виктор Коцев.*

*Виктор Коцев е журналист за англоезичната преса, който живее в Истанбул и отразява Балканите и Близкия изток.*