

# PROBLEMATIKA ZAHALOVÁNÍ V ISLÁMU

Hidžáb jako výraz segregace, emancipace i politické strategie \*

*Katarína Maruškinová*

Filozofická fakulta ZČU Plzeň

## Veiling in Islam. An Expression of Segregation, Emancipation, and Political Strategy

*Abstract: Anthropological texts dealing with cultures of the Middle East often reflect on the role of women in Muslim societies. One of the main points of discussion when it comes to Muslim women is undoubtedly their public appearance, whereupon these women are most often seen veiled. Indeed, a veil, or hijab, has become one of the primary symbols of a Muslim woman when in public. While the veil can take on different forms, it has also come to symbolise a range of different things. The main objective of this paper is the analysis of the main approaches to the phenomenon of female veiling in Islam. It draws on the concept of bargaining with patriarchy as outlined by Deniz Kandiyoti, while discussing the various positions on hijab as analysed by female anthropologists with a personal connection to the broader Middle Eastern region. The paper traces the origins of female veiling, its symbolism, and its forms in the 21<sup>st</sup> century. Special attention is paid to the case of Iran, whose legislation requires women to wear the veil in public at all times.*

Keywords: *gender anthropology; veiling; Islam; woman in Islam; modesty*

Existuje řada odborných textů zabývajících se problematikou ženy a jejího postavení ve společnostech hlásících se k islámu. Mezi těmito texty se jen zřídka vyskytne takový, který by se ani okrajově nezmínil o zahalování muslimských žen, pro které se používá arabský termín *hidžáb* (Gould 2014: 222). Ať už jde o ustanovení principů cudného oblékání muslimských žen při samotném zrodu

\* Tato studie je součástí grantového projektu SGS-2018-040.

islámu, o jeho symboliku napříč dějinami či jeho využití, nebo spíše zneužití pro cíle politické propagandy různých světových aktérů, nošení hidžábu je chápáno jako nejvýraznější a nejviditelnější příkaz v islámu (Mir-Hosseini 2007: 1), samotný hidžáb se stal symbolem islámského náboženství a ústředním bodem v diskuzích o něm.

V české společnosti se o fenoménu hidžábu začalo mluvit před několika lety. Nešlo však o primárně akademickou diskuzi – muslimský šátek se dostal na hlavní stránky českých médií především v souvislosti s obecným nárůstem povědomí o islámu jakožto náboženství, které již dávno není vlastní pouze obyvatelům afrického a asijského kontinentu, ale take mnohým obyvatelům Evropy, a to jak přistěhovalcům, kteří v Evropě žijí několik desetiletí, tak nově příchozím migrantům. Teroristické útoky, jež ochromily některá evropská města, jakož i migrační krize v roce 2015, rozproudily v Čechách debatu o kompatibilitě islámu s hodnotami Západu, prokazující nízké povědomí o islámu a muslimském světě vůbec. Není proto překvapením, že jedním z hlavních témat v diskuzi o islámu byl právě hidžáb, jenž je obecně pokládán za projev ženského útlaku a podrobení. Odpor k islámu se ve velké míře projevil prostřednictvím odporu k hidžábu. Příkladem tohoto odporu je například tzv. šátková aféra, známá také jako „hidžábová kauza“, v níž šlo o muslimské studentky, jež se odmítly vzdát nošení islámského závoje na půdě školy, za což byly vyloučeny. Ředitelka školy následně získala od prezidenta republiky vyznamenání Za zásluhy I. stupně za svůj boj proti „netolerantní ideologii“ (Zeman 2018).

Přestože se tak hidžáb stal v české veřejné diskuzi ožehavým tématem, není to téma, jež by bylo středem zájmu českého antropologického bádání. K problematice ženského odívání v islámu tak v češtině existuje pouze nepříliš široký okruh literatury. V této souvislosti lze za snad nejvýraznější dílo pokládat dvě publikace Magdaleny Frouzové *Závoj a džíny: ženy v islámském světě* (Frouzová 2005) a *Mříže v ráji: muslimské ženy v Evropě* (Frouzová 2006), jež jsou napsány popularizačním stylem a neaspírají na to, být odborným textem k tématu.

Z akademických textů lze vzpomenout článek Luboše Kropáčka *Ženy v islámské kultuře* (Kropáček 1996), který se věnuje polemikám mezi západními a muslimskými koncepcemi postavení ženy. Článek Jana Kondryse *Qásim Amín: Otec islámského feminismu, nebo „westernizovaný“ misogyn?* (Kondrys 2015) pojednává o životě a díle tohoto významného představitele egyptského feminismu začátku 20. století. Otázkám sexuální morálky, porodnosti a neplodnosti v Egyptě se věnuje studie Štěpána Macháčka *Náboženské předpisy a kontrola porodnosti v islámských zemích* (Macháček 2002). Český antropologický výzkum

genderu v kontextu náboženských systémů představuje etnologická studie Marcely Zoufalé *Judaismus a ženy v Izraeli* (Zoufalá 2014) či práce Blanky Knotkové-Čapkové *Obraz ženství v náboženských kulturách* (Knotková-Čapková 2008), jakož i studie Josefa Kanderta *Žena v jiných kulturních perspektivách* (Kandert 1995). Problematice genderu a patriarchátu v geografickém prostoru Balkánu je věnována studie Lenky Jakoubkové Budilové *Patriarchát na Balkáně – dominantní ideologie nebo škála možností?* (Jakoubková Budilová 2017).

Tento skromný výčet textů dokazuje, že postavení žen v rámci islámského kulturního okruhu byla dosud věnována pouze okrajová pozornost, často v rámci jiných témat nebo z jiného než antropologického hlediska. Antropologické studie naopak věnují pozornost jiným kulturně-náboženským okruhům, případně se islámu věnují okrajově. Na koncept hidžábu tak není v Čechách zaměřena žádná antropologická studie. Tato skutečnost představuje problém především v tom, že veřejná diskuze o islámu a ženském zahalení postrádá odborné texty, o které by se mohla opřít, a tudíž se často nese v duchu zevšeobecnování a povrchního hodnocení této komplexní problematiky.

Tato studie vychází z tvrzení iránské antropoložky Ziby Mir-Hosseini, že „hidžáb je mocná metafora, která je schopna vzít na sebe celou řadu odstínů významů a vykonávat různé funkce“ (Mir-Hosseini 1996: 158). Záměrem tohoto článku je přiblížit širší diskurzu, který téma ženského zahalování v rámci genderové antropologie obklopuje. Teoreticky se studie opírá především o koncept *vyjednávání s patriarchií*, jak ho představila turecká antropoložka Deniz Kandiyoti. Vyjednávání s patriarchií je podle ní soubor strategií, které ženy využívají v patriarchálních společnostech k tomu, aby v rámci těchto společností a jejich pravidel získaly co nejlepší postavení a životní podmínky (Kandiyoti 1988: 274). Patriarchální strukturu mají například některé společnosti v oblasti Balkánu (Jakoubková Budilová 2017), za klasický příklad patriarchátu ale pokládá Kandiyoti i muslimské společnosti Severní Afriky a Blízkého východu. Pakliže je v dnešní době hidžáb chápán jako hlavní znak rozdílu mezi muslimskou a nemuslimskou společností (Ahmed 2011: 195), lze ho také chápat jako nástroj vyjednávání s patriarchií, a ne jako pouhou reprezentaci útlaku ženy patriarchální společností tak, jak hidžáb interpretuje řada autorů (např. Bullock 2003; Bowen 2007). Současně lze také pokládat hidžáb za nástroj, kterým je udržována a potvrzována patriarchie, která je legitimizována vládou ve jménu islámu (Mir-Hosseini 2006: 629).

K tématu interpretace hidžábu ve smyslu patriarchálního nástroje, jenž je využíván jak patriarchální autoritou k udržení určitého řádu společnosti, tak

jeho nositelkami k dosažení co nejlepšího postavení v rámci té samé společnosti, jsem se dostala prostřednictvím studijních pobytů v islámských zemích (Libanon, Egypt, Írán), jakož i během několikaletého života v Maroku. Jako žena ze Západu jsem v těchto zemích nejednou stála před volbou správného oblečení podle toho, co v dané společnosti je a není pokládáno za akceptovatelné. V případě Íránu, kde je povinnost mít na veřejnosti pokryté vlasy (a to platí i pro cizinky), jsem se de facto stala sama nositelkou hidžábu a měla jsem tak možnost poznat výhody i nevýhody takového oblékání. Právě regionální rozdíly, které praxi nošení hidžábu provázejí, mne přivedly k hlubšímu studiu problematiky ženského zahalování v islámu.

Předmětem této studie jsou antropologické texty zabývající se problematikou ženského zahalování z různých pohledů: z hlediska historického vývoje ženského zahalování v islámu, proměny jeho podoby v minulosti, jakož i jeho významu a symboliky napříč muslimským regionem v současné době. Autorky těchto textů jsou především čtyři akademičky: egyptská socioložka Laila Ahmed, jejíž dílo *Women and Gender in Islam* (Ahmed 1992) patří mezi klíčová díla genderové antropologie muslimských společností, marocká socioložka Fatima Mernissi, americká antropoložka Lila Abu-Lughod, jež se dlouhodobě věnuje výzkumu beduínských společností v Egyptě, a íránská antropoložka, zabývající se genderem, Ziba Mir-Hosseini, která v zemi svého původu provedla řadu výzkumů ohledně postavení žen po roce 1979. Jak je patrné, všechny čtyři autorky mají osobní spojení s regionem širšího Blízkého východu prostřednictvím své etnické, jazykové anebo náboženské příslušnosti k tomuto regionu a jeho muslimským společnostem. Takto specifikované vymezení výběru autorek a jejich textů ale není primárním důvodem k jejich volbě. Záměrem tohoto článku je přiblížit šířku a hloubku diskuze o hidžábu tak, jak ji obohacují právě výše zmíněné autorky. Jejich dominantním argumentem je již výše zmíněný koncept vyjednávání s patriárií, přičemž jedním z nástrojů tohoto vyjednávání je právě existence a nošení hidžábu.

Následující text je rozdělen do tří hlavních částí. V první části půjde o genezi ženského zahalování v islámském prostoru a rozbor termínu hidžáb s jeho významovými proměnami. Další část této studie bude věnována symbolismu hidžábu a jeho proměny v závislosti na vnějších vlivech, například kolonialismu. Poslední část pak bude věnována případu Íránu a problematice hidžábu v íránském kontextu. Text je rovněž doplněn o autorčinu reflexi problematiky tak, jak se s ní setkala v praxi, především během svých studijních a pracovních pobytů v Maroku, Egyptě a Íránu.

## Když hidžáb sestoupil, aneb původ muslimského zahalování

Původ ženského zahalování v islámu má dvě roviny – textovou a kontextovou. Textovou rovinu lze chápat jako povinnost zahalování coby způsobu oblékání, jak je dána dvěma základními texty islámu – Koránem a hadísy.<sup>1</sup> Kontextová rovina zachycuje historický kontext, ve kterém povinnost nosit závoj vznikla a vyvíjela se. Základní názorový rozkol je patrný v tom, zda je zahalování podle islámu povinné, nebo nikoliv. Není bez zajímavosti, že jak příznivci, tak odpůrci povinného zahalování odkazují na ty samé texty Koránu a hadísů, a odlišnost tak spočívá v jejich výkladu.

Co se týče koránských nařízení ohledně ženského zahalení, jde tady především o dva verše. První z nich se nachází v sůře (kapitole) 33, verš 59: „Proroku, řekni manželkám svým, dcerám svým i věřícím ženám, aby přitahovaly k sobě své závoje! A toto bude nejvhodnější k tomu, aby byly poznány a nebyly uráženy. A Bůh je odpouštějící, slitovný.“<sup>2</sup> Rovněž verš 31 sóry 24 odkazuje na závoj: „A řekni věřícím ženám, aby cudně klopile zrak a střežily svá pohlaví a nedávaly na odiv své ozdoby, kromě těch, jež jsou viditelné. A nechť spustí závoje své na ňadra svá.“ Slova použitá v arabském originálu jsou džilbáb a khimár, a zatímco khimár je závoj pokrývající hlavu, krk, ramena a ňadra, džilbáb znamená dlouhé oblečení pokrývající celé tělo. V souvislosti se ženským zahalením se rovněž používá arabské slovo hidžáb a tento termín lze v Koránu najít v 53. verši sóry 33: „Když žádáte manželky prorokovy o nějaký předmět, žádejte o to přes závěs, to bude čistší pro srdce vaše a srdce jejich.“ Na rozdíl od výše uvedených termínů tak hidžáb nesouvisí s oblečením, nýbrž s prostorovým oddělením dvou lidí neprůhledným materiálem.

Právě u verše o *hidžábu* lze také mluvit o původu ženského zahalování co do roviny kontextuální. Často se uvádí, že *hidžáb* byl „seslán“ na muslimskou komunitu v souvislosti s jednou konkrétní událostí – sňatkem Proroka Muhammada s jeho manželkou Zajnab bin Džahš. Podle hadísu ve sbírce al Buchárího tento sňatek spolu s Prorokem slavila téměř celá komunita v Medíně. Prorok pozval hosty po západu slunce do svého příbytku na večeři. Po jídle pak hosté zůstali sedět a povídali si. Prorok Muhammad jim proto naznačil, že je již čas k odchodu. Když se hosté zvedli, tři muži zůstali u stolu, byť se Prorok už chtěl odebrat za svou novou manželkou. Až po nějaké době se k odchodu zvedli i tři

<sup>1</sup> Hadísy jsou výroky proroka Muhammada, sesbírané a utříděné prvními muslimy.

<sup>2</sup> Veškeré koránské verše citované v tomto článku jsou z překladu *Koránu* Ivana Hrbka, 1972.

poslední hosté. Vypravěč tohoto hadísu, Anas ibn Malik, se při té příležitosti zvedl a šel za Prorokem, aby mu oznámil, že už všichni odešli. Prorok tehdy spustil závěs, jímž se oddělil od svého společníka Anase ibn Malika, a pronesl daný verš 33. súry.<sup>3</sup>

Fatima Mernissi v této souvislosti rozebírá lingvistickou povahu slova *hidžáb*, jenž ve slovesné formě znamená „ukrýt“, „schovat“, čímž se nabízí především význam prostorový ve smyslu oddělení privátní a veřejné zóny, a to bez ohledu na pohlaví (Mernissi 1991: 89), význam duchovní ve smyslu neschopnosti člověka přiblížit se k Bohu tak, jak se o to snaží súfijská tradice, a nakonec význam ochranný, kde Mernissi upozorňuje na existenci několika anatomických termínů odkazujících k části těla, jež slouží k ochraně určitého orgánu, například v případě obočí (v arabštině *al hadžibán*) jde o kost ochraňující oči před slunečním zářením, zatímco *hidžáb al bukurija* zase odkazuje na panenskou blánu, tudíž „závoj panenství“ (ibid.: 96).

Jak je zřejmé, ani jeden z těchto významů se podle Mernissiové nevztahuje k typu ženského oblečení, naopak, interpretace výše uvedených textů Koránu a hadísů, jakožto příkazů zahalování žen, jež je všeobecně přijatelná v islámských kruzích, je v antropologických textech vnímána jako tendenční (Keddie 1991: 4) a vedoucí k misogynii a útlaku žen (Mernissi 1991: 100). Došlo tak k transformaci původního významu v důsledku patriarchální interpretace koránských nařízení bez ohledu na původní záměr Proroka (ibid.:101).

V rovině kontextuální se Mernissi dívá na Prorokovo zavedení *hidžábu* pragmaticky: „Prorok, v období neklidu na začátku islámu, vyslovil tento výjimečný a pro muslimské náboženství zásadní verš, jímž bylo zavedeno narušení prostoru, které lze chápat jako oddělení veřejného od soukromého, nebo dokonce profánního od posvátného“ (Mernissi 1991: 101) a i navzdory svým výhradám co do chápání *hidžábu* ve smyslu typu ženského odívání připouští marocká socioložka významnou roli, již takové odívání sehrálo v prvotní muslimské společnosti. Již zmiňovaný verš 33. súry, ve kterém jsou ženy vybízeny, aby k sobě „přitahovaly své závoje“, je podle ní praktickou odpovědí na tehdejší dobu, kdy byly ženy v ulicích obtěžovány a nuceny k prostituci. „Přitahováním závoje“ tak podle Fatimy Mernissi dávaly ženy najevo svůj společenský status a to, že nejsou pro muže na veřejnosti volně dostupné. Takové znamení bylo v tehdejší raně islámské společnosti velmi důležité. Význam zahalování je proto podle ní v jeho praktičnosti a nošení zahalujícího oblečení je znakem úcty a respektu, ne naopak (Mernissi 1991: 180).

<sup>3</sup> Hadís je zaznamenán např. ve sbírce hadísů al Bucháriho, svazek 6, kniha 60, hadís číslo 314.

I přes tento praktický rys závoje, vedoucí k jasnému oddělení ctnostných žen od prostitutek, šlo o něco, co rodičí se muslimská komunita přijímala jen postupně. Leila Ahmed připomíná, že v době života Proroka bylo zahalování znakem jeho manželek: „Během života Muhammada byly zahalování a život v ústraní dodržovány pouze jeho manželkami. Dokonce fráze „zahalila se“, která se objevuje v hadísech, původně znamenala, že se žena stala Prorokovou manželkou. To naznačuje, že po Prorokově smrti, když probíhal proces sbírání materiálu pro hadísy, bylo zahalování vlastní pouze Muhammadovým manželkám (Ahmed 1992: 191). Je tak patrné, že zvyk nosit závoj se mezi muslimskými ženami šířil jen pomalu, a to v souvislosti s tím, jak se Prorokovy ženy staly s odstupem času vzorem hodným následování (ibid.: 192).

## Hidžáb jako symbol: cudnost, zaostalost a odpor vůči kolonialismu

Hidžáb se během staletí stal mocným islámským symbolem, nicméně jeho symbolika je mnohem širší a hlubší než pouze ve smyslu náboženské příslušnosti. Mezi tři nejvýraznější symboly, jež hidžáb představuje, patří ženská cudnost, zaostalost muslimských společností a odpor vůči koloniální vládě.

Hidžáb je symbolem ženské cudnosti a jeho nošení je důkazem ctnostného chování, na kterém závisí čest nejen samotné nositelky hidžábu, nýbrž často i celé její rodiny. Souvislost cudnosti se zahalováním popisuje například americká antropoložka palestinského původu Lila Abu-Lughod ve své monografii, věnované výzkumu komunity egyptských beduínů (Abu-Lughod 2000). V této studii přináší analýzu konceptu *hašam*, jež lze do češtiny přeložit jako stud, vyplývající ze sexuálního chování. Znamením, že žena takový stud cítí, je závoj: „Beduíni považují závoj za synonymum s *hasham*, nebo přinejmenším za jeho poměrně přesné znamení. Závoj symbolizuje sexuální stud tím, že jej skrývá, a tak se stává nejviditelnějším projevem cudnosti a úcty“ (ibid.: 159). Zcela jistě ale není bez zajímavosti, že se v této beduínské společnosti zahalují pouze vdané ženy:

Dívky se začnou zahalovat pouze od sňatku, když se stanou sexuálně aktivními, a naopak tuto praxi postupně opouštějí během menopauzy. Když jsem se zeptala jedné své blízké kamarádky, proč se panny nezahalují, zasmála se, udělala obscénní gesto pohlavního styku a zeptala se: „Nevstoupil snad muž do vdané ženy? Ta žena proto cítí stud.“ Výjimky řádného zahalení dokládají toto pravidlo. Když jsem se

ptala vdovy v raně středním věku, proč nemá závoj, odpověděla: „Nekupuji ani neprodávám“, [odkaz na manželství a sexualitu] (Abu-Lughod 2000: 161).

Abu-Lughod si rovněž všimla, že stud se netýká pouze pohlavního styku, nýbrž také zmínky o něm, či dokonce jeho implikace. Když se jednou posadila mezi ženy se zápisníkem a požádala nejstarší z nich, aby jí řekla, která žena je vdaná za koho, zbytek žen reagoval tím, že se zapýřily a spustily šátek do obličej (Abu-Lughod 2000: 161). Ženské zahalování ale v Egyptě není a nebylo výhradou lokálních beduínských společenstev, právě naopak. Nošení hidžábu bylo až do poloviny 20. století nezbytnou součástí přítomnosti ženy ve společnosti, na trzích nebo kdekoliv mimo zónu domova. Jaký asi šok a zděšení tak muselo přinést rozhodnutí, a především pak provedení odhalení obličej ve veřejném prostoru v Káhiře v podání egyptské feministky Hudy Ša<sup>č</sup>rání v roce 1923, když si tato spisovatelka, feministka, a především zakladatelka Egyptské feministické unie veřejně sejmula závoj z obličej. Stalo se tak na káhirském nádraží poté, co vystoupila z vlaku při návratu z kongresu Mezinárodní ženské aliance v Římě. Řada žen, které na Ša<sup>č</sup>rání na nádraží čekaly, učinila totéž. Ša<sup>č</sup>rání se narodila v harému, provdala se již ve třinácti letech. Její na tu dobu revoluční gesto šlo ruku v ruce s jejím bojem za práva žen v tehdejší striktně segregované egyptské společnosti (Quawas 2006: 221). Hidžáb jako symbol zaostalosti, segregace a útlaku vnímali i vládci některých zemí, například Turecka a Íránu, kde byl závoj přímo zakázán a prosazení tohoto zákazu doprovázely veřejné kampaně i tresty v případě jeho porušení (Sedghi 2007: 64). V tomto ohledu tedy dochází ke konfliktu symbolů: hidžáb je v té samé společnosti a v té samé době ochranou a nezbytným znakem cudnosti pro určité ženy a nepotřebným, zastaralým nástrojem k útlaku a segregaci pro jiné. To samé ale lze říct o absenci hidžábu: zatímco pro určité ženy jeho neexistence znamená možnost prosazení se ve společnosti, řadu žen jeho zákaz uvedl do nejistoty ztráty pohodlí a ochrany, nebo dokonce až do segregace: „Zatímco většina městských žen cítila v čádu psychologickou a fyzickou bezpečnost, odhalení pro ně naopak symbolizovalo nejistotu a odcizení způsobem, jakým je pro mnohé ženy ze Západu nahota“ (ibid.: 88).

Koncept bezpečí a pohodlí, jež pro muslimské ženy závoj představuje, v letech následujících po jeho zákazu nepominul. V islámských společnostech přežil a s novou silou byl obnoven v sedmdesátých letech, a to v souvislosti s nástupem islámského fundamentalismu, kde se ženy opět začaly zahalovat proto, aby byly ochráněny před útoky na veřejnosti. Podle El Guindi tak činily ženy bez ohledu na míru svého náboženského založení, přičemž ty sekulárně



založené zvolily jako pokrývku hlavy stylový turban namísto tradičního a v Egyptě typického khimáru (El Guindi 2005: 56). Z tohoto přístupu je zřejmé, že muslimský šátek sehrál ve 20. století roli jak prostředku útlaku a dominance mužů nad ženami, tak zcela opačnou roli prostředku k osvobození od útlaku, segregace a dominance.

Dalším důležitým rozměrem ženského zahalování je jeho symbolika tváří v tvář evropské kolonizaci. V zemích jako Alžírsko ženy preferovaly zahalování právě jako symbol své příslušnosti k alžírské muslimské identitě – naopak, nezahalená žena se stala synonymem loajality k Francii:

Jako důkaz pro francouzskou vládu, že jsou s ní Alžířani ve shodě, byly z nedalekých vesnic generály svázeny tisíce domorodých mužů spolu s několika ženami, kterým pak Francouzky slavnostně sňaly zahalení. Shromažďování Alžířanů za účelem okázalých projevů loajality Francii nebylo samo o sobě během koloniální éry neobvyklým činem. Ale odhalovat ženy během pečlivě připraveného ceremoniálu přidalo těmto shromažďováním symbolický rozměr, který názorně poukazuje na konstantní rys francouzské okupace Alžírska: její posedlost ženami (Lazreg 1994: 135).

Ty praktiky, jež muslimské společnosti chápaly jako návrat ke svým původním hodnotám vyplývajícím z islámu, byly koloniálními mocnostmi chápány jako útlak žen, jež je potřeba za každou cenu vymýtit. Leila Ahmed nazvala tyto snahy „koloniálním feminismem“ (Ahmed 1992: 151). Hlavním rysem koloniálního feminismu byla jeho teze o islámu coby náboženství útlaku vůči ženám, přičemž ztělesněním tohoto útlaku bylo právě zahalování: „Závoj – v očích Západu nejviditelnější znamení odlišnosti a podřadnosti islámských společností – se stal symbolem jak útlaku žen (nebo v tehdejší jazyku islámské degradace žen), tak i zaostalosti islámu, a jako takový se stal otevřeným cílem koloniálního útoku na muslimské společnosti“ (ibid.: 152).

## **Problematika zahalování – případ Íránu**

V problematice ženského zahalování je Írán zajímavým případem, jenž si zaslouží hlubší reflexi, a to především v souvislosti s tím, jak se hidžáb v průběhu 20. století stal hlubokou ránou íránské politiky, dlouhodobě vzbuzující emoce na všech stranách (Mir-Hosseini 1996: 155). Pohled do historie naznačuje, že pokrytí hlavy bylo v íránské společnosti normou přibližně od 16. století,

a to především v městských oblastech. Ve venkovských oblastech a u nomádských kmenů se ženy nezahalovaly. Zahalování se postupně rozšířilo natolik, že pouze nejchudší ženy ve společnosti šátek nenosily (Milani 1992: 34-37). Velkou změnu v tomto ohledu přinesla modernizace během vlády Šáha Rézy Páhlaviho, jenž změny v oblékání pokládal za nezbytnou součást reformem, a to jak pro ženy, tak pro muže, „aby se nám lidé ze Západu nesmáli“ (Katouzian 2006: 335). Po své návštěvě Turecka v létě roku 1934, kde se motivoval reformacemi Mustafy Kemala, přistoupil Šáh Réza k zákazu iránské podoby ženského zahalení na veřejnosti (Sedghi 2007: 85). Sedghi ale upřesňuje, že interpretace Šáhových snah pouze jako snaha o osvobození žen od tradičního způsobu oblékání není úplná. Šlo tady o mnohem více – v pozadí zákazu zahalování byla především snaha o oslabení moci šíitského duchovenstva v zemi, které zahalování a segregaci žen podporovalo a umocňovalo (Sedghi 2007: 89).

Zákaz ženského zahalování byl v Íránu v platnosti od roku 1936 do roku 1941 a setkal se se dvěma druhy přijetí: souhlasným odložením závoje na straně jedné, odhodláním zachovat si závoj na straně druhé. Zahalené ženy se na veřejnosti potýkaly s útoky policie, která jim šátek z hlavy násilím strhávala (El Guindi 2005: 130). Na druhé straně řada iránských žen žijících ve velkých městech v první polovině 20. století odložení čádky ve prospěch moderního, evropského oblečení uvítala a podrobila se jí. Po nástupu syna Šáha Rézy, Šáha Muhammada Rézy Páhlaviho, zůstal tento zákon v platnosti, byť orgány v jeho uplatňování a zavádění značně povolily (Mir-Hosseini 2007: 4).

Po roce 1979 došlo k opačné situaci, nástupu šíitského duchovenstva k moci v nově vytvořené islámské republice, kdy se hidžáb vrátil a byl ustanoven jako povinnost, přičemž trestní zákoník z roku 1983 ustanovil trest v podobě 74 ran bičem pro ženu, která na veřejnosti nebude mít hidžáb. V této souvislosti je nezbytné zmínit ideologicko-filozofické pozadí, na kterém Íránská islámská republika staví svůj koncept povinnosti ženského zahalování. Je jím text Ajatolláha Mottaharího, zveřejněný v roce 1968 pod názvem Otázka hidžábu. Ve svém textu se Mottaharí především pokouší o novou definici ženské sexuality jakožto vnitřní touhy dávat na odiv svou krásu, jež vyúsťuje v sexuální touhu mužů. Hidžáb je proto potřebnou a praktickou ochranou žen před mužskou sexualitou, která je neovladatelná a může mít agresivní podobu. Mottaharí se tímto vysvětlením distancuje od tradičního chápání samotné ženské sexuality jakožto zdroje neřádu ve společnosti. Podobně hidžáb v jeho chápání není odloučením ženy od společnosti, nýbrž její ochranou uprostřed té samé společnosti. V obou případech je ale právě hidžáb jediným řešením (Mottaharí 1992).

Hidžáb v iránském prostředí znamená, že žena by měla na veřejnosti nosit dlouhý černý plášť, který se nazývá čádor, a šátek pokrývající vlasy, uši a krk, který se označuje jako mughnae. Toto oblečení je obecně pokládáno za ortodoxní. Na druhé straně stojí oblečení neortodoxní, které sestává z delšího kabátu, tzv. manteau, a šátku pokrývajícího vlasy a krk (Shirazi-Mahajan 1995: 60).

Povinné zahalování tak nabývá v iránské společnosti různých forem, především v té neortodoxní podobě. Mir-Hosseini v této souvislosti zmiňuje až pět různých kategorií, od extrémně dobrého (správného) zahalování až po tzv. bad-hidžábí, neboli nesprávné zahalení, jež se vyznačuje přiléhavým, příliš barevným a vzorovaným oblečením, doplněným o přemrštěné a vyzývavé líčení (Mir-Hosseini 1996: 157). Nositelky stylu bad-hidžábí můžou být konfrontovány policií, nebo dokonce vzaty do vazby a poučeny o tom, jak má správné zahalování vypadat. Aby k takovým incidentům nedocházelo, založila Zahra Mostafavi (dcera Imáma Chomejního) již v roce 1987 komisi s cílem výzkumu pronikání západních vlivů, a tím i nesprávného zahalování, do iránské společnosti a způsobů, jak tomu zabránit. Zároveň byla pořádána shromáždění pro šíření osvěty v této problematice (ibid.: 157).

V dnešním Íránu jsou běžně k vidění různé formy hidžábu v kontextu výše vymezených dvou kategorií. Obě formy, správný hidžáb, jakož i různé podoby bad-hidžábí, jsou dodnes v Íránu běžně k vidění. Není asi divu, že ve více konzervativních částech Íránu, jako jsou města Mašhad a Qom,<sup>4</sup> nosí převážná většina žen čádor, zatímco v Teheránu, Esfahánu nebo Šírázu je běžně k vidění manteau se šátkem, zpod kterého jsou nezdědky vidět vlasy.

Pokud je v dnešním Íránu vidět celou řadu různých podob hidžábu, stejně rozmanité jsou i přístupy jeho nositelky k této problematice. Podobně, jako u ženského zahalení, které lze pečlivě kategorizovat, lze to samé provést u vztahu nositelky k hidžábu. Vedle žen jako Zahra Mostafavi, jež se aktivně podílela na zavádění toho „správného“ hidžábu a prosazovala nošení čádoru, tak existují ženy jako Vida Mohaved, mladá aktivistka, která na sklonku roku 2017 mlčky odvázala svůj bílý šátek a pověsila ho na hůlku uprostřed rušné ulice v Teheránu. Tímto aktem se přihlásila ke kampani pod názvem Bílá středa, v rámci které se ženy každou středu halí do bílé barvy a tiše tak protestují proti povinnosti zahalování v zemi. Další aktivistky, podobně jako

<sup>4</sup> V obou těchto městech se nachází svatyně důležitých postav šíitského islámu: v Mašhadu je pohřben VIII. imám Réza, v Qomu jeho sestra Fátima Mcasúma.

Mohaved, byly za své odložení šátku na veřejnosti zatčeny a odsouzeny. Jejich obvinění zahrnuje narušování veřejného pořádku nebo dokonce podněcování k prostituci, nicméně důvodem jejich činů je podle nejvyššího iránského vůdce Alí Chameneiho inspirace Západem nebo dokonce přímo kampaň nepřátelských zemí za účelem rozvracení Íránu. Vedle těchto dvou pozic ale existuje celá řada dalších přístupů k zahalování, například podle toho, jaký je zrovna den nebo s kým se jeho nositelka během dne setká. Podle Shirazi-Mahajan tak mají ženy tendenci více se svým zevnějškem přiblížit správnému způsobu zahalení v období Ramadánu a šíitských svátků, kdy, jak ví, je mravnostní policie v pohotovosti. To samé platí pro společenský kontakt – pokud má žena v plánu během dne navštívit úřady, má tendenci přiblížit se ke konzervativní podobě svého oblečení proto, aby v jednání uspěla. Podobně platí, že řada iránských žen odloží svůj šátek do tašky ihned poté, co vzlétne letadlo na cestě do destinace mimo Írán, a to především za účelem dovolené nebo návštěvy příbuzných. Jak potvrdila moje pracující známá v jednom z konzervativních měst v Íránu, mimo svou zemi přece nebude nosit to, co je v její domově povinností.<sup>5</sup> V obou těchto případech je hidžáb arbitrárně využíván pro potřeby své nositelky, přičemž zcela ztrácí svou symboliku jakožto znak cudnosti a aktivní náboženské příslušnosti.

Mir-Hosseini v tomto ohledu poznamenává, že stejně jako Šáhova reforma nedokázala vymýtit ženské zahalení, tak ho iráňští duchovní po roce 1979 nedokázali plně nastolit (Mir-Hosseini 1996: 156).

## Závěrem

Cílem této studie bylo přiblížit, jak k ženskému zahalování přistupují antropoložky s osobní etnickou, jazykovou nebo náboženskou příslušností k muslimské společnosti. Analýza textů zabývajících se problematikou ženského zahalování prokazuje variabilitu jak regionální, tak v oblasti politicko-historické. Regionální variabilita podoby hidžábu v současné době nabízí zajímavou komparaci těchto podob napříč islámským světem, přičemž tady významnou roli sehrávají kulturní tradice a místní konvence. Další variabilita existuje ohledně legislativních požadavků na ženské zahalování, respektive jejich přítomnosti nebo absence. V neposlední řadě jde o proměnu historického chápání zahalování a jeho symboliky.

---

<sup>5</sup> Rozhovor s autorkou, říjen 2018.

Veškeré tyto rozdíly, které antropoložky, jejichž texty byly v této studii reflektovány, zmiňují a analyzují, přispívají ke komplexitě diskuze ohledně ženského zahalování v míře, která není reflektována ve studiích sekulárních feministických antropologů. Ti kladou většinou důraz převážně na vliv patriarchy na svobodu žen v otázce oblékání na veřejnosti.

Z výše uvedené nejasnosti ohledně podoby a formy islámského zahalování je zřejmé, že muslimské ženy mají v mnoha ohledech na výběr, jaký směr chápání hidžábu si vyberou. Především v městských společnostech některých států (Egypt, Maroko, Libanon) je běžné, že děvčata a mladé ženy šátek buď nenosí, nebo volí jednu z takových forem pokrytí hlavy, která je považována za moderní, a to v rámci módních trendů své společnosti. Podoba ženského zahalování tak prochází transformací, a ze symbolu cudnosti se v mnoha ohledech stává módní doplněk, který nezřídka přitahuje pozornost, namísto toho, aby odrazoval. Rozdíl lze také vidět v rámci rodin, kde některé mladé ženy šátek volí, jiné ne. Rozhodnutí nenosit šátek přitom nemusí být konečné; naopak, časem se může měnit. Autorka tohoto textu byla v Maroku rovněž svědkem obráceného vývoje, kdy mladá žena pocházející z nábožensky založené rodiny po letech zahalování šátek odložila, „aby se cítila svobodnější“.<sup>6</sup>

Výše analyzovaná témata a symboly jsou jen zlomkem přístupů k hidžábu v dnešní době. Je daleko více možností, jak lze zahalování žen v islámském kulturním prostředí vnímat. Na závěr však lze konstatovat spolu s Fatimou Mernissi, že žena je spolutvořitelkou kolektivní identity, již si muslimské společnosti vůči Západu již několik staletí tvoří. Jakékoliv snahy islámských režimů o proměnu ženy v ideální muslimku, jež se většinou neobejdou bez příkazů, nebo minimálně doporučení nosit závoj, jsou podle Mernissi pouhou odpovědí na proces hledání „sama sebe“ a tvorbou image společnosti, jež se věrně hlásí ke „středověkému náboženství“ v moderní době (Mernissi 1998: 9). Zároveň ženy ve společnostech, kde je hidžáb povinný nebo minimálně doporučený, dokázaly tento typ oblekání využít pro boj s patriarchií a ve svůj prospěch. Nelze proto použít zjednodušující tezi, že hidžáb je výrazem ženského útlaku a podřízení. Naopak, jde o mocný symbol, jenž ještě nadlouho zůstane v centru diskuzí o povaze a podobě islámu 21. století.

---

<sup>6</sup> Rozhovor s autorkou, 18. 4. 2018.

**Katarína Maruškinová** vystudovala bakalářský a magisterský obor blízkovýchodní studia na Filozofické fakultě ZČU v Plzni. Během svého studia absolvovala studijní pobyty v Íránu, Libanonu, Sýrii, Egyptě a Maroku. V současné době je studentkou doktorského studia na katedře antropologie FF ZČU. Mezi okruhy jejích zájmů patří antropologie genderu v islámském kontextu, antropologie turismu a moderní islámská společnost.

Kontakt: katarina.maruskinova@gmail.com

## Literatura

- Abu-Lughod, Lila. 2002. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others." *American Anthropologist* 104, 2002, 3: 783–790.
- Abu-Lughod, Lila. 2000. *Veiled Sentiments*. Oakland: University of California Press.
- Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale UP.
- Ahmed, Leila. 2011. *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven: Yale UP.
- Antoun, Richard T. 1968. "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages. A Study in the Accommodation of Traditions 1." *American Anthropologist* 70, 1968, 4: 671–697.
- Bojovnice. 2018. „Bojovnice proti ‚netolerantní ideologii‘? Kdo je Zemanem vyznamenaná aktérka hidžábové kauzy. Lidové noviny, 28. 10. 2018. Dostupné z [https://www.lidovky.cz/domov/bojovnice-proti-netolerantni-ideologii-kdo-je-zeman-vyznamenanana-akterka-hidzabove-kauzy.A181028\\_220347\\_In\\_domov\\_sk](https://www.lidovky.cz/domov/bojovnice-proti-netolerantni-ideologii-kdo-je-zeman-vyznamenanana-akterka-hidzabove-kauzy.A181028_220347_In_domov_sk) [cit. 2018-12-15].
- Bowen, John R. 2007. *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State, and Public Space* Princeton: Princeton UP.
- Bush, Laura. 2001. "Radio Address by Mrs. Bush, 17. November 2001." The White House: President George W. Bush. Dostupné z <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/11/20011117.html> [cit. 2018-12-15].
- El Guindi, Fadwa. 2005. "Gendered resistance, feminist veiling, Islamic feminism." *The Ahfad Journal* 22, 2005, 1: 53–78.
- Frouzová, Magdaléna. 2005. *Závoj a džíny. Ženy v islámském světě*. Praha: Vyšehrad.
- Frouzová, Magdaléna. 2006. *Mříže v ráji. Muslimské ženy v Evropě*. Praha: Vyšehrad.
- Gould, Rebecca. 2014. "Hijab as Commodity Form. Veiling, Unveiling and Misveiling in Contemporary Iran." *Feminist Theory* 15, 2014, 3: 221–240.
- Hoodfar, Homa. 1997. "The Veil in Their Minds and on Our Heads. Veiling Practices and Muslim Women." Pp. 248–279 in Lisa Lowe – David Lloyd (eds.): *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*. Durham: Duke UP.
- Chakrabarti, Reeta. 2001. "Cherie 'lifts veil' for Afghan women." BBC News. Dostupné z [http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/politics/1665017.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/1665017.stm) [cit. 2018-12-15].
- Jakoubková Budilová, Lenka. 2017. „Patriarchát na Balkáně – dominantní ideologie nebo škála možností? (Na příkladu Vojvodova, obce Čechů a Slováků v Bulharsku).“ *Sociológia* 49, 2017, 4: 405-426.
- Kabátová, Šárka. 2018. „Bojovnice proti ‚netolerantní ideologii‘? Kdo je Zemanem vyznamenaná aktérka hidžábové kauzy.“ *Lidové noviny*. Dostupné z <https://>

- www.lidovky.cz/domov/bojovnice-proti-netolerantni-ideologii-kdo-je-zeman-vyznamenana-akterka-hidzabove-kauzy.A181028\_220347\_In\_domov\_sk [cit. 2018-12-15].
- Kandert, Josef. 1995. „Žena v jiných kulturních perspektivách.“ *Sociologický časopis* 31, 1995, 1: 49–60.
- Kandiyoti, Deniz. 1998. “Bargaining with Patriarchy.” *Gender and Society* 2, 1998, 3: 274–290.
- Katouzian, Homa. 2006. *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis*. New York: I. B. Tauris.
- Keddie, Nikki. 1990. “Past and Present of Women in the Muslim World.” *Journal of World History* 1, 1990, 1: 77–108.
- Keddie, Nikki. 1991. “Introduction: Deciphering Middle Eastern Women’s History.” Pp. 1–22 in Nikki Keddie – Beth Baron (eds.): *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven: Yale UP.
- Korán. 1972. Praha: Odeon.
- Knotková-Čapková, Blanka. 2008. *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha: Paseka.
- Kondrys, Jan. 2015. „Qásim Amín: Otec islámského feminismu, nebo ‚westernizovaný‘ misogyn?“ *Religio* 23, 2015, 2: 187–202.
- Kropáček, Luboš. 1996. „Ženy v islámské kultuře.“ *Religio* 4, 1996, 2: 157–165.
- Lazreg, Marnia. 1994. *The Eloquence of Silence. Algerian Women in Question*. New York: Routledge.
- Macháček, Štěpán. 2002. „Náboženské předpisy a kontrola porodnosti v islámských zemích.“ *Religio* 10, 2002, 2: 237–252.
- Mernissi, Fatima. 1991. *The Veil and the Male Elite*. New York: Perseus.
- Mernissi, Fatima. 1988. “Muslim Women and Fundamentalism.” *Middle East Report* 1988, 153: 8–11.
- Milani, Farzaneh. 1992. *Veils and Words. The Emerging of Iranian Women Writers*. New York: Syracuse UP.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2006. “Muslim Women’s Quest for Equality. Between Islamic Law and Feminism.” *Critical Inquiry* 32, 2006, 4: 629–645.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2007. “The Politics and Hermeneutics of Hijab in Iran. From Confinement to Choice.” *Muslim World Journal of Human Rights* 4, 2007, 1: 1–17.
- Mir-Hosseini, Ziba. 1996. “Women and Politics in Post-Khomeini Iran. Divorce, Veiling and Emerging Feminist Voices.” Pp. 145–173 in Haleh Afshar (ed.): *Women and Politics in the Third World*. London: Routledge.
- Motahhari, Murtaza. 1992. *The Islamic Modest Dress*. Chicago: ABC International.
- Quawas, Rula B. 2006. “‘A Sea Captain in Her Own Right.’ Navigating the Feminist thought of Huda Shaarawi.” *Journal of International Women’s Studies* 8, 2006, 1: 219–235.
- Sedghi, Hamideh. 2007. *Women and Politics in Iran. Veiling, Unveiling and Reveiling*. Cambridge: Cambridge UP.
- Shirazi-Mahajan, Faegheh. 1995. “A Dramaturgical Approach to Hijab in Post-revolutionary Iran.” *Critique, Critical Middle Eastern Studies* 4, 1995, 7: 35–51.
- Zoufalá, Marcela. 2015. *Judaismus a ženy v Izraeli*. Praha: Karolinum.