

**Joanna Brzezińska**

Uniwersytet Łódzki

## ISLAM I FEMINIZM? – RUCH KOBIEŃ W EGIPCIE NA RZECZ RÓWNOUPRAWNIENIA PŁCI

**Abstrakt.** W ostatnich latach obserwuje się znaczny wzrost zainteresowania islamem na Zachodzie zarówno w mediach, jak i w środowiskach akademickich oraz wśród zwykłych ludzi. Niewątpliwie zwiększona uwaga wobec wyznawców Allacha wynika w dużej mierze z powszechnej społecznej obawy przed odmienną i nierzadko wrogą mniejszością religijną i kulturową, której liczna reprezentacja i wyraźna obecność w wielu państwach zachodnich nie daje się ignorować.

Aby pozbyć się lęku względem jakiegokolwiek innej, obcej kultury, należy ją poznawać, studiować i próbować zrozumieć, posługując się przy tym znanymi sobie narzędziami, pojęciami, twierdzeniami przede wszystkim dla porównania, zbadania różnic i podobieństw. Niniejszy artykuł stanowi również głos w dyskusji na temat islamu z perspektywy zachodniej, a ściślej na temat działań emancypacyjnych kobiet muzułmańskich jako ruchu feministycznego, którego koncepcja i założenia teoretyczne stanowią dorobek myśli i nauki zachodniej.

Celem opracowania jest próba odpowiedzi na pytania: czy i jaki feminizm jest możliwy w kręgu kultury arabsko-muzułmańskiej? Dla rozważenia tezy o syntezie pojęć islamu i feminizmu w pierwszej części artykułu zostały zdefiniowane znaczenia obu terminów. Następnie przeprowadzono rekonstrukcję procesu powstania i ewolucji ruchu kobiet w Egipcie poprzez charakterystykę trzech fal ruchu w oparciu o dotychczasową anglojęzyczną literaturę przedmiotu. Na jej podstawie w konkluzjach uzasadniono i objaśniono pojęcia: „feminizm muzułmański”, „feminizm islamski” oraz „feminizm islamistyczny”.

**Słowa kluczowe:** *gender*, ruch kobiet, ruch kobiet w Egipcie, feminizm, islam, feminizm muzułmański, feminizm islamski, feminizm islamistyczny.

### 1. Wstęp

*I call on every lover of truth to examine with me the status of women in Egyptian society [...] the necessity of improving the status of Egyptian women* (Amin Qasim 1992).

Niezależnie od współrzędnych geograficznych wszystkie społeczeństwa na świecie prędzej czy później ulegają niektórym zmianom. W zależności jednak od kontekstu kulturowego, społecznego i politycznego określone zjawiska mają

różny przebieg i charakter, przez co mogą również wymagać stworzenia nowych kategorii socjologicznych dla ich możliwie obiektywnego opisanie. Zgodnie z wypowiedzią jednego z muzułmańskich socjologów z Kuwejtu Mohammada Al-Ruimaihi, społeczeństwa arabskie nie różnią się znacząco od jakichkolwiek innych zbiorowości, szczególnie jeśli przedmiot zainteresowania badacza dotyczy kwestii kobiet. Twierdzi on, że wiele Arabek ma świadomość swojego podrzędnego położenia względem mężczyzn w rodzinie oraz w społeczeństwie i stara się ten stan zmienić, a także, że znaczna część wciąż nie zdaje sobie sprawy z własnych przywilejów bycia niezależną jednostką. Jednak niezmiennie brakuje prawdziwych, realnych inicjatyw, aby skłonić Arabki do poszerzenia perspektywy widzenia samych siebie i podniesienia ich statusu społecznego (za: Amani Saleh 2010: 1–2).

Bez względu zatem na lokalizację kulturowo-przestrzenną od wieków kobiety sukcesywnie zmagają się z nierównym traktowaniem, u podstaw którego leży tradycja patriarchalna zakorzeniona zarówno w chrześcijańskiej historii Europy, jak i w islamskich dziejach Afryki i Bliskiego Wschodu. Z tą różnicą, że na drodze do emancypacji kobiet europejskich tak dużej roli nie odgrywała i nie odgrywa doktryna religijna. Niewątpliwie bowiem islam zaznacza swoją silną i stałą obecność w umysłach i działalności muzułmańskich aktywistek, będąc tyleż hamulcem, co i akceleratorem kobiecych inicjatyw feministycznych. Pierwszym wrażeniem, jakie niewątpliwie niesie ze sobą zestawienie terminów „islam” i „feminizm”, może być zaskoczenie, powątpiewanie, chłodny dystans czy wręcz dezaprobata, ponieważ postrzegany zwyczajowo konserwatywny obraz islamu nie licuje z liberalizmem lub radykalizmem feministek. Zestawienie to może brzmieć jak oksymoron. Jednakże wszędzie, gdzie ma miejsce dyskryminacja kobiet ze względu na płeć, prędzej czy później następuje reakcja niezadowolonej grupy podporządkowanej. Stąd również notuje się istnienie i działania ruchów feministycznych w społeczeństwach arabskich, muzułmańskich. Celem tego opracowania jest zbadanie relacji między pojęciami islamu i feminizmu, opierając się na ruchu kobiecym w Egipcie – jako że kraj ten ma najdłuższą tradycję emancypacyjną i uznaje się go za kolebkę feminizmu w kręgu kultury muzułmańskiej w ogóle (Badran, Cooke red. 1990; Talhami 1996; Karam 1998; Al-Ali 2000). Dokonana na podstawie dostępnej literatury próba rekonstrukcji początków egipskiego ruchu kobiet i analiza jego przebiegu, wraz z uwypukleniem specyfiki, ma pomóc odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób i jaki feminizm jest realizowany w społeczeństwach z kręgu kultury arabsko-muzułmańskiej. Charakterystyka poszczególnych etapów rozwoju ruchu kobiet w Egipcie zawiera również sylwetki jego liderek, ponieważ portrety feministek stojących na czele konkretnych formacji i nurtów stanowią wartościowe dopełnienie całego obrazu opisywanego ruchu.

## 2. Islam – kobieta w islamie

Opis i analiza działalności Egipcjanek na rzecz równouprawnienia płci wymaga najpierw choćby symbolicznego odniesienia się do założeń doktryny islamu, gdyż w mniej czy bardziej bezpośrednim nawiązaniu do niej i do interpretacji poszczególnych praw i swobód obywatelskich zapisanych w Koranie podejmują one swoje inicjatywy. Co do zasady, święta księga islamu wyraźnie definiuje, że wszyscy ludzie mają pochodzące od Boga życie, a jego istotą jest równość wszystkich wobec Boga, jak również względem samych siebie, wszak Allah mówi do swych wyznawców: „Ja nie pozwolę zginąć żadnemu uczynkowi tego spośród was, który czyni dobro, czy będzie to mężczyzna, czy kobieta. Jesteście zależni jedni od drugich...” (sura III: 195)<sup>1</sup>. Oznacza to, iż w społeczeństwie muzułmańskim kobieta zajmuje taką samą pozycję jak mężczyzna. Praktyka pokazuje jednak, że stosunki społeczne między przedstawicielami obu płci mają w islamie wyraźnie patriarchalny charakter. Od ponad wieku trwa ożywiona dyskusja teologiczna wokół poszczególnych wersetów koranicznych, nad ich niejednoznaczną interpretacją oraz reinterpretacją w duchu reformistycznym w trzynastym wieku po jej powstaniu. Niemniej jednak w kilku surach można odnaleźć ustępy, które w dosłownym pojmowaniu – niezależnie od tłumaczenia – pozycjonują płęć męską ponad żeńską: „Mężczyźni stoją nad kobietami ze względu na to, że Bóg dał im wyższość jednym nad drugimi i ze względu na to, że oni rozdają ze swego majątku. Przeto cnotliwe kobiety są pokorne i zachowują w skrytości to, co zachował Bóg. I napominajcie te, których nieposłuszeństwa się boicie, pozostawiajcie je w łóżach i bijcie je! A jeśli są wam posłuszne, to starajcie się nie stosować do nich przymusu. Zaprawdę, Bóg jest wzniosły, wielki!” (sura IV: 34). Zgodnie z tradycją muzułmańską wszelkie różnice między statusem płci wynikają z kolei z natury, jako że Bóg stworzył ludzi z różnych żywiołów. „Ze względu na obowiązki ciężące na mężczyźnie i przyznawane mu cechy, takie jak racjonalność, łatwość podejmowania decyzji, opanowanie, stanowczość i siła fizyczna, oraz cechy przypisywane kobiecie, takie jak emocjonalność i uczuciowość, mężczyzna powinien się kobietą opiekować. Koran uznaje kobietę za istotę bezbronną i potrzebującą wsparcia, dlatego w islamie kobieta ma swego opiekuna – mężczyznę” (Nalborczyk, Marek 2005: 58).

## 3. Feminizm – rozumienie pojęcia

Użycie określenia „feminizm” dla opisanego nurtu ideologicznego i ruchu społecznego kobiet zarówno w Egipcie, jak i w innych krajach arabsko-muzułmańskich wydaje się – z naukowego punktu widzenia – uzasadnione, choć nie

<sup>1</sup> Ten i kolejny cytat pochodzą z *Koranu* (1986) w tłum. Józefa Bielawskiego.

oczywiste i nie do końca uprawomocnione. Z jednej strony jest to uzasadnione, ponieważ wśród mnogości rozmaitych podejść teoretycznych (od umiarkowanych po radykalne), refleksji filozoficznych, idei politycznych oraz koncepcji socjologicznych zogniskowanych na poszczególnych poziomach w strukturach społecznych, jak również skupionych wokół konkretnych zagadnień problemowych związanych z cielesnością, orientacją seksualną itd. (Ślęczka 1999; Putnam Tong 2002) w najogólniejszym znaczeniu feminizm można rozumieć jako pewien stan świadomości i aktywności kobiet, usiłujących w różny sposób przezwyciężyć praktyki marginalizujące je i dyskryminujące w życiu społecznym. Innymi słowy, jest to uświadomione „przekonanie o potrzebie i możliwości zmiany dotychczasowego podziału ról według płci w społeczeństwie” (Malinowska 2002: 20). Z drugiej strony jednak wielu badaczy zjawisk społecznych zachodzących w krajach arabskich z dużą dozą ostrożności posługuje się terminologią nauki zachodniej, podkreślając znaczącą odrębność kulturową tamtejszych społeczeństw. Znany polski arabista Marek M. Dziekan wielokrotnie na prowadzonych przez siebie seminariach i w wystąpieniach medialnych podkreślał, że narzucenie euro-ameerykańskiej optyki ogranicza pole widzenia, utrudnia objęcie zjawiska w całości ze wszystkimi właściwymi mu podobieństwami i przede wszystkim różnicami, zmusza do wartościowania. Orientaliści zajmujący się problematyką kobiet arabskich i muzułmańskich nie bez wahania używają określeń „feminizm” i „feministyczny” dla opisu zorganizowanych działań emancypacyjnych z tego regionu, jako główny powód podając – obok argumentu o nacechowaniu terminu przez kulturę zachodnią – fakt, że mało która arabska (muzułmańska) aktywistka nazywa siebie feministką. Jak podkreśla wiele badaczek, termin „feminizm” jest tu traktowany jako kolejny produkt nieprzyjaznej, nierzadko wrogiej i zepsutej kultury Zachodu (szeroko pojętej), która powszechnie budzi pejoratywne skojarzenia z okresem kolonizacji, zjawiskiem postępującej westernizacji i moralnego, konsumpcjonistycznego zepsucia przypisywanego społeczeństwu Zachodu (Ahmed 1992; Warnock Fernea 1998; Badran 1995, 2009). Stąd w lokalnym dyskursie naukowym rzadko, chociaż coraz częściej, używa się przymiotnika „feministyczny” do określenia rozmaitych form przeciwdziałających określonym tendencjom dyskryminacyjnym w zbiorowości kobiet. Częściej stosuje się szersze pojęcie *gender activism*, o mniej emocjonalnym zabarwieniu (Badran 2009: 141–167). Wreszcie, jeśli chodzi o nazewnictwo arabskie, zarówno w języku naukowym, jak i potocznym dopiero w latach 90. ubiegłego stulecia pojawia się w użyciu nowy termin w języku arabskim *niswiyya* określający zjawisko feminizmu w miejsce dotychczasowego *nisa'iyya*, który może oznaczać zarówno „feministyczny”, jak i „kobięcy”. W ostatnich dwóch dekadach część muzułmanek i feministek, wywodzących się głównie ze środowisk akademickich, zaczyna posługiwać się tym pojęciem dla odróżnienia swoich poglądów i działalności od konserwatywnych i konwencjonalnych kobiecych grup i ich projektów (Badran 1995). Najczęściej jednak wspomniane arabskie odpowiedniki tego spornego terminu traktuje się

jako swego rodzaju konstrukty językowo-analityczne, zaś sam feminizm jest rozumiany i używany w szerokim kontekście – oznacza świadomość różnego rodzaju ograniczeń nałożonych na kobiety ze względu na ich płeć. Taka interpretacja terminu zostaje również przyjęta dla potrzeb tego artykułu.

#### 4. Egipski ruch kobiet

„Ruch kobiet” – zgodnie z najogólniejszą definicją socjologii – to mobilizacja kobiet wokół projektu zmiany ich pozycji w społeczeństwie (*Słownik socjologii i nauk społecznych* 2006: 286). Naturalnie motywem i motorem działania jest tu uświadomienie sobie swoistego poczucia krzywdy, jakiego doświadczają kobiety w odróżnieniu od mężczyzn w społeczeństwie. Ponadto istnieje przeświadczenie, że ów krzywdzący stan rzeczy można i należy zmienić właśnie poprzez aktywność samych kobiet, których nadrzędnym celem jest poprawa określonych warunków funkcjonowania w systemie społecznym. Jednostkowe cele, programy oraz metody działania mogą być różne, jednak wspólny mianownik dla nich stanowi potrzeba zmiany społecznej widziana z perspektywy kobiecej. Można zatem uznać, że istnieje istotny związek pomiędzy zjawiskami ruchu kobiecego i feminizmu. Jak podkreśla za Anną Titkow badaczka polskiego ruchu kobiet, Ewa Malinowska (2002: 20), „mimo że charakter związku między ruchem kobiet a feminizmem od dawna jest przedmiotem dyskusji [...], należy przyjąć, że feminizm zrodził się dzięki ruchowi kobiet, a ten z kolei mógł się pojawić dzięki jego liderkom, które dzisiaj nazwano by feministkami”.

Myśl feministyczna rozumiana jako głos kobiet w ich sprawie pojawiła się w Egipcie dużo wcześniej, aniżeli założono tam pierwsze formalne organizacje o charakterze emancytoryjnym i na których czele stanęły pionierki feminizmu. Pierwsze jej echa dało się słyszeć już XIX w. wśród kobiet pióra, jak Aisha El-Taimurija, Warda El-Jazidzi, Zajnab Fawwaz, które w mniej lub bardziej bezpośredni sposób zaczęły wyrażać swoją świadomość feministyczną w publicystyce, poezji, esejach, bajkach i opowiadaniach. Aisha El-Taimurija w jednym ze swoich wierszy napisała: „O, mężczyźni naszych ziem, / O wy, którzy regulujecie nasze sprawy, / czemuż zostawiliście z tyłu swe kobiety?” (Badran 1995: 15).

W literaturze naukowej poświęconej tematyce szeroko rozumianego Orientu upowszechniono chronologię pewnych wydarzeń na tle polityczno-historycznym, które zostały nazwane egipskim ruchem kobiet, zapoczątkowanym u schyłku XIX w. W wyniku dotychczasowych badań i obserwacji wyróżniono w ramach tego ruchu dwie fale aktywności feministycznej: pierwszą, datowaną w przybliżeniu na lata 1920–1950 i drugą z lat 1970–1980. Okres późniejszy trwający do dzisiaj nosi miano tzw. trzeciej fali, zainicjowanej w latach 90. ubiegłego stulecia (Ahmed 1992; Badran 1993), kiedy to w publikacjach arabskich aktywistek

pojawiły się terminy „feminizm” czy „feminizm muzułmański” i „feminizm islamski” (*Islamic feminism*) dla określenia motywów ich działań na polu walki o zrównanie praw kobiet i mężczyzn.

## 5. Pierwsza fala

Wraz ze zmierzchem XIX w. Egipcjanki klasy średniej i wyższej zaczęły wielostronnie artykułować swoje potrzeby zmiany w ramach zarówno dyskursu modernizacji islamu, jak i świeckich inicjatyw o charakterze nacjonalistycznym, dając początek ruchowi kobiet o dwojakiej proveniencji. Oczywiście jest, że wszelkie podziały i próby systematyzacji zjawisk społecznych – w tym tak zmiennych i dynamicznych, jakimi są ruchy społeczne – są z gruntu nieprecyzyjne i ograniczające. Przyjmuje się jednak, że egipski ruch kobiet pierwszej fali wykształcił dwa główne nurty, których zasadniczą osią jest określony stosunek do islamu. Oba charakteryzuje ścisły związek z religią, jednak konstytuują się wokół odmiennych koncepcji pojmowania i realizacji doktryny Mahometa. Wyróżnia się tu nurt sekularny związany z osobą i nazwiskiem Hudy Sha’rawi oraz nurt religijny powstały z inspiracji innej egipskiej liderki ruchu kobiet – Zajnab al-Ghazali (Ahmed 1992; Badran 1995; Karam 1998; Al-Ali 2000). Początek historii ruchu kobiet w Egipcie związał się z historią egipskiego nacjonalizmu, bowiem pierwsza połowa XX w. minęła w tym kraju pod znakiem nastrojów narodowo-wyzwoleńczych, walk antykolonialnych i krytyki zachodniokulturowych wpływów brytyjskich. Lata kolejne to długotrwały proces tworzenia własnej niezależnej państwowości, czemu towarzyszyło również zjawisko kreowania odrębnej tożsamości narodowej. W obu aktywnie uczestniczyły kobiety, niejako współtworząc kształt nowoczesnego społeczeństwa poprzez wdrażanie nowych sposobów myślenia na drodze codziennego, zbiorowego, politycznego aktywizmu.

Zgodnie z przyjętą i przytoczoną powyżej systematyką czasową, pierwsza fala feminizmu przypadła na lata 20. XX w., a jej niekwestionowaną liderką została Huda Sha’rawi, założycielka i przewodnicząca pierwszej organizacji kobiecej w Kairze. Ona też zainicjowała chronologicznie wcześniejszy nurt ruchu emancypacyjnego, współcześnie określanego jako sekularny. Jako córka zamożnego miejscowego notabla dorastała w towarzystwie przedstawicieli świata sztuki, polityki i religii, kształcona pod okiem francuskiej guwernantki biegle władała językiem ówczesnej europejskiej arystokracji aniżeli mową ojczystą (Sha’rawi 1986: 41). Jej wysokie pochodzenie i europejskie wykształcenie nie pozostaje oczywiście bez związku z późniejszą działalnością na rzecz równouprawnienia płci.

Aktywność emancypacyjna Sha’rawi zaczęła się wraz z jej uczestnictwem w spotkaniach kobiet zainicjowanych przez Eugénie Le Brun – Francuzkę, która po wyjściu za mąż za muzułmanina przyjęła islam i którą młoda Huda obrała

swoją przyjaciółką i mentorką. Po jej śmierci Sha'rawi brała udział w szeregu publicznych wystąpień adresowanych do społeczności muzułmanek, podnosząc drażliwe kwestie zasłony na twarz oraz separacji kobiet, poruszane wcześniej podczas słynnych salonowych dyskusji. Gdy w 1919 r. w Egipcie wybuchła rewolucja, a nacjonałiści utworzyli partię Wafd, Sha'rawi ostatecznie zaangażowała się w działalność społeczno-polityczną i rok później stanęła na czele partyjnego Komitetu Centralnego Kobiet. Zasadniczo od tego wydarzenia można datować jej obecność w ramach szerszego ruchu, ponieważ głośno i otwarcie zaczęła manifestować swoje emancypacyjne poglądy, których uwieńczenie stanowi powstanie pierwszej wyraźnie kobiecej organizacji, Egipskiej Unii Feministycznej, w marcu 1923 r. Z ramienia tejże wraz z najbliższymi współpracowniczkami – Sajją Nabarawi i Nabawiją Musą – uczestniczyła w międzynarodowym kongresie kobiet w Rzymie; była to pierwsza egipska delegacja na podobnym spotkaniu. Wydarzenie wydaje się dziś swego rodzaju kamieniem milowym w historii ruchu kobiet na Bliskim Wschodzie. We wstępie do angielskiego tłumaczenia autobiograficznych wspomnień Sha'rawi amerykańska profesor historii i islamistka Margot Badran opisała istotną i ciekawą scenę: „pewnego wiosennego dnia 1923 r. na dworcu w Kairze fala kobiet w zasłonach i długich, czarnych szatach wysiadła z zaprzęgniętych w konie powozów, by powitać dwie swoje koleżanki, które właśnie wróciły z Rzymu, z międzynarodowej konferencji feministycznej. Huda Sha'rawi i Sajja Nabarawi stanęły na stopniu w drzwiach pociągu. Nagle Huda, a za nią i Sajja – ta młodsza z dwóch – zdjęły zasłony z twarzy. Wśród oczekujących kobiet podniósł się gromki aplauz. Niektóre poszły w ich ślady i uczyniły ten sam gest. Świadkowie zdarzenia podają, że służący, towarzyszący swoim paniom, skrzywili się na ów widok z oburzenia. Ten śmiały czyn oznajmił koniec epoki haremu w Egipcie” (Sha'rawi 1986: 7). Jednocześnie Huda Sha'rawi w tym symbolicznym momencie stanęła w pół drogi swego życia, mając za sobą dzieciństwo i młodość spędzone w konwenansach i konwencjach kultury haremu – czyli w damskim towarzystwie salonu, w żeńskiej części domu – a przed sobą etap wyzwolenia z dotychczasowych okowów, gdy stanęła na czele ruchu kobiet.

Kontakty z feministkami z Zachodu pozostały mocną stroną działalności Sha'rawi. Dzięki nim delegacje z EUF, a od 1944 r. z Arabskiej Unii Feministycznej, mogły regularnie uczestniczyć w wielu międzynarodowych konferencjach kobiet. Co do zasady, feminizm Hudy był politycznie nacjonalistyczny, przeciwstawiał się dominacji brytyjskiej, choć nie bronił się przed wpływami Wielkiej Brytanii. Jej poglądy i perspektywa myślowa zostały wszak uformowane w ścisłym powiązaniu z Zachodem i kulturą europejską, stąd też otwarta aprobata nie tylko dla naukowego dorobku zachodniej cywilizacji. Jednak sytuacja polityczna była jedynie tłem dla jej przekonań i działalności propagandowej na rzecz emancypacji muzułmanek. Po wyzwoleniu Palestyny i powstaniu Ligi Arabskiej, w której reprezentacji nie było ani jednej kobiety, miała bowiem powiedzieć: „poszerzyliście lukę między sobą a waszymi kobietami, decydując się na budowę nowej chwały

w pojedynkę. Liga istnieje, lecz połowicznie – to związek jednej połowy arabskiego społeczeństwa” (Badramn 1995: 245). Do realizowanych przez Hudę Sha’rawi postulatów należała walka o pełnię praw obywatelskich dla kobiet, w tym prawa do biernego i czynnego uczestnictwa w wyborach, o swobodę dostępu do wszelkich form i szczebli edukacji, możliwość pracy zawodowej w wybranej przez siebie profesji oraz wolność uczestnictwa w zbiorowych modlitwach w meczecie (Badran 1995: 217–219). Angażowała się również w działalność filantropijną – była współzałożycielką pierwszej niereligijnej organizacji pomocowej dla kobiet Mabarrat Muhammad Ali, zapewniającej wsparcie w zakresie opieki medycznej dla biedniejszych warstw muzułmanek i dzieci (Sha’rawi 1986: 20).

Wśród wielu interesujących kobiecych postaci, które uczestniczyły w pierwszej fali feminizmu i przewinęły się przez szeregi Egipskiej Unii Feministycznej z Sha’rawi na czele, jedna przede wszystkim zasługuje w tym miejscu jeszcze na szczególną uwagę. Ta, która nie mogła odnaleźć się w liberalno-świeckich ramach organizacji i zainicjowała drugi, nie mniej ważny, nurt ruchu emancypacyjnego w Egipcie – nurt o charakterze wyraźnie religijnym ze źródłem ideowym w islamie.

Zaj nab al-Ghazali urodziła się w 1917 r. w bogatej kupieckiej rodzinie o silnych islamskich tradycjach. Jej ojciec, ukończywszy Al-Azhar, stał się znaczącym liderem religijnym w regionie i większość życia poświęcił na działalność misyjną, a jego aktywność kaznodziejska i głęboka religijność nie pozostały bez wpływu na córkę. Al-Ghazali była wychowywana w szacunku dla kultu i doktryny islamu. Chcąc rozbudzić aspiracje przywódcze, ojciec niejednokrotnie zachęcał ją do propagowania i upowszechniania rodzimych wartości, obyczajów i prawa. Konsekwentnie, po odejściu z EUF w 1936 r. Al-Ghazali założyła własną organizację – Stowarzyszenie Kobiet Muzułmańskich, której działalność obejmowała rozmaite formy pomocy społecznej szczególnie dla biednych rodzin, organizację zajęć z zakresu studiów religijnych, prowadzenie sierocińca oraz wsparcie w znalezieniu zatrudnienia dla bezrobotnych. Niedługo potem, nie bez wahania, Zaj nab al-Ghazali zdecydowała się związać swe losy z założonym w 1928 r. przez Hasana al-Bannę ruchem Braci Muzułmanów. W ramach tej inicjatywy wraz z Siostrami Muzułmankami kontynuowała dotychczasową działalność charytatywną, lecz również nasiliła swoją aktywność propagandowo-edukacyjną dotyczącą kwestii politycznych oraz religijnych na rzecz upowszechnienia wiedzy o Koranie, tradycji i prawie islamskim (Majcher 2005: 25–40).

Trudno jednoznacznie scharakteryzować poglądy Zaj nab al-Ghazali, nie tylko z powodu ubogiej liczby źródeł, lecz również ze względu na wielość zmieniających się rządów i sytuacji politycznych, którym jej działalność towarzyszyła przez ponad sześćdziesiąt lat, aż do 2005 r., kiedy zmarła w wieku 88 lat. Jednakowoż spójną dla całego jej życia podstawę ideową, wyrażającą się w aktywności na rzecz kobiet, stanowiło przeświadczenie o słuszności i konieczności realizacji modernistycznej koncepcji „kobiety w islamie”, ponieważ fundamenty



religii – jak argumentuje w jednym z wywiadów Zajnab al-Ghazali – zapewniają muzułmankom wszystko: „wolność, prawa ekonomiczne, prawa polityczne, prawa społeczne, prawa publiczne i prywatne. Islam dał kobietom prawa, jakich nie gwarantowano im w żadnym innym społeczeństwie. Kobiety mogą mówić o wyzwoleniu w społeczeństwie chrześcijańskim, społeczeństwie żydowskim, albo pogańskim, ale w społeczeństwie muzułmańskim jest wielkim błędem mówić o wyzwoleniu kobiet” (za: Majcher 2005: 27). Niezmiennie wierzyła bowiem w moralne odrodzenie społeczeństwa muzułmańskiego w procesie reislamizacji, opując za religijnym wychowaniem zarówno mężczyzn, jak i kobiet.

Niezależnie od obranego nurtu sukcesem feministek pierwszej fali było niewątpliwie zwiększenie obecności kobiet w sferze publicznej. Pierwsza połowa XX w. oraz polityka społeczna realizowana jeszcze na początku lat 50., w ramach programu arabskiego socjalizmu, wspierała aktywność kobiecą w szerokim spektrum klasowym (choć głównie dotyczyła aktywności i przywilejów kobiet z klas wyższej i średniej), ale poza sferą domową. Zwieńczeniem był 1956 r., kiedy to przyznano kobietom bierne prawo wyborcze, o które pierwszy raz postulowały już trzy dekady wcześniej. Rozszerzono im katalog praw politycznych i teoretycznie umożliwiono dostęp do stanowisk ministerialnych. Jednak mimo formalnego awansu na szczeblu swobód obywatelskich, nie udało im się zdobyć ważniejszych stanowisk w ramach rządowej biurokracji (Ahmed 1992)<sup>2</sup>. Nowy rewolucyjny rząd wprowadził program socjalistyczny, który przyniósł wcześniej niedostępne swobody i korzyści przedstawicielom obu płciom. Dla kobiet przede wszystkim oznaczały one wolny i bezpłatny dostęp do szkolnictwa, w tym do edukacji na szczeblu wyższym. Wszystkim absolwentom uniwersytetów państwo zapewniało zatrudnienie, co w przypadku kobiet oznaczało przełom i wyjście poza prywatną sferę domu. Jednak odgórne zapotrzebowanie na siłę roboczą dawało Egipcjankom wciąż ograniczone możliwości pracy w zawodach i sektorach zwyczajowo traktowanych jako bardziej kobiece, o niskim prestiżu i wynagrodzeniu. Co więcej, podjęcie pracy zarobkowej w żaden sposób nie zwalniało kobiet z dotychczasowych obowiązków w obrębie gospodarstwa domowego, a wręcz przeciwnie zmuszało je do realizowania z równą efektywnością zarówno ról matki i żony, jak i wydajnego pracownika. Późniejszy okres panowania Nasera do 1970 r. w związku ze wzmożoną kontrolą i monitorowaniem wszelkiego oddolnego działania społecznego oraz zakazem funkcjonowania jakichkolwiek autonomicznych organizacji zahamował rozwój działań emancypacyjnych kobiet. Państwo we własnym zakresie zmonopolizowało szeroko rozumiane kwestie kobiece, sprowadzając je do poziomu socjalnego i postulatów realizowanych przez Ministerstwo Spraw Społecznych (Al-Ali 2000).

---

<sup>2</sup> W 1957 r. w pierwszych wyborach, będących następstwem uchwalenia nowej konstytucji, dwie kobiety dostały się do parlamentu, z czego jednej przyznano marginalną tekę Ministra Pracy i Spraw Społecznych (Amani Saleh 2010: 37).

## 6. Druga fala

Jak zauważa Badran (2009: 141, 149–151), o ile pierwsza fala feminizmu w Egipcie nie spolaryzowała obu nurtów, sekularnego i religijnego, o tyle druga zaznaczyła konfliktową granicę ideologiczną, umieszczając dwa podejścia i reprezentujące je kobiety po przeciwnych stronach. Wraz z początkiem lat 70., śmiercią Nasera oraz objęciem władzy przez Anwara Sadata i rozpoczęciem realizowanej przez niego tzw. polityki kapitalizmu otwartych drzwi (*infitah*) oraz otwarciem się państwa w sferze międzynarodowej wznowiona została aktywność feministyczna. Zbiegło się to również w czasie z kolejną falą islamskiego fundamentalizmu, islamizmu, który odrodził się – w następstwie wojny arabsko-izraelskiej z 1967 r. – głównie wśród studentów i studentek z niższej klasy średniej, w tym młodzieży pochodzącej z rolniczych regionów kraju. Aprobatę dla odradzającego się islamizmu kobiety wyrażały poprzez swój powrót do tradycyjnego stroju, tj. zasłony głowy i sylwetki, ale nie twarzy. To z kolei stanowiło sygnał odnowy patriarchalnego przekonania o słuszności realizacji kobiecych ról społecznych wyłącznie na gruncie rodziny oraz jawny komunikat pod adresem kobiet, aby wróciły z powrotem „na swoje miejsce” (Badran 2009: 131–132).

W tym czasie wspomniana wcześniej egipska aktywistka ruchu kobiet i gorąca propagatorka idei islamizmu Al-Ghazali – zwolniona w 1971 r. (uprzednio skazana w 1964 r. na 25 lat ciężkich robót w trakcie masowych aresztowań członków ugrupowania Braci Muzułmanów) – wróciła do swoich działań na rzecz poprawy sytuacji społecznej Egipcjanek, propagując postawę kobiety aktywnej i praktykującej muzułmanki. Jako redaktorka kolumny kobiecej w czasopiśmie „Ad-Dawa” oraz „Liwa al-Islam” publikowała artykuły, w których nawoływała do religijnej skromności w ubiorze i podkreślała najwyższą wagę pełnienia przez kobiety ról społecznych w sferze prywatnej. Charakterystyczna dla jej poglądów była demonstracyjna pochwała dla roli żony i matki, której wypełnianie stanowiło, według Al-Ghazali, ukoronowanie ideału kobiecości oraz nakaz religijny i polityczny. Przekonanie to ilustrowała własnym przykładem i zachęcała do pójścia jej śladem, ponieważ taka postawa najlepiej sprzyja osiągnięciu *da'wa*, czyli szerzeniu autentycznego islamu wśród ludzi i stworzeniu prawdziwie islamskiego państwa i społeczeństwa. Sugerowała jednak również, że kobiety pracujące zawodowo, spośród których wywodziła się znaczna grupa jej zwolenniczek, mogą realizować ten postulat także w ramach swojej pracy zarobkowej. Kariera zawodowa nie powinna jednak kolidować z obowiązkami w domu (Badran 2009: 151). Mimo silnego oddania surowej doktrynie religijnej i dość konserwatywnego podejścia do autonomii kobiet w rodzinie (choć nie w społeczeństwie), Al-Ghazali nie sprowadziła sedna kobiecości li tylko do samorealizacji w sferze prywatnej. Jak zauważyła Agnieszka Majcher (2005: 32) w swojej pracy na temat tej prekursorki kobiecego aktywizmu, Al-Ghazali „za punkt wyjścia uznaje kobietę,

której bynajmniej nie tworzy jej »rola domowa« czy niezidentyfikowany bliżej »byt omniseksualny«, ale podmiot (na równi z mężczyzną) relacji Bóg–człowiek, kobieta, tak jak mężczyzna posiada prawa i obowiązki, za które sama bierze odpowiedzialność. Jej rola jako matki i żony jest zaledwie pochodną tejże »pierwotnej« tożsamości”.

Zainspirowane postawą Al-Ghazali i jej propagatorek muzułmanki zaczęły sukcesywnie przywdziewać zasłony, publicznie zwracając uwagę społeczeństwa na kobietę jako na głównie istotę seksualną, czyniąc tym samym kwestie kobiecego ciała i żeńskiej seksualności przedmiotem rozważań i działań feminizmu. Zagadnienia te wypłynęły wraz z drugą falą ruchu kobiet w Egipcie, którego niekwestionowaną liderką zarówno w naukowej refleksji zachodniej, jak i w rzeczywistości arabskiej była Nawal El Saadawi, lekarka i feministka, autorka głośnej i ważnej publikacji *Kobiety i pleć (al-Mar'a a wa al-dzins)* wydanej w drugim roku panowania Nasera. W tej książce, jak również w wielu kolejnych, Saadawi otwarcie i publicznie podnosiła kwestie intymne, dotychczas traktowane w kategoriach tabu, co *de facto* kosztowało ją utratę stanowiska w ministerstwie, a później również skutkowało przymusowym wyjazdem i życiem poza granicami kraju. Wcześniejsze feministki podejmowały nieśmiałe dyskusje wokół tematu wykorzystywania seksualnego kobiet z warstw ubogich i prostytutek oraz problem wielożeństwa, jednak ich postulaty przeszły bez większego echa i nie odniosły żadnego wymiernego sukcesu. Saadawi, jako kontynuatorka nurtu sekularnego, podeszła z kolei do kwestii kobiecej seksualności znacznie bardziej całościowo, obnażając m.in. problem cielesnych nadużyć – zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej – na gruncie rodziny. Ukazała również obecność owego problemu w szerszej skali, tj. nie tylko jako patologię obserwowaną w niższej klasie społecznej (El Saadawi 1997; 2007a). Zwróciła uwagę na zjawisko stosowania w społeczeństwie muzułmańskim niejako podwójnego standardu – podczas gdy islam w swojej warstwie doktrynalnej i zwyczajowej reguluje kwestie seksualności w ramach relacji damsko-męskich i małżeńskich, wszelkie jego zalecenia i ograniczenia mają być realizowane i przestrzegane wyłącznie przez kobiety, a nie przez mężczyzn. Jak jej poprzedniczki, potępiła zjawisko prostytucji jako handlu ciałem kobiety, ale raczej skupiła się na jego ekonomicznych i społecznych korzeniach, aniżeli polityce i przepisach prawnych mających je formalnie porządkować. Najgłośniej odniosła się do kwestii powszechnego wykorzystywania fizycznego kobiet w książce z 1986 r. *Women at Point Zero* opartej na autentycznym przypadku, w której nazwała wprost to, co dotyczyło społeczność kobiecą w jej kraju, nierzadko w ostrych emocjonalnych słowach wyrażając żal i wrogość pod adresem mężczyzn. Napisała tam: „mężczyźni zarzucają kobietom fałsz i zakłamanie i karzą je za to, że zostali oszukani, sprowadzają je do najniższego poziomu i karzą za tak niski upadek. Krępują w małżeńskich okowach i chłostą albo obelgami zmuszają do służebnej pracy na całe życie”<sup>3</sup> (El Saadawi 2007b: 94).

<sup>3</sup> Ten i kolejne cytaty z książek Nawal El Saadawi w tłum. J. B.

Autorka bolesnej historii, odnosząc się do własnych przykrych doświadczeń związanych z przemocą na tle seksualnym ze strony mężczyzny, odważnie wyznała: „nienawidziałam go tak, jak tylko kobieta może nienawidzić mężczyznę, jak tylko niewolnik może nienawidzić swego pana” (El Saadawi, 2007b: 104).

Saadawi nagłośniła ponadto fakty dowodzące krzywdy psychicznej i fizycznej na ciele kobiety, jaką czyni zabieg infibulacji, optując za całkowitym zakończeniem tej praktyki. W latach 60. opublikowała dwa raporty z badań terenowych, które przeprowadziła jako lekarz wraz z dwoma kolegami ze środowiska medycznego wśród 651 egipskich kobiet z różnych warstw społecznych. Wymieniając szereg medycznych przeciwwskazań opartych na wywiadach i wynikach badań fizykalnych, sformułowała listę argumentów przeciwko barbarzyńskiej tradycji, która z naukowego punktu widzenia jest pozbawiona sensu i niebezpieczna (El Saadawi, 2005: 50–65). W następstwie tego projektu i w ramach swojej działalności lekarskiej prowadziła seminaria i rozmawiała z kobietami z różnych środowisk, aby uświadomić im nie tylko przykre konsekwencje zdrowotne infibulacji, ale również – powołując się na źródła historyczne i religijne – dowodziła i przekonywała, że zabieg ten nie ma żadnego uzasadnienia w doktrynie islamu, a wywodzi się z przedmuzułmańskiej tradycji plemiennej praktykowanej wśród afrykańskich społeczności wzdłuż Nilu. Według niej, kluczową metodą przeciwstawiania się i zwalczania procedury obrzezania kobiet jest przede wszystkim szerzenie wiedzy na jej temat, ponieważ wciąż wielu ojców i wiele matek tkwi w przekonaniu, że zabieg ten stanowi swoistą „gwarancję i ochronę przed błędami i dewiacjami, jakim mogą ulegać dziewczęta. Taki rodzaj myślenia jest mylny, a nawet niebezpieczny, ponieważ tym, co chroni chłopców i dziewczynki przed popełnianiem błędów, nie jest usunięcie małego kawałka żywego ciała, lecz świadomość i rozumienie stojących przed nami problemów oraz istotnych wartości życiowych. [...] Najbardziej wyzwolone i wolne dziewczęta, w prawdziwym znaczeniu liberalizacji, są w najmniejszym stopniu zaabsorbowane kwestiami związanymi z seksualnością, gdyż te zwyczajnie nie stanowią już dla nich problemu” (El Saadawi, 2005: 64–65).

W latach 80. z kolei, po uprzednim ogólnym zamrożeniu działalności wszelkich niezależnych formacji o charakterze politycznym, zorganizowany ruch feministyczny ponownie się pojawił – w trzy dekady po tym, jak EUF i inne stowarzyszenia feministyczne zostały wyciszone. Choć działał już parę lat wcześniej, dopiero w 1985 r. oficjalnie został zarejestrowany Związek Solidarności Kobiet Arabskich (Arab Women’s Solidarity Association – AWSA). Jego główna siedziba mieściła się w Kairze, a na jego czele stanęła Nawal El Saadawi. Tak z nazwy, jak i programowo aktywność organizacji zasięgiem obejmowała jednak również inne kraje arabskie oraz niektóre społeczności mniejszości narodowych na Zachodzie (Badran 2009: 132–133, 150). Wkrótce po rozpoczęciu oficjalnej działalności egipski zarząd związku wydał deklarację, w której stwierdził, że „aktywne uczestnictwo kobiet w życiu politycznym, ekonomicznym, społecznym

i kulturalnym świata arabskiego jest niezbędne dla realizacji prawdziwej demokracji w arabskim społeczeństwie” (za: Badran 2009: 132) i zażądał zaprzestania dyskryminacji ze względu na płeć zarówno na gruncie prywatno-rodzinnym, jak i publiczno-społecznym. Równoległe powstało jeszcze kilka innych organizacji, m.in. Stowarzyszenie Nowych Kobiet (New Women Society) odwołujące się do liberalnych i nieortodoksyjnych tradycji Hudy Sha’rawi czy Stowarzyszenie Córek Ziemi (Society of the Daughters of the Earth). To ostatnie powstało, by wyrazić protest wobec inwazji Izraela w Libanie, a równoległe realizowało postulaty feministyczne i od 1984 r. zaczęło wydawać własne pismo „Madżallat Bint al-Ard”, którego pierwszy numer był poświęcony kwestii powrotu kobiet do sfery domowej (Badran 2009: 150–151).

Niewątpliwie największą zasługą Saadawi i propagatorek jej idei było wyciągnięcie na światło dzienne kwestii seksualnej dominacji mężczyzn nad kobietami oraz fizycznego wykorzystywania kobiet, a zarazem przeniesienie ciężaru odpowiedzialności za tę sytuację na państwo, ówczesne społeczeństwo i wreszcie samych mężczyzn. Dotychczas bowiem, w ramach muzułmańskiego patriarchalnego systemu społecznego, to kobiety musiały nieść ciężar pruderii pod hasłem czystości religijnej, musiały odpowiadać za seksualność swoją i mężczyzn poprzez obowiązek zakrywania się (zasłony na głowę lub twarz), stronić od uczestnictwa w życiu publicznym i eskpozycji siebie na widok publiczny w imię ochrony moralności. Jednocześnie, wraz z pojawieniem się wspomnianego wcześniej „kapitalizmu otwartych drzwi”, kobiece ciała wykorzystywano dla celów komercyjnych, np. poprzez jawnie dyskryminujące formy reklamy. Druga fala feminizmu w Egipcie pod egidą i z nazwiskiem Saadawi przede wszystkim jednak istotnie naruszyła fundamenty patriarchalnych relacji w sferze prywatnej, m.in. upubliczniając kwestie seksualności w związkach małżeńskich, jak i problem cielesności kobiet w ogóle. W kolejnych latach zagadnieniom tym poświęcano już znacznie mniej uwagi, co nie umniejszało ich znaczenia. Nastąpiła jednak zmiana w umysłach i sposobach postrzegania nie tylko wśród egipskich muzułmanek, ale i wśród muzułmanów. Nowa, większa świadomość stała się faktem i nie było już drogi odwrotu.

## 7. Trzecia fala

Współczesna trzecia fala ruchu kobiet w Egipcie, która zaczęła się rozwijać w latach 90. ubiegłego stulecia, stworzyła zupełnie nową, inną konfigurację sił między różnymi oddolnymi inicjatywami feministycznymi, jednocześnie likwidując część twardo zarysowanych wcześniej podziałów. Nie oznacza to jednak, że aktywizm kobiet na rzecz równouprawnienia płci ugruntował się w ramach jednego szerszego bądź to sekularnego, bądź to religijnego nurtu. Wręcz

przeciwnie, kontekst ideologiczny wydaje się poszerzać, choć niezmiennie jego nieodzownym komponentem pozostaje określony, nieobojętny stosunek do religii i tradycji kulturowej islamu.

Pierwsze lata po objęciu prezydentury przez Hosniego Mubaraka w 1981 r. to okres poszukiwania stabilizacji i konsolidacji, którą po zabójstwie Sadata miało zapewnić wprowadzenie stanu wojennego. To również czas wzmożonej aktywności organizacji islamistycznych, głównie Bractwa Muzułmańskiego, w wyniku której część sukcesów legislacyjnych wypracowanych przez feministki drugiej fali została cofnięta, m.in. zaostrzono ponownie regulacje prawne dotyczące możliwości uzyskania rozwodu przez kobiety. Z jednej strony zwiększony nacisk fundamentalistów na implementację islamskiego prawa *shari'a* zmusił Mubaraka do zaostrzenia kursu polityki względem obyczajowości i obywatelskości kobiet i kobiecych organizacji, czyniąc religijnych konserwatystów istotną siłą w kraju. Z drugiej strony jednak coraz silniej oddziałująca z zewnątrz polityka międzynarodowa wymagała, aby reżim podporządkował się konwencjom ONZ dotyczącym równości płci i praw kobiet. Ponadto, zależność ekonomiczna Egiptu od Zachodu, przede wszystkim od Stanów Zjednoczonych oraz instytucji i organizacji ponadnarodowych (Międzynarodowego Funduszu Walutowego, Banku Światowego) zmuszała ówczesne władze państwowe do przestrzegania etosu i podstawowych wartości demokracji, praw człowieka oraz równouprawnienia kobiet – jako że te idee reprezentują i wspierają globalni fundatorzy (Al-Ali 2002: 8–11).

Niedługo potem egipskie feministki trzeciej fali dostrzegły kolejną szansę na nagłośnienie problemów kobiet oraz możliwość realizacji swoich postulatów przy okazji przygotowań do Międzynarodowej Konferencji na rzecz Ludności i Rozwoju z ramienia ONZ, która miała się odbyć 1994 r. w Kairze. Władze Egiptu, jako gospodarze tak ważnego przedsięwzięcia w skali światowej, wyraziły sporo entuzjazmu dla wszelkich – w tym i kobiecych – inicjatyw towarzyszących organizacji konferencji. Pozwolono na dużą swobodę i dowolność działań różnym zrzeszonym formacjom, co dało aktywistkom wiele okazji do spotkań w szerszych gremiach, planowania wspólnych projektów i realizacji drobnych przedsięwzięć. Wiele działaczek egipskiego ruchu kobiet trzeciej fali traktowało ten okres jako punkt zwrotny swoich wysiłków, aby stworzyć większą platformę feministyczną i przejść z poziomu działalności naukowo-badawczej do pracy projektowej na rzecz niższych warstw społeczeństwa. Przed konferencją w Kairze większość organizacji kobiecych w Egipcie funkcjonowała bowiem oddzielnie i na niewielką skalę. W tym czasie w całym kraju udało się przeprowadzić szereg warsztatów edukacyjnych, których celem było zwiększenie świadomości społecznej na temat dyskryminacji kobiet, poruszano długo przemilczane, drażliwe tematy, jak: aborcja, antykoncepcja, przemoc w rodzinie. Dyskutowano również wciąż nierozwiązane, a dłużej obecne w dyskursie feministycznym kwestie równości wobec prawa, partycypacji politycznej, regulacji prawa rodzinnego i obywatelskiego

w Egipcie. Jak się jednak później okazało, sporo nadziei – związanych z tempem i sukcesami prac w tym okresie – zostało rozwianych w krótkim czasie po konferencji ONZ. Publiczna aprobata rządu egipskiego dla idei równości płci okazała się bowiem grą pozorów, aby złagodzić wizerunek kraju na arenie międzynarodowej i w oczach zagranicznych mediów. Sukcesem było jednak to, że przy organizacji zjazdu reżim Mubarak przyzwolił na wiele swobody względem aktywności i uczestnictwa w konferencji wielu zrzeszeń i grup, nawet tych formalnie niezarejestrowanych jako organizacje pozarządowe. W bezpośrednim tego następstwie położono spory nacisk na sformułowanie prawnej definicji NGOów oraz na ich wpis do rejestru w Ministerstwie Spraw Społecznych (Al-Ali 2002: 11–12).

W kolejnych latach kilkakrotnie powracał na wokandę problem regulacji prawnych i statusu organizacji pozarządowych. Powoływano specjalne organy przy odpowiednim ministerstwie, w tym Komisję ds. Zmiany Prawa o Stowarzyszeniach. Wreszcie wiosną 1999 r. Ministerstwo Spraw Społecznych przekazało pod głosowanie parlamentu całą nową ustawę regulującą kwestię zakładania, osobowości prawnej i działania różnych form stowarzyszeń. Ustawa ta została przyjęta w ciągu kilku dni i okazała się być wielkim rozczarowaniem wielu środowisk aktywistów. Zgodnie z zawartymi w niej artykułami zakazano wszelkim organizacjom prowadzenia jakiegokolwiek działalności politycznej, zwiększając przy tym zakres kontroli państwowej nad inicjatywami obywatelskimi. Nowe prawo stanowiło zatem znaczny cios dla egipskich ruchów opartych na NGOach, w szczególności zaś dla ruchu kobiet.

U schyłku drugiego tysiąclecia i na progu kolejnego trzecia fala ruchu kobiet i feminizmu w Egipcie przybiera rozmaite kształty. Działania na rzecz równouprawnienia płci rozprzestrzeniają się na całe społeczeństwo obywatelskie. Ten zdecentralizowany charakter ruchu emancypacyjnego wyraża się przede wszystkim w masowym powstawaniu różnorodnych organizacji pozarządowych, świadcząc jednocześnie o tym, że pragmatyzm ma pierwszeństwo nad ideologią. Feminizm nacjonalistyczny zdaje się wypalać, ponieważ aktywistki zaczęły podejmować inicjatywy na szczeblach lokalnych oraz w skali globalnej. Oba wymiary działalności feministycznej zachodzą jednocześnie i przeplatają się, rywalizując ze sobą, wzajemnie się motywując, podważając i niejako redefiniując obszary i formy swoich działań. Nie sposób w tym miejscu wymienić i scharakteryzować jakiegokolwiek szerszego wycinka działalności aktywnych formacji kobiecych. Można je podzielić ze względu na zasięg i dziedzinę prowadzonych projektów. Duża część organizacji pozarządowych ma charakter charytatywno-pomocowy, jak np. Kairskie Stowarzyszenie Planowania Rodziny (Cairo Family Planning Association) prowadzące programy edukacyjne dla młodych, niezamężnych dziewcząt na temat antykoncepcji, higieny zdrowotnej kobiet w ciąży i położu oraz wspierające finansowo matki z najuboższych warstw społecznych; prężnie działające FGM–Task Force (Female Genital Mutilation) – stowarzyszenie podejmujące kampanie na rzecz całkowitego zniesienia praktyki infibulacji

oraz udzielające pomocy medycznej w przypadku okaleczeń z nią związanych; Centrum Pomocy Prawnej dla Kobiet Egipskich (Center for Egyptian Women's Legal Assistance) organizujące bezpłatne kursy oraz udzielające porad prawnych z zakresu prawa rodzinnego, najczęściej dotyczących rozwodu, podziału majątku i ustalenia opieki nad dziećmi (Al-Ali 2002; Badran 2009: 169–191). Największa organizacja, o najszerszym spektrum działalności, utworzona z ramienia państwa (na czele z Suzanne Mubarak – żoną byłego już prezydenta Egiptu), czyli Narodowa Rada Kobiet (National Council for Women) w związku z wydarzeniami z początku 2011 r. zawiesiła swoją działalność, choć nie została formalnie rozwiązana. W podobnej sytuacji znajduje się obecnie większość stowarzyszeń kobiecych, które w znakomitej większości choć w różnym stopniu były dotowane z budżetu państwa. W związku z brakiem stabilnego rządu od lutego 2011 r., kiedy to Egipcjanie na drodze rewolucji obalili dotychczasowego prezydenta i jego gabinet, niepewna sytuacja w kraju negatywnie wpływa na istnienie i funkcjonowanie wielu organizacji państwowych, jak i niezależnych.

Z pewnością obecna sytuacja polityczna w kraju nie sprzyja i długo nie będzie sprzyjać jakiegokolwiek działalności emancypacyjnej kobiet. W obliczu zachwianego ustroju państwowego, braku stabilnych organów sprawujących władzę oraz w toku wyborów parlamentarnych, które rozpoczęły się 28 listopada 2011 r., kwestie podnoszone przez egipskie feministki musiały zejść na dalszy plan. Rację ma jednak Badran (2009: 141), twierdząc, że Egipski ruch kobiet trzeciej fali wydaje się bardziej zbiorem indywidualnych podmiotów aniżeli zbiorowym aktorem społecznym<sup>4</sup>, i to już na długo wcześniej zanim społeczeństwo dokonało wiosennego zrywu. Można jedynie żywić nadzieję, że kiedy emocje opadną i ukonstytuują się pierwsze zręby nowego rządu – co z pewnością szybko nie nastąpi – działalność kobiet w ramach szerszego ruchu feministycznego ponownie będzie miała możliwość się odrodzić. Wielokrotnie w najnowszej historii Egiptu kobiety pokazały bowiem swoją siłę i determinację, walcząc u boku mężczyzn o wspólne cele – m.in. sto lat temu o wyzwolenie Egiptu spod jurysdykcji kolonizatora i na początku tego roku, uwalniając kraj spod władzy dyktatora. Jednocześnie potrafiły zmobilizować swoje siły, aby walczyć o własne prawa. Jak napisała wiosną na łamach brytyjskiego dziennika „The Guardian” wciąż aktywna działaczka i znana egipska feministka Saadawi (2011): „My, kobiety Egiptu, brałyśmy udział w wielkiej rewolucji 25 stycznia 2011 r., ale potem nie zostałyśmy włączone ani w skład nowej komisji powołanej do zmiany konstytucji, ani też do rządu tymczasowego. Zaczęłyśmy się jednak organizować na własną rękę i zjednoczyłyśmy się jako Nowa Unia Egipskich Kobiet (New Egyptian Women Union), która wielokrotnie wcześniej była blokowana przez reżim prezydenta Hosniego Mubaraka oraz jego żonę. Siła to zjednoczenie. A bez jedności nigdzie kobiety nie będą mogły zawalczyć o swoje prawa”.

<sup>4</sup> Identyczną konstatację w swoich badaniach na temat trzeciej fali ruchu kobiet w Polsce wysunęła Malinowska (2002).



## 8. Islam i feminizm?

Słownikowa definicja terminu „feminizm” brzmi: „ruch na rzecz prawnego i społecznego równouprawnienia kobiet; też: ideologia leżąca u podstaw tego ruchu” (*Słownik języka polskiego* 2011). Czy zatem aktywność i rozliczne działania kobiet w Egipcie na przestrzeni ponad stu lat można nazwać ruchem feministycznym? Czy też feminizm jest wyłącznie zjawiskiem społecznym i koncepcją intelektualną wypracowaną w kulturze Zachodu? Wielu badaczy z kręgu kultury arabsko-muzułmańskiej poświęciło sporo uwagi tej dychotomii, próbując znaleźć dla zawartych w niej fenomenów wspólny mianownik i objaśnić cechy różnicujące i ekskluzywne dla świata arabskiego (Badran, Cooke 1990; Yamani 1996; Karam 1998; Warnock Fernea 1998; Al-Ali 2000, 2002; Badran 2005, 2009). Debata wokół intelektualnych korzeni egipskiego ruchu kobiet trwa do dziś i nie ma porozumienia co do genezy działań emancypacyjnych również wśród dzisiejszych jego aktywistek. Przedmiotem współczesnych sporów pozostaje pytanie o samookreślenie się działaczek ruchu – na ile źródła inspiracji dla ich walki wywodzą się z tradycji zachodnich, a na ile z własnych, rodzimych uwarunkowań. Kwestia naśladowania euroatlantyckich wzorców i porzucenia czy wręcz zdrady własnej kulturowej autentyczności wciąż stanowi gorący problem i wyzwanie dla egipskich aktywistek. Z tych pobudek regularnie w dyskursie feministycznym powraca konflikt argumentów „nasza rodzima kultura” *versus* „kultura zachodnia”, za każdym razem, gdy podnoszone są kwestie równości płci i praw kobiet, a owo polityczne „ukulturowienie” zagadnień równouprawnienia kobiet i mężczyzn staje się w Egipcie odrębnym problemem.

Nie wdając się jednak w szczegóły pojęcia i nie poddając pod dyskusję całej złożoności zarówno feministycznej myśli filozoficznej, jak odrębności historyczno-kulturowej szeroko pojętego Orientu, a odwołując się do najogólniejszej i przyjętej w tym eseju definicji, można z powodzeniem przyjąć, że ruch kobiet w Egipcie stanowi syntezę założeń islamu i feminizmu. Niewątpliwie bowiem egipskie muzułmanki podejmujące różnorodne działania na rzecz równouprawnienia kobiet i mężczyzn miały świadomość niesprawiedliwego podziału społecznych obciążeń i przywilejów, a co za tym idzie dążyły do zmiany owego układu na bardziej zrównoważony i korzystny dla obu płci. Ustaliwszy z kolei, że feminizm w ramach kultury arabsko-muzułmańskiej jest możliwy i w określonym stopniu uzasadniony, można się zastanowić i spróbować postawić pytanie: „jaki on jest?”.

Dotychczas w refleksji naukowej na temat ruchu kobiet egipskich (oraz arabskich w ogóle) wyróżniano dwa główne nurty feminizmu zogniskowane wokół stosunku do doktryny islamu oraz interpretacji religijnych nakazów zawartych w Koranie i prawie *shari'a*. W ostatnich dwóch dekadach zaczęły się pojawiać nowe określenia dla precyzyjnego nazwania i podkreślenia odrębnej charakterystyki ruchów feministycznych w społeczeństwach muzułmańskich. Zarówno

w literaturze zachodniej, jak i w publikacjach arabskojęzycznych naukowców można odnaleźć koncepcje „feminizmu muzułmańskiego”, „feminizmu islamskiego”, odnoszące się do opisu motywów i działań kobiet wyznających religię Mahometa. Termin „feminizm muzułmański” (*Islamic feminism*) ukuty został w latach 90.<sup>5</sup> i podkreślał przede wszystkim przywiązanie aktywistek do pięciu filarów religii islamu, a ściślej reinterpretację założeń wiary tzw. *idżtihad* w myśl koncepcji modernistycznych, jak również podejmowanie działań emancypacyjnych z poszanowaniem kluczowych elementów tradycji muzułmańskiej (Badran 2009: 216–236). Istnieją jeszcze inne podziały współczesnych ruchów feministycznych w ramach kultury arabsko-muzułmańskiej. Według Azzy Karam, która badała ruch kobiet na gruncie egipskim, wyżej wspomniane pojęcia nie są tożsame. Można bowiem wyróżnić tu dwa odrębne podejścia: feminizm muzułmański (*Muslim feminism*) zawierający w swoim programie idee podniesienia statusu społecznego kobiet z uwzględnieniem filarów religii oraz feminizm islamski (*Islamic feminism*) o bardziej konserwatywnym charakterze, zakładający ograniczoną fundamentalizmem religijnym ilość swobód dostępnych płci żeńskiej (Karam 1998). W ostatnich latach z kolei mówi się już w tym przypadku o feminizmie islamiistycznym (*Islamist feminism*), podkreślając jednocześnie jego mniejszościową rolę w aktywności emancypacyjnej Arabek i muzułmanek (Duval 1998; Badran 2009).

Kazimierz Ślęczka (1999: 10), polski filozof i autor obszernej monografii poświęconej myśli i teorii feministycznej, twierdzi, że „feminizm to zjawisko wielopostaciowe [...], to ruch społeczny i związane z nim idee. Jako kompleks idei może być rozpatrywany we względnym oderwaniu od samego ruchu, gdyż książki, czasopisma, filmy, obrazy i inne zmaterializowane postacie myśli i wyobrażeń feministycznych trwają niezależnie od tego, czy żyją jeszcze ich autorki i autorzy”. Jeśli to drugie rozumieć jako świadomość zewnętrznych ograniczeń i działalność kobiet na rzecz przełamania pewnych schematów, stereotypów i dyskryminujących praktyk oraz dążenia do zmiany społecznej w celu sprawiedliwszego i bardziej partnerskiego podziału ponoszonych ciężarów i otrzymywanych nagród przez członków danej społeczności bez względu na ich płeć, wtedy feminizm w ramach islamu wydaje się możliwy, zaś kwestia etykietowania zjawiska określonym przymiotnikiem staje się już sprawą drugorzędną. Nie jest bowiem tak istotne, jak zostanie nazwany ruch kobiet i wspierająca go ideologia. Dopóki feministki egipskie i arabskie podejmują działania i realizują

---

<sup>5</sup> Po raz pierwszy użyty m.in. przez Iranki Zibę Mir-Hosseini i Afsaneh Nadżmabadeh na łamach radykalnego pisma kobiecego „Zanan”, wydawanego od 1992 r. W 1996 r. saudyjsko-amerykańska antropolożka Mai Yamani posłużyła się tym pojęciem w swojej książce *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. Jednocześnie pojawił się w dyskursie politologicznym w Turcji u Yesim Arat i Feride Acar w odniesieniu do nowego paradygmatu feministycznego, jaki ich zdaniem zaczął wylaniać się w kraju (za: Majcher 2005: 31).

swoje postulaty, wpisują się w szerszy trend i konstytuują feminizm – zapewne własny, odrębny, zgodny z kontekstem kulturowym, przekonaniami i wiarą – być może muzułmański.

## Bibliografia

- Ahmed L. (1992), *Women and Gender in Islam*, New Haven–London: Yale University Press.
- Amani Saleh A. (2010), *Womens Movement In: Kuwait, Egypt, Iran and the UK*, AuthorHouse.
- Amin Qasim (1992), *The Liberation of Women and The New Woman*, trans. S. Sidhom Peterson, Cairo: American University in Cairo Press.
- Al-Ali N. S. (2000), *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Ali N. S. (2002), *The Women's Movements in Egypt with Selected References to Turkey*, Civil Society and Social Movements Programme Paper, No. 5, United Nations Research Institute for Social Development.
- Badran M., Cooke F. (eds.), (1990), *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington: Indiana University Press.
- Badran M. (1993), *Gender Activism: Feminists and Islamists in Egypt*, [w:] Moghadam V. (ed.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, Boulder: Westview Press.
- Badran M. (1995), *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton: Princeton University Press.
- Badran M. (2005), *Between Secular and Islamic Feminism/s. Reflections on the Middle East and Beyond*, „Journal of Middle East Women's Studies”, Vol. 1 (1).
- Badran M. (2009), *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*, Oxford: Oneworld Publications.
- Duval S. (1998), *New Veils and New Voices: Islamist Women's Groups in Egypt*, [w:] Ask K., Tjomsland M., *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*, Oxford: Berg.
- El Saadawi N. (1997), *The Nawal El Saadawi Reader*, New York–London: Zed Books.
- El Saadawi N. (2007a), *The Hidden face of Eve*, New York–London: Zed Books.
- El Saadawi N. (2007b), *Women at Poin Zero*, New York–London: Zed Books.
- El Saadawi N. (2011), *Forty Years of Women's Lib*, „The Guardian”, 11.03.
- Karam A. (1998), *Islam, Secularisms and the State: Contemporary Feminism in Egypt*, London: Macmillian.
- Koran* (1986), tłum. J. Bielawski, Warszawa: PIW.
- Majcher A. (2005), *Feministka Zajnab al-Ghazali?*, [w:] Dziekan M. M., Kończak I. (red.), *Kobiety Bliskiego Wschodu*, Łódź: Ibidem.
- Malinowska E. (2002), *Feminizm europejski, demokracja parytetowa a polski ruch kobiet*, Łódź: Wyd. UŁ.
- Nalborczyk A. S., Marek A. (2005), *Nie bój się islamu. Leksykon dla dziennikarzy*, Warszawa: Więź.
- Putnam Tong R. (2002), *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, Warszawa: PWN.
- Sha'rawi H. (1986), *Harem Years: The Memoire of an Egyptian Feminist*, New York: Feminist Press at the University of New York.
- Słownik języka polskiego* (2011), Warszawa: PWN, <http://sjp.pwn.pl/lista.php?co=feminizm> dostęp 21.11.2011.
- Słownik socjologii i nauk społecznych* (2006), Warszawa: PWN.

- Ślęczka K. (1999), *Feminizm*, Katowice: Książnica.
- Talhami G. H. (1996), *The Mobilization of Muslim Women in Egypt*, Gainesville: University Press of Florida.
- Warnock Fernea E. (1998), *In Search of Islamic Feminism*, New York: Anchor Books Doubleday.
- Yamani M. (ed.), (1996), *Feminism and Islam: Llegal and Literary Perspectives*, London: Ithaca Press.

**Joanna Brzezińska**

### **ISLAM AND FEMINISM? – WOMEN’S MOVEMENT FOR GENDER EQUALITY IN EGYPT**

**Summary.** In the West in recent years growing interest in Islam is observed both in media and in academic circles as well as among the public. No doubt this increased attention to the followers of Allah mainly stems from general social fear of other, different, often hostile religious and cultural minority whose great representation and distinct presence in many Western countries cannot be ignored.

In order to discard the fear of any other, foreign culture, you need to become acquainted with it, study it with the help of familiar, hitherto used tools, concepts and statements primarily for comparison and examination of the differences and similarities between the two. The following article is a voice in the debate on Islam from a Western perspective and more specifically on the emancipation activities of Muslim women as the ‘feminist movement’ – concept of which and theoretical assumptions are part of the Western thought.

The aim of this paper is to attempt to answer the question whether and how feminism is possible within the Arab-Muslim culture. First part of the article deals with theoretical definitions of the terms ‘Islam’ and ‘feminism’ respectively. Secondly, to consider the assumption synthesising the two concepts there has been carried out a of reconstruction of the origins and evolution process of the women’s movement in Egypt through the characterisation of the three waves of the movement, based on the previous literature on the subject in English. Finally, with reference to it and in conclusion the new scientific concepts and notions of: ‘Islamic feminism’, ‘Muslim feminism’ and ‘Islamist feminism’ are justified and explained.

**Key words:** gender, women’s movement, women’s movement in Egypt, feminism, Islam, Muslim feminism, Islamic feminism, Islamist feminism.