

(NE)VIDNOST POKRITIH ŽENSK

Anja Zalta

Ne obstaja del oblačila, ki bi bil tako prežet s stereotipi in politizacijo, kot je muslimanska naglavna ruta. Institucija pokrivanja je tudi v slovenski družbi razumljena večino – ma enodimenzionalno in (pre)splošno, otovorjena je z orientalističnimi reprezentacijami pokrivanja kot znaka podrejenosti in represije, sproža vprašanja varnosti in osebne svobode, ter prevprašuje vlogo religije v javni sferi in/ali v sekularni državi. Kljub vsemu pa se zdi, da osrednji problem ne predstavlja nošenje naglavne rute kot take, temveč vprašanje, kaj naglavna ruta simbolizira. Brezglave prepovedi, ki izhajajo iz nepoznavanja kompleksnosti tematike, ustvarjajo paranoične situacije in sejejo strah, prepogosto pa se opravičujejo tudi z retoriko zaščite in dobrobitjo naroda. S prevzemom takšnega skrbstva intervencijski subjekti, kot so mediji, država, druge vodstvene in politične strukture – od religijskih dostojanstvenikov do politikov in državnih uradnikov – legitimirajo svojo moč in avtoriteto, ter intervenirajo in diktirajo meje javne in zasebne sfere. Namen prispevka je v prvi vrsti raziskati motive pokrivanja med slovenskimi muslimankami in kristjankami (krščanskimi redovnicami) in nasloviti vzroke za nevidnost pokritih žensk v slovenski javnosti. V članku predstavimo pokrivanje kot širši problem, ki naslavlja vprašanje religijskih prezentacij in simbolike, kulturne diskriminacije, odstira pa tudi kompleksnost (ne)sliš(a)nosti ženskih glasov pri vzpostavljanju in ohranjanju lastne identitete.

KLJUČNE BESEDE islam, muslimanke, katoliške redovnice, naglavna ruta, pokrivanje

The (In)Visibility of Head Covered Women

The institution of head-covering also in Slovene society is largely understood as one-dimensional and (pre-)general, it is laden with the oriental representation of head-coverage as a sign of subordination and repression, it triggers questions of security and personal freedom, and questions the role of religion in the public sphere and/or secular state. Nevertheless, the main problem does not seem to be the wearing of a headscarf as such, but the question of what the headscarf symbolises. Reckless bans resulting from ignorance of the complexity of the subject, are creating paranoid situations and sowing fear, and are too often justified by the rhetoric of people's protection and welfare. By underwriting such care, intervention agencies such as the media, the state, other leadership and political structures – from religious dignitaries to politicians and state officials – legitimise their power and authority, and intervene and dictate the borders of public and private spheres. The purpose of the paper was primarily to explore the motives of head-covering between Slovene Muslim women and Christians (Christian nuns) and to address the reasons for the invisibility of head-covered women in the Slovenian public. The article presents head-covering as a broader problem that addresses the issue of religious presentations and symbolism, cultural discrimination, and also reveals the complexity of (not) hearing women's voices in establishing and preserving their own identity.

KEYWORDS Islam, Muslims, Catholic nuns, headscarf, coverage

Uvod

V zadnjem času smo priča razgretim razpravam o muslimanskem pokrivanju oz. zakrivanju, ki so se iz polja politike večkulturnosti prevesile v polje vprašanja družbene kohezivnosti, integracije in predvsem vprašanja varnosti. Točko preloma predstavlja november 2015, ko je poslanska skupina SDS v državni zbor vložila predlog zakona, s katerim bi prepovedali nošenje burk in nikabov na javnih mestih ter zaostri pogoje za pridobitev azila v Sloveniji. Za prepoved naj bi obstajali varnostni razlogi (zaradi pokrivanja obraza v javnosti), kot tudi kulturni razlog, kar po besedah predsednika stranke SDS Janeza Janša pomeni »spoštovanje slovenskih navad in slovenske tradicije«.¹ SDS je za kršenje zakona oz. nošenje burke v javnosti predvidevala 100 evrov kazni, kar je primerljivo kazni za beračenje ali prenočevanje na javnem kraju. Diskurz o vprašanju prepovedi burk je zanetil dodatno islamofobno reakcijo na medmrežju, predvsem ob množičnem prihodu beguncev v Evropo konec leta 2015 in v letu 2016. Pojavili so se vandalizem in grafiti, ki enačijo begunce in prosilce za azil z islamisti in »islamskimi teroristi«. V letu 2016 smo priča tudi enemu prvih medijsko znanih islamofobnih dejanj v Sloveniji, ko so neznanci na gradbišču Islamskega verskega in kulturnega centra (IVKC) odvrgli svinjske glave in kozarce s krvjo. Javne Facebook strani, ki so nastale ob tem in (ne zgolj) zaradi tega so pričele širiti skrajne oblike sovražnega govora, usmerjenega proti muslimanom. Strani, kot so Radikalna Ljubljana, Slovenija Zavaruj Meje in Slovenska milica, ter Nočemo beguncev in migrantov v Sloveniji, Nočemo džamije v Ljubljani, če omenimo zgolj nekatere, so s svojo retoriko izkazale religijsko nepismenost, ki islam omeji na stereotipne predstave, v skrajnih primerih pa muslimane popolnoma dehumanizira. Predlog politike o prepovedi nošenja burke in nikaba v obstoječem slovenskem kontekstu je torej priril še dodaten ogenj na mlin islamofobnim reakcijam, saj v Sloveniji praktično ne srečujemo žensk, ki bi si zakrivala obraz z burko. Muslimanke v Sloveniji ali begunke, ki prihajajo, praviloma uporabljajo naglavne rute, ne burke. Predlog je problematičen tudi v tem, da celotno religijo zreducira le na en simbol in ker gre pri ženskem naglavnem pokrivalu za najbolj opazen simbol islama, je z njim tudi najlažje manipulirati.

Islamofobijo tako v Sloveniji kot tudi v Evropi pogosto spodbujajo politične stranke in akterji, ki izkoriščajo islamofobne sentimente za nabiranje političnih točk. Njene posledice se kažejo pri stereotipizaciji muslimanov na podlagi nepoznavanja heterogenosti islamske tradicije in zavračanje islama kot evropske (in slovenske) religije. Islamofobijo pa najbolj občutijo tisti muslimani in muslimanke, ki izkazujejo svojo versko pripadnost predvsem z načinom oblačenja.

Oblačenje je eno najbolj učinkovitih orodij, s katerimi se telesa označujejo, kategorizirajo, razkrivajo javnosti ali pa zakrivajo kot zasebna. Določitev delov telesa, ki so lahko dostopni javnemu pogledu, ter delov, ki (morajo) ostati skriti ali zakriti, ter načini, po katerih se ta zakritost/razkritost prenaša, določijo meje med javnim in zasebnim.

Naj si izposodimo pri Foucaultu, ki v svoji knjigi *Nadzorovanje in kaznovanje* razloži strukturo moči med osebo in državo ter telesom kot tarčo oblasti oz. telesom, s katerim od klasične dobe naprej »manipulirajo, ki ga oblikujejo, ki ga dresirajo, ki uboga, ki odgovarja, postaja spretno ali katerega moči se pomnožujejo« (Foucault 2004, 152). Človeško telo se znajde v oblastni mašineriji, ki ga preišče, ga razstavi in na novo sestavi. Nastala »politična anatomija« je po Foucaultu istočasno tudi »mekanika oblasti«, ki disciplinira in opredeljuje, kako je mogoče imeti oprijem na telesu drugih. Disciplina izdeluje podrejena in izurjena, »krotka« telesa. (Foucault 2004, 154). Pri vprašanju pokrivanja ne moremo spregledati strate-

gij zakrivanja in/ali odkrivanja določenih delov telesa v javnih prostorih, pravila oblačenja in regulacije pa vedno delujejo tudi skozi kategorije spolov. Intervencije, povezane z ženskim telesom, so pogosto upravičene z retoriko zaščite in/ali njegove osvoboditve. S prevzemom takšnega skrbstva posredovalni subjekt legitimira svojo moč in avtoriteto, da lahko intervencira in diktira meje javne in zasebne sfere. Takšne intervencije običajno definirajo žensko kot tisto, ki potrebuje zaščito, emancipacijo in skrbništvo (Çinar 2005, 58). Država, verski voditelj ali kateri drugi politični akter sebe dojame kot odrešitelja (ženskih) teles bodisi s prenoviteljskim »modernizirajočim« načrtom ali pa s (po)vrnitvijo »tradicionalnih« standardov časti in dostojanstva.

Prav regulacija in manipuliranje z oblačenjem teles postane odločilno orodje, na podlagi katerega subjekti pridobijo moč in avtoriteto za oblikovanje javno-zasebne distinkcije. Ker lahko tudi islamsko zakrivanje/pokrivanje deluje na enak način, z zakrivanjem določenih delov telesa in odkrivanjem drugih (namreč rok in obraza), telesu določi meje javnega in zasebnega. Muslimanka nosi ruto predvsem v javni sferi. Medtem ko ruta pomaga pri konstituiranju različnega (islamskega) razumevanja privatnosti, zaznamovanega na telesu, služi tudi interpelaciji javnega pogleda. Ob tem pa se (lahko) vname spor tudi med islamskim in sekularnim dojemanjem javno/zasebne sfere.

Iz tega sledi, da zakrita/pokrita ženska predstavlja izziv prevladujočim družbenim normam, ki vključujejo predstave o sprejemljivih načinih oblačenja in pokrivanja, hkrati pa se s tem onemogoči njihovo vidnost v javni sferi. Nilüfer Göle trdi, da »noben drug simbol ne rekonstruira, drugosti' islama na Zahodu s takšno močjo kot ruta« (Göle 1996, 1). Kljub velikim razlikam v praksi zakrivanja, pa v Evropi (tudi v Sloveniji) trčimo na (skoraj) homogeno reakcijo na ta fenomen, ki ga pogojuje odnos z islamom kot takim, saj osrednji pomen evropskih reprezentacij rute ne izhaja le iz njene vloge kot najbolj vidnega javnega označevalca spolne segregacije, temveč (tudi) kot esencialno manjvrednost (in neevropskost) islamske družbe. Da bi popolnoma razumeli, kako je žensko naglavno pokrivalo (tudi v Sloveniji) postalo otovorjeno z negativnimi konotacijami, je potrebno razumeti zgodovino orientalističnih reprezentacij. Edward Said z izrazom orientalizem označi skonstruirano lečo, skozi katero Zahod spozna Vzhod in nad njim dominira. Ustvari podobo drugačnega, barbarskega, ne-civiliziranega, primitivnega, neracionalnega. Kljub temu, da so pokrivanje prakticirale tudi druge bližnjevzhodne kulture (od asirske, babilonske, perzijske, in še danes med drugim tudi judinje in kristjanke), se ideja napaja izključno pri »orientalski ženski«, ki je muslimanka. Muslimanska ženska je žrtev rute. Orientalistični diskurz jo slika kot pasivni objekt, ki je, tako kot Orient, fiksna v svoji drugosti, pasivnosti, neaktivnosti, neavtonomnosti in nesuverenosti (Said 1996, 97). In ker pasivni objekt v orientalističnem diskurzu potrebuje odrešitelja, se v tej vlogi (še danes in spet vedno bolj) prepozna »politika odrešitve«, ki želi ženski »subjekt« odrešiti zaostalosti in manjvrednosti, s tem pa svoj poskus odrešitve prevede na banalen in preprost spopad simbolov. Dejstvo je, da je redukcija religije na en sam simbol, v primeru islama žensko pokrivalo ali zagrinjalo, zloraba. Muslimanska je zahodni orientalistični diskurz skonstruiral v lik podreditve, njena ruta je znak zatiranja in ona nemočna žrtev te prakse. Pozornost se v evropskih, tudi v slovenskih medijih in literaturi, posveča položaju »revnih in zatiranih« muslimank, praktično nobenega poročila pa ni o travmah, ki jih muslimanke doživljajo, ko se borijo za ohranitev svoje religijske identitete in osebne avtonomije bodisi v muslimanskih družbah bodisi v evropski »sekularni« kulturi in družbi.

Če potrdimo ugotovitev, da se tudi v evropski in slovenski družbi pokrivajo nekatere pripadnice drugih religij (omenili smo kristjanke), nam postane jasno, da problem ni v nošenju naglavne rute, temveč to, kaj naglavna ruta simbolizira v javni sferi.

(Ne)samoumevnost simbola?

Ruta je postala ekskluzivni vidni simbol radikalnih kulturnih razlik in kaže na vse, kar naj bi bilo z islamom »narobe«: kaže na nedefinirane oz. porozne meje med javno in zasebno sfero, na zabrisane meje med politiko in religijo, opozarja na degradacijo ženske seksualnosti, na podreditev žensk itd. Na podlagi emancipatorne narative želijo te tako imenovane »politike osvoboditve« žensko preoblikovati iz nevidne v razkrito in v javnosti slišno, a ji hkrati ne ponudijo možnosti, da bi javno izrazile svoje razloge in potrebe za pokrivanje.

Simbol rute nikakor ni samoumeven. Ruta nima pomena sama po sebi, temveč je pomembna njena kontekstualizacija oz. razumevanje t. i. relacijskega odnosa – definira se v določenem času, v določenem prostoru, v odnosu do določenih »ideoloških« predstav. Kot pravita Read in Bartkowski, ustvari se v kulturnem diskurzu in v široki mreži družbenih odnosov (Read in Bartkowski 2000, 397). Za mnoge avtorice in avtorje (kot so npr. Góle 1996, Hirschmann 1998 in Alvi 2013) je ruta pri muslimankah simbol (znak, označevalec, reprezentacija) islamske subjektivnosti, gledana z različnih perspektiv. Alvi te perspektive naniza kot: osebna izbira in svoboda, kulturna in osebna identiteta, dostojanstvo in spodobnost, ženska seksualnost, patriarhalnost, moč, nujnost in kulturni pritiski, sekularizem, religija, upor, protest proti kulturni in ekonomski »večvrednosti« Zahoda, od kolonializma oz. imperializma do potrošništva (Alvi 2013, 177). »Mnogo žensk čuti, da jih ruta definira kot muslimanke, da jih poveže v tesno skupnost in jim prepreči zdrs oz. zlitje z množično kulturo« (Diffendal 2013, 132). Med nekaterimi muslimankami je pokrivanje tudi politična reakcija na islamofobijo: s pokrivanjem želijo pritegniti pozornost in (po)kazati na diskriminacijo oz. opozoriti na potrebo po enaki obravnavi (Ahmed 2011, 8).

Ruta kot taka seveda predstavlja tudi religijski izziv, ki spodkopava »kohezivnost« in »sekularnost« sodobne države. Na tak način postane osrednji simbol ločevanja sekularne družbe od islama. V primeru, da se izkaže, da se je muslimanka prostovoljno odločila za ruto, se iz nemočne žrtve prelevi v grozeči subjekt, ki se želi zunajteritorialno povezovati in pripadati transnacionalni (zamišljeni) islamski skupnosti. Kot taka predstavlja nevarnost za nacionalno kohezivnost in celo »civilizacijsko« grožnjo (Najmabadi 2006, 242). Naglavna ruta se prične stereotipno istoveti bodisi z iranskim čadorjem (in s tem pripadnosti islamizmu kot politični ideologiji) ali afganistansko burko (znak ekspanzije talibanske mizoginije). Naj na tem mestu navedemo osnovne razlike med različnimi tipi pokrival. Burka, ki je značilna za Afganistan, prekriva celotno telo, vključno z obrazom. Čez predel oči je mreža. Nikab je verzija zakrivanja, kjer je reža za oči odprta. Postrevolucionarne Iranke nosijo dolg plašč, ki prekriva lase, vrat in ramena, imenovan čador. Izraz hidžab, ki dobesedno pomeni zastor ali zaveso, pa danes uporabljajo predvsem za ruto, ki pokriva lase in vrat, obraz pa pušča odkrit.

Seveda pa pri tem naboru naštevanja simbolike in možnosti ter vzrokov za pokrivanje ne smemo in ne moremo prezreti retorike religijskih elit (v našem primeru muslimanskih), ki enačijo zakrivanje z religijsko predanostjo. Raznolike interpretacije iste kulturne prakse lahko zasledimo celo znotraj istih religijskih skupnosti – npr. muslimanske elite imajo različne interpretacije glede prakse zakrivanja in koranskih odlomkov, ki to prakso opisujejo. Zavedati se moramo, da islamska tradicija ne izhaja zgolj iz enega samega vira, t.j. korana, ki je nedvomno najbolj avtoritarni vir normativnega islama, temveč črpa tudi iz sune (prakse preroka Mohameda), hadisov (ustnih izrekov, pripisanih preroku Mohamedu), fikha (pravoznanstva) ali madahib (pravnih šol) in šarije ali pravnega zakonika, ki regulira raznolike vidike muslimanskega življenja. Medtem ko so ti »viri« prispevali k oblikovanju t.i. »is-

lamske tradicije«, niso identični oz. pojmovani za enako pomembne, sklicevanje religijskih elit nanje pa je arbitrarno. Islamska duhovščina pogosto deluje kot interpretativna avtoriteta, formalno navdahnjena z uvidi iz korana in hadisov, ter samo sebe razume kot legitimni interpret svetih besedil. Ta strukturni privilegij je rezerviran za muslimanske moške, ki pokrivanje/zakrivanje večinoma interpretirajo kot običaj »dobrih muslimank«. V tem kontekstu je vredno omeniti eno najglasnejših islamskih feministk proti zakrivanju, maroško sociologinjo Fatimo Mernissi, ki skuša desakralizirati hidžab s tem, ko ga poveže z zatiralskimi socialnimi praksami moške dominacije. Mernissi izpelje hermenevtiko koranskih verzov, ki obravnavajo hidžab, kjer pokaže, da le-ta pomeni zaveso in ne žensko oblačilo. Po njenem hidžab predstavlja servilnost in ne sveti standard, po katerem bi sodili predanost muslimanske ženske bogu. Poleg tega je pokrivanje praksa, ki izvira še iz časov pred pojavom islama – prakticirali so je na starem Bližnjem vzhodu in zato ne more predstavljati standarda, po katerem bi sodili žensko predanost islamu (Mernissi 1991, 85-102). Kmalu postane jasno, da pomen rute (hidžab), kot ga definirajo institucionalizirani konteksti politike, ekonomije, kulture in religije, velikokrat prerigidno pozicionirajo enopomenskost simbola (ki to nujno ni) in spregledajo večplastnost pomenov in osebne izbire. Kako je torej s pokrivanjem v Sloveniji?

Za odnos do ženskih pokrival smo povprašali vodji obeh registriranih islamskih verskih skupnosti v Sloveniji, dr. Nedžada Grabusa, muftija Islamske skupnosti v Ljubljani, ter mag. Osmana Džogića, vodjo Slovenske muslimanske skupnosti. Mufti Grabus je odgovoril, da gre pri pokrivanju za osebno odločitev: »O ženskih pokrivalih nismo nikoli posebej govorili, ker je to vprašanje v demokratični družbi individualna in svobodna odločitev vsakega posameznika oziroma posameznice« (Grabus, 3.9.2018, osebna korespondenca).

Tudi Osman Džogić, vodja druge največje muslimanske skupnosti v Sloveniji, pravi, da si lahko ženska svobodno izbere, če si želi zakrivati glavo ali ne. »To naj bi predstavljalo sodobno liberalno načelo svobode«, pravi Džogić. Ne pogloblja se v teološka vprašanja glede pokrivanja/zakrivanja in pravi, da se je ruta »uveljavljala skozi zgodovino kot del obleke pri muslimankah in je na nek način simbol islamske civilizacije in kulture.« Varnostni argumenti proti nošenju burk pa so po njegovem mnenju iz trte izviti. »To so politično motivirane pobude in na nek način izživiljanje kulturne večine nad kulturno manjšino. S takšnimi pobudami, kot so tudi prepoved obrednega klanja in potem prepoved obrezovanja, Zahod nadaljuje tradicijo nesvobode in kaže obraz lažne demokracije« (Džogić, 4.9.2018, osebna korespondenca).

V nadaljevanju prispevka želimo predstaviti dve poziciji pokritih žensk v Sloveniji: muslimank, večinoma pripadnic Islamske skupnosti v Sloveniji, ter katoliških nun (Inštitut Frančiškank Marijinih misijonark). Stična točka oz. skupna značilnost vseh intervjuvank je, da vse nosijo naglavno pokrivalo oz. naglavno ruto (imenovano tudi hidžab pri muslimankah in šlajer pri kristjankah) kot znak religijske pripadnosti in pobožnosti. Naj omenimo, da uporabljamo izraz zakrivanje, ko gre za zakrivanje celotnega obraza (burka), ter pokrivanje, ko gre za posebno obliko hidžaba (kar dobesedno pomeni zastor ali zaveso, danes pa se uporablja predvsem za ruto, ki pokriva lase in vrat, obraz pa pušča odkrit) pri muslimankah ter naglavne rute, šlajerja pri kristjankah: modra ruta (Uršulinka), siva ali bela ruta (Frančižkanke Marijine misijonarke).

Metodologija

Opravljenih je bilo 15 polstrukturiranih intervjujev, devet z muslimankami (M 1-9), od tega jih je šest pripadnic Islamske skupnosti v Sloveniji, dve pa sta muslimanki, ki nista del nobene od obeh registriranih muslimanskih skupnosti v Sloveniji, ter s šestimi krščanskimi redovnicami (K 1-6), pet je redovnic Frančiškank Marijinih misijonark, ter ena uršulinka. Starost vseh intervjuvank je od 28 do 47 let. Njihova skupna značilnost je, da vse nosijo naglavno pokrivalo, muslimanke izključno ruto oz. hidžab, nobena od intervjuvank ne nosi burke ali čadorja. Ena od muslimank se je leta 2011 odločila, da po 11. letih nošenja naglavno ruto sname oz. jo vsakodnevno ne nosi več. Nosi jo le ob vstopu v mošejo. Vse intervjuvanke so slovenske državljanke, razen ene, turške sunijske muslimanke, ki je v Slovenijo prišla konec leta 2016 in zaprosila za politični azil, na katerega še vedno čaka.

Namen raziskave je bil preveriti razloge za pokrivanje, jih kategorizirati, zavriniti ustaljene tipizirane razlage, preveriti odzive javnosti in morebitne diskriminatorne prakse, ki so povezane s prakso pokrivanja (tudi morebitno diskriminacijo na delovnem mestu) in predvsem slišati njihovo mnenje glede tega, kje tičijo vzroki, da v slovenski javnosti ni več pokritih žensk, ter kakšna je pri tem vloga države. Čeprav se morda zdi, da vzorec ni dovolj reprezentativen, pa ostaja dejstvo, da je število pokritih muslimank v Sloveniji izredno nizko. K intervjuju so bile pozvane praktično vse pokrite slovenske muslimanke (osebna poznanstva in metoda snežne kepe). Glede vključitve krščanskih redovnic pa smo za odgovore zaprosili Frančiškanke Marijine misijonarke, redovno skupnost s Trnovega v Ljubljani, ki so prisotne v javni sferi (od medijev do vzgoje in izobraževanja). Večina redovnic je bila pripravljen sodelovati v raziskavi, k sodelovanju pa so povabile še uršulinko iz Maribora.

Odgovore smo razvrstili v 3 tematske sklope:

1. *osebni odnos do pokrivanja* (razlogi za pokrivanje, pomen pokrivala),
2. *pokrivanje, diskriminacija in javna sfera* (morebitna izkušnja diskriminacije, odzivi javnosti, diskriminacija na delovnem mestu),
3. *vzroki za nevidnost pokritih žensk v slovenski javnosti* (osebni komentarji in predlogi).

Pri predstavitvi odgovorov v okviru tematskih sklopov bomo običajno najprej predstavili odgovore muslimank, te pa nato primerjali z odgovori kristjank.

Osebni odnos do pokrivanja

Študije o vzrokih za pokrivanje med muslimankami kažejo na raznolike motive nošenja naglavne rute. Read in Bartkowski sta navedla nekaj pomenov oz. vzrokov pokrivanja: 1. izkazovanje predanosti zahtevam religije (islamu), 2. jasna indikacija razlikovanja med moškim in žensko, 3. opozorilo, da je mesto ženske doma in ne v javnosti, 4. znak, da se mora pobožna muslimanka ločiti od škodljivih potrošniških kulturnih običajev na Zahodu (Read in Bartkowski 2000, 399).

Na podlagi analize odgovorov na vprašanje, zakaj ste se pričeli pokrivati, lahko pri vseh slovenskih muslimankah izluščimo, da gre dejansko za osebno odločitev, za osebni »klik«: »Pokrivati sem se pričela pri 15. letih. Začutila sem, da se z ruto lahko približam Bogu in ohranjam moralna načela vere« (M5). Intervjuvanka priznava, da je na njeno odločitev vplivala tudi Gazi Husrev-begova medresa v Sarajevu, kjer je obiskovala 1. letnik. Nikoli ni obžalovala odločitve. Hidžab ji predstavlja srečo, zadovoljstvo in dostojanstvo.

Tudi pri vseh ostalih intervjuvankah je šlo za »klic«, ko/ker so začutile, da je ta praksa del obveze pri prakticiranju vere oz. »potrditev družbenega, kulturnega, spolnega, političnega in verskega dejavnika v življenju. Biti to, kar si, ampak biti« (M7). Dve sta se pokrili pri 15. oz. 16. letih, ena pri dvajsetih in dve pri triindvajsetih.

Edino pri eni intervjuvanki lahko prepoznamo »občutek upornišva«, ki je botroval k izbiri prakse pokrivanja. Intervjuvanka je sicer ruto nosila ob odhodu v mošejo, kot del tradicije njenih babic, ki so si ob priložnostih ruto nadele. Potem pa se je pri 16. letih odločila, da ruto nosi vsak dan: »Rada se pokrivam. Daje mi občutek varnosti in spoštovanja... lahko bi rekla, da je bil tudi občutek upornišva, nekaj drugačnega. Nihče v moji ožji in širši družini ni nosil naglavnega pokrivala, bila sem prva in edina« (M1).

Če dobljene odgovore primerjamo z odgovori, ki smo jih dobili pri intervjujih s katoliškimi redovnicami, so različni v smislu, da gre pri katoliških redovnicah vendarle za institucionalizirano obliko definiranja pripadanja redovni skupnosti oz. da začetek pokrivanja sovpada s posvetitvijo. Vse redovnice so se namreč samoumevno začele pokrivati ob vstopu v noviciat, med 19. in 24. letom, kot »znamenje pripadnosti Kristusu in redovni skupnosti« (K5) in ker je pokrivanje »del obreda in odločitve za redovno življenje« (K2).

»Preden sem si naredila redovno pokrivalo, ga je duhovnik blagoslovil, kar mi je bilo še posebej dragoceno. Vse življenje me v srcu spremlja misel, da me je Gospod Bog, ki me je izbral za posvečeno življenje, odel s svojim blagoslovom« (K6).

Na vprašanje, kaj za vas predstavlja pokrivalo in pokrivanje, so štiri muslimanke odgovorile, da je ruta del njihove identitete in osebnosti, za druge pa pomeni »izraz dostojanstva, ženstvenosti, zaščite, pokornosti in duhovnega miru, sestavni del osebnosti in identitete« (M3), »način življenja, usklajen z moralnimi načeli islama« (M6), ter »izpolnjevanje Alahove volje« (M2). Zanimiv je odgovor edine muslimanke, ki je prenehala s prakso pokrivanja v javni sferi. Na isto vprašanje je odgovorila, da pokrivanje zanjo sicer predstavlja pripadnost, najlepše občutke in varnost, a tudi številna diskriminatorna doživetja, drugorazrednost: »Je odraz načina življenja. Poleg naglavne rute si kot dober musliman želiš delovati uspešno v družbi, biti pošten, pravičen in srečen. Je kot paket, ki ga zaokroži naglavna ruta. Zaradi dogodkov, odrekanja, diskriminacije in nesprejemanja s strani večine ruto danes občutim drugače. Ker jo »zahodna« družba, v kateri živimo, ne razume in ne sprejema, jo je zato boljše prilagoditi ali minimalizirati, tudi umakniti, kajti le tako se lahko zlijem z družbo, normalno aktivno delujem in doživim občutek sprejetosti, kar je ena od temeljnih človekovih potreb. Potrebo po tej pravici sem si jaz le priznala, večina mojih prijateljev, ko nosijo naglavne rute, pa ne, zato živijo dokaj neizpolnjeno življenje in le v krogu ljudi, ki ruto sprejemajo. Nekako si utrejo svojo pot izoliranosti« (M1).

Pri kristjankah so odgovori nekoliko drugačni. Vse odgovarjajo, da je ruta znamenje posvetitve življenja Bogu in znamenje pripadnosti redovni skupnosti. Zanimiva pa sta dva odgovora, ki ruto kot simbol posvetitve in pripadanja povežeta z vprašanjem ženske seksualnosti, česar slovenske muslimanke v svojih odgovorih niso izpostavile: »Ruta pokriva lase, to, kar je nekaj lepega in čutnega in zelo ženskega, s čimer ženske tudi privlačimo moške in včasih hranimo lastno nečimrnost. Bogu posvečena ženska pripada z vsem svojim bitjem in telesom Bogu, zato pokrijemo lase in nosimo redovno obleko. Nas in druge naj spominja na Boga in pripadnost Katoliški cerkvi« (K1), ter: »redovna obleka skupaj s pokrivalom me varuje pred nadlegovanjem s strani moških, ker že takoj na zunaj jasno vidijo, kdo sem, da sem oddana Bogu. Redovno pokrivalo mi pomaga, da lahko živim v preprostosti in uboštvu. Ni mi treba skrbeti, da bi kar naprej hodila k frizerju« (K6).

Na pravkar povedano se lahko navežemo z odgovori na naslednje vprašanje: Ali ste

imeli kdaj občutek, da pokrivalo deluje diskriminatorno (npr. da se moški ne pokrivajo na enak način kot ženske)? Le ena od muslimank je odgovorila z »da«, vse ostale pa menijo, da temu ni tako. Sunijska muslimanka iz Turčije je povedala, da »religija zapoveduje zakrivanje ženskam, ne moškim« (M2), spet druga pa je mnenja, da »hidžab kot koncept zajema tako moške kot tudi ženske« (M3).

Tudi kristjanke ne vidijo problema oz. diskriminatornosti prakse pokrivanja na področju spolnih razlik. Vse so na zastavljeno vprašanje odgovorile z »ne«, le ena je podala daljši odgovor: »Nekateri posvečeni moški želijo, da smo sestre pokrite in nosimo uniformo, a to je vezano na njihovo osebno zgodovino, družinsko vzgojo in verjetno tudi na odnos mama-sin, kjer ženska ni bila cenjena kot samostojna oseba z dostojanstvom. Tudi nekateri moški, ki niso integrirali svoje odraslosti, moškosti. Mislijo, da moramo biti sestre pokrite in jih moti, če v javnosti nismo vedno oblečene v redovno obleko. Vendar so to principi določenih neodraslih oseb« (K3).

Na vprašanje, kaj bi za vas pomenilo dejstvo, da pokrivala ne bi smeli nositi, so tri muslimanke odgovorile, da bi to zanje pomenilo hudo krizo, saj bi se morale odreči delu osebne identitete (M1, M5, M8), dve sta odgovorili, da ne želita živeti brez rute (M2, M6), za eno pomeni to kršitev osnovnih človekovih pravic (M4), za drugo socialno izključenost (M7), spet tretja bi se preselila tja, kjer bi jo lahko nosila (M9). Ena intervjuvanka je podala odgovor, da ruto razume kot moralni koncept, ne le kot meter blaga. Če bi ji bila nošnja prepovedana, bi pokrivanje še naprej prakticirala v prilagojeni meri, vendar meni »da bi bilo v nasprotju s sodobnimi, pravnimi in demokratičnimi načeli komurkoli prepovedati izražati svoja prepričanja« (M3).

Odgovori kristjank se nekoliko razlikujejo: »Kot redovnice smo v času komunizma to že doživele in tudi preživele, saj Bogu posvečeno življenje ni odvisno od pokrivala, je pa zunanji izraz notranje drže človeka« (K1). Tri so mnenja, da to ni težava in da ostajajo Bogu posvečene tudi brez pokrivala, za dve pa bi to predstavljalo kršenje njune svobodne odločitve in bi ju prizadelo.

Na vprašanje, ali lahko navedejo vire, ki priporočajo oz. zapovedujejo pokrivanje, se vse razen ene muslimanke sklicujejo na koran, izpostavijo ajete (verze) 24/31, 24/60 in 33/59. Le ena muslimanka je odgovorila, da v koranu ni točno določenega ajeta, ki določa pokrivanje.

Na isto vprašanje sta dve kristjanki odgovorili, da teh virov ne poznata, ostale pa se sklicujejo na zapis v konstituciji reda. Zanimiv je odgovor ene od redovnic, ki pravi, da je bilo »pokrivanje Bogu posvečenih oseb vezano na evropsko kulturo, saj so se v srednjem veku žene pokrivalo. Izvira pa iz Svetega pisma, kjer naj ne bi kazale las, da ne bi vznemirjale moških. Pokrivanje z ruto je tudi znamenje spokornosti. Zato so Bogu posvečene ženske prevzemale način oblačenja žensk v njihovem času. Potem pa se pokrivalo od srednjega veka dalje ni več tako prilagajalo in je ostal običaj, da so sestre, ki so Bogu posvečene, v redovni obleki in pokrite« (K6) oz. da je »redovno oblačilo prilagojeno kulturi, v kateri živijo« (K4).

Gotovo so razlike pri odgovorih tudi v tem, da je praksa pokrivanja pri kristjankah vezana na dejstvo, da gre za misijonarske sestre, ki se skušajo okolju, v katerem delujejo, prilagoditi tudi vizualno oz. ne želijo v posebnih (bolj občutljivih?) okoljih z oblačilno kulturo pretirano izstopati. Iz odgovorov je razvidno, da do naglavnega pokrivala načeloma ne gojijo tako intimnega odnosa kot muslimanke, saj gre v njihovem primeru za bolj instrumentalizirano institucijo prakse pokrivanja.

Diskriminatorna obravnava zaradi pokrivala

V Sloveniji sicer ni zakona, ki bi se nanašal na versko predpisano oblačenje in je v skladu z versko svobodo, ki jo zagotavlja 7. člen Ustave RS, nošenje naglavne rute moč interpretirati kot izraz verske svobode, zaradi česar pokrite ženske ne bi smele biti diskriminirane. Pokritim ženskam v Sloveniji je dovoljeno, da so na fotografiji v osebnem dokumentu, vozniškem dovoljenju, potnem listu ali na katerem koli drugem dokumentu fotografirane z naglavno ruto, saj gre v tem primeru za ruto kot sestavni del verskih oblačil (Pravilnik o izvrševanju zakona o osebni izkaznici, 2013). Toliko o nekaterih sistemskih rešitvah, vendar pa praksa njihove implementacije v javno sfero govori drugače.

Najprej nas je zanimalo, če, kje in na kakšen način so bile naše sogovornice deležne diskriminatorne obravnave v javni sferi.

Muslimanke so podale naslednje odgovore, ki jih lahko razvrstimo v dve glavni skupini: diskriminacija na »ulici« (vključno s trgovino, šolo, bolnico, javnimi prevozi) in diskriminacija pri iskanju zaposlitve:

- diskriminacija na ulici (M1, M2, M3). Prva intervjuvanka je povedala, da je na ulici deležna konstantnega zgražanja mimoidočih in komentiranja, ter dodala: »Ob vpisu otrok v prvi razred mi je specialna pedagoginja pomolila list v podpis, ki se dodeli le tistim, za katere ona smatra, da izhajajo iz družine, ki ima neurejene življenjske in družinske pogoje. Z drugimi besedami, družinam, kjer je nasilje, alkoholizem, visoka stopnja revščine itd. List nam je bil dodeljen na osnovi 20 cm blaga na moji glavi. Diskriminacija se je torej prenesla tudi na mojega otroka« (M1). Ena od intervjuvank je povedala, da je na ulici deležna izogibanja mimoidočih: »Ko pa so primorani komunicirati z nekom, s katerim niso želeli, ostanejo presenečeni, ker pričakujejo, da ne znam dobro slovenskega jezika. Tako smo ženske, ki smo se odločile za hidžab, primorane vsakokratnega dokazovanja in na žalost tudi opravičevanja predvsem zaradi globalnih diskurzov povezanih z islamom, v katerih je islam velikokrat zlorabljen« (M3),

- diskriminacija pri iskanju zaposlitve (M6, M9): »Zaradi hidžaba sem bila uvrščena v kategorijo težko zaposljivih oseb« (M9). Štiri muslimanke so povedale, da niso zaposlene in zato ne morejo podati odgovora, kar že samo po sebi indicira, da diskriminacijo v prvi vrsti povezujejo z diskriminacijo na trgu dela.

Odgovori pri kristjankah se razlikujejo. Štiri so odgovorile, da niso bile nikoli diskriminirane, nekatere so bile zaradi rute celo privilegirane: »Nisem bila diskriminirana, temveč privilegirana, saj se ljudje ob meni obnašajo zelo spoštljivo« (K3), »Nikoli. V Sloveniji nas ljudje spoštujejo« (K4). Problem, na katerega opozorijo, pa se dotika vprašanja verskih simbolov v javni sferi: »Ko sem delala strokovni izpit na pedagoškem področju, nisem smela v razredu v javni šoli poučevati v redovni obleki, kar se mi ni zdelo pravično. Pa vsi so vedeli, kdo sem. Nosila sem samo križ in tudi v to so se nekateri spotikali« (K1), ter »pri izvajanju delavnic o samopodobi med osnovnošolci v javni šoli so se eni od staršev pritožili, da v šolo ne bi smela priti redovnica« (K2).

Na podlagi odgovorov prepoznamo razliko med splošnim odobravanjem nošnje rute pri kristjankah (kot del slovenske krščanske tradicije), ter negativnimi predsodki do muslimank kot »tujih in nevarnih,« kljub temu, da imajo vse muslimanke razen ene (prosilke za politično zaščito) slovensko državljanstvo. Ob tem spoznanju moramo poudariti vprašanje kulturne diskriminacije, ki je za razliko od individualne in institucionalne oz. sistemske diskriminacije (formalnimi zakoni in politike) vpeta v »zgodovinska vlakna kulture, standarde in normative načinov vedenja in se pojavi takrat, ko skupina uveljavlja moč za definiranje

družbenih vrednot« (Dovidio idr., 2010, 11). Ne vključuje le privilegiranje norm, vrednot in kulturnih specifik dominantne kulture, temveč tudi njihovo vsiljevanje drugim, manj dominantnim skupinam (manjšinam). Pri tovrstnih diskriminacijah se je potrebno zavedati dejstva, da je islam neposredno iz krščanske religijske tradicije črpal, povzemal in privzemal temeljne teološke dogme ter številne koncepte, med drugim tudi institucijo zastiranja (več: Rajšp 2007, tudi Kalčič 2007 in Harcet 2007).

Diskriminacija na trgu dela

Kar se tiče diskriminacije na podlagi verske oziroma religijske afiliacije na trgu dela, v Sloveniji ni bila opravljena poglobljena raziskava. Sklicujemo se lahko le na neuradne podatke. Ker je bilo iz poročila o islamofobiji iz leta 2016 (Zalta 2017) razvidno, da je diskriminacija na trgu dela eno od bolj perečih vprašanj, s katerim se srečujejo pokrite ženske v Sloveniji, smo se odločili, da preverimo njihove osebne izkušnje.

Na vprašanje, ali so lahko pokrite na delovnem mestu, je šest muslimank odgovorilo, da ni zaposlenih, dve pa sta lahko pokrite, ena od njiju kot direktorica društva, ki ga je sama ustanovila (M7).

Pretrajiv je odgovor muslimanke, ki na delovnem mestu ni pokrita, ker dolga leta zaradi rute ni dobila službe: »Potegovala sem se za delovna mesta, kjer je bila potrebna visokošolska ali univerzitetna izobrazba. Bila sem najboljša študentka na faksu, dobila sem priznanje za izredne študijske dosežke, se prebila vedno do intervjuja in nato, ko sem opravila razgovor za službo, nemo opazovala njihove razloge, zakaj se niso odločili zame.« Po dolgih letih je na poslovnem sestanku srečala enega od takrat potencialnih delodajalcev, kjer so podpisali pogodbo za več sto tisoč evrov. V šali ji je rekel, da mu je žal, da je takrat ni zaposlil: »Češ, glej, kam si prilezla. Njemu šala, meni pa kruta realnost diskriminacije, drugo-razrednosti in predsodkov« (M1).

Če pridobljene odgovore primerjamo z odgovori kristjank, vidimo, da so le-te (seveda kot redovnice) lahko pokrite na svojem delovnem mestu. Tri, ki delajo v javnem zavodu oz. v šoli, pa ne: »Interno sem lahko pokrita, ne pa pri nastopanju v javnem zavodu, ko ga predstavljam« (K3) in pa: »ne, v šoli ne morem biti v redovni obleki« (K5). Ker javnost v vseh treh primerih pozna njihov redovniški status, razumejo to, da morajo pokrivalo sneti, kot diskriminatorno dejanje.

Iz dobljenih rezultatov lahko vidimo, da so zlasti muslimanske ženske dvojno diskriminirane, na podlagi spola in na podlagi veroizpovedi. Muslimanke, ki nosijo naglavno ruto v javnem sektorju ne dobijo službe. Večina teh je nezaposlenih ali pa so zaposlene kot delavke v zasebnih podjetjih oz. društvih in v nevladnih organizacijah.

Na tem mestu omenimo, da slaba obveščenost o diskriminaciji na trgu dela poleg nezmožnosti preprečevanja diskriminatornih dejanj pomeni začaran krog, saj se oblasti slabšega položaja muslimank in muslimanov ne zavedajo, ti pa zaradi izkušenj z islamofobijo diskriminatornih dejanj ne prijavljajo. Da bi država zagotovila enakost in nediskriminacijo muslimanskih skupnosti (zlasti) na področju zaposlovanja, mora razviti in okrepiti učinkovite protidiskriminacijske politike, za kar je nadzor in zbiranje informacij s terena temeljnega pomena.

Vzroki in odprava nevidnosti pokritih žensk v slovenski javnosti

Na vprašanje, kaj bi lahko za izboljšanje situacije vidnosti pokritih žensk v Sloveniji naredila država, jih je pet poudarilo pomen medijev. Izpostavile so potrebo po programih,

kjer bi se »žensko z ruto« predstavilo ne le kot muslimanko, temveč tudi kot pedagoginjo, ekonomistko, učiteljico itd. Poudarile so tudi potrebo po programih, kjer se izobražuje o islamu. Ena od intervjuvank je poudarila nujnost državne podpore pokritim ženskam, da bi se lahko zaposlile: »o njih naj govorijo njihova dela in trud v službi, ne kos blaga« (M4), druga pa je izpostavila problem sekularne družbe: »V sekulariziranem svetu prevladujejo percepcije, v katerih zavračajo muslimanske oblačilne prakse in kulturne vrednote. Gre za oblikovanje ženske skozi hegemonski diskurz« (M7).

Vse navajajo nujnost bolj objektivnega medijskega poročanja ter kaznovanja rasiističnih in drugih ksenofobnih stališč. »Nevarnost je predvsem na točki, ko predsodki postanejo kolektivna praksa, ki preide z osebne na kolektivno raven. Bojim se, da je hidžab že na tej točki. Tu bi država, mediji in izobraževalni sistem kot nosilci in ustvarjalci družbene moči lahko storili veliko predvsem v smislu sprejemanja drugačnosti in realizacije multikulturalizma v praksi...« (M3).

Opozarjajo tudi na potrebo različni programov in projektov medkulturnega sobivanja, ki ne bi temeljili zgolj na druženju s hrano in glasbo, ter na nujnost srečanja politikov s pokritimi ženskami.

Na vprašanje, kakšni so vzroki, da v slovenski javnosti ni več pokritih žensk, je ena od muslimank odgovorila, da »v Sloveniji ni toliko izrazitega pokrivanja, ker tu živijo pretežno bosanski muslimani, ki v svoji preteklosti niso imeli toliko prakse pokrivanja« (M1).

Mnenja kristjank so glede omenjenega vprašanja deljena. Večina jih je izpostavila, da sta slovenska javnost in mediji diskriminatorni do RKC, država in njene institucije bi morale pošteno in enakovredno obravnavati verne, v medijih bi jih morali primerno predstaviti. »Država bi lahko jasneje sporočila, da nikjer ni zakona, ki bi prepovedal nositi pokrivalo v katerikoli javni ustanovi« (K1). V javni sferi pa je zaznati »strah pred religijo, strah pred tem, da pokrita ženska pomeni, srednji vek!...« (K2).

Zaključek

Namen prispevka je bil v prvi vrsti predstaviti pomen pokrivanja pri slovenskih državljankah muslimanske in krščanske veroizpovedi, ter detektirati razloge njihove (ne)vidnosti v javni sferi. Na podlagi ne le analize, temveč tudi razumevanja njihovih odgovorov je odvisno, kako in na kakšen način se bo krojila prihodnja politika vidnosti slovenskih državljanek, ki želijo polnopravno participirati v javni sferi in hkrati izkazovati svojo religijsko pripadnost brez intervencij pri obvladovanju in nadzorovanju njihovega oblačenja. Koncept »vidnosti« je namreč eden osrednjih vidikov, povezanih z javno sfero (Brighenti 2010, 7, Dahlberg 2018) in prvi normativni pogoj za oblikovanje katerekoli javne sfere (in demokracije kot take). S tem je posledično povezano prepoznavanje empiričnega in nujnega obstoja razlik(ovanja) in njih(ovih) izrazov (Dahlberg 2018, 35-36). Tudi religijskih oz. versko pluralnih. Vprašanje, ki ostaja odprto, je, ali lahko družba omogoči vsem svojim akterjem in akterkam enakopravno sodelovanje pri (re)prezentaciji svoje vidnosti v javni sferi?

Spomnimo, da je za sodobne demokracije potrebna pluralistična javnost. Iris M. Young kritizira družbene procese združevanja in homogenizacije t. i. »demokratske« nevarnosti, ki vodi v osiromašnost demokratičnega življenja na podlagi »siljenja v homogeno državljanstvo« in »ideala državljanstva, ki izraža splošno voljo« (Young 1989, 252). Po mnenju Medine, se lahko opresivnim homogenizacijskim težnjam upremo le s kultiviranjem vrlin, s katerimi gojimo pozitiven občutek za razlike, ter z ustvarjanjem kulturnih in strukturnih pogojev, ki

odpirajo in podpirajo prostor za izražanje le-teh. Ustvariti je potrebno pogoje, v katerih se lahko razvijajo različne oblike (prakse) družbenih izrazov, ki po njenem mnenju uspevajo le, če gojimo epistemološke prakse upora, ki nenehno prevprašujejo ter spodbujajo delovanje družbene domišljije in družbenih scenarijev oz. imaginarijev (Medina 2013, 259). Stigmatizacija muslimanskih žensk na podlagi vidnosti rute v političnem diskurzu nedvomno omejuje možnost bolj pravične večkulturne ureditve. Muslimani in muslimanke še vedno veljajo za evropske tujke in tujce, in tudi v slovenski družbi ostajajo objekti pri njihovih reprezentacijah v javnosti. Pomembno je, da se opravi temeljit razmislek, zakaj in na kakšen način se izvajajo pritiski pri vsiljevanju zgolj določene verzije oz. razloga za žensko pokrivanje. Res je, da *hidžab oz. ruta* do neke mere simbolizira prekinitev z normami sekularnosti, a lahko za muslimanke postane tudi sredstvo opolnomočenja in njihovo aktivnejšo participacijo v javni sferi. Pluralnost odgovorov, ki smo jim bili priča v opravljeni raziskavi, nedvomno terja razmislek o širšem naboru političnih možnosti in strategij.

IZJAVA O KONFLIKTU INTERESOV

Avtorica ne poroča o konfliktu interesov.

OPOMBA

1. <http://svet24.si/clanek/novice/slovenija/57c690b4d1d09/sds-znova-za-prepoved-nosenja-burk-in-nikabov>

LITERATURA

- Ahmed, Leila. 2011. *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven: CT.
- Alvi, Anjum. 2013. "Concealment and Revealment: The Muslim Veil in Context." *Current Anthropology* 54, (2): 177-199.
- Brighenti, Andrea. 2010. "The Publicness of Public Space: On the Public Domain." *Quaderni del Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale* 49. University of Trento.
- Çinar, Alev. 2005. *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*, Minneapolis & London : Public Words, University of Minnesota Press.
- Dahlberg, Lincoln. 2018. "Visibility and the Public Sphere: A Normative Conceptualisation." *Javnost-The Public* 25 (1-2): 35-42.
- Dovidio, F. John idr. 2010. "Prejudice, Stereotyping and Discrimination: Theoretical and Empirical Overview." V *The Sage Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*, uredili John F. Dovidio, Miles Hewstone, Peter Glick in Victoria M. Esses, 3-28. London: Sage.
- Diffendal, Chelsea. 2006. "The Modern Hijab: Tool of Agency, Tool of Oppression." *Chrestomathy: Annual Review of Undergraduate Research, School of Humanities and Social Sciences, School of Languages, Cultures, and World Affairs, College of Charleston* 5: 129-36.
- Foucault, Michel. 2004. *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora*. Ljubljana: Krtina.
- Göle, Nilüfer. 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Harcet, Marjana. 2007. *Alahove neveste: med podrejenostjo in avtonomijo*. Ljubljana: ISH Monitor.
- Hirschmann, Nancy J. 1997. "Eastern Veiling, Western Freedom?." *The Review of Politics* 59 (03): 461-88.

- Kalčič, Špela. 2007. "Nisem jaz Barbika": Oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji. Ljubljana: Založba Filozofska fakulteta UL.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton UP.
- Medina, Jose. 2013. *The Epistemology of Resistance; Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Moors, Annelies. 2012. *The Affective Power of the Face Veil. The Future of the Religious Past*. New York: Fordham UP.
- Mullally, Siobhán. 2011. "Migrant Women and the Veil: at the Limits of Rights?" *The Modern Law Review* 74 (1): 27-56.
- Najmabadi, Afsaneh. 2006. "Gender and Secularism of Modernity: How can a Muslim Woman be French?" *Feminist Studies* 32 (2): 239-255.
- Pravilnik o izvrševanju zakona o osebni izkaznici. 2013- <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=PRAV11604>
- Rajšp, Simona. 2007. "Razkrivanje orientalistične dogme." V *Ženske in religija*, uredili Nadja Furlan in Anja Zalta. *Poligrafi* 45-46.
- Read, Jen'nan Ghazal. 2007. "The Politics of Veiling in Comperative Perspective." *Sociology of Religion* 68 (3): 231-236.
- Read, Jen'Nan Ghazal in John P. Bartkowski. 2000. "To Veil or Not to Veil? A Case Study of Identity Negotiation among Muslim Women in Austin, Texas." *Gender and Society* 14 (3): 395-417.
- Said, Edward. 1996. *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis. Ljubljana.
- Tarlo, Emma. 2010. *Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith*. Oxford: Berg.
- Young, Iris M. 1989. "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship." *Ethics* 99 (2): 250-274.
- Zalta, Anja. 2017. "Islamophobia in Slovenia: National Report 2016." V *European Islamophobia Report 2016*, uredila Farid Enes Bayrakli in Hafez, 533-543. Ankara: SETA.

Anja Zalta je docentka za sociologijo religije na Oddelku za sociologijo, Filozofske fakultete v Ljubljani, kjer predava predmete s področja sociologije religije. E-naslov: anja.zalta@ff.uni-lj.si.