

Anna Barska

Trwanie i przemiany systemów kulturowych w Tunezji

Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne nr 9, 53-63

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Anna Barska
Instytut Socjologii, Uniwersytet Opolski

TRWANIE I PRZEMIANY SYSTEMÓW KULTUROWYCH W TUNEZJI

„Człowiek rozwijając kulturę oswoił
samego siebie i w trakcie tego procesu
wytworzył całą nową serię światów,
z których jeden różni się od drugiego”
E. Hall, *Ukryty wymiar*

ABSTRAKT

Tunezja na przestrzeni dziejów ulegała różnorodnym wpływom kulturowym. Choć współcześnie podstawę systemu kulturowego stanowią elementy arabsko-muzułmańskie, to jednak istotne są także kultura berberyjska i kultura śródziemnomorska. Koncepcje Edwarda Halla – kultura wysokiego kontekstu, kultura niskiego kontekstu – i Geerta Hofstede’a – męskość vs. żeńskość – stanowią swoisty leitmotiv dociekań. W tekście skupiono się na zachowaniach przestrzennych i zachowaniach w rodzinie. W Tunezji kultura wysokiego kontekstu i kultura męska mają charakter dominujący, ale pod wpływem działań realizowanych przez kontakty z Innymi, poprzez edukację i politykę pojawia się kultura niskiego kontekstu, a obok kultury męskiej coraz większe znaczenie i akceptację zyskuje kultura żeńska. To współdziałanie wyraźnie uwidoczniło się w czasie rewolucji kaktusowo-jaśminowej w Tunezji, można je było także zaobserwować w trakcie Arabskiej Wiosny. Przemiany, jakie dokonały się na przełomie XX i XXI wieku, pokazują siłę kontaktów, a także przeobrażenia w relacjach z Innym.

Słowa kluczowe: Tunezja, kultura wysokiego kontekstu, kultura niskiego kontekstu, kultura kobieca, kultura męska

ABSTRACT

Tunisia has undergone various cultural influences throughout its history. Although now Arab-Muslim roots are the basis of its cultural system, the Berber and Mediterranean cultures are also important. The point of departure for the analysis adopted in this paper is Edward Hall's concept of high-context culture and Geert Hofstede's dimensions of femininity and masculinity. In Tunisia high-context culture and masculinity dominate; however, low-context culture also appears due to contacts with Others, education and policies carried out by other countries. Aside from masculine culture, the feminine one gains importance and acceptance. This coexistence could be clearly observed during the cactus-jasmine revolution in Tunisia, as well as during the Arab Spring. The changes taking place at the turn of the 21st century have exposed the power of contacts and transformations in the relations with Others.

Keywords: Tunisia, high-context culture, low-context culture, feminine culture, masculine culture

Wprowadzenie

Badania historyczne, antropologiczne i etnograficzne zwróciły uwagę na różnorodność kultur ludzkich. Skłaniały też do tego, aby poszczególne kultury analizować jako całości odrębne, charakteryzujące się swoistą strukturą i tworzące systemy nie zamknięte wprawdzie, ale jednak wyodrębnione. Jak pisze Umberto Eco, „kultura to system znaków służących międzyosobowej komunikacji” [Eco, 1972: 29]. Porozumiewanie się ludzi jest w pewnym sensie zjawiskiem przynależnym komunikacji międzykulturowej, którą z kolei można pojmować jako wiedzę o tym zjawisku [zob. Mikułowski, 2012: 79].

W Tunezji jak w soczewce skupiają się kultury różnej proveniencji [zob. Dziubiński, 1994]¹. Mieszkańców tego regionu można uznać za depozytariuszy bogatej przeszłości, o czym świadczą m.in. berberskość (*amazigh*), arabskość, hebrajskość, ślady greckie, rzymskie, tureckie czy francuskie. Każda wspólnota, podkreślająca korzenie arabskie czy berberskie, a także, szerzej, śródziemnomorskie, kultywuje swoją tradycję. Jest to w istocie różnorodność norm, wierzeń, instytucji i artefaktów, które decydują o żywotności społeczeństwa tunezyjskiego. Czynnikiem różnicującymi jak i łączącymi są: języki, tradycja ustna, obrzędy, muzyka, sztuka kulinarna itd. Wprawdzie podstawę systemu kulturowego stanowią elementy arabsko-muzułmańskie, ale istotne znaczenie mają także kultura berberska, turecka, francuska czy, szerzej, śródziemnomorska.

Zarówno panowanie osmańskie (1574–1881), jak i francuski Protektorat (1881–1956) miały wpływ na systemy kulturowe. Jednak najbardziej znaczące okazały się czasy niepodległego państwa, w których nastąpiły istotne zmiany stylu życia. Niezwykle ważne okazały się *Kodeks prawa rodzinnego* (*Le Code de statut personnel – Madžalla*) ogłoszony 13 sierpnia 1956 roku², Konstytucja zatwierdzona przez Parlament w 1959 roku³, a także kontakty z kulturą Zachodu i Wschodu.

Literatura antropologiczna czy socjologiczna przywołuje wiele typów kultur. Z punktu widzenia podjętego tu tematu interesujące wydają się następujące propozycje: kultura wysokiego kontekstu i kultura niskiego kontekstu [por. Hall, 1984: 79–80.], a także opozycja męskość–żeńskość [zob. Hofstede, Hofstede, Minkov, 2011: 110–111]. Te dwa spojrzenia chciałabym

¹ W historii Tunezji odnotować należy znaczącą obecność Fenicjan, Kartagińczyków, Rzymian, Wandalów, Bizantyńczyków, Arabów, Turków i Francuzów.

² Oprócz Międzynarodowego Dnia Kobiet obchodzonego 8 marca, w Tunezji 13 sierpnia świętuje się narodowy Dzień Kobiet dla uczczenia praw i przywilejów, jakie otrzymała Tunezyjka. W nowym dokumencie zakazano związków poligamicznych, dopuszczając jedynie monogamiczne, przyznano też m.in. kobiecie prawo do rozwodu, edukacji, prawo wyborcze, a także prawo do wynagradzanej pracy, uwalniając ją z więzów nieformalnej ekonomii rodzinnej.

³ Konstytucja z 1959 roku gwarantowała równość praw mężczyzn i kobiet. Dokument ten został zawieszony w marcu 2011 roku w wyniku zwycięstwa rewolucji kaktusowo-jaśminowej w styczniu 2011 roku. Prace nad redakcją nowego tekstu trwały ponad dwa lata. Najwięcej sporów wywoływały propozycje dotyczące praw i przywilejów. Ugrupowania islamistyczne żądały m.in. wprowadzenia słowa „komplementarność” zamiast „równość” między płciami. 26.01.2014 Parlament większością głosów przyjął dokument będący owocem kompromisu między islamistami z partii Ennahda a innymi siłami politycznymi, skupionymi wokół Konstytucyjnego Zgromadzenia Narodowego (*Assemblée Nationale Constituante – ANC*). Kobiety obroniły posiadane prawa i przywileje, które zawdzięczają prezydentowi Habibowi Burgibie, a także własnej walce i wsparciu wielu osób, zarówno kobiet, jak i mężczyzn. Konstytucję wyróżnia ograniczone nawiązanie do islamu, a także wprowadzenie zapisu o parytecie wyborczym. H. Sallon, *Libertés, droits des femmes : les avancées de la Constitution tunisienne* Le Monde.fr | 27.01.2014 à 17h54 http://www.lemonde.fr/tunisie/article/2014/01/27/des-avancees-majeures-dans-la-constitution-tunisienne_4354973_1466522.html [dostęp 12.02.2014].

uczynić swoistym leitmotivem moich dociekań. Edward Hall kultury wysokiego kontekstu i niskiego kontekstu opisuje na zasadzie opozycji, pierwszej przyznając bogactwo wspólnych znaczeń, drugiej natomiast – nikłość podobieństw. Pisze m.in.: „Komunikacja lub przekaz wysokiego kontekstu charakteryzuje się tym, że większość informacji bądź zawiera się w fizycznym kontekście, bądź jest zinternalizowane w człowieku (...) Komunikacja właściwa niskiemu kontekstowi jest zgoła odmienna, tzn. większość informacji mieści się w kodzie bezpośrednim” [Hall, 1984: 155]. Natomiast opozycję męskości i żeńskości Geert Hofstede przedstawia w wielu wymiarach. Dla potrzeb moich poszukiwań skupiłam się na zachowaniach w rodzinie i w przestrzeni publicznej. A zatem znaczące są m.in. relacje w rodzinie: mąż – żona, rodzice – dzieci, a także relacje w świecie zewnętrznym: spojrzenia, gesty, ruchy ciała, strój [Hofstede, 2011: 159–163].

Można przyjąć, że w Tunezji dominuje typ kultury wysokiego kontekstu, dla której cechami znaczącymi są m.in. interakcje rodzinne, postępowanie zgodne z oczekiwaniami grupy, honor stanowiący wartość najwyższą wraz z nakazem „odwetu” w sytuacji jego utraty, zwyczaje i obyczaje danej grupy, wyraźne rozróżnienie na swoich i obcych. Pod wpływem przemian pojawiają się też zachowania łączone z kulturą niskiego kontekstu, o czym świadczy indywidualizm, odpowiedzialność za siebie, w miarę możliwości realizacja własnych aspiracji. Przedkładanie dobra grupy ponad dobro jednostki oznacza jednak, że społeczeństwo preferuje kolektywizm.

Podstawową strukturę stanowił/stanowi patriarchyzm. Jak pisze Manuel Castells, „charakteryzuje go instytucjonalnie narzucona władza mężczyzn nad kobietami i ich dziećmi w jednostce rodzinnej. By władza ta mogła być sprawowana, patriarchyzm musi przenikać całą organizację społeczeństwa” [Castells, 2008: 180].

Współcześnie ów patriarchyzm traci swoją moc. Hiszpański socjolog wskazuje na następujące przyczyny jego osłabienia: przekształcenia gospodarki i rynku pracy, co pozostaje w bliskim związku z możliwościami edukacyjnymi dla kobiet; technologiczna transformacja biologii, farmakologii, medycyny, co z kolei pozwala na kontrolę urodzeń; rozwój ruchu feministycznego, a także szybkie rozprzestrzenianie się idei emancypacyjnych [zob. Castells, 2008: 181–182]. Kryzys systemu dominacji mężczyzn wynika z transformacji wzorów zachowań kobiet i mężczyzn oraz relacji między płciami. Jeszcze w latach 50. XX wieku w krajach Maghrebu (a zatem i w Tunezji) mężczyźni dominowali we wszystkich dziedzinach życia społecznego i ekonomicznego. Słaba skolaryzacja dziewcząt i odosobnienie kobiet w przestrzeni domowej czyniły z nich strażniczki wartości tradycyjnych. Ta dominacja wpływała na związki między płciami, ale także na porządek społeczny (patriarchy i pochodzenie) oraz religijny [por. Kateb, 2009].

Szczególne miejsce w społeczeństwie tunezyjskim przypisuje się rodzinie, której istotę wyjaśnia definicja Emilio Willemsa: „Rodzina jest instytucją fundamentalną, obejmującą jednego lub wielu mężczyzn żyjących na zasadach małżeńskich z jedną lub kilkoma kobietami, a także ich dzieci i niekiedy innych krewnych oraz domowników” [Willems, 1961: 90]. Propozycja ta, chociaż nie wyczerpuje problemu, kładzie akcent na zagadnienia ważne, ukazujące relacje między poszczególnymi członkami: mężczyzna lub mężczyźni, mąż–kobieta, kobieta (żona lub żony)–potomkowie (dzieci, wnuki)–domownicy. Zależność tę należy tłumaczyć właśnie patriarchalną koncepcją rodziny poszerzonej, wielopokoleniowej, obejmującej kilka rodzin nuklearnych. Jak pisze w 2009 roku Zahia Ouadah Bedidi, „model, gdzie rodzice zamieszkują z dziećmi, które założyły własne rodziny, pozostaje jeszcze dosyć częsty w krajach Maghrebu” [Ouadah Bedidi,

2009]. A zatem, pomimo postępujących zmian, w XXI wieku preferuje się rodzinę wielopokoleniową, złożoną z rodziców, ich dzieci, a także dziadków oraz innych krewnych zamieszkujących pod jednym dachem. Współcześnie obok rodziny wielopokoleniowej występuje rodzina nuklearna.

W rodzinie tradycyjnej poszerzonej młode małżeństwo zamieszkiwało u rodziców małżonka, podporządkowując się obowiązującym zasadom kontrolowanym przez matkę męża. Natomiast dzisiaj młode małżeństwo ma już autonomię. Ponadto społecznie akceptowane jest zamieszkanie u rodziców żony, co dowodzi przejścia od rodziny agnaticznej do rodziny kognaticznej [por. Ben Salem, 2000: 56]. Oprócz rodziny wielopokoleniowej znaczącą rolę odgrywa rodzina nuklearna, która mieszka oddzielnie, ale w pobliżu rodziców. Spośród preferowanych form zamieszkania należy wymienić piętro domu albo dom w pobliżu zamieszkania rodziców, mieszkanie w tym samym bloku lub dzielnicy. Ale tej dekohabitacji towarzyszą intensywne relacje z rodziną małżonka lub małżonki, a także rozmaite przejawy wsparcia rodzinnego w postaci pomocy materialnej, opieki nad dziećmi ze strony matki lub siostry współmałżonka w przypadku aktywności zawodowej żony. Wydarzenia rodzinne – wesele, narodziny, obrzezanie, choroby, śmierć – są ponadto okazją do reaktywacji wielkiej rodziny, okolicznościami ukazującymi wagę kapitału ekonomicznego i społecznego rodziny.

Organizacja życia rodzinnego jest coraz bardziej otwarta na negocjacje, a kobiety uczestniczą w podejmowaniu decyzji rodzinnych.

Przechodzenie z mieszkania typu tradycyjnego (dom na medynie, dom wiejski czy *bidonvilles*) do budownictwa współczesnego, którego formy przestrzeni i funkcje – narzucone i nieprzystosowane do potrzeb mieszkańców w aspekcie społeczno-ekonomicznym i kulturowym – nie jest akceptowane przez zwolenników tradycji. Dom, mieszkanie jest zależne nie tylko od zwyczajów i doświadczeń jednostek, ale także od modeli kulturowych, ustabilizowanych i zmieniających się, które uczestniczą w kształtowaniu więzów uczuciowych bądź przywiązania do miejsca i struktury identyfikacji miejsca. Struktura domostwa tworzy swoistą muszlę ochronną jednoczącą rodzinę.

Istota domu tkwi w oddzieleniu rodziny od świata zewnętrznego, jej obronie, a konkretnie ocaleniu największego dobra, jakim jest honor grupy rodzinnej i jej głowy. Dom w przekonaniu społeczności tunezyjskiej stanowi nienaruszalną własność mężczyzny. Ta idea wyrasta z islamu „O wy, którzy wierzyacie! Nie wchodźcie do domów, które nie są waszymi domami (...). A jeśli nie zastaniecie tam nikogo, to nie wchodźcie, zanim nie otrzymacie pozwolenia” [Koran, 1986: 419]. W tym kontekście dom jawi się jako zamknięte królestwo rodziny, gdzie obcy nie mają wstępu (arab. *baram* znaczy zakaz).

W świetle prowadzonej polityki, którą propagują media, obok *rodziny poszerzonej* znaczący, zwłaszcza w miastach, jest typ *rodziny nuklearnej*, ograniczony do małżonków i ich dzieci. Rodzina nuklearna występuje w dwóch postaciach: tradycyjnej i nowoczesnej. Rozróżnienie to nie ma charakteru wykluczającego, ale implikuje komplementarność: w każdym z typów występują treści tradycyjne i nowoczesne. O istocie danego typu rodziny decyduje przeważające znaczenie wartości utrwalonych tradycją lub ukształtowanych współcześnie w postaci układów partnerskich. Ponadto w miastach w latach 90. XX wieku zaistniał w ograniczonym wymiarze typ *rodziny niepełnej*, kierowanej przez matkę wdowę lub rozwiedzioną.

Rodziny tunezyjskie od początku XX wieku powoli ewoluowały, przyspieszenie tego procesu notuje się od momentu odzyskania niepodległości, czyli od połowy XX wieku. Istotną rolę odegrała w tym zakresie szkoła, która uczyła nowych zachowań. Skolaryzacja chłopców

i dziewcząt istotnie przyczyniła się do modyfikacji habitusów jednych i drugich. Ponadto transformacja w sferze ekonomicznej miała wpływ na członków rodziny i relacje między nimi. Konieczność albo wybór osobisty decydują o aktywności zawodowej kobiet poza domem i tym samym zmieniają relacje społeczne w rodzinie. Warunki ekonomiczne i społeczne, jak i wyobrażenia społeczne rodziny nabywane poprzez obserwację innych modeli upowszechnianych przez media, przyczyniły się w sumie do modyfikacji koncepcji rodziny.

Przeobrażenia w rodzinie są skutkiem transformacji ekonomicznych, społecznych i politycznych. Zmiany społeczne przyczyniają się do modyfikacji stylu życia rodziny poprzez pojawienie się rodziny partnerskiej, w której małżonkowie rezygnują z ingerencji teściowej w ich sprawy domowe, a także sami podejmują decyzję o liczbie potomstwa.

Tradycyjnie małżeństwa są aranżowane przez grupy rodzinne, współcześnie pojawia się jednak nowa forma akceptacji przez rodziców wyboru dokonanego przez młodych [zob. Barska, 1994]. Przemiany ekonomiczne i społeczne, a także działania poszczególnych rządów (określenie wieku zezwalającego na zawarcie związku małżeńskiego, wprowadzenie związków monogamicznych, zakazanie jednostronnej formy rozwiązania małżeństwa, czyli „odsunięcia”, wprowadzenie rozwodu orzekanego w sądzie z zachowaniem nierówności płci) wstrząsnęły poniekąd rodziną tunezyjską. Działania te wymusiły kompromis i próbę adaptacji do nowej sytuacji.

Znaczącym elementem systemu kulturowego jest honor rozumiany jako podstawowa wartość etyczna, oddziałująca na różne sfery życia społecznego. Wyrażenie „honor rodziny” oznacza m.in. sekret, prestiż, cnotę, działanie. „chwałę”, a nawet swoistą formę świętości, co z kolei pozwala na utożsamianie honoru z *sacrum*. Odsłonięcie tajemnicy rodziny lub wyrządzenie jej krzywdy zmusza do wypowiedzenia walki tym, którzy ośmielili się naruszyć tabu rodziny lub grupy. Logika honoru wyznacza określone układy o charakterze strukturalnym między mężczyzną a kobietą. Honor wymusza m.in. separację płci i opozycję zewnętrzny/wewnętrzny, prawy/lewy. Układ odniesień lokuje kobietę w świecie wewnętrznym, zamkniętym, a mężczyznę w świecie zewnętrznym, otwartym. W przypadku opozycji lewy/prawy świat kobiet identyfikuje się ze stroną lewą, o cechach negatywnych, w przeciwieństwie do strony prawej, pozytywnie znamionującej świat mężczyzn [por. Chebel, 1984: 175].

Kodeks honoru określa prawa systemu, który nadaje znaczenie statusowi mężczyzn i kobiet oraz determinuje regulacje zwyczajowe każdej płci w przestrzeni. Obowiązujący podział przestrzeni ze względu na płeć ma wymiar społeczny i kulturowy, a sposób poruszania się można nazwać moralnym podziałem przestrzeni, gdyż określa on reguły zachowań właściwych dla adaptacji w tej przestrzeni, a nie innej [por. Pitt-Rivers, 1977: 121–124]. Zgodnie z tym podziałem mężczyźni spędzają czas poza domem, a kobiety w jego wnętrzu, co reguluje kodeks honoru.

Honor stanowi dla społeczności wartość dominującą, która zmienia sens symboliczny w znaczeniu historycznym i w znaczeniu struktury władzy. Obrona honoru jest obowiązkiem mężczyzn, ale ochrona honoru przynależy kobietom [por. Bekkar, 2004: 17–18].

Informacja o poślubieniu dziewicy i sprawności seksualnej mężczyzny jest uroczystą manifestacją ocalenia honoru, a także świadczy o kontynuacji tradycji [zob. Bouhdiba, 1984: 99]. Publiczny wymiar wydarzenia ma potwierdzić, że honor mężczyzny jest bez skazy. Sceneria wydarzenia jest dokładnie przygotowana, aby nadać mu większy rozgłos, który może objawić się jako gra, ale gra niebezpieczna, gdzie niewłaściwy gest, niestosowne słowo mogą skompromitować grupę. Wobec dwojga głównych aktorów stosowana jest przemoc symboliczna. Na całe wydarzenie należy spojrzeć poprzez legitymizujący małżeństwo akt defloracji, który jest

także świadectwem ocalenia honoru zarówno kobiety, jak i mężczyzny. Werdykt nocy poślubnej ma znaczenie dla rodziny panny młodej. Brak dowodu potwierdzającego dziewictwo dziewczyny spowodowany niemocą seksualną mężczyzny nie jest brany pod uwagę. Jak pisze Faouzi Adel, „kobieta nie ma żadnego argumentu usprawiedliwiającego brak dziewictwa i często płaci życiem, wstydem i dyshonorem” [Adel, 1998: 5].

Noc poślubna jest sytuacją unikalną. Chodzi bowiem o deflorację podlegającą osądowi grupowemu. Najmniejsze osłabienie staje się ujmą zarówno dla panny młodej, jak i pana młodego. Osłabienie czy nawet omdlenie może być rezultatem napięcia, jakie towarzyszy wydarzeniu, wzmacnianego zachowaniem otoczenia. Prezentacja splamionego prześcieradła po nocy poślubnej praktykowane jest zwłaszcza w społecznościach wiejskich, wspólnotowych. Uwagę zwraca też czas odbycia pierwszej relacji: „Krótki akt jest wskaźnikiem mocy seksualnej, a także oddaje umiejętność podejmowania decyzji, tym samym określając honor mężczyzny” [Adel, 1998: 11]. W niektórych środowiskach przed drzwiami skupia się grupa niecierpliwych, zatroskanych opieszalnością ze strony głównego aktora i skanduje: „Spiesz się!” „To nieładnie, że każesz na siebie tak długo czekać!”, „Czynisz nam wstyd!” [Adel, 1998: 5]. Sytuacja ta pokazuje, jak bardzo trudne do spełnienia są role młodej pary, gdy chodzi o obronę honoru i godności rodziny [zob. Behi, 2009]⁴.

Badania ankietowe przeprowadzone w Tunezji w 1996 roku wykazały, że „94,4% młodych mężczyzn wywodzących się ze wsi i z miasta odrzuca małżeństwo z kobietą, która nie byłaby dziewicą” [*Les jeunes au quotidien. Environnement socioculturel et comportements de santé*, Tunis 1996: 76].

W miastach nietykalność cielesną panny młodej potwierdzają takie elementy jak: wystawiona zapalona świeca, wyrzucona męska *dżelaba* lub zaświadczenie lekarskie. Nowy wymiar honoru związany z nocą poślubną pojawia się w rodzinach wykształconych. Dziewictwo pozostaje wartością bezcenną, ale nie stanowi już wyzwania, które trzeba publicznie podejmować, jest przede wszystkim gwarancją cnoty wymaganej do zawiazania małżeństwa, obejmuje więc mechanizmy kontroli społecznej. Sygnalizuje również, że jest to sprawa dotycząca samej pary, dlatego nie ma potrzeby publicznej demonstracji potwierdzenia niewinności dziewczyny. Za wystarczający argument uznaje się zaświadczenie lekarskie potwierdzające, że jest ona dziewicą. W badaniach ankietowych przeprowadzonych przez F. Adel pojawia się informacja wskazująca na zmianę rozumienia defloracji. Otóż część dziewcząt akceptuje przedmałżeńskie relacje seksualne jako „próbę swojego zaangażowania w przyszłe małżeństwo, które wymaga wzajemnego porozumienia, ale także solidarności wobec przeciwności losu” [Adel, 1998: 22–23]. To nowe rozumienie honoru, występujące w rodzinach wykształconych i tzw. nowoczesnych jest rezultatem socjalizacji i edukacji dziewcząt.

Współcześnie w Tunezji notuje się praktyki „rekonstrukcji dziewictwa”. W niektórych klinikach prywatnych dziewczęta, które miały relacje seksualne i chcą ten incydent zataić przed przyszłym małżonkiem, poddają się zabiegowi, co uchroni je przed dyshonorem [por. Lobo, 2008].

O przemianach w rodzinie świadczą m.in. zmniejszona liczba dzieci w młodych małżeństwach, koncepcja wyboru małżonka, wiek zawierania związku małżeńskiego, wielkość gospodarstwa. Tradycja nie ma już znamion świętości, wierność wobec przeszłości przejawia się

⁴ Obyczaj "splamionej koszuli" został zapożyczony z tradycji żydowskiej. Dowodził on, że panna młoda spełniła obowiązek nocy poślubnej, dając niezbity dowód swojej niewinności i tym samym chroniąc godność rodziny.

przypisywaniem wartości rodzinie poszerzonej, a zwłaszcza idei patrylinearności, trwaniem ideologii honoru i nierównością między płciami w rodzinie [por. Ben Salem, 2007: 60].

Nie mniej ważnym elementem systemu kulturowego jest strój, zwłaszcza kobiecy. Każda kultura tworzy normy służące podtrzymywaniu i ciągłemu odbudowywaniu granicy między rodzajem męskim i żeńskim, o czym pisze Pierre Bourdieu: „[I]stota nauczania męskości i kobiecości polega na wpisaniu w ciało różnic między płciami (przede wszystkim za pomocą ubrań) w postaci chodzenia, mówienia, postawy, patrzenia, siadania itd. [zob. Bourdieu, 2006: 67].

Obyczaj noszenia zasłony w Tunezji pojawił się w końcu XV wieku, gdy pokonani Maurowie przenieśli się do Północnej Afryki. Zasłona okazała się znakomitym elementem oddzielenia płci, życia publicznego od rodzinnego, ukrywania aktywności kobiet, a jednocześnie tworzyła atmosferę tajemnicy. Zasłona zyskała popularność dopiero w XX wieku i określała przynależność do regionu, grupy społecznej i wiekowej. Na wsi kobieta nosiła jednak strój typowo beduiński, który przystosowywała do swoich obowiązków. W miastach kobiety ze środowisk bogatych nie pracowały, nosiły stroje pozostające pod wyraźnym wpływem orientalnym, a gdy opuszczały domostwo, zakładały safsari i lithan, czyli małą chusteczkę osłaniającą okolice ust⁵. Natomiast kobiety z ubogich dzielnic nosiły safsari, ale nie zasłaniały twarzy. Strój ten przetrwał do czasów współczesnych, zwłaszcza w uboższych środowiskach. Na przełomie lat 60. i 70. XX wieku w Tunezji, zwłaszcza w Tunisie w przestrzeni publicznej, oprócz kobiet w stroju tradycyjnym można było spotkać kobiety w krótkich spódniczkach, a także odwiedzające kawiarnie, czyli miejsca tradycyjnie zastrzeżone dla mężczyzn⁶. Od połowy lat 70. XX wieku na terenie Tunezji pojawia się hidżab propagowany przez Stowarzyszenie Bracia Muzułmanie. Szczególną rolę w jego akceptacji odegrało wydarzenie (transmitowane przez telewizję), jakie miało miejsce w Tunisie w 1976 roku. Na konferencji „Kobieta w islamie” zorganizowanej w Noc Przeznaczenia (26 ramadan) w obecności prezydenta Habiba Burgiby pojawiły się uczestniczki w hidżabach i od tego momentu strój ten stał się wyznacznikiem orientacji religijnej, a także był postrzegany jako ubranie zapewniające kobiecie ochronę w przestrzeni publicznej⁷. Pięć lat później wprowadzono zakaz noszenia hidżabu przez kobiety pełniące funkcje publiczne, a w 1985 roku zakaz ten rozszerzono również na obiekty szkolne i uniwersyteckie. W rzeczywistości rozporządzenie to nie miało zupełnie znaczenia dla mieszkańców, albowiem strój nosiło coraz więcej osób, zwłaszcza studentek i kobiet aktywnych zawodowo. Wiele z nich traktowało hidżab jako formę manifestowania wolności. Hidżab pierwotnie miał na celu ukrywanie, niewidoczność, tymczasem kobiety w hidżabach stały się bardziej widoczne i rozpoznawalne. Współcześnie ta postać zasłony nie ukrywa, ale wręcz odwrotnie – pozwala dać się ujrzeć [zob. Barska, 2012: 56–64]. W rezultacie hidżab daje kobiecie możliwość i swoisty przywilej zaistnienia w przestrzeni publicznej. Na przełomie XX i XXI wieku modne stają się chusty i szale okrywające włosy, ale w kolorze współgrającym ze strojem. Inaczej mówiąc, mniejsza lub większa chusta o różnych kolorach ma dowodzić identyfikacji kulturowej

⁵ Jedwabne safsari (sefsari) zastąpiło lniany haik, czyli prostokątny kawałek materiału, okrywający sylwetkę wraz z głową. Wprawdzie haik czy safsari nie odpowiada opisowi okrywania ciała przez żony Proroka, ale tę formę ubrania uważa się za odpowiednią dla muzułmanki.

⁶ W pierwszej połowie lat 80. XX wieku w Tunisie istniały kawiarnie zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn. Przez prawie dwa lata nie spotkałam tam kobiety. Tak samo było w 2005 roku.

⁷ W latach 80. XX wieku hidżab oznaczał długą, luźną sukienkę z rękawami koloru szarego lub czarnego i najczęściej białą chustą, szczelnie ukrywającą włosy. Pod koniec XX wieku i na początku XXI wieku hidżab identyfikuje się z chustą ukrywającą włosy.

w przestrzeni publicznej. Ta wielobarwna chusta nie jest już ani „religijna”, ani „upolityczniona”, można ją określić jako fenomen społeczno-kulturowy.

Sytuacja społeczno-polityczna w Tunezji zmieniła się po wydarzeniach tzw. Wiosny Arabskiej, zapoczątkowanej rewolucją kaktusowo-jaśminową, która doprowadziła 14 stycznia 2011 r. do ucieczki prezydenta Ben Alego i zmiany systemu [zob. Barska, 2012: 170–180]⁸.

Od pierwszych dni rewolucji kobiety wychodziły na ulice, domagając się wolności, szacunku i dymisji Ben Alego. Po ucieczce prezydenta rozpoczęła się debata o kształcie państwa, a w ramach upowszechnianej idei demokratyzacji każda z organizacji starała się zyskać akceptację i przychyłność społeczeństwa. Z inspiracji kobiet 23 stycznia 2011 r. opublikowano petycję, pod którą podpisało się tysiące obywateli. Wyartykułowano w niej przede wszystkim żądanie reform instytucjonalnych i politycznych, zgodnych z oczekiwaniami kobiet, w tym konstytucyjnego zapisu o separacji polityki i religii. Wyrażono niepokój z powodu zagrożenia islamizacją społeczeństwa, a także ewentualnej utraty praw nabytych wcześniej przez kobiety.

W ramach dyskusji nad kształtem nowego państwa 29 stycznia 2011 w Tunisie kobiece stowarzyszenia Demokratyczne Stowarzyszenie Kobiet Tunezyjskich (Assosiation Tunisienne des Femmes Démocrates – ATFD) i Stowarzyszenie Kobiet Tunezyjskich dla Badań Uniwersyteckich i Rozwoju (Association des Femmes Tunisiennes Universitaires pour la Recherche et le Développement – AFTURD) zorganizowały marsz równości i obywatelstwa [por. Farge, 2011; Benillouche, 2011]. Swoje stanowisko zaprezentowały też członkinie ugrupowań islamistycznych⁹. 1 kwietnia 2011 r. w Tunisie przed Urzędem premiera 50 kobiet domagało się autoryzacji brody i dzellaby dla mężczyzn oraz zasłony dla kobiet. Uczestniczki żądały wprowadzenia nakazu zamieszczania zdjęć w zasłonach w dowodach osobistych kobiet, a także usunięcia wydanego jeszcze przez Habiba Burgibę rozporządzenia zakazującego noszenia zasłony w urzędach i szkołach. Taki protest jeszcze kilka miesięcy wcześniej byłby niemożliwy [zob. Hassaini, 2011].

Socjolożka Khadija Chris, była przewodnicząca ATFD za niepokojące uznała zachowania i poglądy kobiet zrzeszonych w ugrupowaniach islamistycznych, zwłaszcza żądania przywrócenia kobietom statusu opiekunki ogniska domowego i narzucenia zasłony w przestrzeni publicznej.

Tuż po 14 stycznia 2011 r. w środowisku uniwersyteckim rozpoczęły się dyskusje na temat współobecności obu płci. Żądano separacji dziewcząt i chłopców w obszarze akademickim. Wiosną 2011 roku odnotowano pojawienie się stroju określanego jako niqab¹⁰. Jednak dopiero jesienią, a konkretnie w końcu września 2011 r., strój ten podzielił Tunezyjczyków. Jedni głosili, że dowodzi on wolności i indywidualności zdobytej dzięki rewolucji. Natomiast

⁸ Na przełomie 2010 i 2011 roku szczególny wymiar zyskało zdarzenie z 17 grudnia 2010 r. w miejscowości Sidi Bousid, w środkowej części Tunezji. Straż miejska i policja dokonały tam aktu przemocy wobec bezrobotnego, handlującego bez pozwolenia, 26-letniego Mohameda Bouazizi. Pomiędzy Bouazizi a funkcjonariuszami doszło do „szarpaniny”. Jak podają źródła prasowe, prawdopodobnie Bouazizi został uderzony przez policjantkę w twarz, co oznaczało naruszenie honoru mężczyzny. Zdesperowany i poniżony przed urzędem władz miejskich na oczach wielu mieszkańców dokonał aktu samopodpalenia. Szybka pomoc medyczna okazała się nieskuteczna, albowiem bardzo rozległe oparzenia spowodowały zgon 4 stycznia 2011 r. Gest młodego bezrobotnego wywołał protesty i manifestacje w wielu miastach Tunezji. Uczestnikami protestów byli zarówno młodzi, jak i zaawansowani wiekiem, kobiety i mężczyźni o różnym statusie społecznym. Ten szeroki przekrój wiekowy obejmuje młodzież, osoby starsze, rodziców, dziadków, także bezrobotnych zarówno z dyplomem wyższych studiów czy maturą, jak i bez wykształcenia. Protesty zamieniły się w rewolucję, a prezydent uciekł z kraju 14 stycznia, chroniąc się w Arabii Saudyjskiej. Ten szczególny czas określa się jako tunezyjską rewolucję jaśminową, która wstrząsnęła światem arabskim. Bardziej odpowiednie wydaje się jednak określenie rewolucja kaktusowo-jaśminowa, albowiem rozpoczęła się ona w środkowej części kraju, gdzie rosną kaktusy, a jaśmin występuje na północy.

⁹ Systematycznie zwalczane zarówno przez Habiba Burgibę, jak i Ben Alego.

¹⁰ Niqab jest strojem całkowicie ukrywającym sylwetkę dziewczyny/kobiety, osłaniającym też twarz i ręce.

oponenci postrzegali go jako ograniczenie wolności kobiety i zarzucali mu brak jakiegokolwiek związku z tradycją rodzimą, albowiem jego korzenie wywodzą się z Maszreku. Strój ten, podobnie jak hidżab, jest zakazany w urzędach, szkołach i uniwersytetach [zob. *Le niqab divise l'opinion tunisienne*, <http://www.latunisievota.org/ar/societe/tem/372-le-niqab-divise-l'opinion-tunisienne>]. Szczególna sytuacja zaistniała na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Mandouba niedaleko Tunisu, gdzie pod koniec września 2011 r. kilka studentek pojawiło się w niqabach. Władze uczelni 30 września 2011 r. wydały rozporządzenie zakazujące stroju niqab na jej terenie, podając cztery powody: wymiar identyfikacji, wymóg pedagogiczny, bezpieczeństwo oraz odrzucenie wolności indywidualnej w salach wykładowych [zob. *Tunisie : le forum universitaire contre le niqab dans les universités*, <http://thalasolidaire.over-blog.com/article>]. Od końca października 2011 salafici [por. Danecki 1998: 53-54]¹¹ podjęli działania przeciwko wydanemu rozporządzeniu, domagając się prawa noszenia niqab, a także otwarcia sali modlitw na terenie miasteczka uniwersyteckiego. 28 listopada 2011 r. rozpoczęto okupację wydziału, która trwała kilka miesięcy [*Les islamistes tunisiens reprennent les sit-ins pour le niqab*, <http://www.magharebia.com/cocoon/awi/xhtml1/fr/features/-awi/newsbriefs/general/202/01/17/newsbrief-06>].

W styczniu 2012 roku w czasie sesji egzaminacyjnej władze uczelni nie zezwoliły na sprawdzenie testów pisanych przez studentki w niqabach, co jeszcze bardziej wzmocniło niezadowolenie demonstrantów i wywołało protest 800 studentów, w tym 20 dziewcząt w niqabach i 50 mężczyzn z brodą, w stroju afgańskim, którzy zagrozili strajkiem głodowym, jeżeli zakaz nie zostanie zniesiony [zob. Logeart, *TUNISIE. Les salafistes contre les femmes*, <http://tempsreel.com/l'enquete-de-l-obs/20120202-obso453/tunisie-salafistescontre-les-femmes.html>].

Sytuację tę opisała na łamach tygodnika „Le Nouvel Observateur” Agathe Logeart, wykorzystując obraz z filmu „Persépolis”¹². Pełny tekst *Un voile sur la révolution* został opublikowany w Internecie.

10 lutego 2012 r. w Tunisie, w Centrum Studiów o Islamie odbyło się seminarium poświęcone niqab. W dyskusji zwolennicy wskazywali na dokonywany przez kobiety wybór osobisty, natomiast przeciwnicy akcentowali zagrożenia nabytych praw kobiet. Podkreślano brak odniesienia do tego stroju w Koranie [por. Trabelsi, 2012] i fakt, że zyskał on akceptację pewnej grupy kobiet dopiero niedawno.

Niepokojące mogą wydawać się słowa wybranego w grudniu 2011 r. tunezyjskiego prezydenta Moncefa Marzouki, który w przemówieniu 13 grudnia 2011 zadeklarował ochronę kobiet noszących niqab, hidżab (chustę) i safsari, co można odczytać, jak pisze A. Logeart, jako deklarację, że kobiety z odkrytą twarzą będą postrzegane negatywnie, gdyż nie osłaniają ciała zgodnie z tradycją [zob. Logeart, 2012].

Manifestacje z 2011 roku spowodowały, że obraz kobiety posłusznej, uległej, zamkniętej w obszarze domostwa okazał się nieprawdziwy. Ogromna rzesza wykształconych Tunezyjek bez pracy odegrała znaczącą rolę w rewolucji kaktusowo-jaśminowej.

¹¹Salafici – zwolennicy doktryny salafiji – tradycji z początków islamu charakteryzującej się skrajnym rygoryzmem moralnym [zob. Kepel, 2003: 376]. Salafizm jest ruchem sunnickim, żądającym powrotu do źródeł islamu, odwołuje się do Koranu i Sunny. Z tego nurtu wywodzi się fundamentalizm islamski. Etymologicznie „salafizm” (arab. As-salafiyya) wywodzi się ze słowa salaf, które oznacza przodków.

¹²*Persépolis* został nakręcony przez irańską reżyserkę Marjane Satrapi. Dziecięca bohaterka filmu prowadzi dialog z Bogiem, co wywołało ataki na twórczynię. W czasie festiwalu w Cannes, gdzie film był prezentowany, otrzymała ona ochronę policji. Kiedy film został pokazany w telewizji, jak pisze A. Logeart, radykalni islamiści dokonali na nią szturm, spalili dom dyrektora i próbowali dokonać aktu przemocy wobec opiekunki jego dzieci.

Wydarzenia 2011 roku pokazują radykalną transformację kultury, mentalności i znaków, mających wymiar płciowy, polityczny, kulturowy i ekonomiczny. Przede wszystkim należy wskazać na technologie, które wprawdzie zburzyły więzi i związki podporządkowania horyzontalnego, ale poprzez Facebook, a wcześniej anteny satelitarne (w większości telewizyjne) oraz SMS-y, budują kontakty między ludźmi. Uczestnictwo zarówno zawołowanych, jak i niezawołowanych kobiet w rewolucji kaktusowo-jaśminowej, czy szerzej Arabskiej Wiosnie, pokazuje, że emancypacja może przybierać różne postacie. Obecność kobiet na manifestacjach wzmacnia sens równości płci. Zarówno zachowania, jak i deklaracje kobiet aktywnych w rewolucji arabskiej dowodzą, że walczą one o wspólne wartości, które nie są ani męskie, ani kobiece: honor, szacunek, prawa człowieka [zob. Dayan-Herzburn, 2012].

Zauważa się, że obok utrwalonych wzorów relacji między płciami pojawiają się nowe wzorce importowane z Europy Zachodniej czy krajów arabskich, które mieszają się z lokalnymi. Systemy kulturowe w Tunezji pod wpływem kontaktów ze światem zewnętrznym, zarówno zachodnim, jak i wschodnim, ulegają przeobrażeniom, tworząc niekiedy formy hybrydowe, uformowane z elementów pochodzących z obcych kultur.

Bibliografia

- Adel F., (1998) *La nuit de nocés ou la virilité piégée*, 4, „Insaniyat”.
- Barska A., (1994) *Status kobiety w tunezyjskim systemie obyczajowo-obrzędonym*, Opole.
- Barska A., (2012a) *Revolucja kaktusowa/jaśminowa znakiem przemian w krajach Maghrebu*, w: „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa” 2012, nr 3, s. 170–180.
- Barska A., (2012b) *Świat kobiet w krajach Maghrebu. Wokół tradycji i nowoczesności*, Opole, s. 56–64.
- Behi J., *Statut de la femme Musulmane au Maghreb*, <http://www.karomah.org/docs/> (data dostępu: 15.09.2009).
- Bekkar R., (2004) *Femmes du Maghreb dans la recherche en sciences sociales*, „Maghreb-Machrek”.
- Ben Salem L., (2007) *Famille et changements sociaux, révolution ou reproduction*, w: *Les changements sociaux en Tunisie 1950-2000*, Paris.
- Benillouche J., (2011) *La femme est l'avenir de la Tunisie*, <http://www.slate.fr/story/32023/femme-tunisie-avenir-islam> tekst z 23.01.2011 (data dostępu: 29.07.2011).
- Bouhdiba A., (1984) *La société maghrébine face à la question sexuelle*, „Cahiers Internationaux de Sociologie”, t. 76, z. 1., s. 99.
- Bourdieu P., (2006) *Medytacje pascaliańskie*, tł. K. Wakar, Warszawa 2006.
- Castells M., (2008) *Sila tożsamości*, tł. S. Szymański, red. M. Marody, Warszawa.
- Chebel M., (1984) *Le corps dans la tradition au Maghreb*, Paris.
- Dziubiński A., (1994) *Historia Tunezji*, Wrocław.
- Eco U., (1972) *Pejzaż semiotyczny*, tł. A. Weinsberg, Warszawa.
- Farge A., (2011) *Le combat des femmes dans les révolutions du monde arabes*, <http://femmesdemocratiques.org/2011/02/24/lexpress-24-fevrier-2011> (data dostępu: 5.07.2011).
- Hall E. (1984) *Poza kulturą*, tł. E. Goździak, Warszawa.
- Hassaini S., (2011) *Tunisie: Les islamistes ne se cachent plus*, <http://www.lexpress.fr/actualite/monde> (data dostępu: 29.07.2011).

- Hofstede G., (1998) *Masculinity and Femininity. The Taboo Dimension of National Cultures*. Sage. Thousand Oaks.
- Hofstede G., Hofstede G.J., Minkov M., (2011) *Kultury i organizacje*, tł. M. Durska, Warszawa.
- Kateb K., *Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapport de genre au Maghreb*, <http://iussp2009.princeton.edu> (data dostępu: 30.08.2009).
- Koran (1986) tł. J. Bielawski, Warszawa.
- Les jeunes au quotidien. Environnement socioculturel et comportements de santé*, Tunis 1996, s.76.
- Lobo I., (2008) *Egalité formelle et égalité réelle en Tunisie*, <http://mediterraneas.org/article.php?id-article=595> (data dostępu: 10.12.2008).
- Logeart A., (2012) *TUNISIE. Les salafistes contre les femmes*, <http://tempsreel.com/l'enquete-de-l-obs/20120202-obso453/tunisie-les-salafistescontre-les-femmes.html> (data dostępu: 21.03.2012).
- Mikulowski J., (2012) *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków.
- Ouadah Bedidi Z., *Changements matrimoniaux, nouvelles dynamiques familiales et rapports inter-générationnels dans les pays du Maghreb*, <http://www.ceped.org/changements-matrimoniaux-nouvelles.html> (data dostępu: 29.09.2009).
- Pitt-Rivers J., (1977) *L'anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris.
- Trabelsi H., (2012) *Débat sur le niqab en Tunisie*, <http://magharebia.com/cocoon/ai/xhtml1/fr/features/2012/02/10/feature-03> (data dostępu: 21.03.2012).
- Willems E., (1961) *Dictionnaire de Sociologie*, Paris.