



**Mirovni inštitut**

Inštitut za sodobne družbene in politične študije





ANA FRANK

# FEMINIZEM IN ISLAM

TURŠKE ŽENSKE MED  
ORIENTOM IN ZAHODOM

ANA FRANK  
FEMINIZEM IN ISLAM  
TURSKE ŽENSKÉ MED ORIENTOM IN ZAHODOM

LEKTURA: MOJCA HUDOLIN  
OBLIKOVANJE: IRENA WÖLLE  
TISK: STANE PEKLAJ  
NAKLADA: 300 IZVODOV, PRVA IZDAJA  
RECENZENTA: DR. ALEŠ ČRNIČ, UNIVERZA V LJUBLJANI  
DR. MOJCA RAMŠAK, UNIVERZA V LJUBLJANI  
ILUSTRACIJA NA OVIKTU: OSMAN HAMDI BEY, DEKLE, KI NAMEŠČA VAZO (1881), FRAGMENT

© MIROVNI INŠTITUT IN ANA FRANK, 2014

IZŠLO S PODPORO OPEN SOCIETY FOUNDATIONS



ZBIRKA POLITIKE



UREDNIK: ALDO MILOHNIČ

IZDAJATELJ: MIROVNI INŠTITUT  
INŠTITUT ZA SODOBNE DRUŽBENE IN POLITIČNE ŠTUDIJE  
METELKOVA 6  
SI-1000 LJUBLJANA  
E: [INFO@MIROVNI-INSTITUT.SI](mailto:INFO@MIROVNI-INSTITUT.SI)  
[WWW.MIROVNI-INSTITUT.SI](http://WWW.MIROVNI-INSTITUT.SI)

CIP - Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

## KAZALO

- 7 UVODNE DILEME PRI REPREZENTACIJAH ŽENSK
- 8 Teoretski pristopi in koncepti
- 10 Logika delovanja orientalističnega diskurza
- 12 Orientalistične reprezentacije žensk
  
- 15 DRUŽBENE SPREMEMBE OB RAZPADU OTOMANSKEGA IMPERIJA
- 15 Otomanski in turški orientalisti
- 19 Začetki turškega feminizma in otomanske feministke
- 25 Otomanski reformatorji in ženska emancipacija
  
- 29 TURČIJA - NASTANEK NACIONALNE DRŽAVE
- 31 Kemalistične reforme in razumevanje modernizacije in sekularizma
- 38 Orientalizirani kemalizem in projekt »nove ženske«
- 41 Simbolni boji za reprezentacijo ženskega videza
- 45 Kemalistične feministke
  
- 49 PLURALIZEM, LIBERALIZEM IN DEMOKRACIJA
- 50 Feministični pluralizem v poznem 20. in v 21. stoletju
- 57 Islamske feministke
  
- 61 POLITIKE OBLAČENJA IN POJAV SODOBNEGA POKRIVANJA V TURČIJI
- 65 Turške interpretacije laičnosti in kontinuiteta orientalističnih diskurzov
- 66 Politični islamizem in kritika turškega sekularizma
- 70 Interpretacije pokrivanja v Turčiji
- 75 Diskurzi islamistov o ženski in pokrivanju
- 79 Stališča muslimank o pokrivanju
  
- 85 PRISPEVEK ISLAMSKE FEMINISTIČNE ZAVESTI
  
- 87 SKLEPNE MISLI
  
- 89 LITERATURA
  
- 96 IMENSKO KAZALO



## UVODNE DILEME PRI REPREZENTACIJAH ŽENSK

Pričujoča knjiga analizira različne reprezentacije otomanskih oziroma turških žensk na osi med kategorijama Zahoda in Orienta ter raziskuje, kako je diskurz ustvarjanja razlik med Orientom in Zahodom (orientalistični diskurz) zaznamoval ženske kot objekte in nosilke glavnih državnih konstitutivnih ideologij v Turčiji – islama, sekularizma/kemalizma in nacionalizma. Te ideologije so vpete v binarno delitev med Orientom in Zahodom kot dvema popolnoma nasprotnima (in homogenima) svetovoma. V knjigi predstavim tudi različne interpretacije religije v okviru teh ideologij, ki uporabljajo religijo oziroma sekularizem kot osnovne podmene definiranja žensk in njihovih vlog. Pri reprezentacijah žensk znotraj islamsko-sekularne delitve, ki ustvarjajo specifično razumevanje islama, sekularizma, žensk v islamu in religioznih praks, se knjiga posebej osredotoča na prakso verskega pokrivanja. Ker pa so se ženske na te reprezentacije odzivale, predstavim tudi feministične odgovore na t. i. žensko vprašanje. Različne skupine žensk se soočajo z dominantnimi reprezentacijami njih samih skozi feministični aktivizem. Zaradi posebnosti in raznolikosti ženskih gibanj v knjigi posvečam pozornost islamskemu feminizmu in aktivizmu žensk. Knjiga se torej skuša kritično spoprijeti s homogenizirajočimi interpretacijami (turške) muslimanske ženske.

Skozi različna zgodovinska poglavja predstavim glavne miselne tokove po koncu Otomanskega imperija. Začnem z otomanskimi reformisti in tradicionalisti, ki so se – pod vplivom evropskega orientalizma – prvi lotili reprezentacij žensk in obravnave t. i. »ženskega problema«. Analizo nadaljujem z nastankom sodobne republike Turčije in ideologijo kemalizma, ki je za žensko predvidela posebno nalogo nosilke sekularnih in nacionalističnih idej. Kemalizem je črpal tudi iz orientalističnih predpostavk in tako ustvarjal t. i. kemalistično žensko, ki je bila antipod otomanski/islamski ženski. Kemalizem je bil glavna državna ideologija do konca 80. let 20. stoletja, ko se je družbenopolitično življenje pluraliziralo, ko so nastala mnoga ženska gibanja in ko so se okrepile marginalizirane skupine, ki so bile dolgo časa izključene iz kemalističnega sekularno-nacionalističnega projekta. To so predvsem kurdske in islamske skupine, ki so se borile za dejavno vlogo v družbi, ženske iz teh skupin pa za drugačne reprezentacije žensk, saj so tudi v islamskem in kurdskem imaginariju ženske uporabljali kot esenco bodisi kurdskega nacionalnega gibanja bodisi islamskega pogleda na družbo in ženske.

Kot ugovor (pa tudi v podporo) večinoma patriarhalnim reprezentacijam žensk so v 80. letih 20. stoletja nastala raznolika feministična gibanja, ki so se borila proti dominantnim ženskim reprezentacijam. Kemalistke ali kemalistične feministke so sicer nadaljevale s kemalistično ideologijo in niso pomenile večjega premika, medtem ko so druge skupine feministk problematizirale diskriminacijo in dominacijo nad ženskami, ki je še vedno prevladovala v družbi. Tako predstavim tudi kurdske, predvsem pa islamske feministke in v tem okviru t. i. turbanske feministke, ki so značilne za turški feminizem – zaznamovale so ga z bojem za pravico do pokrivanja. Te pravice niso le omejevali, temveč so pokritim muslimankam onemogočali izobraževanje in opravljanje poklica. Vendar muslimanke niso bile žrtev samo kemalistične interpretacije sekularizma, temveč tudi konservativnih islamistov, ki so si prisvajali pravico do definiranja ženske vloge v islamu.

### TEORETSKI PRISTOPI IN KONCEPTI

Teoretično izhajam iz *družbeno konstruktivističnega pristopa*, ki predpostavlja, da pomeni konceptov in družbenih pojavov niso fiksni oziroma jih družbeni in politični diskurzi konstruirajo v odvisnosti od družbenega konteksta<sup>1</sup> in akterjev. Vsaka družba in znotraj nje različni akterji namreč razumejo, interpretirajo, redefinirajo in izpogajajo pomene in norme o vlogi ter pravicah žensk in odnosih med spoloma na določen način. To ne pomeni, da so pomeni in norme vedno enaki, torej fiksni in tako značilni za določeno »družbo, kulturo ali religijo«, temveč je treba razčleniti pogoje konstrukcije teh pomenov in norm, ki so odvisni od vplivov zunanjih in notranjih dejavnikov. V vsaki družbi obstajajo različne skupine in različni odnosi moči med njimi; te skupine različno interpretirajo vlogo žensk v družbi in se razhajajo glede razumevanja in reprezentacije žensk. V Turčiji spor med različnimi reprezentacijami navadno (pomanjkljivo) razlagajo kot zgolj spor med islamisti in sekularisti, katerih svetovni nazori in pogledi na ženske in ženske vloge naj bi se izključevali. Takšen pogled (ali–ali) pa zanemarja kompleksno realnost odnosov, načine interakcij med različnimi posamezniki/skupinami, ne nazadnje pa tudi podobnosti in razlike med njimi v razumevanju vloge žensk. Zato je potrebna analiza zgodovinskih pogojev, v katerih so se vzpostavila razmerja med različnimi družbenopolitičnimi pogledi in akterji, ter diskurzov, ki spremljajo specifične konstrukcije realnosti.

<sup>1</sup> Kontekst definiram kot časovno, prostorsko ter kulturno, politično in družbeno specifično okolje ali strukturo; ta vsebuje skupek procesov, institucij, kulturnih praks in tradicij, ideologij in diskurzov, ki določajo in definirajo posameznika, njegovo razmišljanje in obnašanje ter vplivajo na njegovo refleksijo dogodkov.



V knjigi uporabljam termina *diskurz* in *analiza diskurza*. Družbeno konstruktivistično pojmovanje diskurza, ki izhaja iz Foucaultovega prispevka (Foucault 2001, cf. Kendall in Wickham 1999), diskurz razume kot strukturni sistem védnosti, idej in praks, ki vplivajo na razmišljanje in delovanje družbenih akterjev. Diskurz je torej analitični koncept, ki označuje način, kako so konstruirani koncepti, ideje, obnašanje, institucije, jezik in prakse glede na določene predpostavke o naravi pojavov in stvari v političnem in družbenem svetu. Te predpostavke, interpretacije in reprezentacije, ki jih diskurzi (re)producirajo, se krepijo v odvisnosti od moči diskurzov oziroma moči družbenih akterjev, ki določene diskurze (re)producirajo. Analiza diskurza se osredotoča na načine in procese, skozi katere se objektu raziskovanja pripišejo določeni pomeni znotraj določenega družbenega konteksta (Potter in Wetherell ter Burr v Bacchi 2009: 22, 26). Z analizo diskurza torej analiziram specifične institucionalno in kulturno podprte interpretativne predpostavke (diskurze), ki (re)producirajo določeno razumevanje dogodkov oziroma objektov opazovanja ter pojavom in objektom pripisujejo specifičen pomen.

V knjigi predstavim različna *feministična gibanja*. Feminizem sicer razumem kot koncept, ki je nastal na »Zahodu«, vendar želim hkrati poudariti, da je ideja feminizma (feministična zavest, boj za ženske pravice) lahko prisotna v raznih družbah in kulturah in tudi v različnih časih, ter da ni ene (»prave«) feministične paradigme. Potrebna je kritična distanca – predvsem do paradigme feminizma, ki je nastala na Zahodu v obdobju kolonializma in se je sčasoma (podobno kot zahodni diskurzi o »Drugem«) vzpostavila kot univerzalna paradigma, ki je znikala možnost obstoja »nezahodnim« »feminističnim« idejam. Predpostavka o enotni feministični identiteti ali »sestrstvu« (cf. Lorde 1984) namreč lahko povzroči ustvarjanje hegemonskih feminističnih diskurzov ali pred-zgrajene in nereflektirane védnosti, ki izključuje vse glasove, različne od dominantnih in hegemonskih feminističnih diskurzov (Lombardo in dr. 2009). Pri tem pa je muslimanska ženska pogosto tista, ki je določena za »drugačno«, saj je predstavljena kot partikularna, kulturno pogojena, nesvobodna in neenaka, kar pomaga ustvariti vtis nevtralnosti, samoumevnosti in *a priori* legitimnosti hegemonskega zahodnega feminističnega diskurza (Şişman 2005: 35). Do te zahodne feministične paradigme<sup>2</sup> pristopam kritično in želim poudariti, da je pomembno podpreti zahteve po priznanju feminističnega značaja nezahodnih pojavov feministične zavesti. V konkretnem primeru je to islamski feminizem, pri katerem se muslimanke same odločajo za feministične ideje, toda na način,

<sup>2</sup> Cf. tudi kritike avtoric: Braidotti 2005: 171, Lorde 1984: 116, Wekker in Lutz 2001: 4, Mohanty 1991: 69, Yeğenoğlu 1998: 9, Spivak 1988.

ki izziva dominantne paradigme zahodnega »belega« feminizma. V primeru islamskih feministk pa se njihove zahteve artikulirajo v jeziku islama.

V študiji uporabljam koncepte *Zahoda* in *Vzhoda* oziroma *Orienta*, a moram poudariti, da se zavedam težav pri uporabi teh konceptov kot homogenih ideoloških kategorij. Zahod in Vzhod namreč nista homogena, stabilna in uniformna, temveč heterogena koncepta; sta skupek kultur, ki so se srečevale in združevale skozi zgodovino. Ukvarjam se predvsem z reprezentacijami oziroma imaginariji tako ene zamišljene skupnosti kot druge in z odnosi med obema, ki se soustvarjata. Orientalizem tako ne homogenizira samo Orienta (Vzhoda), temveč tudi Okcident oziroma Zahod, te polarizacije pa ne le da napačno interpretirajo Orient, temveč tudi Okcident (Zahod) (Lewis 1996: 16). Obravnavam in uporabljam predvsem idealizirane kategorije, ki sicer, kot pravi Joan Wallach Scott (2007: 154), poudarjajo ustaljene in predpisane norme ter zanemarjajo različnost/raznolikost (ang. *diversity*). Uporabljam jih zgolj v analitične namene, saj me zanimajo tiste idealizirane reprezentacije, ki jih ustvarjajo diskurzi razlik med Zahodom in Orientom. Ko govorim o orientalizmu in Orientu, imam tako v mislih predvsem (zahodni) diskurz orientalizma kot naracijo, ki ustvarja, kategorizira in (re)producira (ponavadi negativne) reprezentacije geografskih, religijskih, kulturnih in spolnih (ang. *gendered*) »realnosti« Orienta.

#### LOGIKA DELOVANJA ORIENTALISTIČNEGA DISKURZA

Nastanka in načina delovanja orientalističnega diskurza v tej knjigi ni treba podrobneje analizirati, lahko pa povzamem nekaj ključnih ugotovitev. V obdobju kolonialnih odkritij se je Evropa oblikovala skozi znanstveni diskurz, ki mu Said (1996) pravi *orientalizem*. Said pokaže, kako orientalizem, kot disciplina oziroma diskurz ustvarjanja Orienta, polarizira »svet« na dve entiteti bivanja, in sicer na »evropsko« in »orientalsko« oziroma »neevropsko, azijsko«. Said namreč trdi, da obstaja evropska hegemonija v evropskih idejah o Orientu, ki nenehno vzpostavljajo evropsko superiornost nad orientalsko »zaostalostjo« vse od renesanse do danes, ko je hegemonija zahodnega znanja/védnosti in znanosti vzpostavila kulturno in ekonomsko dominacijo, predvsem nad Arabci/muslimani, ki so »podrejeni v znanju« (Said 1996: 18–19, 398–399). Said to strne v štiri principe oziroma značilnosti orientalizma: 1. sistematična razlika med Vzhodom in Zahodom; značilnosti enega so negativne (barbarski, neciviliziran Vzhod), drugega pa pozitivne (racionalen, razvit, superioren Zahod); 2. abstraktnost Orienta, saj je prednost vedno namenjena »klasičnim« tekstom o Orientu, zanemarjena pa je realnost sodobnega Orienta; 3. predpostavka, da Orient ni sposoben samodefinicije, da je večin in uniformiran; 4. domneva, da je Orient nekaj, česar se je treba bati. Antagonizme, ki so takrat nastali in so še danes pogosto v upo-

rabi, lahko ponazorimo s celo paletto binarnih označevalcev in nasprotij: svobodna Evropa nasproti nesvobodnemu Orientu; demokratična Evropa nasproti despotskemu in barbarskemu Orientu; evropski razum nasproti orientalskim nagonom in seksualnosti; Evropa kot razvita, kulturna in urbana, Orient kot nerazvit, nekulturen in ruralen (Hay 1995, Said 1996, Debeljak 2004).

V času kolonializma in njegovih hegemonskih orientalističnih diskurzov je torej nastala *normativna védnost (episteme)* oziroma znanje o razlikah med rasami in kulturami,<sup>3</sup> ki se je krepilo z reprodukcijo znanja in ustvarjanjem še danes veljavnih norm. Produkcija védnosti je namreč neločljivo povezana z odnosi moči med dominantnimi in podrejenimi skupinami (kolonizator – kolonizirani ali gospod – suženj) (Hill Collins 1998). Produkcija znanja v obdobju kolonializma je pokazala, kako so interpretacije in reprezentacije odvisne od odnosov moči, ki (re)producirajo normativne kategorije (razumljene kot »normalno«). Te normativne kategorije so postale del utrjenega »normativnega znanja/védnosti« oziroma diskurza (po Foucaultu); slednjega ne izpodbijamo, saj predstavlja pred-izgrajeno znanje/védnost, ki pa je utemeljeno na rasističnih in seksističnih predsodkih in njihovem medsebojnem učinkovanju. Ti predsodki so se razvili v znanstveni diskurz, ki obstaja in se vzdržuje zaradi nenehnega ponavljanja. Zato je vsakršna razlaga ali kritika domnevno nepotrebna, saj ti koncepti temeljijo na znanju, ki je v teku let dobilo neizpodbitno veljavo (Wekker in Lutz 2001).

Orientalizma pa ne razumem kot lastnega Zahodu in zahodnim reprezentacijam Orienta, temveč kot proces podruženja (ang. *othering*). Razumem ga kot sistem oziroma diskurz (lingvistični, miselni, vizualni) pri konstrukciji konstitutivnega »Drugega«, ki je potreben za ustvarjanje specifičnih identitet in razlik med eno in drugo skupino ali več skupinami ljudi. Pri orientalizmu je pomembno predvsem dejstvo, da prevladuje zahodno razumevanje »Drugega«. Orientalizem lahko razumemo kot predvsem zahodni hegemonski diskurz ali kot zahodno normativno predpostavko znanosti in zgodovine (Lombardo in dr. 2009), ki pripisuje pomene objektu opazovanja, je pod vplivom zgodovinskih interpretacij in znanstvene repetitije ter se ima za univerzalnega, ali kot pravi Nandy: »Zahod je povesod, v strukturah in v mislih« (Nandy v Ahmed 1992: 236). Orientalizem tako predstavlja teoretski pristop, ki je, kot pravi Cox (1981: 128) »[...] vedno za nekoga in z nekim *namenom*«. Orientalistični diskurz in reprezentacije zato pomenijo predvsem mobilizacijo zahodnega diskurza oziroma zahodnega narativa – ne glede na to, kdo ga izreka. Kolonialističnega diskurza tako ne reprezentirajo le kolonizatorji, zahodni raziskovalci, temveč tudi ko-

<sup>3</sup> Orientalizem, ki je dominiral na podlagi rasnih razlik in rasizma, se je sicer prelevil v neorazizem, kjer se razlike utemeljujejo na podlagi (domnevno) nepremostljivih kulturnih razlik in nevarnosti mešanja kultur (cf. Balibar 1991).

lonizirani (Kahf 2006: 2–3, Erdoğan 2000). Čeprav torej orientalizem nastaja iz zahodnih reprezentacij, te ne temeljijo na tipu avtorja (Zahod), temveč na načinu konstrukcije »Drugega«. Konstrukcije in reprezentacije pa lahko ustvarja tako rekoč kdorkoli. Lisa Lowe (v Lewis 1996: 4) orientalizem označuje kot spremenljivo matrico orientalističnih situacij v različnih kulturnih in zgodovinskih točkah, v katerih je vsak orientalizem notranje kompleksen in nestabilen. Orientalizem tako lahko pomeni tudi to, da domačini ponotranjijo orientalistični diskurz, da vanj privoli orientalizirani »Drugi«, ki ga pripeljejo do priznanja vrednosti orientalističnega znanja in do njegovega upoštevanja, podpiranja in implementacije. Zato je orientalizem kot diskurz v svoji logiki delovanja lahko prisoten povsod, tudi v nezahodnih družbah (recimo »Drugi«, ki ga ustvarja »Vzhod« sam – kar v nadaljevanju pojasnujem na primeru »turškega orientalizma«).

#### ORIENTALISTIČNE REPREZENTACIJE ŽENSK

Stereotipne reprezentacije manjšinskih skupin ali »Drugih« so nenehno ideološko (re)producirane v kulturni, politični in družbeni sferi. Najpomembnejši orientalistični »objekt« diskurzivne reprezentacije islamskega Orienta je »Druga ženska«, saj orientalisti žensko razumejo kot nosilko kulturnega bistva. Žensko in njen (domnevno podrejeni) položaj so kolonialisti povezali s kulturo in tako sklenili, da je ta »Druga« kultura nazadnjaška in zatiralska ter s tem upravičevali kolonialno oblast in zahodno/evropsko superiornost. Reprezentacije Orienta se zato večinoma ukvarjajo z reprezentacijo ženske in vsem, kar se dogaja z njo; Orient/Vzhod je torej feminiziran, ker je zaznamovan z ženskim, *femininim* elementom. O tem, kako so Zahodnjaki (večinoma so bili popotniki višjega sloja, diplomati, birokrati in vojaški uslužbenci) reprezentirali oziroma ustvarjali podobo orientalske (muslimanske, turške) ženske, je bilo že veliko napisanega in ustvarjenega.<sup>4</sup> V znanstvenih, literarnih in likovnih orientalističnih reprezentacijah najbolj izstopajo podobe zatiranih in zakritih muslimanskih žensk, spolnih suženj v otomanskem/turškem haremu. Žensko v haremu so navadno povezovali s spolnostjo, erotizmom, eksotičnostjo, nemoralnostjo in goloto ter značajsko s hinavščino, neumnostjo in lenobo. Ženska je bila zaznamovana s haremom in prakso pokrivanja kot njegovim simbolnim podaljškom.

<sup>4</sup> Sicer pa so v Otomanskem imperiju živele arabske, perzijske in turške ženske ter ženske raznolikih religiozno-etničnih plemen in ljudstev, tudi judovskega in krščanskega porekla. Raznolikost Otomanskega imperija je pogosto zanemarjena, saj je ta imperij kot Orient postal sinonim za islam in ženske v islamu. Knjiga se osredotoča na reprezentacije turških žensk, ki so posledica razumevanja Turčije kot naslednice Otomanskega imperija.

Meyda Yeğenoğlu (1998) zato poudarja pomen kolonialnega pogleda (ang. *gaze*), saj je bila dominacija koloniziranih ljudstev zelo odvisna od vizualne dominacije. Ker orientalske ženske ni bilo mogoče videti in je tako nadzirati, je dobila zaprta in zakrita ženska osrednjo vlogo v kolonialno-orientalistični reprezentaciji. Zahodne reprezentacije ženske v Otomanskem imperiju so slonele na neločljivi povezavi med položajem žensk in religijo/kulturo, tj. islamom, ki naj bi inherentno in nespremenljivo zatiral ženske, pokrivanje in segregacija žensk v haremu pa naj bi bila islamska simbola tega zatiranja. V teh navadah so videli glavni razlog za nazadnjaštvo islamskih družb (Ahmed 1992: 152). Pokrita muslimanka je torej (postala) referenčna predstavnikinja islamskega Orienta. Da so začeli pokrivanje<sup>5</sup> obravnavati kot religiozni simbol, omejen na islam, je po mnenju nekaterih avtorjev in avtoric (Servantie 2005: 39–40, Ahmed 1992: 5, Minai 1981: 44) nov pojav, saj so prakse pokrivanja, sekluzije in poligamije poznale in prakticirale vse mediteranske, med njimi tudi judovske in krščanske družbe, sčasoma pa so dobile pomen izključno islamskega fenomena. Pokrivanje je postalo osrednji simbol zatiranja žensk (in zatiranja spolnosti), neracionalnosti, barbarstva, statičnosti in nazadnjaštva islama, zato zakrita ženska postane *metafora* za žensko zatiranje. Ruta ali tančica je predstavljala označevalec te religije, tradicije in kulture, zato je bilo v kolonialni orientalistični misli pokrivanje treba ukiniti, da bi spremenili in civilizirali Orient. Zahod in tudi zahodne feministke<sup>6</sup> so se zato osredotočili na civilizacijsko misijo osvobajanja,

<sup>5</sup> Podrobneje o analizah, zakaj je ravno pokrivanje postalo tako močan simbol, cf. Ahmed 1992, Şişman 2005, 2009, Yeğenoğlu 1998, Bullock 2002, El Guindi 2000, Kahf 2006, Fanon 1965. Praksa pokrivanja je sicer prisotna v vseh treh monoteističnih verstvih, pa tudi v kulturnih okoljih na različnih geografskih področjih skozi zgodovino (Bizantinsko cesarstvo, Mezopotamija, Perzija, antična Grčija ipd.). Pokrivanje zato ni statična kategorija, ki bi imela samo en pomen, temveč je v vsakem družbenem kontekstu drugače izpogajano ter zavzema različne vloge in pomene, tako kot vsako telo ali obleka. Nekatere teh vlog so lahko interpretirane kot negativne, druge kot pozitivne, a tudi določitev negativne ali pozitivne vrednosti neke prakse je odvisna od konteksta in diskurza. Pokrivanje je lahko tudi zatiralna praksa, vendar to ni inherentno pokrivanju in islamu, temveč je del konteksta, v katerem družbeni akterji nekemu objektu določijo pomen in ga spremenijo v ideološko nabit simbol. Ko je vsiljeno, je pokrivanje razumljeno kot zatiralno, toda lahko ga razumemo tudi kot osvobodilno prakso. Pomen pokrivanja je namreč zelo odvisen od konteksta in interpretacije, pa tudi od žensk, ki same interpretirajo dominacijo. Razlog za razne interpretacije pokrivanja znotraj islama lahko poiščemo tudi v dejstvu, da zgolj iz Korana ni mogoče povleči enega jasnega in eksplicitnega zaključka o potrebi in načinu pokrivanja (El Guindi 2000: 41). Predvsem je raznolikost praks pokrivanja v islamu odvisna od interpretacije, saj je Koran dvoumen in protisloven ter zato podvržen mnogim razlagam. Interpretacije, ki so sčasoma prevladale, so plod prakse ortodoksnega islama, zlasti zaradi moči, ki jo predstavlja ortodokсни islam ob povezavi med skupino na oblasti in ulemo (verskimi učenjaki). Tem je uspelo uveljaviti specifično branje in interpretacijo Korana, vse druge variacije pa so razglasili za herezije. Za podrobnejše analize raznolikih pomenov pokrivanja cf. El Guindi 2000, Kandiyoti 1987, Mernissi 1987.

<sup>6</sup> Leila Ahmed (1992: 151, 155) zato zahodni feminizem označi za drugo roko oziroma podaljšek kolonialističnega osvajanja in ga imenuje *kolonialni feminizem*, Meyda Yeğenoğlu (1992) to

tj. odkrivanja žensk na Orientu. Skladno z razumevanjem orientalizma kot diskurza, ki ni lasten (inherenten) samo Zahodu, so o otomanskih ženskah ustvarjali reprezentacije tudi sami Otomani oziroma Turki. Razni avtorji in avtorice, ki sodelujejo pri reprodukciji zahodnega diskurza o Orientu, pa predstavljajo *imaginarne skupnosti v interpretaciji* (Tomlinson v Lewis 1996: 25).

---

obliko imperializma (po Gayatri C. Spivak) imenuje *benevolentni imperializem*, Joan Wallach Scott (2007: 172) pa *rasistična benevolenca*. O tem, kako so zahodne feministke reprezentirale otomanske ženske in kako so z benevolentnimi analizami reproducirale orientalistični diskurz, cf. Yeğenoğlu 1998, Lewis 1996, 2004, 2006, Ahmed 1992, Schick 2000, Haffernan 2000, Minai 1981, Servantie 2005.

## DRUŽBENE SPREMEMBE OB RAZPADU OTOMANSKEGA IMPERIJA

Zaradi evropskega imperialističnega in tehnološkega napredka je Otomanski imperij sčasoma izgubljal moč *vis-à-vis* Evropi. Porazi, ki jih je doživljal v 18. in 19. stoletju predvsem na trgovsko-ekonomskem, vojaškem in ozemeljskem področju, so povzročili nemalo preplaha ter začetek iskanja vzrokov za takšno stanje in zaostalost Otomanskega imperija. Da bi razmere izboljšali, so v Otomanskem imperiju centralizirali oblast, uvedli centralno zbiranje davkov in ukinili plačano vojsko – janičarje. Moč se je osredotočila v rokah nove, izrazito zahodno usmerjene otomanske birokracije in buržoazije srednjega in visokega sloja, ki je postala nova gonilna sila modernističnih reform. Iz tega procesa pa so bili izključeni obrtniki, rokodelci in nižji sloji, ki so postali center upora proti spremembam. Od podpisa mirovne pogodbe med avstrijsko monarhijo in Otomanskim imperijem v Sremskih Karlovcih (1699), ko se je imperij pokoril in se začel umikati novi sili – Evropi, je bil ves trud Otomanov usmerjen k doseganju evropskih standardov. Turčija ozemeljsko sicer ni bila pod kolonialno nadvlado, vendar je bila z Evropo v intenzivnih odnosih in pod vplivom evropskih miselnih tokov na področju trgovine, tehnologije, izobrazbe, pa tudi mode in nacionalnih idej. Novonastale lokalne elite, ki so imele koristi od sodelovanja z evropskimi državami, so sprejele tudi orientalistični diskurz o Orientu. Nastal je t. i. turški orientalizem, ki pa ni osamljen primer.<sup>7</sup> Ponotranjenje orientalističnega diskurza pri Turkih Ayşe Kadioğlu (1994) in Meyda Yeğenoğlu (1998) imenujeta lokalni orientalizem, orientaliste pa lokalne orientaliste.

### OTOMANSKI IN TURŠKI ORIENTALISTI

Otomanski imperij je bil v razmerah razpadanja dovteten za učenje od Zahoda. Veliko otomanskih izobražencev se je obrnilo k Evropi, se učilo njenih jezikov in tako postalo zahodno orientirana elita. Tudi Evropa (predvsem Francija, Velika Britanija in Italija) je želela sodelovati z Otomanskim imperijem in nanj vplivati. Veliko vlogo pri projektu vpliva in spreminjanja so imele najprej šole, pa

<sup>7</sup> Sprejemanje orientalističnega diskurza je bilo značilno za mnoge kolonizirane dežele; med drugimi Leila Ahmed (1992) ponuja analizo Egipta, Meyda Yeğenoğlu (1998) in znani psiholog Frantz Fanon (1965) pa Alžirije. V teh deželah so se predvsem ljudske množice in novonastali izobraženi srednji sloj (ne pa elite) uprli kolonizaciji Velike Britanije in Francije.

tudi misijonarji. Šole po zahodnem zgledu so med lokalne prebivalce širile orientalistične ideje o njih samih, prav tako so se tudi lokalni učenjaki o sebi učili preko zahodnih disciplin. Orientalizem je tako pomenil tudi pritiske na miselnost (mišljenje) in njeno omejitvev skladno z zahodnimi diskurzi o Orientu kot nazadnjaškem (Bullock 2002: 26, Minai 1981: 49). Lokalni prebivalci so postali obremenjeni z občutkom zaostalosti, ki je deloval tako na materialni kot na ontološki ravni (Shayegan v Şişman 2005: 52). Otomani so torej prevzeli (ponotranjili) zahodno reprezentacijo Otomanskega imperija. To pa je po mnenju Leile Ahmed (1992: 129) pomenilo tudi prevzemanje zahodne diagnoze problemov in sprejemanje evropskih rešitev. Lokalne elite so skušale modernizirati svoje prebivalstvo z imitacijo Zahoda. Že v drugi polovici 18. stoletja so se otomanski sultani lotili reform, saj niso želeli, da bi bili v očeh Evrope videti eksotični. Skušali so tudi »ustvariti podobo« sebe nasproti evropski »podobi« o njih, da bi bili vredni pozornosti Evrope oziroma da bi bili del nje. Turki so zato po mnenju Deringila (2002: 171) obremenjeni in obsedeni s svojo podobo. »Strah« jih je (bilo) tega, kako jih vidi Zahod, in zelo so se trudili, da bi mu bili podobni. Zato so se po evropskem zgledu lokalne elite osredotočile na uničenje notranjega sovražnika, ki ga je v skladu z orientalističnim diskurzom nazadnjaštva predstavljal islam in vse njegove značilnosti. S tem so ponotranjili predvsem zahodne orientalistične predstave o haremu, pokrivanju, sekluziji in poligamiji.

Otomanski imperij je pričel z intenzivnimi reformami v t. i. obdobju administrativnih reform, imenovanem Tanzimat (1839–1876), pod vodstvom sultana Abdulmedžida I.<sup>8</sup> Sledilo je obdobje Prve ustavne monarhije (1876–1908) z zaostankom reform ter obdobje Druge ustavne monarhije (1908–1920), v katerem so se reforme nadaljevale. V iskanju rešitev za zaostalost Otomanskega imperija so se razvile štiri struje: poleg otomanske birokracije v obdobju Tanzimata, ki je bila zelo zahodno usmerjena, so pozneje nastale še islamska, otomanska (otomanski reformisti) in turška struja oziroma turcizem,<sup>9</sup> ki so ga kasneje predstavljali Mladoturki.<sup>10</sup> Te struje so analizirale vzroke za zaostalost Otomanskega

<sup>8</sup> Tanzimat pomeni reorganizacijo in se nanaša na modernizacijske reforme, ki so jih izvedli pod vodstvom sultana Abdulmedžida. Deniz Kandiyoti pa opozarja, da je bilo to obdobje pod očitnim vplivom pričakovanih zahodnih sil, katerim so otomanski birokrati poskušali ustreči (Kandiyoti 1988a: 47, 1988b: 223).

<sup>9</sup> Večinoma omenjajo samo tri struje, bodisi islamsko, otomansko in turško (Kandiyoti 1988a: 48) ali pa islamsko, zahodno in turško (Sirman 1989: 5, Şişman 2005: 64, Kandiyoti 1991b). Ker pa se zahodno usmerjena struja, nastala v času Otomanskega imperija, razlikuje od otomansko usmerjene struje in tudi od turške oziroma turcizma Mladoturkov, v študiji ločujem omenjene štiri struje.

<sup>10</sup> Mladoturki so se delili na dve struji: pan-turciste in turške nacionaliste, iz katerih so po 1. svetovni vojni nastali kemalisti (Kandiyoti 1991b: 33–35). Turcizem Mladoturkov se najprej razvije v turško gibanje (turcizem) pod vodstvom sociološkega teoretika Ziya Gökalpa, iz njega pa po nastanku turške republike nastane turško nacionalistično gibanje ali kemalizem pod vod-



imperija in ponujale vsaka svoje odgovore na vprašanje, kako naj se imperij reši propadanja, na kratko, kako naj se »modernizira«. To je pomenilo predvsem centralizacijo in za nekatere struje tudi laicizacijo oziroma sekularizacijo. Vse struje pa so se osredotočale na žensko vprašanje kot eno najpomembnejših vprašanj reformiranja Otomanskega imperija, zato je modernizacija (ki se, kot bomo videli, prične enačiti s sekularizacijo) prevzela pomen modernizacije ženske.

Večina zahodno usmerjenih otomanskih reformistov v času Tanzimata se je šolala v Evropi in je bila pod močnim vplivom idej francoske revolucije. Trdili so, da je prednost Zahoda ne samo v njegovem tehnološkem napredku, temveč tudi v racionalističnem in pozitivističnem modernizmu, ki je osvobojen temačnosti religijskih dogem in supersticij, zato so zagovarjali predvsem ločitev religijske in državne oblasti. Zanje je bil islam glavni krivec za propadanje Otomanskega imperija (Kandiyoti 1988b: 221–222). Položaj žensk in njihovo emancipacijo so imeli za pokazatelj oziroma test stopnje civiliziranosti in moderniziranosti nekega naroda. Pripadniki te struje so tako zagovarjali emancipacijo in izobrazbo ženske ter poudarjali njeno vlogo žene in matere, saj je le izobražena in emancipirana ženska lahko dobra žena in mati, ki skrbi za dobro vzgojene moderne državljane. Ženska tako postane simbol moderne civilizacije po zahodnem zgledu, ki je bil glavni cilj zahodno usmerjene struje (Sirman 1989: 5).

Islamsko usmerjeno strujo lahko na splošno razdelimo na konservativne islamiste in zmerne islamiste, katerih predstavnica je bila tudi prva turška romanopiska Fatma Aliye (Aliye 1892/2009, Sirman 1989: 6). Konservativni islamisti so videli vzrok za oslavljen Otomanski imperij v opuščanju islamskega načina življenja in so se zavzemali za vrnitev šeriatskega prava, ki so ga reformistična obdobja omejila, s tem ko so priznavala ženskam več pravic, predvsem pri poroki in pravicah do ločitve, dedovanja, lastnine ipd. Niso želeli, da bi imele ženske več pravic glede izobraževanja, sodelovanja v družbi, več svobode pri oblačenju in v zakonski zvezi. Žensko delovanje so razumeli in omejili na domače okolje. Ženska naj bi se sicer smela izobraževati, vendar ne v škodo domačih opravil ter skrbi za družino in moža. Prav tako so nasprotovali druženju moških in žensk v istih prostorih, ker naj bi to ustvarjalo družbeni nered, zato so se zavzemali za ločene prostore (haremlík/selamlík).<sup>11</sup> Zavzemali so se tudi za vrnitev poligamije in strogo pokrivanje žensk (Şişman 2005: 66 in nasl.).

---

stvom Mustafe Kemala Atatürka, voditelja osvobodilne vojne in prvega turškega predsednika. Gibanja turcizma (otomanskega in/ali tistega v obdobju kmalu pred in po nastanku republike) so v literaturi precej nejasno razložena, zato tu uporabljam kronološko razlikovanje med turcizmom Mladoturkov (značilnim za drugo ustavno monarhijo), turcizmom Zije Gökälpa (med letoma 1876 in 1924 oziroma v obdobju ustanavljanja republike) in kemalizmom (po ustanovitvi republike).

<sup>11</sup> *Haremlík* označuje žensko sfero, *selamlík* pa moško sfero oziroma ločitev prostorov.

Zmerni ali razsvetljeni oziroma moderni islamisti so bili med prvimi, ki so se ukvarjali z »ženskim vprašanjem« in potrebo po spremembah položaja žensk (Durakbaşa 1987: 51–52). Medtem ko so konservativni islamisti poudarjali moralni propad in okuženost žensk z zahodnimi vrednotami, so modernisti nastopili tako proti zahodnjaškim pogledom, ki so videli vzrok za otomansko zaostalost v islamu, kot proti islamskim konservativcem, ki so obtoževali Zahod za propad Otomanskega imperija. Moderni islamisti so zavračali idejo, da je slabši položaj žensk posledica islama kot religije, in so vzrok videli v napačni aplikaciji islamskih pravil ter v razkroju družbenih pravil pod vplivom Perzijcev, pa tudi v uvedbi harema kot institucije, ki spodbuja rivalstvo, razkošno življenje in korupcijo. Zanje je »pravi islam« dostopen v Koranu in Suni (Mohamedova praksa), ki sta že prinesla pravice ženskam, na primer pravico do ločitve, dedovanja ipd. Poudarjali so vlogo žensk kot družbenih akterjev z intelektualnimi sposobnostmi, ki lahko prispevajo k civilizacijskemu napredku. Velik pomen pri tem imata vzgoja in izobraževanje, ki naj bi ženski dovolila ohraniti njeno čast in kulturno integriteto. Izobražena ženska naj bi bila tudi dobra mati in dobra žena, koristna za družbeni napredek in dobrobit turške družbe. Tudi ženske, ki so se v okviru zmernega islama borile za svoje pravice, so zagovarjale stališče, da je islam ženskam že priznaval vse tiste pravice, ki naj bi jih v poznem Otomanskem imperiju/Turčiji pridobile šele z reformami. Po njihovem mnenju naj bi islam ne bil omejitev za ženske pravice (Çakır 1996: 155).

Otomanski reformisti so predstavljali sintezo med otomanskimi Zahodnjaki in islamisti. Mednje je deloma sodila tudi sekularizirana otomanska birokracija, imenovana Mladi Otomani, ki je izvajala reforme. Sicer pa so bili Mladi Otomani kritični do »superpozahodnjena« (Mardin v Sirman 1989: 5). Najvidnejši predstavnik otomanskih reformistov je bil znan turški pisatelj Namık Kemal, ki sicer izhaja iz modernistične islamske perspektive. Njihove ideje so bile neka-kšna mešanica med evropskimi idejami nacionalizma in liberalizma, bili pa so tudi konservativni. Zavzemali so se za ohranitev imperija v njegovi multietničnosti, kar pa je bilo težko spričo secesionističnih gibanj krščanskih in drugih manjšin. Kasneje so se razcepili ravno zaradi različnih pogledov na vlogo ženske in zaradi različnih pogledov na spremembo družinskega prava. Modernistična verzija je videla ženske kot zaostale in je zato podpirala pravne reforme, konservativci pa so reformam nasprotovali, ker so šteli družinsko pravo za zasebno sfero (Kandiyoti 1991b: 25–27, 1988a: 48, 1988b: 221).

Turška struja oziroma turcizem Mladoturkov je nastal po revoluciji, ki so jo prav oni izvedli proti absolutistični vladavini sultana Abdulhamida II. (obdobje Prve ustavne monarhije) in pomeni začetek obdobja Druge ustavne monarhije. Mladoturke je sestavljala turška inteligenca, med njimi tudi Ziya Gökalp in

Halide Edip Adıvar,<sup>12</sup> ki sta pozneje postala znana reformatorja. Mladoturki so prevzeli predvsem retoriko zahodnjaške struje; v obdobju Tanzimatov se je začetek turcizma omejil zgolj na kulturno raven, medtem ko so Mladoturki v Drugi ustavni monarhiji sledili nacionalistični ideologiji na državni ravni. Mladoturki so doživeli tudi veliko kritik iz vrst *otomanskih feministk*, saj naj bi imeli koristi od novih reform in svoboščin po revoluciji le moški, ne pa tudi ženske, kljub temu da sta sodili emancipacija in svoboda žensk med glavne cilje zahodnjaških reformistov (Sirman 1989: 6, Çakır 1996: 141, 143).

Deniz Kandiyoti (1991b, 1991a: 3) in Ayşe Durakbaşa (1987, 53–58) opozarjata na izrabo ženske vloge v vseh strujah. Deniz Kandiyoti vidi zlorabo vloge ženske kot ideološki teren, kjer se bijejo bitke bodisi za progresivne spremembe sekularistično-turcistične elite bodisi za kulturno avtentičnost islamistov. Ayşe Durakbaşa pa opozori, da so tako islamisti kot druge struje in kasneje kemalisti oblikovali *idealno žensko vlogo*; med strujami namreč ni bilo bistvenih razlik glede konservativnega odnosa do vloge ženske: ženska je morala biti moralno čista, častna, izobražena intelektuala, ki je vsestransko delovala v korist družbe kot mati, ki izobražuje bodoče člane turške družbe, kot dobra žena, ki reprezentira spoštljiv odnos do družine in moža, ter kot delavka, ki koristi socialnemu napredku družbe. Znotraj omenjenih struj so se aktivirale tudi ženske. Tisk je pomembno prispeval k obveščanju otomanskih žensk o bojih za ženske pravice v Evropi in drugod, zato so tudi one zahtevale pravice zase.

#### ZAČETKI TURŠKEGA FEMINIZMA IN OTOMANSKE FEMINISTKE

Začetek razvoja ženskega gibanja in feminizma v Turčiji, v sodobnem pomenu te besede, sega v pozno obdobje Otomanskega imperija. Čeprav na splošno začetke ženskega gibanja in feminizma postavljajo v zahodni svet (Evropa in Amerika 19. stoletja), je sporno predpostavljati, da se žensko gibanje ni samostojno razvijalo tudi v drugih delih sveta, prav tako v Turčiji. Ali za neko gibanje in aktivizem uporabimo izraz feminizem, je odvisno tudi od tega, ali se določena skupina žensk sama imenuje za feministke. Pojavi se namreč problem, ko ženske, ki sicer promovirajo enakost in pravice žensk, hkrati tudi kritizirajo »feminizem« kot proizvod »Zahoda« oziroma modernizacije in vesternizacije (Şişman 2005). Zato je meja med feminizmom in politično neopredeljenim gibanjem oz. aktivizmom žensk zabrisana. Opredelitev nekega gibanja kot organiziranega feminističnega aktivizma je bila pogosto otežena, kljub temu da so

<sup>12</sup> Halide Edip Adıvar, ki se je šolala v Evropi, je pozitivistično znanost videla kot alternativo religiji, zaradi katere je Otomanski imperij zaostajal (Mardin in İlyasoğlu 1996: 49, Şişman 2005: 65).

ženske zagovarjale veliko reči, ki jih zagovarja ravno feminizem (Bock 2004: 172, Tekeli 1992: 142, Yağcınkaya 1995: 89). Deniz Kandiyoti (1987: 324, 337) zato uporabi izraz *feministična zavest*, ki predstavlja »minimalistično definicijo« za to, ali se ženske samoiniciativno in zavedno angažirajo v boju za svoje pravice kot delujoči subjekti oziroma takrat, ko ženske same prepoznajo določene zahteve kot njihove lastne« in s tem tudi same določijo in prepoznajo elemente diskriminacije in zatiranja. Ne glede na to, kako se označujejo, in ne glede na kritike feministične paradigme kot zahodne, je pomemben kriterij predvsem delovanje žensk v feminističnem duhu oziroma s feministično zavestjo – ko se borijo za svoje pravice. Pomembno je torej opozoriti, da je bilo žensko gibanje ali feminizem v Turčiji avtonomna iniciativa, ki se je obrnila na žensko in njen specifični način bivanja ter obstajanja v Turčiji, kar se kaže predvsem v nastanku feminizmov/gibanj, ki so značilna za Turčijo (otomanske feministke konec 18. in na začetku 19. stoletja ter v 80. letih 20. stoletja tudi turbanske/islamske in kurdske feministke).

Na splošno avtorji in avtorice<sup>13</sup> navajajo tri zgodovinska obdobja turškega feminizma: 1. otomansko obdobje (konec 19. stoletja do l. 1923), 2. zgodnje obdobje republike ali začetek kemalizma (od leta 1923, predvsem 20. in 30. leta) ter 3. obdobje po letu 1980. Prvo in drugo obdobje pogosto navajajo tudi kot »prvi in drugi feministični val« (Tekeli 1992, Grünell in Voeten 1997, Çubukçu 2004), nekateri pa obdobje od 80. let naprej imenujejo obdobje feminizma kot podaljšek kemalizma (Arat 1993), saj do takrat prevladuje »državni feminizem« *kemalističnih feministk*, ki delujejo v okviru kemalistične ideologije, kot apologijo kemalizma in Atatürka označi Şirin Tekeli (1992).

Nihče izmed avtorjev in avtoric pa ženskega gibanja v otomanskem obdobju ne naslavlja z izrazom »otomanske feministke«, za kar ne najdem razloga, saj so se takrat nekatere ženske s svojimi gibanji odkrito poimenovala za feministične ter so z aktivizmom in iniciativami kazale feministično zavest. V nekaterih pogledih so bile celo bolj napredne od kemalističnih feministk, ki so zgolj apologetsko hvalile dosežke kemalizma in ataturcizma ter nikoli niso segle dlje od površnih posploševanj in kronoloških opisov nastanka in izboljšanja ženskih pravic po kemalizmu. Zato jih tukaj poimenujem *otomanske feministke*, sicer pa je v 18. in 19. stoletju za aktivnosti žensk in v manjšem številu tudi moških na področju ženskih pravic v uporabi predvsem izraz *žensko gibanje*. Zaradi sprememb na družbenopolitičnem ter ekonomskem področju (vojne, industrijska revolucija, lakota, migracije) so se ženske lotevale tudi raznih družbenih dejavnosti; ustanovljale so dobrodelna in socialna društva ter bolnišnice, društva

<sup>13</sup> Predvsem po klasifikacijah Deniz Kandiyoti (1988b), Nühket Sirman (1989) in Şirin Tekeli (1992), katerim sledijo tudi drugi avtorji in avtorice (Erol 1992, Grünell in Voeten 1997, Özkaya 1998, Çubukçu 2004, Kerestecioglu 2004a).

za denarno in materialno pomoč, izobraževalna in kulturna društva, društva za reševanje problemov imperija, društva za zaščito države, pa tudi politična, pravna, delovna in feministična društva. Leta 1898 nastane v Solunu prvo žensko društvo za pomoč, dvajset let pozneje pa žensko društvo v Istanbulu, ki ga je ustanovila predstavnica zmernih islamistov Fatma Aliye (Çakır 1996: 43–78, 1994: 354–355).

Obdobje naglih reform v Tanzimatu je zelo vplivalo na življenje žensk: ukinitvi so suženjstvo in konkubinatus, uvedli so pravice dedovanja za hčere, v drugi polovici 19. stoletja so pričeli z obveznim in neplačanim osnovnim šolstvom, ustanovili so poklicne in srednje šole za ženske ter za višje sloje tudi šolanje na domu. V obdobju Druge ustavne monarhije so uvedli obvezno »civilno« sklenitev zakonske zveze v prisotnosti državnega uradnika (kot dopolnitev verske prakse, ki je predvidevala le dve priči), za zakonsko zvezo so zahtevali privolitev ženske, zakon ni mogel biti več enostransko prekinjen, pri uveljavljanju islamske pravice do druge in več žena pa so zahtevali privolitev prve žene.<sup>14</sup> V 20. stoletju so zaradi prve svetovne vojne spodbujali tudi žensko delo zunaj doma, predvsem v tovarnah, zaradi pomanjkanja moške delovne sile. Leta 1914 je bila ustanovljena prva univerza za ženske, leta 1921 pa je bilo ženskam dovoljeno obiskovati visokošolske ustanove skupaj z moškimi.

Otomanske ženske (predvsem tiste visokega statusa in vpliva) so se v svojem okolju zavedale pomanjkljivosti lastnega položaja in se zato tudi borile za svoje pravice proti tradiciji in praksam, ki so jim preprečevale, da bi se izpopolnile. Hkrati so tudi branile otomansko žensko pred napačnimi zahodnimi predstavami in reprezentacijami, borile so se proti vsiljenim zahodnim feminističnim predpostavkam, predvsem proti negativnim predstavam o haremu, ki je bil njihov dom in ne javna hiša, kot so si to predstavljali Zahodnjaki (Lewis 2006: 148, 150–154, 184–185). Pomembno je opozoriti, da so bile otomanske feministke proti poligamiji, ne pa proti haremu *per se*.

Ženske so se veliko posvečale tudi možnostim, ki jim jih je ponujal tisk, in bile od Tanzimata naprej dejavne v (ženskih) časopisih. Prvi časopis, ki se je ukvarjal tudi z ženskim vprašanjem, *Terraki* (Napredek), je začel izhajati leta 1869. Toda časopis so urejali predvsem moški, ki so se za ženske pravice zavzemali pogosto zgolj na simbolni ravni. Prvi popolnoma ženski časopis (lastnica in urednica je bila ženska, tudi prispevke so pisale samo ženske) pa je *Şükûfezar* (Cvetni vrt),

<sup>14</sup> Predhodno je civilno pravo urejal otomanski zakonik, utemeljen na islamskem pravu, sicer pa tudi pod vplivom evropskega oziroma francoskega *Code Civile*; to je *Mecelle-i Ahkam-i Adliye* (Civilno-pravni zakon), ki je stopil v veljavo leta 1876. Pozneje je *Mecelle* dopolnjen s podrobnejšim družinskim in dednim pravom, leta 1917 pa nastane Zakon o družinskem pravu (*Hukûk-i Âile Kararnamesi*) – ta velja za prvi turški dokument, ki ureja družinsko pravo do ukinitve leta 1919 (Ünal 1977).

ki je začel izhajati leta 1886. Otomanske aktivistke so bile dejavne tudi v dokaj radikalnem časopisu *Kadınlar Dünyası* (Ženski svet), ki je, s prekinitvami med prvo svetovno vojno in vojno za neodvisnost, izhajal med letoma 1913 in 1921. Leta 1913 naj bi bilo že 45 različnih ženskih publikacij. Ženske so se s pomočjo tiska zavedale sebe in žensk na Zahodu, omogočena sta bila medsebojno spoznavanje in komunikacija. Prevajale in objavljale so dela feministk z Zahoda, o otomanskih ženskah so pisale tudi v tujini. Časopis je omogočil povezovanje in posvetovanje, krepil pa je tudi občutek skupnosti otomanskih žensk (Çakır 1996, Çakır v Grünell in Voeten 1997: 223). Ker nekatere ženske niso znale brati, so jim druge pomagale z branjem na glas, da so se lahko seznanile z različnimi alternativami, tudi zunaj zahodnega modela modernizacije (Lewis 2006: 173–174).

Tako so otomanske ženske v svojih publikacijah analizirale položaj žensk v Otomanskem imperiju in izpostavile najbolj pereče probleme takratnega časa. V časopisju so se zavzemale za spremembo položaja žensk v družini, družbi in izobraževanju/šolstvu ter pravno, politično in v javnem življenju. Zahtevale so, da državljsanske pravice, ki izhajajo iz revolucije Mladoturkov, priznajo tudi ženskam. Za stanje, v katerem so bile ženske, so krivile predvsem moške, kritizirale so ekonomski položaj žensk in materialno odvisnost od moža ter se zavzemale za uvedbo izobrazbe in poklicnega šolanja žensk. Poudarjale so, da je slab položaj žensk slab tudi za moške in državo, upirale so se družbenemu položaju žensk kot objektov moške zabave in užitka, pritoževale so se nad nadlegovanjem žensk v javnosti, moške so obtoževale, da si ne jemljejo dovolj časa za družino in otroke, nasprotovale so definiciji moškega kot gospodarja družine, zavzemale so se za pravice v zakonu in za pravice pri ločitvi. Zahtevale so tudi varstvo za otroke (vrtce), večjo varnost pri delu ter ne nazadnje volilno pravico in pravico biti izvoljene (Çakır 1996).<sup>15</sup>

Čeprav za nekatere ženske preveč radikalno in reformistično usmerjeni časopis *Ženski svet* odkrito zagovarja Zahod in stremi k nastanku novega tipa ženske po »zahodnem zgledu« (v načinu oblačenja, v družinskih odnosih ipd.) ter kritizira Vzhod in »otomansko«, kar kaže na ujetost v orientalistični diskurz, pa pišočke ženske v tem časopisu za pomanjkanje pravic žensk ne krivijo islama. Ravno nasprotno, nanj se celo sklicujejo, ko zahtevajo svoje pravice in

<sup>15</sup> Po mnenju Naile Minai (1981: 59–60) so takratni turški ženski časopisi zlahka primerljivi z današnjimi ženskimi časopisi in revijami, saj so se članki osredotočali na enakost med moškimi in ženskami ter na dviganje zavesti; moške so pozivali k skrbi za otroke in gospodinjstvo oziroma k delitvi obveznosti med pari (cf. *Kadınlar dünyası*). Avtorji in avtorice so pisali tudi o zdravju, objavljali so oglase o možnostih izobraževanja za ženske, opozarjali so na pomanjkanje izobraževalnih možnosti, podpirali so pravico žensk do izobrazbe, bili so proti dogovorjenim porokam, proti enostranski ločitvi ipd. (cf. *Hanımlara Mahsus Gazete*, Časopis samo za ženske, ki prvič izide leta 1895).

trdijo, da ni islam *per se* glavni krivec za žensko diskriminacijo, temveč patriarhalna interpretacija Korana. Islam vidijo kot legitimno sredstvo za zahtevo po spoštovanju ženskih pravic (Çakır 1996: 132, 155), na kar opozori tudi Deniz Kandiyoti (1988b: 225–226): »Večina 'feminističnega' pisanja tistega obdobja izhaja iz 'razsvetljene' islamske perspektive [...]. Islam ni bil ovira za emancipacijo žensk. [...] Islam je bil edini diskurz, kjer se je lahko razpravljalo o ženskem vprašanju. [Toda ...] kar se je začelo kot zagovor ženskih pravic, je pripeljalo do apologije islama.« Sčasoma je v časopisu *Ženski svet* opaziti tudi vpliv novonastajajočega modernega nacionalističnega diskurza, saj se v njem nenehno ponavljajo stališča, da sta razvoj in osvoboditev države in naroda odvisna od razvoja in osvoboditve žensk, da je moč naroda v družini, torej v ženski vlogi znotraj družine, ter da je del modernega naroda tudi feminizem, s čimer se jasno kaže povezovanje nastanka moderne države s feminizmom oziroma ženskimi vprašanji. Vsa ključna vprašanja (družino, izobraževanje, delo in pravice) povezujejo z dobrobitjo naroda. Ženska se tako ne izobrazuje in ne dela le zase, temveč za narod, zato ker je vzgojiteljica bodočih državljanov in mati naroda. Otroke je treba vzgajati v narodnem duhu in jim posredovati narodna čustva. Tudi oblačila naj bi se spremenila po zahodnem zgledu, toda ohranila naj bi narodno značilnost, zato predlagajo »narodno obleko« (Çakır 1996: 117, 235).

S tem ko je ženska pričela dobivati bolj vidno vlogo v družbi, s šolanjem in poklicnim delovanjem, je bilo tudi na simbolni ravni treba zagotoviti njeno sodobno podobo in temu je služila sprememba obleke. Mükerrerem Belkıs, ena izmed otomanskih feministk, pozove k ukinitvi peče,<sup>16</sup> preden peča ukine »nas«, saj po njenem razumevanju peča nima nobene religiozne, moralne in zdravstvene podlage, ter poziva k ustanovitvi društva za podporo »nacionalni obleki« (Çakır 1996: 177, 181). Toda Mükerrerem Belkıs kritizira eno družbeno obleko (islamsko) in poziva k ustanovitvi druge družbene obleke (nacionalne), ki se kot sredstvo nadzora in oblikovanja ženske vloge ne razlikuje od načina dominacije, ki ga sama kritizira. Med kritiki je sicer opaziti kritiko peče, ki pokriva obraz, ne pa pokrivanja na splošno.<sup>17</sup> Ženske so zahtevale spremembo (ne pa odpravo) čaršafa<sup>18</sup> in ukinitve peče, ker je ponižujoča in odvečna, ker zakriva ženski obraz.

<sup>16</sup> Peče (tur. *peçe*) je tančica, ki zakriva obraz, razen predela oči. V slovenščini poznamo izraz peča.

<sup>17</sup> Ob prebiranju biografije Hude Sharawi (1987) sem naletela na podobno, toda nedokumentirano dejstvo. Huda se je leta 1923 dokončno odkrila, toda nikjer v njeni biografiji in spremni besedi (Margot Badran) ni napisano, da je odmaknila le tančico z obraza, ne pa pokrivala z glave, saj jo na slikah vidimo s pokritimi lasmi in odkritim obrazom, kar pa je v biografiji pomenilo dokončno »odkritje«. Podatek je pomemben zaradi razlik v tem, kako nekdo razume pokrivanje in »odkrivanje«.

<sup>18</sup> Čaršaf (tur. *çarşaf*) je oblačilo v enem ali dveh kosih, ki od glave do tal (ali od glave do pasu in nato od pasu navzdol široko krilo) zakriva celotno žensko telo. Viden je samo obraz ali pa samo oči in nos. Čaršaf je podoben iranskemu čadorju.

Pečo so razumele kot oviro, predvsem pri delu. Ženska obleka naj bi bila v celoti bolj sproščena, da bi ženska lahko opravljala novo delovno vlogo (Aksoy 2005: 66–67).

Otomanske feministke torej niso proti islamskim pravilom in načinu oblačenja, temveč pri vseh reformah, za katere se borijo, zahtevajo, naj bodo izvedene v skladu z islamom, ki zagovarja izobrazbo in delo kot ženske pravice. Veliko časopisov tistega časa je bilo sicer zahodno usmerjenih, toda ženske so zahodne poglede združevale s študijem islamskih virov o »idealni ženski« iz zgodnjega obdobja islama, zato da so lahko upravičile njihove zahteve (Minai 1981: 58). Takšno stališče je branila tudi znana ženska predstavnica zmernih islamistov in otomanska feministka Fatma Aliye, ki je s primeri izobrazjenih in na različnih področjih dejavnih žensk iz časa preroka Mohameda dokazovala obstoj pravic žensk v islamu (Aliye 1892/2009, cf. Çakır 1996: 30, Sirman 1989: 6, Kandiyoti 1988b: 226). Fatma Aliye v knjigi *Osmanlı'da Kadın: Cariyelik, Çokeşlilik, Moda* ali *Nisvân-ı İslâm* (Ženske v islamu) (1892/2009: 67–72) zagovarja islamska pravila, ki branijo ženske pravice, in trdi, da so se sčasoma spreminjala v škodo žensk. Islam je bil po njenem mnenju napačno interpretiran z namenom, da bi ženske prikrajšal za njihove pravice. Tako je komentirala najpomembnejše teme, kot so suženjstvo, harem in pokrivanje. Fatma Aliye poudarja, da obstajajo tradicije in običaji, ki vplivajo na prakticiranje islama. Zagovarja prepričanje, da ženskam v islamu ni prepovedano druženje z moškimi, tam, kjer sekluzija žensk obstaja, pa je to posledica nekaterih lokalnih in kulturnih običajev. Fatma Aliye zagovarja »pravo mero« oblačenja ter sintezo zahodnega in islamskega stila. Ne nasprotuje zahodnemu načinu oblačenja in pravi, da se tudi sama včasih oblači po evropski modi (1892/2009: 100–101). Sicer zagovarja pokrivanje las in oblačenje v široka oblačila, a hkrati poudarja, da so čaršaf, peča in jašmak<sup>19</sup> kasneje uvedena oblačila oziroma pokrivala, ki so posledica lokalnih običajev, da torej niso v skladu z islamom. Nekatere ženske, ki si pokrivajo obraz, po njenem mnenju to počnejo v nasprotju z zapovedmi islama. Med drugim je opozorila, da se ponekod pokrivajo tudi moški in da pokrivanje ne pomeni sekluzije žensk, saj te, predvsem v ruralnih območjih, delajo in živijo skupaj z možmi. Poleg tega pripoveduje o razočaranju žensk iz neke evropske družine, ki so ob obisku pri njej želele, da se Fatma, njena družina in prijateljice oblečejo v tradicionalna turška oblačila. Z nobeno od oblek pa niso bile zadovoljne, saj so »pričakovale« nekaj popolnoma drugega – tisto, kar so na Zahodu ustvarili in reprezentirali kot tipično turško oblačilo (1892/2009: 115–121).

V časopisu *Ženski svet* tudi poudarjajo, da (otomanski) feminizem ni oponašanje feminizma na Zahodu, temveč je spontan in naraven pojav po vsem svetu.

<sup>19</sup> Jašmak (tur. *yaşmak*) je pokrivalo, podobno peči, ki pa zakriva tako lase kot obraz.



V časopisu se nekatere ženske označujejo za feministke in branijo ter poskušajo definirati feminizem. Označijo ga s turško besedo *kadınlık* oziroma otomansko *nisaiyyun*, kar pomeni »ženskost«. Ločujejo tudi med radikalnim in zmernim feminizmom; *žensko gibanje* opisujejo kot gibanje in aktivnosti žensk za spremembo ženske vloge v družbi ter za stvaritev »nove ženske«. Tako se žensko gibanje ali feminizem loteva predvsem političnih, ekonomskih, družbenih in miselnih sprememb, zavzema se za enakost in svobodo žensk ter za posamično in skupinsko zavedanje in delovanje žensk (Çakır 1996: 113, 116–118, 314–315). Podarjajo tudi, da se feminizem ne zavzema samo za izboljšanje ženskega položaja, temveč tudi za družbo in narod. Pojav feminizma je tako neločljivo povezan z razvojem moderne nacionalne države, kar potrjujeta tudi Serpil Çakır (1996: 315), ki pravi, da je poskus Otomanskega imperija, da bi postal moderna laična nacionalna država, vplival na nastanek in artikulacijo ženskega gibanja in da je nastanek nacionalne države njegov temelj, ter Deniz Kandiyoti (1988b), ki pa odnos med nacionalno državo in feminizmom povezuje s turškim nacionalizmom oziroma kemalizmom. V pisanju otomanskih žensk v časopisu *Ženski svet* je čutiti tudi močno noto evropocentrizma oziroma orientalizma. Časopis se opredeljuje za podporno glasilo zahodne struje, saj se zavzema za popoln sprejem evropskih vrednot, tako na materialni kot na vrednotni ravni: zagovarjajo zahodni način življenja, zahodne dosežke in zahodno moralo (Çakır 1996: 157). Po drugi strani pa ženske zagovarjajo tudi islam, skozi katerega zahtevajo svoje pravice.

Kaže, da se je turška misel ujela v shizofren odnos med Zahodom in njegovimi dosežki ter otomansko tradicijo. Uveljavila se je miselnost: »Navkljub Zahodu postati Zahodnjak« (*Batıya rağmen batılı olmak*) ali »Postati Zahodnjak s trni in cvetovi« (*Gülüyle dikeniyile batılılaşmak*) (Çakır 1996: 257). Dilemo je »uspešno« razrešil šele turški nacionalizem teoretika Ziya Gökalpa in kasneje kemalizem Mustafe Kemala Atatürka. Toda spremembe so narekovali predvsem moški, ženske pa so se morale v veliki meri prilagajati. Kljub temu da so v obdobju Tanzimata in Druge ustavne monarhije uvedli številne reforme, pa je ostalo za ženske še veliko nespremenjenega, predvsem v patriarhalnih odnosih, ki se jih modernizacija ni dotaknila.

#### OTOMANSKI REFORMATORJI IN ŽENSKA EMANCIPACIJA

Orientalistični diskurz v Turčiji se je torej »širil« zlasti preko ponotranjanja. Reformatorji so se osredotočali predvsem na žensko vprašanje kot eno najpomembnejših vprašanj reformiranja Otomanskega imperija, saj so verjeli, da je

napredek odvisen od položaja ženske v družbi in da bodo z napredkom ženske presegle zaostalost. Moški so v ženski in njeni emancipaciji videli simbol stopnje civiliziranosti in moderniziranosti naroda. Zato je retorika osvoboditve ženske počasi prevzemala elemente turškega diskurza modernizacije. Z modernizacijo je po mnenju Nazife Şişman (2005: 52–59) nastalo tudi »žensko vprašanje«.

V času Tanzimatata ter kasneje v času Atatürkove modernizacije in pozahodnje nja sta za zahodno usmerjene reformatorje, ki so se trudili biti podobni Evropi v skladu z orientalističnimi predstavami, velik problem predstavljala harem in poligamija. Po mnenju Dubena in Beharja (1991: 158) sta za Zahod in turške reformatorje odigrala simbolno vlogo antimodernega pojava. Deniz Kandiyoti (1988b: 223, 226–227) opozarja tudi na zanimivo dejstvo, da so predvsem moški (in ne ženske) kritizirali otomansko patriarhalno družino ter govorili o »civiliziranosti« zahodne romantične ljubezni nasproti praksi dogovorjenih (*görücü usullü*) porok v njihovi deželi. Moški so kritizirali tradicionalno družino, ki je ločevala moške in ženske, saj so segregacijo videli kot oviro »civilizacijski komunikaciji med spoloma«, ter poudarjali pomen »partnerstva« v »novi družini« (Durakbaşa 1987: 60). Čeprav so bili otomanski reformisti proti poligamiji, da bi bili videti »moderni« v očeh Zahoda, pa se je pogosto izkazalo, da so imeli dve ženi, vendar so to prikrivali (Davis v Lewis 2006: 171).

Ženske so se obnašale bolj previdno (moški so jih zato obtoževali pasivnosti), saj so se bale, da bi v sistemu, ki izredno vrednoti družino, z njeno izgubo ter izgubo varnosti, ki jim jo zagotavlja, veliko več izgubile kot pa pridobile. Ženske tako delujejo in izoblikujejo strategijo, ki jim pomaga najbolje preživeti glede na konkretne omejitve in določene vloge v sistemih, v katerih živijo (patriarhalni sistem namreč ni monoliten, unitaren in univerzalen). To strategijo Deniz Kandiyoti (1988c: 275) imenuje »patriarhalno (iz)pogajanje« (ang. *bargaining patriarchy*). Ženske in tudi moški interpretirajo, redefinirajo, izpogajajo in izpodbijajo vloge, ki so jim v določenem družbenem sistemu dodeljene. Tako so ženske sicer zagovarjale monogamno družino in družabnost moža in žene, toda bolj v imenu »družbene higijene« kot pa v imenu pravic in enakosti. Bile so previdne, ker so se zavedale, da jim kljub negativnim platem stari sistem zagotavlja neko stabilnost, varnost in vlogo, ki so jo lahko izpogajale. Zato so v obdobju tranzicije bolj podpirale konservativni kot pa novi sistem, saj so v starem lahko od moških zahtevale izpolnitev njihovih tradicionalnih (verskih) dolžnosti, denimo skrb za družino in varnost njenih članov (Kandiyoti 1988c: 282–283, 1988b: 225), medtem ko jih je novi sistem navdajal z negotovostjo.

Za spremembo ženske vloge pa ni bila dovolj le izobrazba, ženska je morala predvsem »izgledati« moderno. Turški modernisti so, poleg harema in poligamije, za zatiranje žensk in »požensčenje« krivili prakso pokrivanja, ki naj bi onemogočala sodelovanje žensk v javni sferi. Zato je Abdullah Cevdet (1869–1932),

pisatelj in ideolog Mladoturkov, predlagal znani slogan: »odkriti ženske in odpreti Koran«, kot variacijo na slogan francoskih kolonizatorjev: »zapreti Koran in odkriti ženske« (Şişman 2005: 65). Za napredek države, ki se meri po stanju in sodelovanju žensk v družbi, so se ženske morale odkriti. Nekatere turške avtorice (Mert 1994, Göle 2004, Aktaş 2006 in Şişman 2009) zato opozarjajo, da je bila turška modernizacija zgolj površinska, saj je temeljila predvsem na spremembi zunanjega videza, ne pa na celotni družbeni miselnosti, in je bila kot taka obsojena na neuspeh. Modernost in emancipacijo ženske kot emancipacijo videza İlhan Selçuk (v Aktaş 2006: 335) označi za *gardrob ataturcizem*, Nazife Şişman (2009: 13) za *gardrob modernizacijo*, Ayşe Kadıoğlu (1994: 652) pa za *modernes de robe* (po *noblesse de robe* v Franciji).

V zadnjih trenutkih Otomanskega imperija oziroma v času turškega narodno-osvobodilnega boja,<sup>20</sup> v katerega so bile množično mobilizirane tudi ženske, se začne krepiti turška narodna zavest oziroma identifikacija s turškostjo. Nastajal je nov simbolni boj tako proti otomanskim strukturam kot proti zahodnim zavojevalcem in pretiranemu oponašanju Zahoda. Po mnenju Deniz Kandiyoti (1988b: 1, 220, 234–235) so v tem boju ženske postale zgolj simbolne figure (*symbolic pawn*), za katere se je, predvsem v novelah in romanih, bojeval simbolni boj. V teh besedilih so ženske obravnavali bodisi kot sužnje otomanskih struktur ali kot pokvarjene skušnjavke, ki nekritično oponašajo zahodne vrednote (t. i. stil *alafiranga*, ki ni bil zaželen), bodisi kot tovarišice ali sestre v narodnoosvobodilnem boju (t. i. stil *alaturka*, kjer so ženske junakinje, ki se žrtvujejo za turški narod). V novonastajajočem narodnem simbolnem imaginariju so prave turške ženske predstavljene kot čiste, neomadeževane in nedolžne ter predane turškosti (Kandiyoti 1988a, 1988b: 234).

Med zahodno in otomansko strujo se je torej izoblikovala primernejša, turška varianta, ki je bila tudi izbrana za državno ideologijo. Mnoge izmed otomanskih feministk so prevzele ta diskurz in se poistovetile z nacionalistično podobo žensk, ki jo je ustvarilo turško nacionalno gibanje oziroma kemalizem. Zelo znana turška novelistka Halide Edip Adıvar je, denimo, sodelovala v narodnoosvobodilnem boju in propagirala ideal ženske patriotske družbene aktivnosti in novega načina življenja (Tekeli v Lewis 2006: 184–185).

<sup>20</sup> Zasedba zahodnih zaveznih sil med prvo svetovno vojno ter poraz sultana s pogodbo iz Sevresa (1920), ki je predvidevala razdelitev ozemlja današnje Turčije med zahodnimi silami in njihovimi zaveznicami, sta povzročila velik nacionalni odpor.



## TURČIJA – NASTANEK NACIONALNE DRŽAVE

Mustafa Kemal Atatürk je vodil osvobodilno vojsko Turkov proti okupacijskim silam Zahoda in njihovim zaveznikom. Atatürk se je precej bolj oddaljil od islama in teokratskih otomanskih struktur. Okoliščine so namreč privedle do rivalstva med njim in takratnim sultanom v Istanbulu, ki je privolil v dogovor z okupacijskimi silami, da bi zatrli upor pod Kemalovim vodstvom. Izdana je bila celo *fatva* (islamska odločba) proti »upornikom iz Ankare«, ki je obsodila Mustafa Kemala na smrt. Takrat so se pretrgali odnosi med islamsko teokratsko oblastjo v Istanbulu in uporniki v Ankari, ki so postali novi legitimni turški predstavniki v narodnoosvobodilnem boju. Za Kemala in njegove pripadnike je sultanova oziroma kalifova<sup>21</sup> oblast predstavljala religijsko reakcionarnost (*irtica*), ki je od takrat postala največji turški sovražnik (Kandiyoti 1988b: 238). Islam je tako za Turčijo postal »notranji Drugi«, ki je stal na poti ustvarjanju turške države. Zato je bila laicizacija države in turške zgodovine glavni pogoj za prehod iz teokratskega otomanskega sistema v moderno nacionalno državo.

Leta 1923 je nastala turška republika, Mustafa Kemal pa je bil izvoljen za njenega predsednika in je kasneje z zakonom o priimkih dobil priimek Atatürk (oče Turkov). Toda turški nacionalizem je bil še popolnoma sveža ideologija, ki je šele iskala svoje simbole in diskurze. To je po mnenju Deniz Kandiyoti (1988b: 239) pripeljalo do revizije turške zgodovine, ki jo je pred tem začel že član Mladoturkov Ziya Gökalp. Turška zgodovina se je retrogradno na novo napisala, kemalizem pa je postal republikanska rekonstrukcija in utrditev te tradicije (Arat v Grünell in Voeten 1997: 223).<sup>22</sup> Ta nova invencija tradicije je postala uradna turška zgodovina, s katero so zrasle vse kemalistične generacije. Internalizacija nacionalističnega diskurza, diskurza antičnih Turkov, zlate dobe turškosti (predvsem turških žensk), ki naj bi jo po kemalističnih interpretacijah uničil prevzem islama, je dosegla vrhunec v nastanku ideologije kemalizma in kemalističnih feministk (Kandiyoti 1988b: 239–240).

Turški nacionalizem ima svoje korenine v turcizmu Ziya Gökalpa (1876–1924). Gökalp je ločil koncepta kulture in civilizacije. Po njegovi teoriji sta bila

<sup>21</sup> Sultan je bil hkrati tudi kalif, najvišji verski predstavnik v imperiju.

<sup>22</sup> Tako kot je narod retradicionalizacija in invencija tradicije (Gellner 2006, Hobsbawm in Ranger 1983) in islamski fundamentalizem retradicionalizacija islama (Bhatt 1997, Frank 2005).

islam in Zahod dve civilizaciji, katerih vplivi so kompatibilni s turško narodno kulturo. Izvedel je sintezo med temi koncepti, hkrati pa ustvaril izvirno turško kulturo, ločeno od vplivov drugih civilizacij. Gökalp tudi religiji dodeli mesto v nacionalni identiteti (turškosti) oziroma kulturi, saj je po njegovem mnenju religija del posameznikovega osebnega življenja in zavesti ter mu določa ideale. Za Gökalpa torej obstajajo na eni strani nacionalne, tradicionalne in tudi verske kulturne vrednote, ki določajo ideale posameznika, s tem pa tudi naroda oziroma družbe, na drugi strani pa sodobna civilizacija, ki ponuja sredstva za doseganje napredka (Mert 1994: 69–71, Davison 2006: 148–201). Ker je Gökalp razumel religijo kot del človekove osebne sfere, hkrati pa je v njej videl vlogo krepitve narodne identitete, Davison (2006: 148) meni, da je bila religija zanj pol javna in pol zasebna zadeva.

Temelje turškosti je Gökalp iskal v zgodovini, antropologiji, mitih in legendah ter jih apliciral na jezik, religijo, ekonomijo, filozofijo, pravo in moralo. Temelj turškosti in turških vrednot je ležal v starem, »antičnem« turškem družinskem in spolnem moralnem sistemu, ki predstavlja tudi temeljni pristop k obravnavi ženskega vprašanja (Kandiyoti 1988b: 221, 235–236). S sintezo antičnega in sodobnega je Gökalp posvečal pozornost novi družini, ki je hkrati predstavljala turško nacionalno in sodobno družino. Nastali so koncepti (nova družina *yeni aile*, nacionalna družina *milli aile*, sodobna družina *çağdaş aile*), ki jih je apliciral tudi na žensko (nova ženska *yeni kadın*, nacionalna ženska *milli kadın*, sodobna ženska *çağdaş kadın*). Zanj ideal družine izhaja iz obdobja »antičnih« Turkov, ko je bila družina demokratična, nuklearna in monogamna ter sta imela mož in žena enake pravice v nasprotju z razširjeno tradicionalno patriarhalno družino. Turška družina je bila torej za Gökalpa v svojem bistvu že feministična (Durakbaşa 1987: 64, Kandiyoti 1991b: 36).

Turški nacionalizem s tem ni želel izvesti le politične, temveč tudi družbene revolucije preobrazbe in modernizacije turškega naroda. Meyda Yeğenoğlu (1998: 12, 122, 140) zato opozarja, da je turški nacionalistični diskurz obrnjeni (ang. *reverse*) orientalizem, oziroma da je nacionalizem kolonialna invencija, saj je iskanje nekega avtentičnega nacionalnega izvora v bistvu posledica/produkt hegemonске kolonialne zgodovine. Poleg tega je novo ustvarjeni turški nacionalizem zelo selektiven: čeprav strokovnjaki iščejo antične nacionalne korenine, so hkrati tudi zelo selektivni do tistega, kar bodo izbrali kot izvor turškega nacionalizma, in do tistega, kar bodo prevzeli od Zahoda. »Modernizacijo« naroda razumejo predvsem na tehnološki oziroma materialni ravni, medtem ko je duhovna raven tista, ki mora biti zvesta »turški kulturi«.

Aslan (1999: 50) opozarja, da se turška državotvornost ne ustvari in legitimizira zgolj na narodni zavesti (ki je bila ustvarjena predvsem od zgoraj), temveč na povojnem stanju in s posredovanjem vojske. V obdobju ustvarjanja nacije,

pravi Mardin (v Keyman 2007: 220), turški narod kot splošna volja ali kot nacionalna identiteta ni obstajal, temveč ga je izumil Atatürk. Aslan poudarja, da se je vpliv vojske v Turčiji nadaljeval do konca druge svetovne vojne v obliki enopartijskega režima, toda tudi po drugi svetovni vojni se v Turčiji ni zgodilo to, kar se je v večini držav tega obdobja: demilitarizacija politike. Ravno nasprotno, okrepila se je birokratsko-vojaška sinteza na oblasti, kar je za dolga desetletja preprečilo demokratizacijo Turčije.

#### KEMALISTIČNE REFORME IN RAZUMEVANJE MODERNIZACIJE IN SEKULARIZMA

Po osvobodilni vojni leta 1923 se je v Turčiji razvilo močno reformistično gibanje pod vodstvom Atatürka; to gibanje je nadaljevalo z izvedbo reform, ki so se začele že z gibanjem Mladoturkov v 19. stoletju. V obdobju od leta 1924 do 1934 so izvajali t. i. kemalistične reforme, s katerimi se začne obdobje kemalizma.<sup>23</sup> Po mnenju Meyde Yeğenoğlu (1998: 140) kemalizem združuje *sekularizem* in turški *nacionalizem*, ki predstavljata antitezo multi-religioznosti in multi-etničnosti Otomanskega imperija, kemalisti pa so ju enačili z *modernizmom*. Kemalizem predstavlja tudi turški orientalizem, saj je predvideval reforme, ki naj bi Turčijo »modernizirale« in »civilizirale«. Te reforme so bile vsekakor pozitivne, zlasti glede pravic in svoboščin žensk, ki so dobile volilno pravico, možnost izobraževanja in zaposlitve. Prinesle so napredek, za katerega so se v obdobju oblikovanja turške republike borile tudi ženske. Toda tradicionalne in patriarhalne reprezentacije vloge žensk niso bile ukinjene, nasprotno, iz eksplicitno islamskega jezika so se prenesle v nacionalni jezik, umaknjene so bile zgolj eksplicitne islamske reference (cf. Frank 2013). Sekularizem in laičnost države sta sicer ženskam prinesla tudi možnost emancipacije in pravic, ki jih je ortodoksna islamska interpretacija ženskih pravic zanimala. Glede tega pa bi

<sup>23</sup> Kemalizem se je izvorno nanašal na politično ideologijo Mustafe Kemala Atatürka. Kmalu pa je termin označeval tako kemalistično državno elito kot državno birokracijo, kamor sodita tudi turška vojska (*Türk Silahlı Kuvvetleri*) in narodna obramba (*Milli Güvenlik Konseyi*), katerih naloga je (bila) podpirati in izvajati kemalistična načela (Karakaş 2007: 6). Temeljni principi kemalizma so republikanizem, nacionalizem, sekularizem, populizem (ki v tem primeru pomeni vladavino ljudstva), etatizem in reformizem/revolucionizem (Tekeli 1992: 142 op. 2). Danes pa kemalizem poleg birokracije in državniške elite označuje tudi nevladne organizacije, posameznike in (ekonomske) institucije, ki izražajo podporo in se imajo za pripadnike Atatürkovi idealov – zato se v današnjem času poimenujejo tudi *ataturcisti* (*Atatürkçüler*). Med kemaliste/ataturciste danes sodijo Republikanska ljudska stranka (CHP – *Cumhuriyet Halk Partisi*), gospodarsko združenje TÜSİAD, določeni mediji, še posebej *Cumhuriyet* (Republika), tudi *Hürriyet* (Svoboda) in *Milliyet* (Narod) ter nekatere (ženske) organizacije kot *Atatürkçü Düşünce Derneği* (Društvo za Atatürkovo misel), *Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği* (Društvo za podporo sodobnega življenja) in *Çağdaş Kadınlar Derneği* (Društvo sodobnih žensk), v katerem so najbolj aktivne ženske – kemalistke (Göle 2004: 116).

rada poudarila, da se je kemalistična interpretacija sekularizma preoblikovala v nedemokratično prakso, na kar opozarjajo tudi nekateri avtorji in avtorice (Benhabib 2009, Kreinath 2009, Keyman 2007). Zato se v tej knjigi posvečam predvsem analizi kemalistične verzije sekularizma kot sekularizma *sui generis*, ki je povzročil nedemokratičnost, konservativno razumevanje ženskih vlog in nadzor religije, ne pa ločitve religije od posvetnih zadev.

V 20. in 30. letih prejšnjega stoletja so v Turčiji izvedli številne reforme. V prvi polovici 20. let so ukinili sultanat in ustanovili republiko, ukinili so kalifat in šariat, vzpostavili so sekularno šolstvo za dečke in deklice, ki je sledilo ukinitvi vseh verskih šol, sprejeli so ustavo, ukinili so verski red dervišev ter moško pokrivalo fes in uvedli zahodnjaškega – klobuk. Pokrivanje žensk sicer ni bilo nikoli zakonsko prepovedano, je pa bilo predmet osrednjih polemik, saj so v praksi spodbujali opustitev pokrivanja in sprejemanje zahodne mode oblačenja moških in predvsem žensk.<sup>24</sup> V drugi polovici 20. let so uvedli zahodni – gregorijanski koledar ter nov civilni, kazenski in trgovinski zakonik po evropskem zgledu (novi civilni zakonik je ukinil poligamijo in enostransko razvezo, uvedena je bila civilna poroka), opravili so prvo sistematično štetje prebivalstva in uvedli latinsko abecedo, državo so razglasili za sekularno in ukinili ustavne določbe o islamu kot uradni državni religiji. V 30. letih so klic k molitvi (*ezan*) spremenili iz arabščine v turščino, postavili so zahtevo, da so javna branja Korana v turščini, ženske so dobile volilno pravico in pravico biti izvoljene, sprejeli so zakon o priimkih, nedelja je postala dela prost dan in država je po ustavi dobila aktivno vlogo pri urejanju državne ekonomije. Leta 1937 je bil laicizem kot princip republike zapisan v ustavo. Reforme so bile formalni korak proti modernizaciji turške republike.

Toda prevladala je paradigma modernizacije, ki predpostavlja linearnost razvoja oziroma sunkovit prehod iz tradicionalnega k novemu, iz preteklosti v moderno dobo. Preteklost je tako po mnenju Davisona (2006: 12, 38, 46, 49–50) postala izum modernosti, ki preteklost izključi in marginalizira oziroma jo »podrugachi«. Davison pravi, da mora v takem razumevanju modernosti vse, kar pripada preteklosti, prenehati obstajati ali pa izginiti iz javne v zasebno sfero. Kdor je moderen, se po tej logiki ne sme vrniti v preteklost. Modernost predpostavlja, da se družba sekularizira in da religija zavzame prostor v zasebni sferi. Modernost predpostavlja najvišjo stopnjo razvoja človeštva, ki jo bodo prej ali slej dosegli vsi narodi in je zato neizogibna. Ker je bil tak razvoj razumljen kot neizogiben, so zahodne sile skušale »civilizirati« (*mission civilisatrice*) in »modernizirati« svet, ki so ga kolonizirale (Şişman 2005: 49). Modernizacija v Turčiji se je razvijala zelo kratko obdobje, na trd način, predvsem pa kot modernizacija od

<sup>24</sup> Spodbujali so žensko obleko po vzoru francoske *tailleur*, kar v turščini imenujejo *tayyör*.



zgoraj navzdol, saj je zajela in prevzela predvsem ozko republikansko politično in birokratsko elito. Kljub temu da se je državna elita modernizirala, prekinila z otomansko preteklostjo in uskladila z revolucionarnimi idejami, se večina prebivalstva temu ni takoj prilagodila. Pravzaprav je za Turčijo modernizacija od zgoraj navzdol predstavljala krizo identitete (Mert 1994: 11–12).

Številni avtorji in avtorice (Keyman 2007, Yeğenoğlu 1998, Mert 1994, Arat 2001) tako opozarjajo, da je bilo turško razumevanje modernizacije predvsem pozahodnjenje oziroma stremljenje k dosegu stopnje razvoja zahodne civilizacije, kar je vključevalo zahodni tip sekularizma in znanstvene racionalnosti. V ta namen so jim služile predvsem nacionalna država in njene ustanove, ki so jih kemalisti videli kot ključ za modernizacijski projekt napredka in civiliziranja »zaostalih« vernikov (Heper v Keyman 2007: 221). Yeşim Arat (2001) meni, da modernizatorji niso bili obremenjeni z liberalizmom in svobodo izbire posameznika, temveč so bile reforme komunitaristične in so od posameznika zahtevale, da prispeva predvsem k poenotenju družbe. Vzpostavitev nacionalne države tako postane nujno zlo in nasilje nad tistimi, ki se ne integrirajo, ker niso del dominantnih, fiktivnih »zamišljenih skupnosti« (Anderson 2003) oziroma »izumljenih tradicij« (Hobsbawm in Ranger 1983), ali z drugimi besedami, ker sodijo v kategorijo »drugačnih«. Določene primarne identitete (verske, jezikovne, zgodovinske) torej niso pripoznane kot legitimen posrednik oziroma krepitelj sekundarne identitete, to je nacionalne države, zato ogrožajo stabilnost in rekonstrukcijo imaginarne integritete nacionalne države, ki preko svojih vzvodov moči »poskrbi«, da določene primarne identitete niso kompatibilne (oziroma da so razumljene kot take) s tistimi primarnimi identitetami, ki so razumljene kot konstitutivne za nacionalno državo.

Turški projekt modernizacije in homogenizacije javnega življenja in javnega prostora od zgoraj navzdol je tako predvideval stopitev vseh razlik in njihovo podreditev višji identiteti, katere značilnosti sta bili laičnost in turškost – nasprotno od Otomanskega imperija, ki je bil sicer multiverski (prevladujoče seveda islamski) in predvsem multietničen. Takšna definicija javnega prostora je pomenila, da nihče z drugo identiteto ni mogel vstopiti v javno sfero (Aksoy 2005: 14). Država je vzpostavila monopol nad svetim s tem, ko je odvzela vlogo nadzora svetega verskim ustanovam in družini. Njihovo domeno je potisnila v zasebno sfero, v javnem prostoru pa izvajala sekularizirano suverenost. Prav tako državljani svoje primarne identitete (vera, jezik, etničnost ipd.) podredi nacionalni državi, ki predstavlja sekundarno identiteto. Vendar pa se nekatere primarne identitete tudi upirajo integraciji oziroma poenotenju (problem multikulturnih držav), zato država izvaja strukturno nasilje, da te »upornike« integrira (asimilacija, nacionalna vzgoja in izobraževanje, kršitev pravic manjšin, kar je v Turčiji vidno na primeru Kurdov) (cf. Balibar 2004). V nacionalni državi

imajo nekatere kategorije primarnih identitet vlogo krepitve sekundarne identitete, saj veljajo za konstitutivne elemente nacionalne države (predvsem jezik, religija in etnična pripadnost), medtem ko druge kategorije primarnih identitet postanejo manjšine. Nacionalna država torej vzpostavi fiktivne temelje za sekundarno, nacionalno identiteto. Turčija se je tako iz multietničnega in multi-verskega imperija spremenila v nacionalno državo z eno legitimno identiteto: turškostjo, iz katere so bili izključeni predvsem islam (ljudska različica), verske manjšine (Aleviji, kristjani, Judje itd.) in etnična pripadnost (Kurdi, Armenci, Grki itd.). Te skupine so bile potisnjene iz družbe, javnega prostora in ne nazadnje sodelovanja pri oblasti, medtem ko je na oblasti svoj položaj utrdila nacionalistična, sekularna elita iz vojaških vrst.

Zanimivo je, kot opozarjata Karakaş (2007) in Keyman (2007), da v konstrukciji kemalistično-sekularne turške nacionalne identitete islam ni bil popolnoma izključen iz tega projekta, temveč, paradoksalno, vanj vključen kot edina homogenizirajoča sila, ki je imela v tamkajšnji družbi veljavo in moč. Islam je bil za te namene nacionaliziran. Kajti, kot pravi Mardin (v Davison 2006: 250–252), kemalizem ni ponujal nobene oprijemljive identitete, bil je etično prazen, saj na osebni ravni ni prinašal ničesar, temveč zgolj ustvarjal etično shizofrenijo. Sekularni kemalisti so tako, ironično, islam uporabili in izoblikovali (ter ga s tem predvsem nadzirali), da bi služil njihovim nacionalističnim prizadevanjem. Karakaş (2007: 10–12) zato govori o *kemalističnem* ali *posodobljenem* islamu, ki se razlikuje od otomanskega, »nazadnjaškega« in »ljudskega« islama po tem, da je »državni«, »moderen«, »pro-laicistični« islam. Karakaş (2007) temu pravi politizacija islama od zgoraj, Keyman (2007) pa objektivna sekularizacija,<sup>25</sup> kjer se sicer institucije religije in države ločijo, vendar pa v turškem primeru državna ureditev predvideva nadzor in podreditev religije/islama in religijskih institucij državnim institucijam, ne pa njihovo ločitev (cf. Özdalga 1997, Arat 2001, Davison 2006, Mert 1994, Keyman 2007, Karakaş 2007, Roy 2007). Država tako administrira in nadzira religijske prakse in institucije. Kemalisti bi namreč brez islama težko uspeli, za namene nove interpretacije pa so ločevali »pravi in nedolžni islam« od »političnega islama«, torej so, paradoksalno, tudi kemalisti politizirali islam.

Davison (2006) zato meni, da je kemalistični laicizem trd in militanten, Turčija kot laična država pa je pravzaprav zgolj mit republikanizma. Islam se namreč

<sup>25</sup> Po Bergerju (v Keyman 2007: 217–218), ki sekularizem loči na objektivni in subjektivni, kjer objektivna sekularizacija pomeni ločitev političnih institucij – kar Roy (2007), Mert (1994) in Davison (2006) označijo za laicizem –, subjektivna sekularizacija pa pomeni kulturni proces sekularizacije zavesti, ko se posameznik ne nanaša več na sveto avtoriteto, temveč na naravo, znanost in objektivni razum, kar oblikuje modernega človeka. Casanova (v Keyman 2007: 218) povzame temeljne značilnosti sekularizma kot ločitev religije od politike, umik religije v zasebno sfero in zmanjšanje vpliva religije in njenih institucij.

ni umaknil v zasebno sfero, temveč je bil le na novo interpretiran, nadzoru religije pa so nadeli ime ločitev. Namen institucionalnega nadzora je bil predvsem zatreti lokalno kulturo in ostanke Otomanskega imperija ter islam omejiti na zasebno sfero kot zadevo zasebnega verovanja, hkrati pa so kemalisti z institucionalnim nadzorom in objektivno sekularizacijo/laicizmom želeli doseči tudi modernizacijo in sekularizacijo vseh segmentov države, družbe in kulture (Keyman 2007: 222, Lewis v Olson 1985: 163–164, 165). Sekularizem je bil torej sredstvo, s katerim so politično, ideološko in simbolično delegitimirali in izpodkopavali Otomanski imperij v imenu nove turške nacionalne države. Elisabeth Özdalga (1990) poudarja, da je turški nacionalizem že razumljen kot »civilna religija«. Da bi nadzirali uporabo islama, so ustanovili Ministrstvo ali Direktorat za verske zadeve (*Diyanet İşleri Başkanlığı*), ki deluje kot »nadomestna cerkev« (Karakaş 2007: 11). Namen Diyaneta je državni nadzor, ki nedržavnim in anti-kemalističnim strujam preprečuje vpliv na interpretacije islama.<sup>26</sup>

Tudi Niyazi Berkes (1998), avtoriteta in pionir na področju študija sekularizma v Turčiji (s knjigo *The Development of Secularism in Turkey*, ki je prvič izšla leta 1964), je sekularizem enačil z modernizacijo. Po njegovem mnenju temeljni konflikt v sekularizmu ni nujno med svetim in profanim kot v krščanskem svetu, temveč »med silami tradicije [...] in silami sprememb«. V tradicionalnih, nesekularnih sistemih zato ni prostora za spremembe (1998: 6). Vsaka družba, ki postane modernizirana, hkrati neha biti religiozna, medtem ko religiozno vsebuje vse tisto, kar se ne spreminja (1998: 413). Niyazi Berkes meni, da so Atatürkove reforme popolna revolucija v smislu apropiacije zahodne civilizacije. Brezpogojna sprememba v zahodno civilizacijo bo po njegovem mnenju uničila vse reakcionarne sile (*irtica*), saj samo vrednote zahodne civilizacije lahko spremenijo otomansko družbo iz »orientalske« v zahodno družbeno obliko (1998: 412).

Berkes tudi pritrjuje, da turški sekularizem ni pomenil ločitve religije od države, temveč združitev obeh in administracijo religije in verskih zadev skozi javno institucijo, ki je postala Diyanet. Toda, pravi Berkes, Diyanet nima namena »indoktrinirati« ljudstva, temveč ponuja pravi, »naravni islam«, ki je »dejavnik razsvetljenstva«, »osvobojen emocij« in »vraževerja«, ter »se sklada z odnosom Turkov do religije v zgodovini« (1998: 485). Država ne sme privilegirati določene religije, vendar pa mora »preprečiti in zatreti dejanja, namenjena omejevanju individualne svobode in veroizpovedi«. Zato mora obstajati »pravna podlaga, ki ščiti verovanje pred političnim izkoriščanjem in nemoralnimi nameni« (1998:

<sup>26</sup> Diyanet danes zaposluje več kot 80.000 ljudi, med njimi imame in teološke strokovnjake. Diyanet organizira verouk – učenje Korana, gradi mošeje in financira državne imame (ki dobivajo redno plačo). Med drugim je zadolžen tudi za prevajanje in tiskanje verskih besedil ter pisanje in izdajo verskih mnenj o najrazličnejših sodobnih zadevah (Karakaş 2007: 11).

498). S takšnim pristopom pa se je utemeljeval kemalistični diskurz, ki je laično državo razumel predvsem kot varovanje nevernih državljanov pred pritiski vernikov.

Kemalisti so si tako ustvarili monopol nad interpretacijo islama. Keyman (2007) in Karakaş (2007) pravita, da državna elita uporabi islam za homogenizacijo družbe in države, saj so se kemalisti najbolj bali, da bi prišlo do razpada oziroma razdelitve države.<sup>27</sup> Torej je turška sekularizacija, ki je amalgam religije, nacionalizma in strogega laicizma – kar Karakaş imenuje »kemalistični tripod« – , po mnenju Casanove (v Keyman 2007: 225) in Karakaşa (2007) nedemokratičen proces, obsojen na neuspeh, saj favorizira sunitski islam nasproti islamski alavitski manjšini, islam nasproti ne-islamskim verskim manjšinam in laicizirano interpretacijo islama nasproti vernim muslimanom, ter v navezavi na nacionalizem favorizira turškost nasproti kurdski manjšini, kar je povzročilo zelo nedemokratično in nereprezentativno obliko turškega sekularizma in modernizacije. Politično revolucijo si je tako kot mnoge druge revolucije v 20. stoletju prisvojila ena opcija, ki je kljub začetnim reformam na poti k večji demokratičnosti postala izključujoča do drugače mislečih. Postala je revolucija kemalistične elite in je militantno obračunavala z nasprotniki. Roy (2007: 54, 62) in Ulusoy (2003) zato trdita, da je po revoluciji Atatürk uvedel jakobinsko diktaturo, ki je bila v bistvu izrazito protireligijska in militantna, kar pa vseeno ni preprečilo izrabe religije v politične namene. Roy za Atatürka pravi, da se je posluževal fašističnega ali socialističnega političnega sistema: ena partija, karizmatični vodja ter velika vloga vojske in narodne obrambe.

Turčijo sicer najpogosteje navajajo kot paradigmatičen primer prehoda iz tradicionalne v moderno družbo, toda po Davisonovem mnenju (2006: 69, 283, 291–310) mnogi zahodni akademiki brez pravega razumevanja nekritično »hvalijo« Atatürka in njegovo Ljudsko republikansko stranko (*Cumhuriyet Halk Partisi - CHP*) zaradi izvedene »revolucije«, ki je ločila religijo od posvetne oblasti. Toda Davison opozarja, da ni preprostega prehoda med enim obdobjem in drugim, da odnosi med državo in religijo niso enoznačni, da laicism ne pomeni nujno nasprotovanja religiji (temveč je po definiciji le antiklerikalen) ter da je na podlagi predpostavke, da bo vsaka oblast, ki ni teokratična, tudi sekularna in laična, narejena osnovna napaka pri razumevanju Turčije.<sup>28</sup> Turčijo sicer kar nekaj

<sup>27</sup> Ta strah je v kemalističnih diskurzih prisoten še danes. Kot je omenil Aslan (1999: 50), se kemalisti še vedno obračajo na vojsko v obdobjih krize (izgube oblasti in moči) in pričakujejo, da bo poenotila državo in izbrisala vse moteče dejavnike. Nilüfer Göle (2004: 171) namreč pravi, da so liberalizem, islam/šariat, Kurdi in komunizem štiri največje fobije turškega nacionalizma. Za podrobno analizo odnosa med kemalisti in vojsko žal tu ni prostora.

<sup>28</sup> Cf. Frank 2013 za podrobno analizo religijskih diskurzov v turški politiki, tako pri islamskih kot sekularnih akterjih.

avtorjev (Karakaş 2007, Davison 2006, Roy 2007) označi za laično, ne pa tudi sekularno, saj najnovejše raziskave<sup>29</sup> kažejo, da islam ni izgubil vpliva in da je še vedno najmočnejši element identifikacije v družbi. Nekateri avtorji in avtorice (Davison 2006, Roy 2007, Mert 1994, Karakaş 2007, Keyman 2007) zato sekularizem razlagajo kot družbeni fenomen, kjer religija oziroma verske institucije izgublajo pomen v organizaciji vsakdanjega življenja in torej označuje sekularizacijo družbe (ki ni nujno antiklerikalna), medtem ko laičnost pomeni politično sekularizacijo oziroma ločitev verskih in sekularnih – posvetnih institucij. Laična država tako predvideva neodvisnost državnih institucij (šolstvo, zdravstvo, civilni zakoni) od religijskega vpliva, vendar se oblike sekularizma in laičnosti razlikujejo glede na državo.<sup>30</sup> Roy (2007: xii, 8–9) poudarja, da je laičnost sistem ločitve religije od države, nastal v Franciji z zakonom iz leta 1905, to pa je po Royevem mnenju politična izbira, ki religije ne omeji na zasebno sfero, temveč samo določi meje njene vidnosti v javni sferi.

Poleg tega razvoj sekularizma in laičnost nekateri avtorji in avtorice (Mert 1994, Roy 2007, Ulusoy 2003) pripisujejo krščanskemu svetu oziroma Evropi, kar izhaja iz zgodovinskega odnosa med krščanskimi religioznimi institucijami in posvetno oblastjo, ki so se borile za nadvlado (Mert 1994: 24, 42). V islamu je to obravnavano drugače, ker islam nima neodvisne verske institucije oziroma duhovščine, ima pa šeriat (Arkoun v Davison 2006: 291); zaradi tega ne moremo trditi, da v islamskih deželah niso izvedli laicizacije, ki bi jo lahko primerjali s tisto na Zahodu, kajti laičnost na Zahodu nastane kot rezultat boja med posvetno in sveto/krščansko oblastjo (Davison 2006: 225).<sup>31</sup> Razlagam, da sta

<sup>29</sup> Raziskava, ki sta jo vodila Ali Çarkoğlu in Binnaz Toprak (2006) v okviru Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (od tu naprej raziskava TESEV 2006), je bila opravljena dvakrat, in sicer v dveh obdobjih, leta 1999 in 2006, z okrog 1500 intervjuji v urbanem in ruralnem okolju.

<sup>30</sup> Tako imamo države, ki priznavajo »državno religijo oziroma cerkev« (Danska, Grčija, Velika Britanija), države, ki se definirajo kot nevtralne in prakticirajo kooperacijo med politično oblastjo in religijami oziroma cerkvenimi institucijami (Avstrija, Nemčija, Nizozemska) ali priznavajo vlogo religije v javni sferi (ZDA), imamo pa tudi države s strogo ločitvijo institucij, ki se zato edine poimenujejo »laične« države – to sta Francija in Turčija. Čeprav, kot smo videli, Turčije ne moremo šteti za klasično laično državo, ker ne pozna ločitve, hkrati pa predpostavlja strog nadzor religije, zaradi česar jo imajo glede laičnosti za bolj radikalno in militantno od Francije (Davison 2006: 253). Ulusoy (2003) piše, da Francija tak sistem Turčiji celo zavida; laičnost pa je pravzaprav razumljena kot francoski izum (Ulusoy 2003, Roy 2007, Davison 2006).

<sup>31</sup> Gellner (2006: 70, 74–77) za islam pravi, da je bil tako »visoka kultura« (*high culture*) kot »kultura ljudstva« (*folk culture*), v čemer vidi razlog, da je v času nastanka narodov (v moderni dobi) islam preživel, kar krščanstvu zaradi statusa visoke kulture (saj izraža predvsem kulturo izobraženih elit in verskih veljakov) ni uspelo; kot visoka kultura se je krščanstvo – če je hotelo preživeti v času nastanka naroda in postati idiom vse nacije, ne le izbrane elite – moralo sekularizirati. Krščanstvo je imelo status visoke kulture predvsem zaradi liturgičnega jezika, latinščine, ki je ljudstvo ni razumelo. Zato je bila potrebna reformacija, da je omogočila priobčitev in zapis božje besede v lokalnih jezikih. Zaradi teh razlogov Gellner razume islam kot nenehno

islam in politika prepletena (Berkes 1998: 8, Mert 1994: 42–45), nasprotujejo tiste, ki trdijo, da islamska religija ni bila nikoli avtonomna oblast in vir moči, temveč je bila državna oblast vedno nad religijo, le-ta pa državi podrejena (Roy 2007). Zaradi vseh naštetih razlogov nekateri avtorji (Karakaş 2007, Roy 2007, Davison 2006: 306) označujejo turški primer za laicizem *sui generis*.

Tisti, ki niso simpatizirali z novim sistemom, so bili takoj označeni za »religijske reakcionarje« (*mürteci*, izvedenka besede *irtica*) (Davison 2006: 242). Elisabeth Özdalga (1990) poudarja, da je bila neka struja označena za reakcionarno zato, ker so nanjo gledali z razsvetljenega anti-religijskega stališča. Temu ideološkemu »razsvetljenemu despotizmu«, kot ga poimenuje Elisabeth Özdalga, so se islamske struje lahko uprle šele po uvedbi večstrankarskega sistema. V politični in tudi širši strokovni in laični javnosti pa se ta ideološki antagonizem nadaljuje še danes. V obdobju izgradnje turške republike in modernizacije se je namreč dodobra uveljavilo prepričanje, da je biti proti sekularizmu pomenilo biti proti modernizaciji. Za namene modernizacije so bili simboli preteklosti zamenjani s simboli civilizacije, simboli islama pa s simboli sekularnosti. Simboli, ki so jih prej uporabljali v vsakdanjem življenju, na primer pokrivalo fes (ki sicer ni verski simbol, temveč simbol starega režima), so bili prepovedani, prav tako molitve pred grobovi svetih ljudi ter mistične sekte in bratovščine (*tarikati*), *ezan* oziroma klic k molitvi so prevedli iz arabščine in ga izvajali v turščini, verski pouk so začasno ukinili, kasneje pa ga je država vzela pod svoje okrilje<sup>32</sup> – in tako je še danes, saj verskega pouka ni mogoče izvajati brez nadzora države. Le pokrivanje žensk ni bilo ukinjeno; Atatürk si namreč ni upal izvesti tako radikalne revolucije, ki bi povzročila upor večinoma muslimanske populacije.

#### ORIENTALIZIRANI KEMALIZEM IN PROJEKT »NOVE ŽENSKE«

Kemaliste in kemalistične reforme nekatere avtorice (Yeğenoğlu 1998, Kadioğlu 1994) označijo za lokalni orientalizem, saj si domače kemalistične elite prizadevajo »civilizirati« in »razviti« lokalno prebivalstvo, kar je razvidno predvsem v odnosu do islama in ženskega pokrivanja, ki ga imajo za nazadnjaško. Skozi modernizacijsko perspektivo so tako lokalni orientalisti videli muslimane in islam ter pokrite ženske kot omejitvev in oviro pri napredovanju k civilizaciji, kemalistične reforme pa so služile pragmatičnemu političnemu cilju kulturne

---

reformacijo, kar morda pojasnjuje dejstvo, da v islamu ni bilo sekularizacije zahodnega tipa – islam je ni potreboval, saj je bil tako visoka kot ljudska kultura.

<sup>32</sup> Po državnem udaru leta 1980 je bil verouk uveden v šole kot obvezni predmet, toda znova v vlogi oživljanja kemalističnega islama kot dejavnika homogenizacije v času kurdske krize in vzpona »ljudskega islama« – več o tem v nadaljevanju.

in politične transformacije v smeri pozahodnjenja in modernizacije (cf. Durakbaşa 1987: 14). Za potrditev svoje civiliziranosti so kemalisti vendarle potrebovali tudi neciviliziranega (negativnega) Drugega, zato je po mnenju Meyde Yeğenoğlu (1998: 5–6, 135) in Bobbyja Sayyida (2000: 95) zanje konstitutivni Drugi oziroma konstitutivni zunanji (po Derridajevem konceptu *constitutive outside*) postal islam. Konstrukcija subjekta namreč potrebuje element, od katerega se subjekt razlikuje – značilnosti »Drugega« so nasprotno, drugačne od karakteristik subjekta, in »Drug« je zato objekt primerjave. Meyda Yeğenoğlu in Bobby Sayyid tako v kemalističnih poskusih modernizacije vidita proces orientalizacije Orienta, saj morajo kemalisti Orient najprej orientalizirati. A Meyda Yeğenoğlu (1998: 122) hkrati opozarja, da v pomenu besed »orientalen« ali »lokalen« (ang. *native*) ni nekega bistva, saj te kategorizacije vsiljuje orientalistični diskurz.

Kemalistični nacionalistični diskurz je ženski določil novo vlogo oziroma ustvaril »novo žensko« kot nasprotje tradicionalne, otomanske ženske. Şirin Tekeli (v Göle 2004: 90–92) in Deniz Kandiyoti (1988b: 219) zato opozarjata, da so pravice in emancipacijo žensk, ki je bila temelj kemalističnih reform, strateško izrabili in povezali z bojem proti verskemu vplivu oziroma z bojem za ločevanje med republiko in teokratskim Otomanskim imperijem. Med starim in novim življenjskim slogom je bila temeljna razlika v simbolih, ki so predstavljali novi ali stari režim in ob katerih so se mobilizirali zagovorniki tako enega kot drugega pola. Čeprav so ženske v Turčiji dobile volilno pravico že v 30. letih 20. stoletja, mnogo prej kot v marsikateri evropski državi, moramo turško modernizacijo videti v luči tistega, ki modernizira, in tistega, ki je le sredstvo modernizacije, ki ostaja brez statusa samostojnega »govorečega« subjekta – in to je ženska.

»Žensko vprašanje«, ki se je pojavilo že v času Tanzimata, se je torej nadaljevalo v ideologiji kemalizma. Ta ideologija je žensko obravnavala kot »zaostalo« in kot »problem, ki ga je treba 'rešiti'«. »Nova ženska« se je morala prenoviti glede na nove kemalistične ideale. Simbol te nove ženske (predvsem izobražene ženske s poklicem) pa je služil podobi in legitimizaciji turške modernizacije (Durakbaşa 1987). Pomemben je položaj ženske v javnosti, ključno vlogo igrajo predvsem izobražene ženske v času ustanovitve in utrditve republike. Poudarjali in spodbujali so »ženske« poklice učiteljic in profesorice, zaradi česar je v Turčiji še danes veliko profesorice,<sup>33</sup> kar ustvarja vtis, da so zato ženske visoko emancipirane (Sirman 1989: 9), čeprav je po drugi strani še veliko žensk nepismenih (cf. TÜİK 2012, MEB 2000). Öncü (v Kandiyoti 1987: 323) ugotavlja, da je bila to predvsem strategija utrjevanja položaja elite; potreba po ženskah v

<sup>33</sup> Leta 1993 okrog 32 odstotkov, leta 2012 pa 41 odstotkov; v posameznih strokah je ta odstotek celo višji, kar je po nekaterih podatkih največji odstotek na svetu (Grünell in Voeten 1997: 221, KSGM 2012: 15).

profesionalnih krogih je namreč predstavljala način širjenja kemalističnih idej v novi republiki. Da bi se izognili rekrutaciji žensk iz nižjih slojev, so mobilizirali ženske iz višjih, elitnih slojev, kar je povzročilo še več razrednih razlik. Izobrazbo žensk so podpirali tudi zato, ker so izobraženi ženski pripisali vlogo matere, ki otrokom nudi dobro izobrazbo, in spremljevalke moderniziranemu turškemu moškemu (Yeğenoğlu 1998, Ahmed 1992, Şişman 2005, Kadıoğlu 1994). Za Atatürk je bila vloga ženske predvsem biti mati in žena, torej vloga v domači, zasebni sferi. Temu je dodal še pomembni patriotski vlogi vzgojiteljice naroda (skrb za družbo in njene člane – otroke) in nastopanja v javni sferi – kot ženska s poklicem (Jayawardena v Erol 1992: 110–111, Lewis 2006: 186). Ženska je bila torej osnova za izgradnjo novega naroda, s katero sta se merila njegov napredek in stopnja civilizacije.

Toda turški nacionalizem je po mnenju Meyde Yeğenoğlu (1998: 126), Deniz Kandiyoti (1988b: 219; 1987: 320–321) in Ayşe Durakbaşa (1987) za ženske predstavljal novo podrejanje in izrabljanje, saj osredotočanje na kemalistične reforme in ženske, ki so se zaradi njih emancipirale, zakriva dejstvo, da je kemalizem izrabljal žensko za svoje politično-ideološke namene, ter da so kemalistične reforme vplivale predvsem na ženske srednjega in višjega razreda. S strateškim izrabljanjem ženske emancipacije in nove podobe ženske je republika dokazovala in legitimizirala obstoj demokracije, kar je bil v obdobju, ko sta v Evropi divjala fašizem in nacizem, velik dosežek. Če so modernisti s konca otomanskega obdobja žensko vprašanje povezovali s *civilizacijo*, pa so kemalisti žensko povezovali z *demokracijo* (Sirman 1989: 13). Kemalizem namreč oportunistično izrabi žensko emancipacijo (feminizem, ki se je boril za volilno pravico), da se vzpostavi kot naprednejši nasproti staremu režimu in da se primerja oziroma pohvali pred Evropo, saj ženske dobijo volilno pravico (1934) pred Italijo in Francijo, njihov položaj pa se razlikuje tudi od nacistične Nemčije (Tekeli v Lewis 2006: 181).

Paradoksalno se je turški nacionalizem simbolično povezoval s turškostjo iz centra Anatolije, toda diskurz je vodila le ožja sekularizirana, pozahodnjena elita državnih birokratov (Yalçınkaya 1995: 29–30). Atatürk je sicer zelo hvalil anatolsko žensko, toda projekt nove ženske je bil rezerviran za elito tudi zato, ker ni hotel užaliti tradicionalnih čustev anatolskih ljudstev, za katera je vedel, da jih bo težje spremeniti. Spremembe je legitimiziral tako, da moderna ženska v mestu ni ogrožala anatolske ženske v ruralnih območjih (Durakbaşa 1987: 83). Z nastankom nove nacionalne države in »nove ženske« pa se je odprlo tudi vprašanje »novega« oblačenja.



SIMBOLNI BOJI ZA REPREZENTACIJO  
ŽENSKEGA VIDEZA

Ker so Kemalisti pripisovali posebno vlogo ženski in njeni vlogi v času ustanavljanja nove države, je moral biti videz ženske predvsem v skladu z vrednotami, ki si jih je zastavila kemalistična ideologija, to pa je pomenilo predvsem »izgledati civilizirana« v skladu z zahodnimi normami. Za nov narod in nacionalno identiteto je bilo pomembno, kako se ženska oblači, obnaša doma in v javnosti, kako se prehranjuje, izobražuje in zabava. Ali, kot pravi Deniz Kandiyoti (1991a: 9–11), nova ženska je bila potrebna Turčiji, da se vzpostavi in pokaže kot moderna, sodobna država. Reformisti so zato zagovarjali odkrivanje žensk, kar je predstavljalo njihovo emancipacijo, svobodo in vstop v javno sfero. Že v skladu s turcizmom Ziya Gökalpa je bilo v veljavi prepričanje, da se Turkinje niso pokrivale do prihoda islama med 9. in 11. stoletjem, kar je izkoristil kemalistični režim v procesu ustvarjanja nove turške ženske (Aksoy 2005: 41).

Meyda Yeğenoğlu (1998) opozarja na nacionalistične diskurze v Turčiji, ki so trdili, da »prava turška ženska ni bila nikoli pokrita«. Čeprav od nastanka turške republike naprej ni bilo zakona, ki bi prepovedoval pokrivanje, so oblasti prepoved pokrivanja spodbujale in včasih tudi vsiljevale. Ker je kemalizem težko prelomil s konservativno islamsko tradicijo, je ustvaril »nadomestni simbolizem in novo pokrivanje« (Kandiyoti 1988a: 47) ali duhovno in moralno »simbolno pokrivanje« (ang. *symbolic veiling*) v nasprotju s fizičnim pokrivanjem (ang. *physical veiling*) (Durakbaşa 1987: 93). Versko konservativnost so tako zgolj zamenjali z nacionalno konservativnostjo – seksualno represijo, kjer se ženska sicer odkrije, toda ne sme izkazovati svoje seksualnosti in telesnosti.<sup>34</sup> Ženska mora še vedno ostati moralna, častna in neomadeževana. Seksualna represija postane nov »simbolni ščit« (Berktoy v Erol 1992: 117–118), ki ga mora nova ženska nositi, če želi delati z moškimi in biti spoštovana. To je pomenilo nošnje temnih *tayyör* oblačil, kratkih ali spetih las in nenaličen obraz zaposlenih žensk. Ženske so nosile »nevidno pokrivalo« (ang. *invisible veil*) v podobi sestre (*bacı*) in ženske prijateljice ali tovarišice (*yoldaş*) (Berktoy v Erol 1992: 117–118, Kandiyoti 1988a, Durakbaşa 1987).

<sup>34</sup> Sicer pa razumevanje, da je ženska »žrtev seksualne represije«, ker mora v javnosti navzven »zatirati« svojo seksualnost in telesnost, temelji na predpostavki, da ženska »mora« izražati ženskost (biti *feminina*) ter izkazovati svojo seksualnost in telesnost. Zatiranje in nadzor ženske seksualnosti v patriarhalnih družbah sicer kritizirajo *per se*, toda novi feministični pogledi v Turčiji in po svetu kritizirajo tudi predpostavke o potrebi po »vidnosti« ženske seksualnosti, saj taki pristopi objektivirajo žensko, njeno telo in spolnost ter lahko predstavljajo del patriarhalne strukture, ki manipulira z ženskim telesom kot objektom. V obeh primerih je ženski odvzeta subjektivnost in možnost samostojnih interpretacij sebe in lastnega telesa.

Ločitev med islamskimi tradicionalisti in kemalističnimi modernisti je bila zato v bistvu bolj navidezna kot resnična, saj jim ni šlo za dejansko spremembo položaja žensk. Ženska ni obravnavana kot ženska, temveč kot simbol prelooma s preteklostjo – kot simbol razlike v zunanjem videzu stare, otomanske, in nove, kemalistične ženske –, ki predstavlja opozicijo med pozahodnjem in religijo. Simbolizacija deluje skozi žensko telo in binarno razmejitev pokritega in nepokritega telesa. Ženska je tako izrabljena kot simbol in emblema različnih ideologij (Seni v Erol 1992: 112, Seni v Kandiyoti 1988b: 225, Durakbaşa 1987, Lewis 2006: 181). Nova ženska se je morala spremeniti glede na evropski moderni standard, predvsem v zunanjem videzu in slogu oblačenja, ni pa se položaj ženske spremenil v njenih tradicionalnih vlogah. Za Deniz Kandiyoti (1987: 323–324) so zato turške ženske v obdobju kemalističnih reform emancipirane, toda niso svobodne, saj so reforme pustile nedotaknjene najpomembnejše odnose med spoloma.<sup>35</sup>

Atatürk je v mnogih javnih nagovorih poudarjal vlogo ženske in njen videz. V svojih govorih je omenjal, da je turški narod anatolsko žensko *dolžan* povzdigniti v svojo spremljevalko, ker je sodelovala v narodnoosvobodilnem boju (Kandiyoti 1991b: 35). Za Atatürka, ki je posvojil več hčera, med drugim Afet İnan in Sabiho Gökçen (v družbi, ki je bolj vrednotila sinove), je bila spodobna ženska oblečena v hlače, kratke majice, udeleževala se je plesov, pila koktejle in lahko je bila tudi vojakinja.<sup>36</sup> Ta nova identiteta je pomenila izobrazbo, profesionalno in patriotsko žensko. Za Atatürka je bila moderna in civilizirana ženska moderno oblečena, obleka pa izenačena z zahodno (mednarodno) obleko, ki je univerzalna, medtem ko je bil islamski način oblačenja zanj neciviliziran. Atatürk je želel spremeniti turški narod iz nazadnjaškega v naprednega, to pa je bilo po njegovem mnenju mogoče doseči predvsem z razkrivanjem ženske (Yeğenoğlu 1998: 133, Erol 1992: 112).

Atatürk in kemalisti so se lotili celotne reforme obleke, tako moške<sup>37</sup> kot ženske, saj so se hoteli znebiti orientalskega videza, ki se ga je Atatürk sramoval. Imel ga je za osmešitev turškega naroda v svetu, saj naj bi veljal za družbeno prakso primitivnih klanov. Ker je nova ženska obleka simbolizirala politične

<sup>35</sup> Cf. Frank 2013 za analizo kemalističnih reform in zakonodaje.

<sup>36</sup> Afet İnan je postala profesorica in bila kemalistična feministka, Sabiha Gökçen pa je postala prva ženska vojaška pilotka na svetu.

<sup>37</sup> Atatürk je tudi moško pokrivalo fes videl kot emblema ignorance, zanemarjenosti, fanatizma in sovraštva do napredka civilizacije, zato ga je bilo treba ukiniti in sprejeti klobuk, ki ga nosijo v civiliziranem svetu, kar naj bi pokazalo, da je turški narod del tega sveta (Lewis v Olson 1985: 164). Moški so se sicer upirali tej prepovedi, saj jim klobuk ni omogočal sklanjanja glave do tal pri molitvi. Prepovedano pa je bilo tudi moško pokrivalo na vrhu glave, kar je sprožilo še več upora, kajti v islamu velja praksa, da imata moški in ženska med molitvijo pokrito glavo (Olson 1985: 164).

cilje moške republikanske elite in ker je bil Atatürk precej zaposlen prav z žensko obleko, so skoraj vse ženske okrog njega spremenile način oblačenja in se razkrile (Durakbaşa 1987: 14, 61, Kadioğlu 1994: 652, Olson 1985: 163). Tudi Latife Hanım, njegova žena, je odkrila lase v skladu z novo ideologijo in za vzor drugim (Çalışlar 2007). Atatürk je tako menil, da morajo ženske »odkriti obraze« in (pod enakimi pogoji kot moški) živeti tako, kot živijo njihove vrstnice v Evropi. »Ko bomo napredovali v oblačenju, bomo dosegli nacionalni duh in izpolnili naše življenjske želje,« je trdil za turški narod, pa tudi: »To stanje [pokrivanje op. a.] prikazuje naš narod v smešni podobi in ga je zato treba takoj popraviti« (v Yakut 2002: 25–26). Atatürk je pečo in čaršaf nameraval ukiniti ter uvesti moderna oblačila, ker je razkrito žensko videl tudi kot simbol nacionalne združitve in modernizacije. Modernizacijo oblačil so z raznimi ukrepi uvajali v šolah in javnih ustanovah (cf. Yakut 2002: 26, 31). Ker pa se kljub temu projektu pokrivanje ni kar takoj zmanjšalo in je bilo marsikje še videti ženske, ovite v čaršaf, je takratni minister za notranje zadeve Şukru Kaya (od tedaj neločljivo) povezal pečo in čaršaf s protirežimskim delovanjem oziroma z religijsko reakcionarnostjo (*irtica*): »Turški civilizirani režim nikakor ni podpornik teh grdih in osupljivih oblek. Kdor se ne prilagodi revoluciji in režimu, bo obravnavan kot podpornik reakcionarnih sil, grdih želja in bolnih nagibov« (v Yakut 2002: 30–31).

V turškem »civilizacijskem boju« je podobnost s kolonialno (predvsem francosko v Alžiriji) *mission civilisatrice* presenetljiva. Kemalisti so bili prepričani o potrebnosti dokončne odprave grdega »pokrivanja«, ki ne ustreza modernemu in civiliziranemu videzu; namesto tega je treba za ženske uvesti »obleko«. Toda, opozarja Yakut, radikalne spremembe v oblačenju žensk ni bilo. Da so s pokrivanjem kot simbolom nazadnjaštva opravili, so bili prepričani zato, ker v javni sferi ni bilo (pre)več pokritih žensk; javno sfero pa sta za kemaliste predstavljali predvsem šola in javna uprava. Kljub temu da so ženske na ulicah nadaljevale s pokrivanjem, jih to očitno ni motilo, dokler tako pokrite niso vstopile v »njihovo« javno sfero.<sup>38</sup>

Atatürk pa je zagovarjal ali vsaj pragmatično uporabljal tudi religijsko-konservativne vrednote. V času narodnoosvobodilne vojne, ko je bilo treba mobilizirati tudi ženske, je skušal prepričati množice, da reforme niso v nasprotju s »pravim islamom« ali s pravim duhom turškega naroda, temveč da so vrnitev k turški avtentičnosti. Tako je leta 1923 trdil, da se ženskam ne bi bilo treba »niti preveč pokriti niti preveč odkriti«, če bi upoštevale prava pravila šeriata in religije (v İlyasoğlu 1994: 55). Pokrivanje mora biti skromno, v skladu z moralo

<sup>38</sup> V Turčiji je nastal spor v 80. letih, ko so pokrite ženske množično začele študirati na univerzah. To je zelo motilo in ogrožalo kemalistične elite in kemalistične feministke, zato so ostro nastopile proti pokrivanju žensk v javni sferi univerz, kjer so do nedavnega »dominirale«.

in moralnim obnašanjem, ter takšno, da ženskam ne bo preprečevalo udeleževanja v javnem, družbenem in ekonomskem življenju. Atatürk je interpretiral pokrivanje kot versko zahtevo, toda v moderno-funkcionalni perspektivi, v kateri se mora prilagoditi modernemu življenju. Trdil je, da če je vloga pokrivanja varovanje časti, potem bo ta čast zavarovana tudi v reformi oblačenja, saj bodo ženske poučene o pomenu morale in nacionalnih idealov (Taşkıran v Durakbaşa 1987: 78–79). To implicitno pomeni, da je bilo treba ženske nadzirati, oziroma da reforme ne pomenijo izgube nadzora nad žensko, saj se tradicionalna spolna delitev in vloga ženske kot matere in žene ni spremenila. Četudi je pokrivanje za kemalistične ženske fizično izginilo, se je njegova simbolika nadaljevala. Identiteta kemalističnih žensk je bila namreč konfliktna, saj so predstavljale moderno, izobraženo, profesionalno in aseksualno delovno elito žensk, bile so dejavne v družabnih klubih in aktivnostih, toda hkrati so bile pomembne kot matere in žene v domačem okolju, kar je krepilo njihovo tradicionalno vlogo. Ženska in moški sta si po kemalističnem pojmovanju ideološko enaka (čeprav ju civilno pravo še ni zakonsko izenačil!), toda ženska je, poleg tradicionalnih dolžnosti skrbi za družino, dobila še nove dolžnosti do naroda in družbe, kar je njeno vlogo oteževalo (Durakbaşa 1987: 84–86, 90).

S svojimi stališči glede pokrivanja in dejanji proti pokrivanju je Atatürk prišel v protislovje, saj je skušal ustreči težnjam po modernizaciji, hkrati pa se ni želel zameriti konservativnim in tradicionalnim skupinam, zato je v nekaterih primerih zagovarjal popolno odkrivanje, drugič pa skromno pokrivanje. A to protislovje je rešilo dejstvo, da so se odkrivale večinoma hčere elitnega razreda, na način »ne preveč, ne premalo« pa naj bi se pokrivala pripadnice nižjih slojev. S tem je Atatürk dosegel kompromis v okviru zahodno usmerjene modernizacije in se soočil z »evropskim mitom o izolirani ženski v haremu«. Ponotranjil je podobo, ki jo ima Zahod o Orientu, in skušal ustvariti novo podobo ženske. Trdil je, da takih žensk v Turčiji ni, so pa častne anatolske ženske, ki trdo delajo in se prilagajajo načelom zahodne civilizacije. Pred očmi Zahoda je želel prikazati moderno in civilizirano žensko, ki ohranja čast (neomadeževanost, nedolžnost) in se vede moralno (Durakbaşa 1987: 82).

Atatürk in kemalisti so torej kljub navideznemu boju z islamskimi tradicionalisti glede vprašanja ženske vloge v zasebni sferi z njimi občasno tudi sodelovali. To je prispevalo k zaviranju neodvisnega razvoja ženskega gibanja, saj je država dopuščala le državni »feminizem«, v katerega so bile vključene samo izbrane ženske iz vplivnih urbanih družin, ni pa dopuščala razvoja ženskega gibanja od spodaj (Arat v Lewis 2006: 179–181). Kemalizem, ki je podpiral le državno sponzorirani feminizem, je po mnenju Deniz Kandiyoti (1988b: 235, 1991b: 42) postal edini legitimni diskurz ženske emancipacije.

## KEMALISTIČNE FEMINISTKE

Diskusija o ženski emancipaciji ima svoje temelje v turškem nacionalizmu, ki je glavni legitimizacijski diskurz ženskega vprašanja. Ziya Gökalp je omenjal »turški feminizem«, ki naj bi izhajal iz šamanističnih ritualov, v katerih je ženska opremljena s »sveto močjo«. Po Ziyi Gökalpu sta bila demokracija in feminizem temeljna principa antičnega turškega življenja. Emancipacija turških žensk po njegovem mnenju ni mogla biti nekaj tujega, prevzetega od Zahoda, temveč naj bi bila inherentna turški kulturi s koreninami v antični Aziji. Ziya Gökalp je tako postavil temelje za združitev nacionalizma s feminizmom (Kandiyoti 1988a: 36, 1988b: 237–238).

Za razliko od otomanskega feminizma se v obdobju nastanka turške republike in v letih, ki so temu sledila, žensko gibanje oziroma njegova samoiniciativa izgubita, nastane pa tako imenovani državni feminizem (Tekeli 1992). Ženske so že kmalu po nastanku turške republike in veliko prej kot drugod po Evropi dobile državljske pravice, kar je bil velik emancipatorni dosežek Atatürkovih politik in sekularizacije, pravzaprav tudi sekularnih feministk. Ženske so vstopile v javni prostor ter imele možnost izobraževanja in zaposlitve, kar po mnenju iranske islamske feministke Zibe Mir-Hosseini (v Mesarič 2007: 100) ne bi bilo mogoče brez sekularnega feminizma. Zato so imele ženske kemalizem za odrešitelja. Sčasoma pa se jim ni zdelo več potrebno nadaljevati z neodvisnim ženskim gibanjem in kritiko, temveč se je žensko gibanje spremenilo v apološko državne ideologije kemalizma. Ker so turške ženske dobile te pravice pred ženskami v Evropi, je tudi država sklenila, da žensko gibanje in organizacije niso več potrebne (Tekeli 1992: 140). Leta 1935 je bila zato ukinjena Federacija turških žensk, ki se je v obdobju od leta 1926 do 1934 borila za ženske pravice. Ukinili so jo z argumentom, da so ženske svoje pravice že dobile in da taka organizacija ni več potrebna. Toda pravice jim je podelila država, »od zgoraj«, ideale ženske emancipacije pa so pisali predvsem moški, kar je po mnenju Ayşe Durakbaşa (1987: 45) bistvena razlika v primerjavi z Zahodom, kjer so se ženske še naprej in samoiniciativno borile za politične in državljske pravice.

Kemalistične feministke tako niso preizprašale patriarhalne strukture kemalizma in države,<sup>39</sup> zato je po mnenju Emine Özkaya (1998: 66) kemalizem v bistvu zatrl žensko gibanje, ki se je začelo ob koncu 19. stoletja z otomanskimi feministkami in njihovimi iniciativami. Kemalizem je za ženske (p)ostal edina opcija. Nastalo je trdno usidrano prepričanje, da imajo ženske (že) enake pravice kot moški. Tukaj lahko apliciramo trditev Deniz Kandiyoti, da so turške ženske

<sup>39</sup> V civilnem in kazenskem zakoniku je bilo še veliko diskriminatornih členov, ki so jih feministke začele aktivno kritizirati šele po letu 1980 (cf. Frank 2013).

emancipirane, ne pa tudi svobodne. Seveda ne moremo zanikati, da so reforme prinesle tudi napredek in da so se ženske vsaj v začetnem obdobju oblikovanja turške republike zanj tudi borile (Sirman 1989: 13).

Ayşe Durakbaşa (1987) meni, da so kemalistične ženske in kemalistične feministke ohranjale tradicionalne vloge v zasebnosti in prevzemale moderne vloge zgolj v javni sferi. To je ustvarilo shizofren in konflikten odnos med različnimi vlogami, ki so jih dodelili ženskam. Kemalistično identiteto, ki je temeljila na morali, na pomenu izobrazbe in profesionalnosti ter na identifikaciji z narodom in novo republiko, ženske niso izbrale same, temveč jim jo je vsilila državna ideologija. Kemalistične ženske so ponotranjile etiko ženske skromnosti in moralnega obnašanja, ki je temeljilo na neomadeževanosti, zvestobi, pazljivem javnem obnašanju, asexualnih oblekah, spoštovanju tradicionalnih ženskih vlog, družinskem ugledu in družbenem spoštovanju, kar naj bi zagotavljal nadzor moških (mož, očetov in bratov) nad njihovim (spolnim) življenjem. Tako ženske niso imele dejanske izbire pri odločanju o lastni vlogi v javnosti, kar Ayşe Durakbaşa poimenuje psevdo-emancipacija. Ženske so svojo individualno moralo podredile nacionalni morali in časti, Ayşe Durakbaşa in Deniz Kandiyoti (1988c: 282–283, 1988b: 225) pa opozarjata, da so izgubile celo tisto moč, ki so jo vsaj v zasebni sferi imele otomanske ženske, saj naj bi v obdobju tranzicije ženske bolj podpirale konservativni sistem.

Prva generacija kemalističnih feministk se je začela z Afet İnan, posvojeno hčerko Atatürka. İnan je v svojih tekstih prevzela diskurz turcizma in za nazadovanje turškosti ni krivila neposredno islama *per se*, temveč Arabce in Perzijce (Kandiyoti 1988b: 239). Kemalistične feministke so svoj položaj primerjale z drugimi ženskami iz ruralnih območij, pri čemer je torej prevladoval kriterij razreda in ne spola. Bile so namreč v boljšem položaju kot revnejše ženske, niso pa problematizirale lastne neenakosti glede na moške vrstnike. Zaradi razrednega elementa primerjave kemaliste in kemalistične feministke še danes imenujejo »beli Turki« (*beyaz Türkler*), kar meri na »belost« kot privilegij višjega sloja. Kemalistične feministke so torej uporabljale diskurz samoafirmacije, ne pa samorefleksije lastnega položaja.

Toda Aynur İlyasoğlu (1996: 50) poudarja, da četudi so ženske v kemalizmu sodelovale v javnem diskurzu, ki je ločeval urbane, izobražene in razsvetljene ženske od vernih žensk iz ruralnih območij, se je pojavljala dualnost identitete in življenja urbanih žensk, ki so v zasebnosti živele vzporedna življenja. Z analizo ustne zgodovine teh elitnih žensk Aynur İlyasoğlu razkriva, da so se kemalistke še vedno učile o religiji, predvsem od starejših žensk v družini. Imele so pozitiven odnos do vere, torej so bile religiozne in so prakticirale religijo, čeprav so bile prepričane, da ni poti do boga s pokrivanjem las. Torej niso bile ateistične, temveč so drugače interpretirale religijo in pokrivanje, da so lahko

prehajale med različnimi vlogami, ki so jim bile dodeljene. Bile so predvsem proti pokrivanju, ker so ga razumele kot simbol tradicionalizma in nazadnjaštva, in so nosile evropeizirano obleko (*tayyör*).

Kemalistične feministke niso značilne le za obdobje neposredno po Atatürku. Njihov diskurz se nadaljuje tudi v 21. stoletju – primer je Emel Dođramacı, ki v svoji knjigi *Women in Turkey and the New Millenium* (2000: 10–14) prevzema diskurz turcizma in kemalizma. Zanje so kemalistične reforme tiste, ki bodo pripeljale Turčijo v isto vrsto z zahodnim svetom. Po njenem mnenju je Atatürk povzdignil ženske in jim priznal enake pravice kot moškim, ne samo pravno, temveč tudi v praksi. Sicer za izgubo pravic, ki so jih imele ženske v antičnem obdobju, ne krivi islama *per se*, temveč vplive drugih narodov in civilizacij. Ponavlja diskurz Ziyi Gökalpa, da patriarhalni sistem, ki je kriv za sekulizacijo žensk, ni bil značilnost zgodnjih turških ljudstev, temveč je patriarhat prešel v turške navade od drugod, zlasti iz perzijske družbe. Tudi Necla Arat (1996), sicer ustanoviteljica prvega turškega Centra za ženske študije (1989) na Istanbulski univerzi,<sup>40</sup> prevzema kemalistični diskurz, ko pravi, da so ženske spodbujali k opuščanju verskega pokrivanja, ker je to simbol religijske in patriarhalne represije. Med aktivnostmi Centra ženskih študij v Istanbulu omenja tudi množične proteste proti »grožnji« religijskega fundamentalizma in netolerantnosti. Ne manjkajo niti navedbe iz govora Atatürka: »Ženske so dolžne pokazati svoje obraze svetu in dolžne so gledati na svet s svojimi očmi« (1996: 400).

Pisanje kemalističnih feministk ne presega navadne kronologije dogodkov (pravic žensk pred in po kemalizmu, v predislamskem in poislamskem obdobju). Namen take retorike je dokazati, kako so nekatera obdobja superiorna glede na druga (antični Turki in kemalizem). Takšno pisanje po mnenju Yeşim Arat (1993: 121) ne pomeni nič drugega kot površno posploševanje, saj ne analizira konteksta posameznega obdobja, temveč le ustvarja idealizirane podobe preteklosti in sedanjosti. Feminizem v okviru vodilnih ideologij, kot je nacionalizem, ne osvobaja žensk – to je le feminizem, ki ga oblikujejo moški, v mejah, ki jih določijo reformisti (Erol 1992: 111). Ayşe Durakbaşı (1987: 72) zato kemalistične feministke označi za nacionalne feministke. Na Zahodu so si ženske priborile več pravic s spremembo zakonodaje, v Turčiji pa zunaj kroga

<sup>40</sup> Istanbulska univerza, poleg nekaterih drugih, je v svojem radikalno sekularnem političnem prepričanju do nedavnega strogo prepovedovala in nadzorovala morebiten vstop pokritih žensk v kampus. Veliko študentk je bilo izključenih, znan pa je tudi primer Leyle Şahin, ki je s svojo pritožbo zaradi izključitve iz šole na Evropskemu sodišču za človekove pravice (ESČP) izgubila, saj je tamkajšnje sodišče odločilo, da je pokrivanje neskladno s principi laicizma v Turčiji. Čeprav so vse univerze pod nadzorom Sveta za visoko šolstvo (*Yüksek Öğretim Kurulu* – od tu naprej YÖK), ki je od leta 1982 posredno narekoval prepoved vstopa pokritih žensk na univerze, so se nekatere izvajanju te prepovedi tudi delno izogibale, npr. Univerza Boğaziçi. O tem v nadaljevanju.

kemalističnih feministk ženske niso delovale oziroma so opustile feministično kritiko sistema. Kljub temu da so bile ženske formalno enake pred zakonom, so bile zavoljo patriarhalnega sistema še vedno podrejene možu, tako v zasebni sferi kot v zakonodaji (potrebno je bilo moževo dovoljenje za delo, mož je definiran kot glava družine ipd.) (Frank 2013).

Feminizem in žensko gibanje v Turčiji od konca 19. stoletja pa vse do 80. let 20. stoletja sta bila po mojem mnenju posledica (in žrtev) nastajanja »imaginarne skupnosti« nacionalne države, naroda in nacionalne zavesti (cf. Anderson 2003, Gellner 2006) ter orientalističnega diskurza ustvarjanja manjvrednega notranjega »Drugega« (cf. Said 1996, Yeğenoğlu 1998, Kadioglu 1994, Şişman 2005, Sayyid 2000). Ženske so bile pogosto orodje diskurzov, ki temeljijo na teh konceptih. Turške ženske so obtičale v shizofreni situaciji, ki je od njih zahtevala več žrtvovanja kot pa »osvobajanja«, kritika tega položaja pa se je zgodila šele po letu 1980.



## PLURALIZEM, LIBERALIZEM IN DEMOKRACIJA

Po uvedbi večstrankarskega političnega sistema in demokracije v 50. letih so se v politično in javno sfero pričele vključevati in zahtevati svoje pravice tiste opcije, ki so bile od nastanka turške republike izključene – predvsem islamisti (oziroma islamsko usmerjene struje) in Kurdi. Temu se je nenehno upirala republikansko-kemalistična buržoazna elita. Yeşim Arat (2001: 51) meni, da so kemalisti demokratične reforme razumeli kot popuščanje na račun sekularizma in zato kot »antidemokratične« oziroma kot »tiranijo večine nad manjšino«. Seyla Benhabib (2009: 27) pravi, da so pripadniki kemalistične elite (vojska, birokracija, tudi učitelji, odvetniki, inženirji in doktorji) te spremembe razumeli kot neuspeh republikanskega eksperimenta, sama pa meni ravno nasprotno – da so bile manifestacija njegovega uspeha. Medtem ko kemalistična republikanska ideologija, čeprav se ima za projekt razsvetljenstva, enači državljanstvo z etničnimi Turki in muslimansko identiteto, se širijo zahteve po demokratizaciji in človekovih pravicah manjšin, pa tudi drugačnih načinov prakticiranja islama oziroma načina »biti musliman« (ibid). To pa v očeh kemalistov ogroža vlogo sekularizma kot instrumenta civilizacijske spremembe in modernizacije. Kemalistični režim se torej ni trdno ustalil oziroma se je počutil »ogroženega«, zato je kemalistična elita skupaj z vojsko »morala« vzdrževati stanje z vojaškimi udari,<sup>41</sup> da bi restavriral laični sistem, ki naj bi bil po njihovem mnenju ogrožen. Vojska in kemalistična/ataturcistična elita sta se namreč še vedno imeli za branik laičnosti in modernosti – principov Atatürkove republike (*cumhuriyet ilkeleri*). Prvi val demokratizacije je tako ukinil državni udar leta 1960, ko so dotedanjega premierja iz Demokratske (toda še vedno konservativne) stranke, Adnana Menderesa, obesili, saj so ga imeli za preveč popustljivega do islamistov.

Toda liberalizacija se je kljub temu nadaljevala, kar je v 70. letih omogočilo vzpon islamsko usmerjenih organizacij, s katerimi so se, predvsem zaradi ekonomske krize, poistovetili nižji sloji. Zato je nacionalistično-konservativna islamska Stranka nacionalne odrešitve (*Millî Selâmet Partisi* – MSP) pridobivala moč. Nastajali so tudi višji sloj in podjetja, katerih člani izhajajo iz islamskih vrst. Tako se je islam začel integrirati v politiko in ekonomijo, čemur Karakaş

<sup>41</sup> Vojaških udarov je bilo v Turčiji kar nekaj, in sicer vsako desetletje: 1960, 1971, 1980 in postmoderni državni udar leta 1997; v Turčiji za poskus državnega udara štejejo tudi »generalovo opozorilo«, ki je bilo leta 2007 objavljeno na spletu, zato so ga poimenovali »internetni državni udar«.

(2007: 12) pravi »politizacija islama od spodaj«. Ravno zaradi vse večje moči islama je 12. septembra leta 1980 vojska pod vodstvom generala Kenana Evrena izvedla državni udar. Vojska naj bi se odločila za ta korak, ker ni bila zadovoljna s pluralizacijo političnega diskurza v zadnjih desetletjih, predvsem pa zaradi »zgodovinske skrbi« oziroma religijske reakcionarnosti (*irtica*), tj. zaradi vse močnejše (ljudske) islamske politične opcije v 70. letih 20. stoletja in tudi zaradi levičarskih (kurdskih) skupin, ki naj bi ogrožale turško narodno enotnost. Po vojaškem udaru je vojska razpustila parlament, ukinila stranke in razglasila vojaško oblast do leta 1983. Za predsednika je bil »izbran« Kenan Evren, leta 1982 pa je bila sprejeta nova ustava pod vojaško taktirko; ta je uvedla mnoge prepovedi, ki so se nanašale na svobodo govora, združevanja in sploh demokratičnih načel.

Toda, paradoksalno, pravita Karakaş (2007: 17) in Keyman (2007: 230–231), v obdobju po državnem udaru sta vojska oziroma država znova »politizirali islam od zgoraj«, čemur pravijo turško-islamska sinteza (TIS). Islam je bil (ponovno) uporabljen kot vezivno tkivo turškega naroda. Seveda pa gre za sunitsko verzijo islama, podobno kot se je dogajalo v 20. in 30. letih prejšnjega stoletja z namenom, da bi spet ustvarili svojo interpretacijo islama, predvsem proti alevijski muslimanski manjšini, secesionističnim Kurdom in v tistem času močnim komunistom. Uvedli so obvezen sunitsko-islamski verouk v šolah. Ti ukrepi so po mnenju Karakaşa (2007: 19) nacionalizirali islam ter hkrati islamizirali narod, s čimer so krepili narodno solidarnost in integracijo, hkrati pa odvrčali pozornost od slabih ekonomskih razmer, brezposelnosti in inflacije ter kurdske krize, ki je vojaško posredovanje nikakor ni uspelo zatreti. Kljub temu pa je pluralizacija političnega življenja dokončno odprla možnosti delovanja civilne družbe. Zlasti zanimiva so feministična gibanja in feministični pluralizem ter diskurzi o praksah pokrivanja.

#### FEMINISTIČNI PLURALIZEM V POZNEM 20. IN V 21. STOLETJU

Šele v 80. letih 20. stoletja se žensko gibanje osvobodi spon ideoloških diskurzov nacionalizma in orientalizma. Pod vplivom drugega in tretjega vala radikalnega feminizma po svetu (najprej v ZDA in Evropi) turško žensko gibanje in feminizem dobita novo razsežnost in se končno začneta ukvarjati z žensko in njenimi realnimi problemi oziroma z žensko *per se*, ne pa z njeno državno reprezentacijo in simbolno vlogo. Gibanje žensk je prvič neodvisno od državne ideologije. Eden pomembnejših dejavnikov, ki je odprl pot svobodnemu ženskem gibanju v 80. letih, je bil ravno državni udar leta 1980 (Arat 1991: 12, 13); v tistih političnih okoliščinah je namreč nastal vakuum, ki so ga izkoristile

predvsem ženske. Sodobni feminizem oziroma žensko gibanje v Turčiji in po svetu sta se poleg boja za *enakost* žensk začela ukvarjati tudi z bojem za pravico do *drugačnosti* žensk, kar je postalo razvidno zlasti z razvojem sodobnih kritik zahodnega »belega« feminizma.

V Turčiji sta ta konflikt in kritika opazna predvsem v nastanku in odnosu do *islamskih* in *kurdskih feministk*, ki jih nekateri označijo za novi feminizem, saj se pojavijo šele po letu 1990 (Kerestecioğlu 2004a, cf. 2004b), nekateri pa jih celo (implicitno) izključujejo iz ženskega gibanja, s tem ko jih vedno omenjajo posebej, kot neki dodatek k ženskemu gibanju (Çubukçu 2004). Yeşim Arat (1991) meni, da so feministke 80. let podaljšek kemalističnih feministk in zato iz ženskega gibanja in feminizma, nastalega v 80. letih, kategorično izključuje islamske feministke, ki jih ima za »problem« in »težavo« ženskega gibanja, saj naj bi bili glavni normi ženskega gibanja laicizem in kemalizem. Zato nekatere avtorice (Şişman 2005, Çağlayan 2007) tako islamske (čeprav je v Turčiji 98 odstotkov prebivalstva pripadnikov islamske vere) kot kurdske ženske (ki so največja manjšina) opredelijo kot »manjšine«, ki so dodatno diskriminirane. Muslimanske ženske so zaradi prepovedi pokrivanja oddaljene od javnih služb in šolanja, medtem ko moški, ki z njimi delijo isto vero, niso diskriminirani na podoben način. Kurdskih žensk in njihovega gibanja, društev in organizacij pa nimajo za enakovredne drugim ženskim gibanjem, organizacijam in društvom; pogosto jih kritizirajo ali pa jih niti ne omenijo. Gre za značilen primer interseksionalne diskriminacije, pri katerem se interseksionalno krepi spolna in religijska ali etnična diskriminacija (Crenshaw 1991, Wekker in Lutz 2001).

Začelo se je torej gibanje žensk, ki so bile prezrte in zanemarjene, zdaj pa govorijo zase, o svojih realnih problemih in potrebah. Od 80. let naprej so ženske (in ženska telesa) tudi fizično prisotne v javnem življenju, predvsem v obliki raznih protestov, gibanj, kampanj in zborovanj. Gibanje žensk je bilo popolnoma nestrukturirana, avtonomna, individualna in demokratična akcija. Ženske so se zavzemale za svobodo, nastopile so proti patriarhatu in vojaški diktaturi, kritizirale so kemalistično vizijo aseksualne ženske, vedno več pa se jih je opredelilo za feministke (Erol 1992: 113–114, Sirman 1989: 19, Özkaya 1998: 66–70, Arat 1991: 10; 1993: 128). Glavni moto ženskega gibanja je bil, po zgledu radikalnih feministk z Zahoda, *osebno je politično*, glavna tarča kritike pa sta bila predvsem družina in vsakdanje življenje žensk, ki so tista prava arena nespremenjenih norm patriarhata. Feministke so tako kritizirale kemalistično poudarjanje ženske vloge v javni sferi in zahtevale vrnitev pozornosti v zasebno, kjer je bila ženska še vedno diskriminirana (Grünell in Voeten 1997, Arat 1991, Çubukçu 2004, Durakbaşa 1987: 140, Frank 2013).

Leta 1982 je v okviru časopisa *Yazko* skupina žensk, ki je feminizem definirala kot ideologijo in sebe kot feministke, med njimi tudi ena prvih akademskih

feministk Şirin Tekeli, organizirala prvi feministični simpozij. Leta 1983 začne izhajati feministična stran *Somut* (Konkretno), leto pozneje pa se ista skupina organizira v društvu Ženski krog (*Kadın çevresi*). Na začetku 80. let začne izhajati tuja in domača feministična literatura. Leta 1986 7000 žensk podpiše peticijo o začetku izvajanja *Konvencije OZN o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk* (CEDAW), ki jo je Turčija podpisala leto prej, leta 1987 pa skupina 3000 žensk v Istanbulu javno protestira proti nasilju nad ženskami.<sup>42</sup>

V Ankari in Istanbulu so nastale ženske organizacije, pa tudi društva, kot so *Perşembe grubu* (Četrtekova skupina), *Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği* (Društvo proti diskriminaciji in za pravice žensk - AKDER), prvi center in pribežališče za pomoč ženskim žrtvam nasilja *Mor çatı* (Vijolična streha) ter druge ustanove, organizacije in zveze, ki so se borile proti nasilju nad ženskami. Organizirani so bili feministični pikniki, feministični vikendi, leta 1989 tudi prvi večji feministični kongres v Ankari itd. Odmevne so bile tudi kampanje, kot sta bili na primer kampanja proti nadlegovanju žensk na javnih mestih, imenovana »Naša telesa so naša, reci ne nadlegovanju«, kjer so po stari turški tradiciji delili vijolične igle, s katerimi so se ženske branile pred nadlegovalci, ter kampanja proti deviškim kontrolam v študentskih in dijaških domovih. Praksa deviških kontrol je sprožila val ogorčenja in protestov, potem ko je po testu nedolžnosti nekaj študentk naredilo ali pa poskusilo narediti samomor. Konec 80. let je bil na Istanbulski univerzi ustanovljen prvi Center za ženske študije (*Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi*), ki mu je sledilo še 14 centrov na drugih univerzah po Turčiji. V tem času so odprli tudi Knjižnico ženskih del in center za raziskovanje (*Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfi*), ki se ponaša z veliko zbirko ženskih publikacij od časa Otomanskega imperija do danes. V drugi polovici 80. let sta začela izhajati časopisa radikalnih feministk *Feminist* in socialističnih feministk *Kaktus*; sedaj v Istanbulu izhaja le *Pazartesi* (Ponedeljek), ki združuje različne feministične skupine.<sup>43</sup> V časopisu *Kadınca* (Po žensko), ki je začel izhajati že konec 70. let, in v svojih knjigah *Kadının adı yok* (Ženska nima imena, 1987) in *Aslında Aşk da Yok* (V bistvu niti ljubezni ni, 1988) Duygu Asena, znana turška aktivistka in feministka, svobodno govori o ženski spolnosti in ženskem telesu, odkrito omenja tudi ženske spolne organe ter s tem kritizira družbeni nadzor ženske spolnosti in užitka. Oblast je njene knjige ožigosala kot obscene (Erol 1992).

Ženski boj se je osredotočil predvsem na civilno in kazensko pravo, ki sta bila do žensk diskriminatorna (Frank 2013). S kampanjo »Vse smo prostitutke« so ženske nastopile proti 438. členu kazenskega zakonika, ki je predvideval zni-

<sup>42</sup> Protest je sprožila odločitev sodnika, da zavrne vlogo noseče ženske s tremi otroki, ki se je želela ločiti zaradi nasilja moža, s sklepom, da »ženska maternica ne sme biti brez otroka, hrbet pa ne brez palice«, kar je sprožilo val ogorčenja in protestov (Sirman 1989).

<sup>43</sup> Arhiv revij *Kaktus* in *Feminist* je dostopen na spletnem naslovu <http://www.pazartesisidergisi.com/>.

žanje kazni posiljevalcu, če je bila posiljena ženska prostitutka. Kazni posiljevalcu so se razlikovale glede na to, ali je bila posiljena ženska poročena (torej ne-deviška) ali pa neporočena (torej devica), pri čemer so bile kazni za posilstvo poročene ženske večje, saj naj bi bila omadeževana čast moža in družine, kar je diskriminiralo žensko glede na njen civilni in telesni status. Prav tako so ženske protestirale proti civilnemu zakoniku, ki je v 159. členu določal, da mora žena, če želi opravljati poklic in delo zunaj doma, pridobiti dovoljenje moža. Proti podobnim členom je žensko gibanje 80. let reagiralo s protesti in doseglo, da je oblast oba člena leta 1990 ukinila, celoten civilni zakonik pa reformirala leta 2001. Novi civilni zakonik je ukinil pojmovanje moškega kot glave družine; zdaj sta oba zakonca enakopravna, enako odgovorna in imata enake pravice v zakonu in družini. Leta 2004 so bili ukinjeni še drugi podobni diskriminatorni členi v kazenskem zakoniku: ukinjen je bil člen, ki je predvideval odpravo kazni za posiljevalca, če se je nato poročil z žrtvijo; posilstvo v zakonu je bilo opredeljeno kot kaznivo dejanje, kazniva dejanja nad ženskami, ki so bila prvotno opredeljena kot »zločini proti družbeni časti in družbeni morali«, so preimenovali v »kazniva dejanja zoper integriteto posameznika«. <sup>44</sup>

Ženske so v svojih kampanjah in protestih usmerjale pozornost na družbeno dvoličnost in seksistične norme, na hegemonijo patriarhalnih struktur in moško dominacijo v družbi, saj se kemalisti in kemalistične feministke niso dotaknili nobene od teh tradicij, ki so še naprej diskriminirale žensko (Grünell in Voeten 1997). Toda nekateri avtorji in avtorice, na primer Şirin Tekeli (1992: 141), trdijo, da je razlika med kemalističnimi in novimi feministkami iz 80. let v pojmovanju sekularne države. Nove feministke sicer branijo sekularno državo, ki je predpogoj za demokracijo in ženske pravice, hkrati pa mislijo, da je treba upoštevati svobodno izbiro, ki jo politika radikalnega sekularizma krati, kljub temu da hkrati omejuje radikalni islamizem. To dokazuje tudi dejstvo, da feministke 80. let – v prid potrebi po tolerantni in pluralistični družbi – niso podprle kampanje proti svobodi pokrivanja vernih muslimank na univerzah, ki jo je vodilo kemalistično Društvo za podporo sodobnega življenja (*Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği*), katerega članice so bile predvsem novodobne kemalistke, med drugimi prof. Necla Arat in bivša prorektorica Istanbulske univerze prof. Nur Serter. Kemalistične feministke so bile tudi med glavnimi organizatorkami republikanskih mitingov, na katerih so kemalisti nasprotovali islamsko usmerjenemu predsedniškemu kandidatu Abdullahu Gülu, ki je bil na predčasnih volitvah leta 2007, po ponovni zmagi njegove stranke (in porazu laicistično usmerjene kemalistične Republikanske ljudske stranke – CHP), v parlamentu

<sup>44</sup> Te reforme so bile sicer sprejete v času, ko sta bila na oblasti islamsko usmerjena Stranka za pravičnost in razvoj (*Adalet ve Kalkınma Partisi* – AKP) in premier R.T. Erdoğan. Podrobneje cf. Frank 2013.

izvoljen kot prvi turški islamsko usmerjeni predsednik.<sup>45</sup> Velik kamen spotike in vzrok protestov republikancev (večinoma pripadnikov CHP) in kemalističnih feministk je bilo ravno naglavno pokrivalo predsednikove žene, saj si po njihovem mnenju Turčija ne more privoščiti »nazadnjaške« podobe turških političnih predstavnikov v svetu. Na mitingih so vojsko odkrito pozivali k posegu v politiko – naj »opravi svojo dolžnost« (*ordu göreve*). Kemalistične feministke so vztrajno podpirale tudi prepoved vstopa pokritih žensk na univerzo, čeprav so s tem zašle v protislovje, saj so hkrati podpirale opismenjevanje in izobraževanje žensk, kar je gotovo pomembno v državi, v kateri je tretjina prebivalstva nepismenega (od tega večina žensk).

Ayşe Durakbaşa (1987) trdi, da so kemalistične feministke in ženske vztrajale pri teh stališčih, ker so se bale novoizobraženih islamskih žensk. Te naj bi namreč ogrožale položaj kemalistk kot edinih »emancipiranih« žensk, ki so v primerjavi z navadnimi ženskami (gospodinjami, ruralnimi delavkami) privilegirane in superiorne. Ayşe Durakbaşa meni, da se kemalistične ženske niso mogle sprijazniti s prisotnostjo pokritih islamskih žensk v javnosti, ker so jih razumele kot konkurenco. Kemalistične feministke so trdile, da so se borile za emancipacijo vseh žensk ter da so pokrite ženske izdaja modernih idealov. Po mnenju Nazife Şişman (2005: 20–25) si kemalistične feministke lastijo javno sfero, v katero ne sme vstopiti nihče, ki ni »moderniziran«. Javni prostor (*kamusal alan*) v Turčiji pomeni državo, država pa je pozahodnjena in laicizirana. Vse druge simbole (npr. rute) kemalisti razumejo kot grožnjo laicizmu.

Že v 80., intenzivneje pa v 90. letih se je torej feministično gibanje decentraliziralo, diferenciralo in pluraliziralo; nastale so ženske študije kot akademska disciplina. Konec 80. let se okrog časopisov *Feminist* in *Kaktus* zberejo radikalne in socialistične feministke. *Radikalne feministke* so najprej pričele s kritiko kemalističnih feministk in kemalizma ter njegove seksistične ideologije. Izpraševale in zahtevale so radikalno spremembo političnega, družbenokulturnega in pravnega sistema, ravno tistega, v katerem so bile pravice do enakosti ženskam sploh podeljene. Radikalne feministke so zagovarjale tudi drugačen, alternativen način življenja, svobodno odločitev o splavu, pravice za istospolno usmerjene ipd. *Socialistične feministke* so se osredotočile na vzroke neenakosti med moškim in žensko. Po njihovem mnenju temu ni botrovala samo državna ideologija, temveč vsi družbenoekonomski odnosi, ki nadzirajo spol in reprodukcijo. Osredotočajo se na razredni boj in boj znotraj družine ter obtožijo skrajno politično levico, da ne posveča dovolj pozornosti ženskemu vprašanju in boju

<sup>45</sup> Izraz »islamsko usmerjeni« je lahko dvoumen. Gre za to, da predsednik in premier izhajata iz islamsko usmerjene stranke ter aktivno prakticirata islamsko vero, njune žene pa so pokrite. Sicer pa se Stranka za pravičnost in razvoj (AKP) označuje za konservativno demokratsko stranko in ne za islamsko stranko.

za osvoboditev žensk. V reviji *Kaktus* so odprle možnost za sodelovanje z drugimi feministkami, v podporo skupnemu boju za neodvisno žensko gibanje. Obstajalo je tudi gibanje *neodvisnih feministk*. Tako so se poimenoval predvsem skupine žensk, ki se niso poistovetile z nobeno od feminističnih struj, a so bile kljub temu zelo dejavne v okviru ženskega gibanja v 80. in 90. letih (Arat 1991: 11–14, Sirman 1989: 18–21, Çubukçu 2004: 68–70).

Neodvisnost, demokratičnost in pluralnost ženskega gibanja v tem času so pripomogle ne samo k temu, da so se ženske končno lahko ukvarjale z dejanskimi ženskimi problemi, temveč tudi z drugimi težavami, ki jih ženske doživljajo kot pripadnice različnih družbenih (verskih, etničnih) skupin. To je hkrati tudi kritika orientaliziranih kemalističnih feministk, ki so zanemarile dejstvo, da imajo zaradi svojega družbenopolitičnega statusa privilegije, ki jih druge ženske nimajo. Poleg tega niso upoštevale dejavnikov, kot so etničnost, razred, religija, spolna usmerjenost, starost, kultura, družbeni spol (ang. *gender*), ki vplivajo na diskriminacijo žensk, kot razlaga teorija *interseksionalnosti*. Zaradi svoje religije in etnične pripadnosti so bile še posebej diskriminirane islamske in kurdske feministke.

*Kurdske feministke* so se borile predvsem v okviru ohranjanja kurdske identitete, toda prav kakor turške ženske so tudi same morale skozi boleč proces ustvarjanja neodvisnega ženskega gibanja, ki je postalo mogoče šele po letu 1980. Pred tem so bili vodilni diskurzi kurdskega upora tisti, ki so v posameznem obdobju določali vlogo kurdske ženske v družbi: od narodno zavednih kurdskih modernistov, ki kljub svoji »modernosti« žensk niso osvobodili iz patriarhalne strukture družine in plemen, v katerih so večinoma živeli Kurdi v 19. in na začetku 20. stoletja, do levičarske ideologije, ki je, podobno kot kemalistična, izkoriščala kurdske ženske za svoj ideološki boj z državo in kurdsкими plemenskiimi voditelji. Kurdsko levičarstvo, ki se je krepilo v 60. in 70. letih, je izrabljalo žensko za namene razrednega in nacionalnega boja. Tistim kurdskim ženskam, ki so si upale opozoriti na probleme izkoriščanja in diskriminacije žensk znotraj skupnosti, so očitali, da so izdajalke (Özkaya 1998, Çağlayan 2007).

Kurdska feministična akademska aktivistka Handan Çağlayan s svojim delom *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar – Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu* (Matere, sopotnice in boginje – ženske v kurdskem gibanju in oblikovanje ženske identitete, 2007), ki je prvo obsežnejše delo o kurdskih ženskah tako v Turčiji kot širše, pokaže, kako kurdski nacionalistični diskurzi sicer na videz ponudijo ženskam emancipacijo in osvoboditev, ko jih »povabijo« v javno sfero in sodelovanje v nacionalnem boju, toda razlog za to je ponavadi v pomanjkanju moških borcev ali pa v izrabljanju ženske v javni sferi za utemeljevanje modernizacije (v skladu s prepričanjem, da civilizirana družba pomeni civilizirano, emancipirano žensko). Kurdska ženska je tako predstavljala simbol modernega naroda in civilizacije, bila je »mati« kurdskega naroda in prihodnjih kurdskih

generacij. Ženska simbolna vloga je kulminirala v gverilskem boju marksistično usmerjene PKK (Kurdski delavska stranka – *Partiya Karkêren Kurdistan*), v katerem so ženske lahko sodelovale, vendar le v vlogi častnih, neomadeževanih bork, ki so za svoj narod pripravljene umreti (Çağlayan 2007: 102–113). Analiza teh diskurzov pokaže, da so odnosi med moškim in žensko, pa tudi družbene vloge ženske, ki so veljale dotlej, le primerno prilagojeni in preneseni na raven kurdskega naroda; pri tem ne gre za prelom z dotedanjo tradicijo, temveč za njeno popačeno zrcalno sliko. V kurdskem nacionalističnem diskurzu je zaznati veliko podobnosti s turškim oziroma kemalističnim diskurzom, ki se prav tako poslužuje reprezentacij žensk in simbolike ženskih vlog, ko ustvarja modernost in civiliziranost svojega naroda. Podobno kot v turškem je tudi v kurdskem nacionalističnem diskurzu zaznati simbolni boj proti starim (plemenskim/otomanskim) strukturam na eni strani in proti (evropskim ali turškim) okupatorjem na drugi (Çağlayan 2007: 63–78).

Kurdske ženske so prevzele bolj kritično stališče do nacionalističnih diskurzov in se organizirale v boj za pravice Kurdinj kot žensk *per se* šele na začetku 80. let. Po mnenju Handan Çağlayan naj bi bile osebne izkušnje teh žensk glavni razlog, da so se s kritikami pojavile na javnem političnem prizorišču. Krčenje človekovih pravic, nepravilnost, trpljenje, trpinčenje, revščina in migracije so vplivali na ženske, da so se odločile za boj za mir (znane kot *barış anneleri* – matere miru). V takšnih zaostrenih pogojih so ženske prevzele bolj aktivno vlogo v kurdskem boju za nacionalno osvoboditev, saj so se pogosto morale boriti za izpustitev zaprtih mož, očetov in bratov, hkrati pa so kritizirale patriarhalno strukturo nacionalnega boja. Takšno vlogo je prevzela organizacija KAMER, ki so jo na pobudo kurdskih in nekaterih turških aktivistk ustanovili leta 1997 v Diyarbakirju v vzhodni Turčiji. KAMER se je zavzemala za opolnomočenje kurdskih žensk, predvsem na revnih območjih, poseljenih s Kurdi, ter izpostavljala problem nasilja v družini in izkoriščanja. Organizacija je delovala neodvisno od kurdskega nacionalnega gibanja, zato so kurdske aktivistke naletele na odpor, saj so bile vsakršne zahteve žensk po emancipaciji pogosto označene kot izdajalske, zlasti kadar so zahtevale pravice za pripadnice manjšinskih skupnosti, ki so se uprle nasilju in diskriminaciji znotraj nacionalnega gibanja. Kurdski moški so imeli kurdske aktivistke za »izdajalke«, turške feministke pa jih nikoli niso sprejele za sebi enakovredne (Çağlayan 2007: 28, 95–97, 138). Turška država in turški feminizem sta namreč zavračala legitimnost boja kurdskih žensk, ki so se upirale zlorabam, kurdske feministke pa so jim očitale razredne privilegije ter nacionalistični in imperialistični diskurz nasproti Kurdom. Zaradi kurdskega feminizma je sporen tudi sam izraz »turški feminizmi«, saj izključuje feminizme žensk, ki imajo drugačno etnično/narodno identiteto (Kerestecioğlu 2004a: 94–95, Kuyucaklı-Ellison 2009).



## ISLAMSKES FEMINISTKE

Islamskim feministkam so v Turčiji očitali, da feminizma sploh ne razumejo. V reviji *Kaktus* so socialistične feministke zatrjevale, da se muslimanke od njih lahko naučijo osnov feminizma in perspektiv boja proti patriarhatu ter da islam ne more rešiti problemov žensk. Strogo so zagovarjale laicizem države in sekularizem v družbi, kar naj bi bil pogoj za ženske pravice in žensko gibanje, zaradi česar naj bi bila žensko gibanje in feminizem »nezdružljiva« z islamskimi feministkami. Po njihovem mnenju naj bi bil islam kot religija *a priori* zatirajoč do žensk, saj ni mogoče govoriti o enakosti (Arat 1991: 17). Seda Yağcinkaya (1995: 94) vidi težavo v tem, da socialistične feministke sploh ne prisluhnejo islamskim feministkam in v takšnih pogojih ni možnosti za dvosmerno komunikacijo. Leila Ahmed (1992) pa opozarja, da iskanje razlik med islamskimi in drugimi feministkami zakrije podobnosti med njimi, saj vse zahtevajo pravice do izobrazbe, dela, poklica, politične, ekonomske in druge pravice. Zaradi tega so islamske feministke nekonvencionalne v primerjavi s tradicionalno vlogo muslimanke (kot matere in žene v domači sferi), ki jo določa dominantni patriarhalni pogled na ženske.

Nazife Şişman (2005: 72–73) opozarja, da je bila sinteza med islamom in feminizmom onemogočena, saj je v procesu nastajanja nove Turčije nova ženska postala simbol civiliziranosti. Zato je bilo nemogoče misliti skupaj islam in feminizem, oziroma pravice in osvobajanje žensk, saj so islam *a priori* zavrnil, ker naj bi bil nekompatibilen z modernostjo in civiliziranostjo, torej tudi s feminizmom. Kemalistična ideologija ter identiteta nove kemalistične ženske in kemalističnega feminizma sta se utemeljevali ravno na ustvarjanju nasprotij med tradicijo in modernostjo, nazadnjaštvom in napredkom, iz česar je izhajalo zavračanje otomansko-islamske tradicije. Po mnenju Nazife Şişman (2005: 74) je bilo žensko vprašanje bolj v vlogi laicizacije države (oddaljevanje od vsega islamskega) kakor priznanja pravic ženskam. Podobno zavračanje feminizma je bilo zaslediti tudi med islamisti samimi; feminizem so namreč imeli za produkt Zahoda, ki ga muslimanke ne potrebujejo, saj naj bi jim islam že priznaval vse pravice. A takšen pogled v 80. letih 20. stoletja zavrnejo ravno muslimanke same, ko vzamejo v svoje roke reprezentacijo muslimanske ženske.

Kdaj je za gibanje žensk primerno uporabiti izraz feminizem, je torej odvisno od tega, ali se določena skupina žensk sama imenuje za feministke, oziroma ali ženske v svojih zahtevah izražajo feministično zavest. V turškem zmerno islamističnem časopisu *Zaman* (Čas) so tako muslimanke poudarjale, da islam lahko pridobi z idejami, ki jih zagovarja feminizem. Muslimanske ženske aktivno uporabljajo feministične koncepte, kot sta na primer *moška dominacija* in *nasilje v družini*, saj je ženska v družini pogosto diskriminirana in podrejena moškemu.

Za diskriminacijo žensk v islamu krivijo predvsem seksistične moške perspektive v tradiciji in v modernih kapitalističnih strukturah, ki naj bi slabo vplivale tudi na moške. Moški pa so na drugi strani takšno stališče žensk zavračali in jim očitali, da so izdajalke (Şişman 2005: 77–78, Sirman 1989: 24–27, Göle 2004: 160–169). Islamske feministke so tako feministične ideje vzele za svoje in zadržile, da njihov »Drugi« ni več laicistična ženska, temveč islamski patriarhalni moški. Tako imajo za svoje nasprotnike včasih Zahod, včasih moderno žensko, včasih pa tradicionalne muslimane (cf. feministka Barbarosoğlu v Şişman 2005: 75). Čeprav nekateri trdijo, da islamske feministke niso kritične do patriarhalnih struktur v islamski religiji (npr. Çubukçu 2004: 68), se v resnici borijo proti ženskam pogosto nenaklonjenim patriarhalnim interpretacijam religije in Korana, kar je pomemben prispevek k preseganju utrjenih tradicionalnih vrednot; te so namreč večinoma legitimizirane z religijo (Kerestecioğlu 2004a: 93–94).

Islamske feministke kritizirajo tradicionalne interpretacije islama, ki žensko pogosto omejujejo, in zagovarjajo potrebo po ponovnem branju in reinterpretaciji islama. Ženske namreč ne sprejemajo islamističnih interpretacij nekritično, temveč v feminističnem duhu izprašujejo islamistične interpretacije vloge ženske v islamu, čeprav ne z enakimi koncepti kot zahodne feministke. Izkazujejo pa feministično zavest, ker zahtevajo in branijo pravice, za katere menijo, da jim pripadajo. Islamske feministke vzrok za podrejeni status ženske iščejo v patriarhalni tradiciji, ne pa v islamu *per se*, in rešitev današnjih problemov žensk vidijo prav v islamu in Koranu, zato si prizadevajo za ponovno vzpostavitev islamske skupnosti. Po njihovem mnenju so moški in ženske poklicani k služenju bogu in opravljanju obveznosti, ki so jim dodeljene po islamu. Če se te obveznosti drugačne za moškega in žensko, naj bi to izhajalo iz drugačne narave ženske in moškega. Islamske feministke pa niso le pasivne v sprejemanju vloge materinstva in zakona, temveč zahtevajo več sodelovanja moških pri domačih opravilih in vzgoji otrok (Yalçinkaya 1995: 77); ravno tako kot njihove zahodne kolegice poudarjajo potrebo po delitvi dela med možem in ženo v družini,<sup>46</sup> po nujnosti njihove izobrazbe in dela, toda svoje zahteve ne utemeljujejo na principu »enakosti«, ki je evropocentrični termin, temveč na principu komplementarnosti, ki pa ne pomeni nujno delitve javne in zasebne sfere med moškim in žensko. Razlika med moškim in žensko naj bi bila v islamu funkcionalna in ne hierarhična, od tod tudi njihovo stališče, da naj ne bi iskali koncepta enakosti, temveč komplementarnosti in ravnovesja. Če družinska vloga preveč obremenjuje žensko (posebej v luči dela zunaj doma), je to nekaj, kar kritizirajo tudi islamske feministke, le da jim zanikajo inovativnost, ker se pri tem sklicujejo na islam in

<sup>46</sup> Delitev med delom zunaj doma in skrbjo za družino se je sicer v politikah večine evropskih držav spremenila v »usklajevanje delovnega časa in družine«, ki, paradoksalno, večji del obveze »usklajevanja« nalaga ženskam.

zagovarjajo pravico, da ženskam ni nujno roditi in postati mati.<sup>47</sup> Če bi se koranski koncepti pravilno uporabljali, pravijo muslimanke, bi bila »enakost« (kot jo razume islam, seveda) že dosežena, kritizirajo pa zahodni koncept enakosti, ki izhaja iz individualistične, racionalistične in materialistične filozofije. Islamske feministke zagovarjajo drugačen način modernizacije in se ne želijo odpovedati svoji identiteti, drugačnosti in osebnosti (Sirman 1989: 24–26, Yağcınkaya 1995: 57, Göle 2004: 35).

Boj islamskih feministk za pravico do lastne drugačnosti in njihovo imenovanje za feministke nas tako pripeljeta do koncepta drugačnosti. Zgodovina feminizma je namreč zgodovina prehoda od enakosti k drugačnosti, kot pravi İnci Kerestecioğlu (2004a: 96). Pripoznati je treba razlike, kot so etnija, religija, spol, starost, razred ipd., ne da bi jih fiksirali kot nespremenljive koncepte. Meni tudi, da bi bil najboljši način za opolnomočenje (ang. *empowerment*) žensk proti rasiističnim, nacionalističnim ali kulturno esencialističnim politikam. V Turčiji je po njenem mnenju treba razširiti meje konceptov nacionalnosti in sekularizma, ki zdaj izključujejo pomemben del prebivalstva (npr. Kurdinje, muslimanke).

Glede na značilnosti, ki jih kažejo islamske feministke, torej ne vidim nobenega razloga, da jih ne bi poimenovali *islamske feministke* oziroma jim pripisali značilnosti feministične zavesti, pa čeprav na nezahodni način, saj v duhu feminizma zahtevajo pravice zase. Tudi Fadwa El Guindi (2000: 182) poudarja, da je feminizem v okviru islama ali islamski feminizem edini način za osvoboditev in opolnomočenje muslimanskih žensk. Ziba Mir-Hosseini (v Mesarič 2007: 100-101, 102) pa vidi možnost in pomembnost pojava islamskega feminizma v kontekstu političnega islama ravno zato, ker islamski feminizem nagovarja islamiste z njihovim jezikom, ki ima lasten simbolizem in lastne kode. Sekularni jezik in sekularni feminizem namreč tukaj ne moreta ponuditi nekaj več, kar bi izzvalo islamski diskurz.

Nazife Şişman (2005: 75, 77, 90–91) opozarja na dejstvo, da znotraj islamskega feminizma obstaja več feminizmov. Za Turčijo je najbolj zanimiv *turbanski feminizem* – izraz so prvič uporabili v turški reviji *Nokta* (Pika) leta 1987, ko so se nekatere islamske feministke (sicer neorganizirano) mobilizirale okoli vprašanja prepovedi pokrivanja v šolah in javnih službah, zaradi česar so dobile vzdevek »turbanske feministke«. <sup>48</sup> Proti diskriminaciji zaradi pokrivanja so leta 1999 ustanovile Društvo proti diskriminaciji in za pravice žensk (*Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği* – AKDER). Turbanske feministke so feminizem

<sup>47</sup> Fadwa El Guindi (2000) navaja, da ženski ni nujno skrbeti za družino; poleg tega ji je v islamu dovoljeno, da zavrne dojenje, za nadomestitev (dojiljo) in opravljanje gospodinjstkih storitev pa mora poskrbeti mož.

<sup>48</sup> Turbanske feministke so poimenovane po novi obliki pokrivanja z ruto ali šalom, ki je popolnoma zavit okrog glave in vratu in je označen kot *türban*.

uporabile za boj proti prepovedi pokrivanja, saj tovrstno prepoved razumejo kot seksistično diskriminacijo, katere del so po njihovem mnenju tudi feministke, ki nasprotujejo pokrivanju. Turbanske feministke so pokrivanje razumele kot svobodo ter žensko in človekovo pravico.

## POLITIKE OBLAČENJA IN POJAV SODOBNEGA POKRIVANJA V TURČIJI

Na splošno v današnji Turčiji islamskemu načinu oblačenja pravijo *tesettür*, kar izhaja iz arabske besede *satr* (korena s-t-r), ki pomeni pokriti, zakriti, zavarovati (El Guindi 2000: 88). Tradicionalni turški *tesettür* naj bi vseboval *başörtüsü*, ki v dobesednem prevodu pomeni »pokrivalo glave«, pogosto v kombinaciji s plaščem, ki ga imenujejo *pardesü* ali *manto*. *Tesettür* sodobnih muslimank naj bi vseboval predvsem nov način pokrivanja glave, t. i. turban (*türban*), ki se razlikuje od starejšega, konvencionalnega pokrivala *başörtüsü*. Obravnavanje pokrivanja in reprezentacije muslimank se je skozi koncept turbana razširilo od zgolj religijskih k političnim konotacijam.<sup>49</sup> V 60. in 70. letih 20. stoletja je vedno večje število pokritih študentk na univerzah v Turčiji sprožilo plaz prepovedi, nasprotovanj in protestov, ki so se nadaljevali do leta 2012, ko je bilo pokrivanje na univerzi dovoljeno. Ekonomske migracije, politična pluralizacija in povečevanje pismenosti tudi med ženskami so sprožili pojav večjega števila študentk, med njimi tudi pokritih, vendar slednjih ni bilo veliko. Leta 1968 se je prvič zgodilo, da je bila študentka Teološke fakultete Ankarske univerze izključena iz šole, ker je bila pokrita. Še pred tem, leta 1964, pa je bil pokriti študentki prvič onemogočen tradicionalni nastop z govorom, ki ga ima na podelitvi diplom najboljši študent oziroma študentka, kljub temu da je Medicinsko fakulteto končala kot najboljša med študenti. Takih primerov je bilo od takrat vse več, pritiski pa so se širili tudi zunaj državnih institucij. V 70. letih so bili moški brki in brada ter ženska ruta že razumljeni kot državni nasprotujoče politično stališče in po državnem udaru leta 1971 so se začeli pritiski in odpuščanja, študentk pa niso sprejemali na izpite, seminarje in konference. V 70. letih so iz odvetniške zbornice izključili odvetnico, ker se je začela pokrivati, Ministrstvo za delo pa je prepovedalo pokrivanje uradnikov in uradnic. Prepovedani so bili brada in predolgi brki, poleg tega pa so moškim naložili obvezno nošenje kravate. Pritiski na pokrite ženske in njihovo šolanje so se nekoliko ublažili z nastankom Imam Hatip licejev (gimnazij), na katere so se lahko od leta 1975 naprej vpisovale tudi ženske, dve leti pozneje pa je bila odprta prav posebna šola za dekleta, kamor so lahko hodile pokrite.

<sup>49</sup> Za podrobnejše analize cf. Yalçinkaya 1995, Göle 2004, Saktanber 2002, Özdalga 1990, 1997, Arat 2001, Kadioğlu 1994, White 2002.

Toda po državnem udaru leta 1980 se je politika prepovedi pokrivanja še bolj zaostрила. Leta 1982 so sprejeli novi Zakon o javnih uslužbencih, ki ureja oblačila uradnikov: pretirana ličila, ozke hlače, kratka krila in pokrivala za ženske ter pretirana brada, brki in dolgi lasje pri moških so bili prepovedani, potrjena je bila obvezna nošnja kravate, hkrati pa je zakon določal, da morajo biti prepovedi utemeljene glede na zahtevo poklica, omejitve pa ne smejo kršiti principov demokratičnosti.<sup>50</sup> Pokrivanje na univerzah s tem zakonom ni bilo regulirano. Čeprav ni bilo zakona, ki bi urejal oblačila študentov ali prepovedoval pokrivanje na splošno, pa so določbe zakona, ki so se nanašale zgolj na uradnike, začeli uporabljati tudi za študente (Erdoğan 1999, Ulusoy 2003) in prepovedi so kmalu zajele univerze. Svet za visoko šolstvo (YÖK)<sup>51</sup> je tako leta 1982 izdal odločbo, ki zadeva vse visokošolske zavode in podrobno določa obleko: študentje in študentke ter učitelji in učiteljice morajo imeti odkrite glave, izrecno je prepovedano pokrivanje, prepovedano je tudi pretirano izstopajoče oblačilo. Po tej prepovedi pokritim študentkam niso dovoljevali vstopa v kampuse, fakultete in druge visokošolske zavode. Veliko študentk je opustilo študij, nekatere so se odkrile, druge odšle v tujino, pojavile pa so se tudi študentke, ki so nosile lasuljo. Odločba je ustvarila pravni in politični problem, saj je šlo za prepoved, ki ni temeljila na nobenem zakonu in je bila zato sporna.

V 80. letih 20. stoletja je tako nastal turški »turban problem« (*türban sorunu*). Kljub vsem prepovedim je bilo namreč vedno več žensk, ki so želele študirati in so na univerzah vztrajale pokrite, s čimer so izražale nepokorščino in upor proti omejujočim državnim in univerzitetnim pravilom. Ayşe Saktanber (2002: 254–276) zato mlade muslimanke in tudi muslimane označi za subkulturo, ki preizprašuje državno kemalistično politiko. Ker so se vrstili množični protesti in stavke, je YÖK leta 1984 izumil specifičen način pokrivanja ali turban, ki je predstavljal »sprejemljivo« obliko pokrivanja, saj naj bi bil zahoden, »sodoben« in »nevtralen«. YÖK je celo naročil izdelavo turbanov na Razvojnem inštitutu za študentke teologije Teološke fakultete Ankarske univerze, a ga dekleta, ki se pokrivajo, niso sprejela za svojega (Aktaş 2006). Tudi ob lastni terenski raziskavi sem naletela na nezadovoljstvo žensk nad tem, da se njihovemu pokrivanju reče turban, ko pa same pravijo, da nosijo *başörtüsü*. Nekatere ženske, čeprav v manjšini, pa vseeno trdijo, da nosijo turban<sup>52</sup> in se imajo za predstavnice no-

<sup>50</sup> Leta 1999 je bila zaradi nošnje rute iz parlamenta izgnana sicer legitimno izvoljena Merve Kavakçı (2004). Za tem so lahko poslance prvič vstopile pokrite v turški parlament 31. oktobra 2013.

<sup>51</sup> YÖK (*Yüksek Öğretim Kurulu*) je od Ministrstva za šolstvo ločena institucija in ima predvsem nalogo organizirati visoko šolstvo. V YÖK so imeli do reform svoj glas tudi generali turške vojske, kar pomeni, da so bili univerze in rektorji pod neposrednim vojaškim nadzorom.

<sup>52</sup> Glede na podatke iz raziskave TESEV (2006) se je leta 1999 s turbanom po lastni izjavi pokrivalo 15 odstotkov žensk, leta 2006 pa 11,4 odstotka.

vega, modernega in urbanega pokrivanja. Sčasoma je turban postal termin za poimenovanje vseh vrst pokrivanja, ne glede na to, ali ženske nosijo turban ali *başörtüsü*. Definicija pokrivanja je torej postala arbitrarna, saj je bilo lahko »nevarno« vsako pokrivanje, ki se je po mnenju nasprotnikov razlikovalo od tradicionalnega, »nedolžnega« pokrivanja v ruralnih območjih (novo pokrivanje je bilo namreč značilno predvsem za mlada, mestna dekleta in študentke, ki so se sicer pokrivalo na različne načine). To »novo pokrivanje« ali turban je, paradoksalno, pridobilo pomen političnega simbola (v nasprotju s tradicionalnim *başörtüsü*); kot tako je postalo tarča napadov kemalistov in kemalistk ter bilo na koncu spet prepovedano.

YÖK je v različnih obdobjih včasih dovoljeval, drugič pa prepovedoval pokrivanje. Leta 1987 je bil turban prepovedan, leta 1988 pa ponovno dovoljen. Naknadno je YÖK odredil, da se o dovoljenju ali prepovedi pokrivanja odločajo univerze oziroma njihovi rektorji, ti pa so se odločali arbitrarno in prepovedi so se marsikje nadaljevale. V tem obdobju »brezvladja« se je režim glede turbana na univerzah zelo razlikoval, saj so nekatere turban prepovedovale, druge, bolj liberalne in nekatere provincialne univerze pa so ga dovoljevale (Aslan 1999: 56–59, 61). Za vztrajne pokrite muslimanke so bile v 90. letih na nekaterih univerzah oblikovane t. i. »sobe prepričevanja« (*ikna odaları*), kjer so jih zasliševali v zvezi s pokrivanjem (sprasovali so jih, kdo jih podpira, koga predstavljajo, koliko denarja dobivajo, zato da se pokrivajo, kdo jim grozi ipd.) ter izvajali pritiske, s katerimi so dekleta skušali odkriti. V boju proti estetski in ideološki grožnji religijske reakcionarnosti so kemalistke organizirale tudi laična zborovanja, propagandne akcije, izobraževalne seminarje in mitinge proti pokrivanju, na katerih so ženske simbolično trgale rute. Organizirale so tudi tečaje za moderne gospe, kjer so dekleta in ženske »učile« sodobnega načina življenja in oblačenja, nekateri pa so pokritim ženskam svetovali, naj gredo v Evropo in se tam naučijo »sodobnega oblačenja«, saj so staromodne (Aktaş 2006: 247–305, İlyasoğlu 1994: 28–30).

Proti prepovedi turbana je bila leta 1993 prvič vložena tudi prošnja na Evropsko sodišče za človekove pravice, ki pa jo je zavrnilo. Utemeljitev za zavrnitev je med drugim bila, da se lahko študentke odločijo za zasebne šole (kot recimo v Franciji), kar pa kaže na popolno neinformiranost sodišča o razmerah v Turčiji; tamkajšnje zasebne šole in univerze so namreč podvržene istemu nadzoru in enakim pravilom, ki jih določa YÖK (Erdoğan 1999, Ulusoy 2003). Zadeva je bila ponovno vložena na Evropsko sodišče za človekove pravice leta 2005, potem ko je bila leta 1998 Leyla Şahin izključena iz Medicinske fakultete Istanbulske univerze. ESČP je odločilo, da tožena država (Turčija) s tem ne krši Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ki v devetem členu zagotavlja pravico posameznika do svobode vesti in veroizpovedi, ter da je

ukrep legitimen, saj se Turčija spopada z »naraščajočim islamskim fundamentalizmom« (Şişman 2009: 67, Kuhelj 2004). V naslednjih letih so se pojavile tudi prepovedi pokrivanja učiteljic zunaj delovnega časa, kar je spodbudilo razpravo o meji med javno in zasebno sfero oziroma o tem, kje in kdaj je ženskam dovoljeno nositi ruto (cf. Karakaş 2007: 34, Şişman 2005, 2009: 72).

Umut Aslan (1999: 53, 62) in Elisabeth Özdalga (1997) vidita vzrok za nastanek »turbanske krize« predvsem v vedno večji moči in želji islamskih skupin, da bi sodelovale tako na političnem kot ekonomskem in družbenem področju. Po mnenju Aslana (1999), Karakaşa (2007), Ulusoya (2003) in Keymana (2007) islamske skupine ne predstavljajo grožnje državi in sistemu,<sup>53</sup> kljub temu pa jih kemalisti portretirajo kot največjega sovražnika; poleg zgodovinsko pogojenega antagonizma naj bi bili razlogi tudi v tem, da želijo sodelovati pri oblasti in na trgu ter kritizirajo interpretacije laičnosti/sekularizacije in preoster nadzor svobode vesti in veroizpovedi. Pokrivanje kot »vidni simbol« je bilo znanilec vstopa islama v javno sfero, kar je presenetilo kemalistične revolucionarje, ki so mislili, da so s tem »nazadnjaškim« problemom že opravili. Zato je po mnenju Elisabeth Özdalga (1997: 480) in Ayşe Durakbaşa (1987: 11) prepoved pokrivanja predvsem odgovor kemalistov na vse vidnejše islamske skupine, saj kemalisti niso mogli sprejeti vzpona nove, kontra-elite. Proti-islamske skupine so imele močno podporo predvsem v šolah, univerzah in javnih službah; po mnenju Elisabeth Özdalga jih zaznamuje zlasti ignoranca glede položaja in miselnosti sodržavljanov, pa tudi nerazumevanje religije, kar je botrovalo ideološki polarizaciji pri konfliktu glede pokrivanja.

K nastanku turbanske krize je prispevalo tudi to, da je turban zadeval predvsem žensko (vprašanje), ki je bila nosilka idej o napredku države. Država oziroma kemalistična elita se je tako po mnenju Aslana (1999) vrnila v 30. leta, ko je svojo oblast utemeljevala z vojaško močjo in ideološkimi mehanizmi (predvsem politizacijo islama od zgoraj), s katerimi je želela ustvariti vtis državne enotnosti proti temu, kar so dojemali kot religijsko reakcionarnost in nazadovanje. Problem pokrivanja je zanetil tudi ponovne »razprave o laičnosti«, saj so kemalistični laicisti pokrivanje interpretirali izključno kot politični simbol islamizacije in v njem videli grožnjo laičnemu republikanskemu režimu. Islamska skupnost v pokrivanju vidi religiozno dolžnost in pravico v skladu s svobodo vesti in veroizpovedi, ki jo zagotavlja 24. člen turške ustave, zagovorniki prepovedi pa se zavzemajo za princip sekularizma oziroma laičnosti republike, ki ga sicer najdemo v 2. členu ustave, a tam ni jasno določen. Ti dve načeli nista nujno v protislovju, v primeru turbana pa je tako predvsem zaradi različnih interpretacij posame-

<sup>53</sup> Raziskava TESEV (2006) daje podobne rezultate; leta 2006 je namreč 73 odstotkov anketirancev menilo, da sekularizem oziroma laicizem nista v nevarnosti.



znih členov (Özdalga 1997: 480–481).<sup>54</sup> Laičnost lahko vsak interpretira po svoje – glede na »razumevanje« turških razmer, saj definicije tega pojma v ustavi ni, kljub temu da je laičnost eden od ustavnih principov (Aktaş 2006: 194).

#### TURŠKE INTERPRETACIJE LAIČNOSTI IN KONTINUITETA ORIENTALISTIČNIH DISKURZOV

Kemalisti, njihova podporna društva in nekateri mediji interpretirajo pojav političnega islama kot polarizacijo med turškim nacionalizmom in muslimansko identiteto oziroma med laicizmom in islamom. Za sekularizirane in izobražene kemalistične elite pomeni sekularizem sledenje Atatürkovim idealom (t. i. ataturcisti), torej načelom modernizacije in laicizacije. Ta predpostavljajo prakticanje islama zgolj v zasebni sferi, zato islamizem v obliki pokrivanja žensk interpretirajo kot kršitev Atatürkove dediščine. Izobraženke, ki se pokrivajo, kemalisti vidijo kot izdajalke teh načel in grožnjo turški družbi, saj zanje ni mogoče, da bi kot pokrite ženske lahko delile isti (javni) prostor in vrednote z izobraženimi elitami (Olson 1985: 164–167).

Laičnost je postala »svéta«, zato je ponovno pokrivanje razdelilo turško javnost. Kemalisti se sklicujejo na ustavno načelo laičnosti države, ki se enači z modernostjo, zato njihovo pojmovanje laičnosti vključuje tudi sodoben/moderen način oblačenja. Za kemaliste ima to ustavno načelo prednost pred ustavno pravico do izražanja vere in trdijo, da vernikom nihče ne prepoveduje svobode vesti in veroizpovedi v zasebnosti (Olson 1985: 167). Kemalisti vnovično pokrivanje razlagajo v okviru modernistično-laicističnega razumevanja kot vrnitev k nazadnjaštvu, kot primitivno in grdo, kot simbol podrejanja ženske islamu in šeriatu ter kot sramoto za Turčijo. Za kemaliste je pokrivanje žensk dokaz ponovnega, skrajnega islamizma in manipulacije žensk kot simbolov islamističnega gibanja, ki se nenehno širi (Abadan-Unat v Yalçınkaya 1995: 4). Zato kemalisti pokrivanje razumejo kot kršitev laicistične zahteve po sodobnem oblačenju in kot grožnjo tistim, ki se ne pokrivajo. Med drugim trdijo, da lahko islamisti, če ne bodo zatrti, razdelijo Turčijo in uvedejo šeriat. S temi argumenti laični kemalisti tudi upravičujejo vstop vojske v politično areno. Omenjene izjave kažejo na prisotnost orientalističnega diskurza.

Kot pravi Nilüfer Göle (2004: 21), v Turčiji ni poudarek toliko na »biti moderen« kot na »postati moderen« oziroma »postati sodoben« (*çağdaşlaşmak*). Turčija naj bi še vedno doživljala kulturno shizofrenijo, ker so se kemalistične

<sup>54</sup> Yeşim Arat (2001), Cihan Aktaş (2006) in Ali Ulusoy (2003, 2004) opozarjajo na pravne nejasnosti in pristranske sodbe sodišč glede (ne)pravice do pokrivanja. Tudi raziskave TESEV o sodstvu in Evropska komisija v poročilu o napredku Turčije (2009: 11–14, 70 in nasl.) opozarjajo na vojaški vpliv ter pritisk na neodvisnost in nepristranskost turških sodišč.

reforme zgodile »od zgoraj«, zato naj bi bil termin *çağdaşlaşmak* (preseči zaostalost, postati sodoben) v Turčiji zelo pomemben. Cihan Aktaş (2006: 222–223) opozarja na kontinuiteto površnega razumevanja sodobnosti in modernosti, ki je omejeno samo na obleko in sodobnosti ne opredeljuje glede na pravice in svoboščine, temveč glede na oblike in predmete. Zahodno usmerjeni reformatorji že od časa poznega Otomanskega imperija želijo biti moderni in se zaradi svojega videza sramujejo pred Zahodom, zato današnji reformatorji »nazadnjakom« pripisujejo krivdo za to, da se Turčija ni evropeizirala. V sodobni Turčiji, ko ne morejo več obtoževati pokritih žensk, da so nazadnjaške (ker so ravno tako izobražene), svarijo pred domnevno nevarnostjo religijskega reakcionizma (*irtica*). Keyman (2007: 225) zato vidi problem v definiciji sekularizma, ki predpostavlja, da bo privatizacija religije vodila v zmanjšanje pomena religije v družbi. Zaradi vsiljevanja kemalistične verzije islama in zaradi nedemokratičnosti sistema, ki različnih identitet ne priznava in jim ne dovoli sodelovanja v družbi, danes poteka proces sakralizacije oziroma deprivatizacije islama. Zmanjšanje verske prakse namreč ne pomeni nujno tudi zmanjšanja pomena religije, gre le za to, da je na institucionalni ravni nacionalna država prevzela vlogo religije v družbi (Glasner v Mert 1994: 26). Nuray Mert (1994: 28, 33) opozarja, da je problem tudi v ozki definiciji religije, saj ima religija poleg objektivne oziroma institucionalne plati še subjektivno plat verovanja, zato je glavna značilnost današnje družbe pluralizem, ne pa sekularizem. Islamski segmenti družbe se zato zavzemajo za sodelovanje v javni sferi oziroma v družbi in politiki.

#### POLITIČNI ISLAMIZEM IN KRITIKA TURŠKEGA SEKULARIZMA

V Turčiji se politični islamizem<sup>55</sup> razlikuje od islamizma v drugih družbah, saj ni vzniknil kot upor proti kolonialnim silam in njihovim sodelavcem iz vrst domačih elit, temveč si je uspel – po demokratičnih političnih pravilih, v okviru

<sup>55</sup> Fadwa El Guindi (2000: xix) opozarja na pogosto neupravičeno uporabo izrazov islamizem namesto islama, islamist(ični) pa namesto islamski, kar vsa gibanja znotraj islama homogenizira in radikalizira z negativnim fundamentalističnim prizvokom. Nekateri avtorji (Haynes 2011, Bhatt 1997, Dubuisson 2007) zato opozarjajo, da so pojmi religije in islamskega ali religijskega fundamentalizma prazni koncepti, katerih definicija je običajno utemeljena s predpostavkami in stereotipi, kar preprečuje razumevanje razvojev, dinamik in reinterpretacij v religiji. Koncepte religije, tradicije in konservativizma moramo zato razumeti fleksibilno in kontekstualizirano. Za religijske akterje in gibanja, ki se družbeno, ekonomsko in politično angažirajo, uporabljam koncept politični islam oziroma islamisti ali islamski akterji, ki pa lahko zavzema tako religijsko ortodoksna in politično zelo konservativna stališča (recimo zavzemanje za šeriatsko pravo in državo) kot konservativno demokratična stališča (primer je tako imenovana konservativna demokracija v Evropi in Turčiji). Sicer pa nikjer ne najdemo poimenovanja politično angažiranih islamistov kot »islamskih demokratov«, kar je pomanjkljivost definicije.

parlamentarne demokracije in laičnega sistema – utreti pot v javno družbeno in politično sfero, predvsem s pojavom političnih strank in s krepitvijo kapitala v rokah islamsko usmerjenih poslovnežev (Karakaş 2007: 15, Özdalga 1997: 479, Keyman 2007).<sup>56</sup> Poudariti je treba, da se v Turčiji politične stranke, ki vsebujejo islamsko usmerjene programe, med seboj zelo razlikujejo glede na raven islami-zacije, ki bi si je želele ali jo prakticirajo.

Politični islamisti v Turčiji trdijo, da je islam kompatibilen z modernizacijo, in predlagajo alternativo zahodnemu tipu modernizacije, toda ne na način fundamentalistov – navidezno vračanje k zlati dobi islama v zgodovini –, temveč predlagajo *islamsko modernost*. Elisabeth Özdalga (1990) vidi religijski preporod v islamu kot simptom, kot reakcijo iskanja odgovorov na eksistencialno krizo, zato ne pomeni tradicije, temveč je rezultat moderne dobe. Po njenem mnenju tudi ni nujno, da povečana religioznost ljudi izraža nazadnjaštvo, temveč je lahko izraz napredka, prenove in novih interpretacij.<sup>57</sup> Sodobnim islamistom, ki si prisvajajo medije, znanost in tehnologijo, sicer nekatere avtorice (Ahmed 1992: 229ff, Yağcinkaya 1995: 36) očitajo prisvajanje samo materialne plati modernizacije, kar razlagajo kot selektivno prisvajanje modernosti. Toda po mnenju Keymana (2007: 224, 227) in Roya (2007: 84) novi, ekonomsko usmerjeni islamski pojavi, ki soobstajajo s postmodernim, globaliziranim in potrošniškim sistemom, govorijo proti orientalističnim predsodkom, da islam ni sposoben modernizacije. Islamske družbe so namreč že skozi zgodovino spodbujale trgovanje in prednjačile na znanstvenem področju, kar je v evropskem imaginariju premalo poudarjeno.<sup>58</sup> Keyman (2007) zato pravi, da islam ni v nasprotju z modernizacijo in kapitalizmom, temveč le preizprašuje njihovo zahodno predpostavko in predlaga drugačno razumevanje teh procesov, na primer bolj komunitarističen pristop k razvoju in napredku, ki gradi na zaupanju in solidarnosti, ter artikulacijo svobodnega trga na osnovi islamskih principov in morale. Roy

<sup>56</sup> Karakaş tudi poudarja, da je turški islam pod velikim vplivom mističnega islama oziroma sufizma, kar turške islamiste zaznamuje v njihovem manj »dobesednem« razumevanju islama. Sufizem je ezoterično mistično gibanje, ki nastane kot odgovor materialističnemu islamu. Sufisti poudarjajo pomen asketizma (Smrke 2000: 271–272). Zelo znan pripadnik sufizma Mevlana ali Rumi je v 13. stoletju živel na območju današnje Turčije.

<sup>57</sup> Islam, islamsko prakso in Koran je zato treba razumeti kot spreminjajočo se živo prakso oziroma žive fenomene. Verniki in vernice lahko verskim simbolom pripisujejo različne pomene, prav tako izpogajajo časovno-prostorski kontekst, v katerem se nahajajo. Fadwa El Guindi (2000: xiv, 67–83) pravi, da se religija spreminja v organizaciji, ritualih in verovanjskih sistemih. Islam je skozi zgodovino prešel mnogo stopenj, od razsvetljenskih do dogmatičnih, in razvil veliko struj, od militantnih do miroljubno-spiritualnih. Ta razvoj se še nadaljuje, treba pa je preseči pojmovanje razvoja kot linearne evolucije od primitivnega k civiliziranemu.

<sup>58</sup> Leila Ahmed (1992: 237) opozarja, da je pri pojmovanju razvoja civilizacijske in kulturne dediščine Evrope oziroma zahodnega sveta treba imeti v mislih tudi zunanje, nezahodne, lokalne invencije in vplive.

(2007: 45, 52) meni, da se je islam zgodovinsko in geografsko prilagodil različnim kulturnim vzorcem in političnim oblastem, zato ne more biti vzrok oziroma krivec *per se* za nesposobnost modernizacije.

V Turčiji je kritika sekularnosti usmerjena predvsem v nadzor države, ki seže v »subjektivni sekularizem«. Islamska kritika po mnenju Keymana (2007: 226–228) ni usmerjena v izpodbijanje temeljev objektivnega sekularizma oziroma laičnosti države – ločitve, ki jo je treba obdržati –, temveč na podrejanje religije državi in vsiljevanje enega (kemalističnega) tipa islama. Upor je tako kulturni kot političnoekonomski in je usmerjen proti državnemu nadzoru islamske identitete, kemalistični ideologiji, projektu pozahodnjenja in v primeru prepovedi pokrivanja tudi proti nadzorovanju ženskih teles. Keyman zato meni, da turški sekularizem ni nepristranski in nevtralen,<sup>59</sup> ampak deluje proti reprezentativni demokraciji in mora biti zato reformiran. Za kemaliste je namreč skladna z laicizmom le tista razlaga religije, ki je omejena na zasebno sfero. Toda hkrati se kemalistom ni zdela sporna in protislovna uporaba religije v politične name, prav tako ne promocija lastne razlage islama. Kemalisti so torej laicizem (in religijo) interpretirali glede na trenutne koristi (Davison 2006: 277, 299). Zato Keyman (2007), Karakaş (2007), Ulusoy (2003) in Erdoğan (1999) v zahtevah po dovoljenju pokrivanja v šolah ne vidijo grožnje turški demokraciji in modernosti oziroma v prepovedi pokrivanja vidijo demokratični deficit.<sup>60</sup>

Islamisti torej poudarjajo potrebo po drugačnem razumevanju javne in zasebne sfere. Aynur İlyasoğlu (1994: 111–112) in Joan Wallach Scott (2007: 92) poudarjata, da je dualizem pomena zasebnega in javnega v neki drugi kulturi lahko določen z drugimi parametri, saj drugi sistemi verovanja ne ločijo javnega in zasebnega na enak način kot tradicija Zahoda in zahodnih krščanskih skupnosti, iz katere je nastal sekularizem oziroma laicizem. Ko pokrita muslimanka zavzame prostor v javni sferi, se po mnenju İlyasoğlu tudi ta sfera spremeni, saj se vrednote zasebne sfere prenesejo v javno. *Tesettür* tako simbolizira prehod

<sup>59</sup> Seda Yağcinkaya (1995: 1) ga imenuje militantni sekularizem.

<sup>60</sup> Toda ostaja vprašanje, kako bi se politični islam v Turčiji razvijal brez političnih in zgodovinskih okoliščin, ki so povzročile nastanek nadzora religije in znotraj tega previdnost islamistov; zavedali so se namreč, da jih vojska lahko odstavi, oziroma da je njihovo politično delovanje omejeno. Sicer pa je to le špekulacija, ki zahteva poudarek, da današnja Stranka za pravičnost in razvoj (AKP), kljub pomislekom glede njenih politik, predstavlja sintezo med reformizmom in konservativizmom, uspejajo pa ji tudi demokratične reforme in približevanje EU (Frank 2013, Keyman 2007, Karakaş 2007, White 2002), kar doslej ni uspelo še nobeni drugi levičarski ali desničarski stranki. Morebitni vstop Turčije v EU bi namreč za kemaliste in vojaško oblast, katerih sinteza temelji predvsem na sožitju iz koristi, pomenil izgubo mnogih privilegijev, predvsem vojaškega vpliva v politiki. Zato pa AKP (in politični islam) vidi v EU možnost bolj demokratičnega izražanja in delovanja. Ali so njihova pričakovanja naivna, pa se bo izkazalo z načinom, kako bo Evropa pripoznala in sprejela svojega »Drugega«, ki zdaj postaja vedno večja muslimanska manjšina.

med javno in zasebno sfero. Podoben pogled ima Fadwa El Guindi (2000: xiv, 67–83), ki na podlagi etnografskih raziskav ugotavlja, da lahko muslimani spreminjajo javno sfero v zasebno po potrebi (molitev je lahko opravljena kjerkoli; ob *ezanu*, klicu k molitvi, musliman spregovori določene besede, ki prostor, v katerem se nahaja, spremenijo v svetišče ipd.), kar kaže na to, da meje med sferami niso nepremakljive. Namesto bipolarne delitve na javno in zasebno sfero si verna muslimanka in musliman lahko ustvarita zasebno sfero kjerkoli in kadarkoli, tudi v »javnosti«. Zahodni koncept »zasebnosti« je namreč po mnenju Fadwe El Guindi povezan z individualizmom in zasebno lastnino, medtem ko je v islamu zasebnost povezana z žensko in družino oziroma z ženskim gospodarjenjem v domači sferi.

Islam je torej treba pojmovati kot živ sistem, zato Fadwa El Guindi (2000: xv–xvi, 67–68) nasprotuje delitvi »enega islama« proti mnogim islamom, kar predpostavlja, da je samo eden »pravi« in da je islam statičen. Herezije so prav tako »islam«, kot je to ortodoksija. Vprašanje je le v moči in s tem legitimizaciji, ki si jo je določena skupnost priborila. Drugačne verske izkušnje so prav tako pomembne, pomembno je tudi, kako posamezniki razumejo, doživljajo in interpretirajo islam. Religijski teksti in prakse so pod vplivom interpretacij, dominantnih diskurzov, lokalnih navad in običajev, političnih, ekonomskih in družbenih vplivov. Pluralnost islamskega sveta je torej že sama po sebi vir dinamičnih in konfliktnih odnosov med muslimani znotraj islamskih dežel (cf. İlyasoğlu 1994: 17–18, 58–59, Bullock 2002: xix, xxii, xxiv).

Pojav religijskega revivalizma oziroma islamizacije in zahtev islamistov je zato lahko pomanjkljivo razumljen. Termin religijskega revivalizma (npr. islamizacija) torej lahko zavaja, saj po Royevem (2007: xiii, 69, 79–82) mnenju ne gre za »naraščanje« religije, temveč za nove zahteve in večjo »vidnost« religije in vernikov, ki kažejo svojo religioznost v javnosti. Takšna gibanja so globalna, ljudska družbena gibanja, ki želijo potrditev svoje identitete in pripoznanje (ang. *politics of recognition* – Charles Taylor 1992) v javni sferi. Religijski revivalizem je zato po Royevem mnenju značilnost vseh religij in ne samo islama, kot se pogosto prikazuje. Davison (2006: 12, 44, 74–79) zato meni, da je potreben nov model razlaganja modernosti, ki bi bil pluralen in vključujoč do »Drugih«, saj v sodobnih družbah sodelujejo spreminjajoči se dejavniki in različni ljudje, ki izpodbijajo dominantne narative. Davison meni, da smo neke predpostavke (in s tem predsodke) o modernizmu, ki predvideva zmanjšanje vloge religije, ponotranjili, zaradi česar smo šokirani, ko se religija »spet« pojavi. Arbitrarnost in različne interpretacije religije in religijskih praks zato silijo k novim razumevanjem modernosti, sekularizacije in religijskih praks, kot je na primer pokrivanje.

## INTERPRETACIJE POKRIVANJA V TURČIJI

Razlage sodobnega pokrivanja v Turčiji (in tudi drugje) zajemajo celo paleto razlogov. Med najbolj opaznimi naj bi bila posledica upora modernizaciji in požahodnjenju ter iskanje islamskega načina modernosti, kar se odraža v zunanjem videzu pokritih žensk, ki zavračajo in preizprašujejo zahodni tip moderne ženske kot vsiljene *norme* ter predstavljajo izziv kemalističnemu, pa tudi tradicionalnemu islamskemu modelu in idealu ženske. Nasproti tem normam in idealom muslimanke ustvarjajo nov ali *moderna tip muslimanske ženske* (Durakbaşa 1987: 92, Aslan 1999: 54). To je po mojem mnenju tudi posledica novega vala (postkolonialnega) feminizma, v katerem si različne ženske kot dotlej utišani objekti lastijo svoj prostor in zahtevajo subjektiviteto nasproti zahodnim reprezentacijam in zahodnim feminizmom ter nasproti lokalnim dominantnim in diskriminatornim (bodisi nacionalističnim, islamskim ipd.) diskurzom. S tem ženske pridobivajo subjektiviteto in moč, muslimanske ženske pa glas pri odločanju o tem, kako bodo interpretirale svoja telesa in kako bodo prakticirale religijo.

V okviru upora zahodnemu tipu modernizacije je sodobno pokrivanje razumljeno kot upor sistemu oziroma reakcija na turški kemalistično-sekularistični diskurz poskusa izbrisa pokrivanja v javni sferi. Ta ženskam sicer uradno ne prepoveduje pokrivanja, vendar ga z različnimi ukrepi omejuje in preprečuje, kar pa povzroča le še večji upor. Po mnenju Sede Yağcinkaya (1995: 67ff) naj bi imela omejevanje izobrazbe in administracija, ki pokrite ženske obravnavata poniževalno (sobe prepričevanja, prisilna odkrivanja, izključitve iz šole in službe, izgon iz parlamenta), ravno nasproten učinek od zelenega. Zato je vnovično pojavljanje pokrivanja oziroma njegova večja vidnost v javni sferi, predvsem na univerzah, v Turčiji pomenilo izziv prepričanju, da je pokrivanje izkoreninjeno iz javnega življenja in da so ženske emancipirane oziroma osvobojene islamskega tradicionalizma.

Značilnost sodobnega pokrivanja obravnavajo predvsem kot »zasedanje« javne sfere, kjer ženske izpolnjujejo svoje želje po izobrazbi in poklicu. Zato Nuray Mert (1994) sodobno pokrivanje označi za univerzitetno gibanje oziroma za značilnost urbanih okolij. Pokrivanje, paradoksalno, postane simbol vidnosti v javni sferi, medtem ko je v orientalističnem diskurzu razumljeno kot simbol nevidnosti, ker zastira pogled in nadzor nad telesom. Sodobno pokrivanje je tako pokazatelj razrednega boja, saj ga prakticirajo moderne in izobražene ženske, ki so razredno mobilne in imajo višjo izobrazbo. Pri tem jim izobrazba pomeni večjo avtonomijo in napredovanje po družbeni lestvici, na kateri sta bila izobraženost in višji ekonomski položaj dotlej rezervirana za sekularne in kemalistične elite. Njihovo razumevanje pokrivanja torej pomeni tranzicijo od ruralnega k urbanemu, od nižjih k višjim družbenim slojem, od neizobraženih k izobraženim (Göle 2004: 122ff, Yağcinkaya 1995: 83–85).

V javni sferi naj bi pokrivanje pomenilo tudi racionalno obnašanje. Pokrivanje je lahko moralna kompenzacija zaradi razširjenega družbenega razumevanja ženskega telesa in obnašanja kot izzivalnega, zato je pokrivanje uporabljeno kot zaščita pred nadlegovanjem, je iskanje spoštovanja in dostojanstva na način, da se ženske odrešijo seksualnih konotacij, saj želijo biti razumljene kot individuumi in ne kot seksualni telesni objekti. Pokrivanje je tako upor in protest proti javni sferi, ki je zanje neudobna, zato ga razumejo kot akt osvobajanja, večjega samospoštovanja in osebnega dostojanstva. Pokrivanje tako pomeni zaščito v družbi – pred pogledi moških. Toda s tem se po mnenju mnogih avtorjev in avtoric<sup>61</sup> ženske podredijo islamističnemu razumevanju tradicionalne vloge ženske in njenega moralnega obnašanja; po teh razlagah je pokrivanje privolitev v islamistično podobo ženske kot seksualno izzivalne (od tod tudi nuja, da je pokrita in da zatira svojo seksualnost) ter v vizijo naravne vloge ženske kot matere in žene v domači sferi. Seda Yalçınkaya (1995: 77, 87) vidi protislovje med zahtevo po karieri in materinstvom, Nilüfer Göle (2004: 124–127) pa pokrite ženske povezuje s politiko in radikalnim islamizmom ter jih ima za »fanatične«, saj se strogo pokrivajo, bolj kot tradicionalne ženske. S tem naj bi ponotranjale in (re)producirale dominantne odnose med spoloma oziroma spolni nadzor, ki velja v muslimanski skupnosti. Podobne pomisleke ima tudi Ayşe Kadioğlu (1994: 659–660), ki vidi problem v tem, da islam propagira žensko vlogo gospodinje – naj se ženske odločijo za gospodinjstvo, da jih pokrivanje umešča v zasebno sfero, da islam oziroma pokrivanje »ščiti ženske pred seksualno tekmovalnostjo odkritih žensk« in da »želijo bolj poudariti svojo identiteto kot spolnost v javnosti«, pri čemer avtorica vzbuja vtis, da je to nekaj slabega.<sup>62</sup> V takšnem stališču pa Joan Wallach Scott (2007: 156–158, 165) vidi dvoličnost feministk, ki kritizirajo spolno objektifikacijo in vizualno izkoriščanje ženskega telesa, iste kriterije pa zavržejo, ko gre za muslimansko žensko.<sup>63</sup> Spomnimo se tudi, da so

<sup>61</sup> Glede tega vprašanja cf. zlasti Göle 2004, İlyasoğlu 1994, Minai 1981, Yalçınkaya 1995, Saktanber 2002, Özdalga 1990; 1997, Arat 2001 in Kadioğlu 1994.

<sup>62</sup> Mogoče takšno razumevanje Nilüfer Göle, Seda Yalçınkaya in Ayşe Kadioğlu izhaja iz razumevanja stroge ločitve *haremlük/selamlık*, toda pokrivanje ne pomeni tudi sekluzije (izločitve) žensk in ločitve moške in ženske sfere. Z njim je namreč vzpostavljena sfera zasebnosti ravno znotraj javnosti, kar ženskam omogoča mešane stike z moškimi. Tudi v svoji raziskavi sem ugotovila, da se pokrite ženske veliko družijo in srečujejo z moškimi ter imajo z njimi več stikov in odnosov; prav tako se mladi (verni in neverni, pokrite in nepokrite ženske) na splošno družijo v mešanih družbah. Podobne rezultate daje tudi raziskava TESEV (2006), v kateri ugotavljajo, da se pokrite in nepokrite ženske družijo med seboj, da imajo različne družbene skupine na mikro ravni več odnosov in interakcij, kot jih ideološko ločevanje lahko razume.

<sup>63</sup> Feministično stališče, ki se upira spolni objektifikaciji ženske, hkrati pa zahteva poudarek na ženski spolnosti in *femininosti*, kaže na protislovnost in dvoličnost takega stališča. Problematičen je nadzor ženske spolnosti, ki je v islamskih družbah religijsko in tradicionalno zelo omejevana, hkrati pa je treba premisliti »ideal« ženske spolnosti, proti kateremu se »nadzor

temnopolte feministke zahtevale pravico do družine ravno zato, ker jim je bila v času suženjstva v Ameriki zanikana, ter na zahteve istospolnih parov po pravici do družine (poroke in posvojitve otrok), torej ravno tiste družbene institucije (družine), ki jo je liberalni zahodni feminizem kritiziral kot patriarhalno orodje nadzora žensk. Kritika zakonske zveze in družine je sicer legitimna takrat, ko obravnava prakse v instituciji družine, ki žensko oziroma enega od partnerjev postavijo v podrejeni in izkoriščani položaj brez svobode odločanja, toda kritika družine *per se* (posebej takrat, ko gre za muslimansko družino) izraža dvojna merila in pristranskost ter uničuje konstruktivno kritiko družine, ki jo izvajajo tudi muslimanke.<sup>64</sup>

Na pokrivanje naj bi imele vpliv tudi migracije iz ruralnih območij v mesta, kjer so migranti postali marginalizirana populacija, ki naj bi ohranjala svoje tradicionalne vrednote, med katere sodi tudi pokrivanje (Yalçinkaya 1995: 2). Ekonomska marginaliziranost in kot posledica tega nuja, da se ženske zaposlujejo zunaj doma v novem in tujem okolju, naj bi vplivala na nov pomen pokrivanja. Deniz Kandiyoti (1988d) pravi, da naj bi tako ženske s pokrivanjem zahtevale varnost in spoštovanje v neznanem in negotovem okolju. Pokrivanje naj bi bilo torej nadaljevanje tradicionalnih praks in navad oziroma potrebe po zagotavljanju ženske časti, morale in čistosti, saj naj bi dajalo ženski verodostojnost. S pokrivanjem ženska sporoča, da se obnaša po načelih tradicije islama in spoštuje skrb za družbeni red in moralo (Yalçinkaya 1995: 75).

Pokrivanje je (načeloma) v osnovi in večinoma versko pogojeno, saj se ženske pokrivajo zato, ker verjamejo, da je to njihova verska dolžnost (Göle 2004, İlyasoğlu 1994, Şişman 2009, Aktaş 2006) in da s tem izražajo svojo islamsko in kulturno identiteto.<sup>65</sup> Nazife Şişman (2009: 10) poudarja, da je pokrivanje na verski osnovi zanemarjeno in da ga večinoma razlagajo samo v okviru političnih, družbenih in ekonomskih razlogov. Nazife Şişman pa opozarja, da zanemarjanje verskih pogledov in razumevanj pokrivanja zakriva dejstvo, da obstajajo razlike v pogledih na pokrivanje tudi med islamsko usmerjenimi prebivalci, vendar ne pridejo do izraza, saj so se muslimani »mobilizirali« zaradi vsesplošnega napada na kakršnokoli obliko pokrivanja. Tudi MacLeod in Brenner (v Yalçinkaya 1995: 76) pravita, da v obdobju, ko se v Turčiji dogajajo kulturne in družbene spremembe, pokrivanje predstavlja izraz osebne drže in upora. Pri tem ženskam pomaga tudi vedno boljša izobrazba, saj se zaradi nje čutijo bolj

---

nad muslimankami« vzpostavlja kot negativen. Spolno obnašanje (*sexual conduct*) ni nevtralna kategorija niti na Zahodu.

<sup>64</sup> Glej poglavje o islamskih feministkah.

<sup>65</sup> Nazife Şişman (2009: 10) sicer nasprotuje definiciji pokrivanja kot identitete ženske ali iskanja neke identitete, saj to žensko zreducira in objektivira zgolj na »nekoga, ki se pokriva« ali na »zagovornika pokrivanja«.



sposobne same spoznavati islam. Pokrivanje jim tako pomeni doseganje višjega religijskega znanja ter nov način obstoja in subjektivitete. Kot vernice želijo preko pokrivanja izraziti zavestno pripadnosti višji etični in moralni avtoriteti/religiji, univerzalnemu smislu in zavedanju.<sup>66</sup>

Leila Ahmed (1992: 220–226) opredeli sodobno pokrivanje muslimank kot »ponovno« pokrivanje (ang. *re-veiling*) in ga razume kot moderen pojav, saj predstavlja mešanico lokalnih in zahodnih stilov oblačenja. Posameznice same interpretirajo pokrivanje in oblačenje, s katerim želijo legitimizirati svojo prisotnost in vidnost v javnosti. Zato po njenem mnenju to ponovno pokrivanje ne more biti regresivno ali religijsko reakcionarno, čeprav je »uniforma«, ki jo nosijo, zelo tradicionalna. Leila Ahmed jo razume kot uniformo tranzicije in ne vračanja, kar je po njenem mnenju znak modernosti, paradoksalno pa tudi sprejetja »zahodnega načina« oblačenja, toda v slogu, ki uvaja spremembe in modifikacije, da bi bil novi način oblačenja primeren novim vlogam (delo v javni sferi, izobrazba), hkrati pa v skladu z islamskimi zahtevami, ki jih kot verne muslimanke želijo izpolniti. Takšno stališče ustvarja avtonomijo žensk in enakost, ki jo definirajo na popolnoma drugačen način od Zahoda. Tukaj pa Leila Ahmed (1992: 230) poudarja, da si morajo ženske prizadevati za delovanje neodvisno od patriarhalnih ortodoksnih islamistov, ki lahko postanejo – ali pa so že – avtoritarni pri interpretacijah ženskih vlog in njihovega videza ter pri nadzoru njihovih telesnih praks. Izrazu »ponovno« pokrivanje pa nasprotuje Fadwa El Guindi (2000: 209), ki pravi, da to ni ponovno, ampak popolnoma novo pokrivanje, saj ni podobno staremu. Tako ga razume tudi večina avtorjev in avtoric, ki se ukvarjajo s primerom pokrivanja v Turčiji.<sup>67</sup>

Čeprav nekateri v turški javnosti, predvsem v medijih, trdijo, da je pokrivanja več, raziskave tega prepričanja ne potrjujejo, nasprotno, ga celo demantirajo. Raziskava TESEV (2006) je pokazala, da se v teku časa pokriva manj žensk (73 odstotkov leta 1999, 61 odstotkov leta 2006), ljudje pa so prepričani, da se jih pokriva več (64 odstotkov ljudi misli, da je v zadnjih desetih letih več žensk pokritih). Ponotranjeno prepričanje, da je pokrivanja več, temelji predvsem na »vidnosti«, lahko pa je tudi posledica kemalističnega strahu pred islamskimi simboli in propagande o nevarnosti religijske reakcionarnosti (*irtica*). Večjo vidnost

<sup>66</sup> V anketni raziskavi, ki sem jo opravila v Istanbulu leta 2009, je sicer večina anketirank (tistih, ki se pokrivajo, in tudi tistih, ki se ne) izrazila prepričanje, da se ženske pokrivajo zato, ker to od njih zahteva religija. Do podobnih zaključkov so prišli tudi avtorji raziskave TESEV (2006), ki ugotavljajo, da pokrivanje nima političnih in identitetnih povezav. Tako 3,4 odstotka anketirank, ki se pokrivajo, pravi, da tako ravnajo zaradi časti, 3,9 odstotka se jih pokriva, ker je to del njihove identitete, 72 odstotkov trdi, da se pokrivajo zaradi religije, 4 odstotki pa pravijo, da se pokrivajo, ker to od njih zahteva družina.

<sup>67</sup> Cf. Göle 2004, İlyasoğlu 1994, Yalçinkaya 1995, Saktanber 2002, Aktaş 2006, Kavakçı 2004, Kadioğlu 1994, Arat 2001.

pa je mogoče razlagati tudi tako, da ženske, ki se pokrivajo, zdaj same več govorijo o tem. Ženske so oblikovale svoje strategije gibanja med zasebno in javno sfero, izumile so samosvoje in drugačne načine, kako biti moderne, ali kot pravi Aynur İlyasoğlu (1994: 26–28, 107): »Svojo modernost si ustvarjajo same.« Ena od teh strategij je po njenem mnenju tudi pokrivanje. Aynur İlyasoğlu in Cihan Aktaş (2006: 222) poudarjata raznolikost interpretacij in individualnost oblik pokrivanja, ki se izraža z različnimi barvami, oblikami, kombinacijami, s čimer ženske ustvarjajo lastno individualizirano podobo. Ayşe Saktanber (2002) raznoliki stil oblačenja muslimank označuje za *bricolage*, saj določene oblike mode uporabijo kot subverzijo in ustvarjajo upor skozi stil – recimo uporaba navednega šala in ne več rute za pokrivanje. S tem mlade islamske ženske subvertirajo zahodni tip emancipacije žensk in enakosti spolov ter ga nadomestijo z islamskim razumevanjem. Ustvarjajo islamsko popularno kulturo, ki je fluidna, odprta za spremembe, nestabilna, komercializirana in aktivna; pod vplivom globalnih sprememb ima zato *nomadski značaj* – ženske vsak dan znova izpogajajo dane socialne strukture in islamska pravila.

Razumevanje pokrivanja oziroma *tesettür* načina oblačenja kot statičnega in homogenega je zavajajoče in nezadovoljivo, saj preprečuje raziskovanje dinamičnega gibanja muslimanskih žensk ter posamičnih interpretacij in motivacij nošnje *tesettürja* (White 2002: 208). Na ta način posameznice homogenizirajo, torej jim ponovno odvzamejo subjektiviteto in individualnost, podobno kot v času kolonializma. Če je res, da z golo prakso pokrivanja najdemo skupno točko muslimank, je neproduktivno iskati eno samo pravo kategorizacijo in interpretacijo pokrivanja, zlasti ne v razmerah »novega pokrivanja«. Pokrivanje se namreč razlikuje od države do države, tudi od kraja do kraja, od skupine do skupine, od generacije do generacije in od posameznice do posameznice.

Sicer so muslimanke, ki se pokrivajo, v primerjavi s svojimi moškimi vrstniki dodatno diskriminirane: če so bolj vidne, so podvržene tudi bolj ostrim reakcijam in izključitvam iz okolja, torej so diskriminirane kot ženske in kot muslimanke (intersekcionalnost diskriminacije). Predvsem v šoli ali pa v poklicih se srečujejo z zavračanjem in napadi. Nekatere študentke, ki so sodelovale v moji raziskavi, so izrazile strah pred pokrivanjem v javnosti in so se »za kompenzacijo« pokrivalo samo doma (pokrivanje je sicer namenjeno javni sferi, zato se doma, če v bližini ni *namahrem*<sup>68</sup> moških, ženskam ni treba pokrivati) ali pa samo med molitvijo, ker so se (po lastnih pripovedovanjih) bale reakcij prijateljev, družine in pa širše okolice, kar kaže na veliko željo po pokrivanju in na

<sup>68</sup> *Mahrem* pomeni domače, zasebno, *namahrem* pa javno, zunanje, zato so *namahrem* moški tisti, pred katerimi se mora ženska pokriti.

nasproten pritisk družbe.<sup>69</sup> Nekatere študentke so se odkrivale pred vstopom na Istanbulsko univerzo. Napačno pa je tudi razmišljanje, da vse pokrite ženske sledijo islamskim pravilom, saj se v praksi tudi oddaljujejo od splošno sprejetih islamskih nauk – so na primer zapravljive, kadijo cigarete, ne molijo redno ipd. Zato je v skladu z različnimi interpretacijami islama treba ločiti osebo in posameznikovo prakso oziroma interpretacijo islama od idealiziranega islama, ki ga vsaka skupina idealizira po svoje.<sup>70</sup>

Pokrivanje torej ni nov pojav, vendar je v luči družbenopolitičnih sprememb dobilo posebno vlogo, ker je (bilo) spolitizirano. Tako islamisti kot kemalisti so namreč v pokrivanju videli simboliko: eni svoje modernosti in islamske identitete, drugi nazadnjaštva (*irtica*) in grožnje laicistično-kemalistični identiteti. Praksa pokrivanja je pridobila nov simbolični pomen, ko se je pojavilo več pokritih žensk, ki so vstopile v javno sfero, oziroma so se začele pokrivati ravno zato, da vstopijo v javno sfero. Muslimanke so bile sicer vedno prisotne, »vidne« pa so postale, ker so si na glavo nadele ruto in bolj množično vstopile na univerze. Pred tridesetimi leti ni bilo »turban problema« zgolj zato, ker na univerzah ni bilo veliko pokritih študentk. Večje število sedanjih pokritih študentk je tudi posledica odprtja verskih srednjih šol za ženske sredi 70. let, s čimer so si lahko utrle pot na univerzo. Presenečenje nad pojavom »novega« pokrivanja izhaja tudi iz zmotnega razumevanja islama v Turčiji kot homogenega in statičnega sistema, ki ni sposoben dinamike in notranjega dialoga, tudi sporov. V islamski družbi so se namreč tudi glede pokrivanja razvila različna stališča in interpretacije, ki jih v znanstvenem diskurzu o Turčiji pogosto zanemarjajo.

## DISKURZI ISLAMISTOV O ŽENSKI IN POKRIVANJU

V islamski družbi torej ni enotnosti in homogenosti. Različne skupine se mobilizirajo okrog različnih vprašanj in nekateri »islamisti« delujejo tudi znotraj

<sup>69</sup> Seveda obstaja tudi druga plat zgodbe. V raziskavi sem naletela na primer, ko se je dekle pridružilo neki verski skupnosti in se je ne samo začelo pokrivati, temveč se tudi ni več kazalo moškim. Da gre tu za indoktrinacijo, priča dejstvo, da je niti moški sorodniki niso mogli več videti – za primer sem izvedela preko njenih moških sorodnikov. Ne gre dvomiti, da gre pri tem za radikalno interpretacijo pokrivanja ali, bolje rečeno, sekluzije ženske.

<sup>70</sup> V anketah, ki sem jih opravila, se večina žensk strinja, da se ne smejo preveč ličiti in z obleko izstopati, ker to ni v skladu z islamskimi zahtevami po skromnosti videza in nepritegovanju pozornosti. Toda stanje na ulicah Istanbula, pa tudi drugje po Turčiji, kaže vse prej kot tako »idealizirano« podobo; poudarjen videz, ličenje in drage obleke nekaterih pokritih žensk namreč zelo izstopajo. Sicer pa ne vidim razloga, zakaj bi to opredeljevali kot »slabo« ali »dobro«, pomembno je le dejstvo, da ženske same interpretirajo svoj videz, pokrivanje in vlogo, kar je lahko v pomoč pri razumevanju, da je interpretacija pokrivanja, zunanje videza in religije na splošno zelo arbitrarna in raznolika. Treba pa je tudi poudariti, da niso vse ženske, ki se identificirajo kot (verne) muslimanke, tudi pokrite.

konteksta sekularizma ter nacionalizma in ne v nasprotju z njima – tudi islamski struji je namreč Atatürk blizu. Nastala je še ena islamsko-nacionalistična sinteza, znana pod izrazom nacionalna vizija (*milli görüş*).<sup>71</sup> Podobno kot kemalizem se tudi islam sicer poveže z diskurzom nacionalizma, za razliko od kemalistov pa islamisti, muslimanske ženske in tudi nekateri levo usmerjeni liberalci zagovarjajo pravico do pokrivanja na osnovi ustavne pravice ter svobode vesti in veroizpovedi. Trdijo, da je pravica do pokrivanja demokratična pravica in politična svoboščina, zato Turčija s tovrstno prepovedjo izgubi verodostojnost demokratične države (Yalçınkaya 1995: 4). Toda tudi islamisti, podobno kot nacionalistična in kemalistična ideologija, izrabijo žensko in ustvarijo idealni tip ženske kot sredstvo v izgradnji idealne muslimanske družbe.

Muslimani iz nekaterih islamskih struj so napadali ženske in jih kritizirali, predvsem z argumenti, da vsaka vrsta in oblika (interpretacija) *tesettürja* ni primerna, saj naj bi bile nekatere ženske nagnjene k prevelikemu potrošništvu, modi, ličenju in izzivalnemu oblačenju. Yael Navaro-Yashin (2002: 221–253) pa v tem stališču vidi protislovje, saj tudi islamisti komercializirajo pokrivanje in ruto kot potrošni material. Potrošništvo in poblagovljenje simbolov islamu in religioznim gibanjem namreč nista tuja. Nekatera turška tekstilna podjetja, specializirana za *tesettür* (eno najbolj znanih je TEKBİR), so namreč organizirala modne šove in defilée, kjer so zaposlili manekenke zato, da bi (tudi pomanjkljivo oblečene, pravi avtorica) reklamirale modno oblikovanje *tesettürja* in pokrivanja. Ob tem se pojavi vprašanje izkoriščanja žensk kot objektov in teles. Po mnenju Yael Navaro-Yashin je TEKBİR ironično uresničil predstavo moderne ženske in turbana, ki ga je ustvarila kemalistična oblast, namreč predstavo, da naj bi bile ženske »moderne« in lepe, tudi če se pokrivajo in so verne. Islamisti (predvsem politični islam in stranke) tako, paradoksalno, kritizirajo zahodno družbo in objektifikacijo žensk, hkrati pa sami izkoristijo pokrite ženske in pokrivalo, ki postane potrošni material in simbol islamistov, da dokažejo svojo modernost, pridobivajo glasove vernikov ter kritizirajo kemaliste in državo. Nekateri islamisti so sicer kritizirali modne šove, nakupovanje in nenadzorovano potrošnjo v množici turških nakupovalnih centrov, a tako kot drugje po svetu gresta praksa in življenje muslimanov svojo pot, na kateri se vključujejo v

<sup>71</sup> Ta vizija za razliko od turško-islamske sinteze (TIS) postavlja v ospredje islam in predstavlja intelektualno osnovo političnega islama oziroma islamskih strank v Turčiji od 70. let dalje (Kanra 2009: 71). Sestavljajo jo predvsem islamske stranke kot Stranka blaginje (*Refah Partisi* – RP) Necmettina Erbakana v 90. letih in Stranka sreče (*Saadet Partisi* – SP) na začetku 21. stoletja. Stranka AKP se od te tradicije deklarativno oddaljuje; sicer pa od leta 2013 stranka AKP organizira t. i. mitinge nacionalne volje (*milli irade mitingleri*), s čimer se povezuje z nacionalističnim diskurzom.

sodobno neoliberalno potrošniško družbo.<sup>72</sup> V okviru kritike modernizacije delovanje islamistov na trgu ni sporno samo po sebi; sporno je dejstvo, da »potrošništvo« očitajo ženskam, medtem ko sami spodbujajo potrošnjo in izkoriščajo ženske v njej.

Zaradi poblagovljenja in manipulacije z islamskimi simboli, predvsem s pokrivanjem in *tesettürjem*, Jenny B. White (2002: 191–217) za islamiste v Turčiji pravi, da želijo ustvariti elitno islamsko identiteto, ki bi se razlikovala od vsakdanje muslimanske prakse. S poblagovljenjem pokrivanja in promoviranjem dragega *tesettür* materiala namreč želijo ustvariti simbol višjega razreda (paralelno in nasproti kemalistični eliti). Pokrivanje in *tesettür* želijo povezati z urbanim, modernim in izobraženim okoljem, za to pa uporabljajo/izrabljajo izobražene ženske, ki se borijo za svobodo pokrivanja; tako lahko trdijo, da je pokrivanje teh vernic nova, bolj zavestna in pametna praksa, nasproti vsakdanjemu avtomatizmu in kulturni praksi »ljudskega« (*folk*) islama. Po drugi strani pa želijo islamisti izničiti navidezne razredne razlike med višjimi in nižjimi sloji, zato nekatere politične stranke pokrivanje in *tesettür* interpretirajo kot homogeno prakso. Z zakrivanjem (vizualnih) razrednih razlik želijo okrepiti poistovetenje z nižjimi sloji in sporočati, da imajo iste vrednote (tj. čast). Po mnenju Yeşim Arat (2001) se islamisti zgolj navidezno ukvarjajo s problemom prepovedi pokrivanja, zato da umaknejo pozornost od drugih neenakosti in da pridobijo glasove islamskih volivcev. Islamisti in islamske politične stranke namreč želijo izkoristiti povezavo med njimi in mladimi izobraženimi ženskami, ki se borijo za pravico do pokrivanja, kot sredstvo mobilizacije islamskih množic.

Toda islamisti aktivizem pokritih žensk tudi kritizirajo in ga želijo oblikovati po svojih predstavah. Islamisti so pokritim ženskam očitali, da se poslužujejo javnih protestov proti prepovedi pokrivanja, kar naj bi spominjalo na »komunistične metode«. Očitno jih moti ženska interpretacija lastne vloge, ki manifestativno zahteva svoje pravice do pokrivanja, ter ženska aktivnost in samostojnost, ki ju s temi protesti izkazujejo. Ženske torej interpretirajo svojo vlogo in način oblačenja tako proti kemalističnemu kot tudi proti islamističnemu diskurzu ženskega modela. Zaradi tega so bile aktivistične pokrite muslimanke v težkem položaju, v primežu med državnim birokratskim preganjanjem na eni strani ter islamskimi očitki in težavami z družinami na drugi. Težave so imele

<sup>72</sup> Potrošništvo in popkultura sta v Turčiji dosegla vrh tudi s svetovno znanimi TV-serijami, kot je Sulejman Veličastni (*Mühteşem Yüzyıl*). Serija ima številčno občinstvo tudi med muslimani in muslimankami, ne glede na to, da jo mnogi muslimani, med njimi tudi R.T. Erdoğan, kritizirajo, češ da »napačno« predstavlja sultana Sulejmana. Podobno kot nekateri strogi kemalisti, ki nasprotujejo vsakršni kritiki ali »napačni« predstavi Atatürka, tudi nekateri islamisti ne prenešajo »zmotnih« predstavitev njihovih prednikov, tj. otomanskih sultanov. Vendar je ravno na primeru teh pojavov videti pestro dinamiko različnih mnenj in interpretacij v skupinah ljudi, ki naj bi jih združeval občutek pripadnosti določeni identiteti (muslimani, kemalisti ipd.).

tudi zato, ker se niso želele odkriti, ali pa zato, ker so se odkrile zaradi groženj s prepovedjo študija. To je pri številnih dekletih ustvarjalo shizofreno psihološko stanje (Aktaş 2006: 6, 46–51, 113, 236).

Chetan Bhatt (1997) piše, da sodobni islamisti uporabljajo nove oblike delovanja, nove politične govorice in nove oblike družbene formacije; manifestirajo se v novih oblikah družbenega telesa, te pa predstavljajo nacionalna država in civilna družba, ki bi po islamističnih načelih morala temeljiti na religiji. Sem lahko uvrstimo izrabljanje ženske in interpretacij pokrivanja za ustvarjanje ideala ženske kot simbola moderne islamske družbe. Islamisti z izkoriščanjem tega potenciala nasprotujejo predstavi o islamu kot nazadnjaškem, saj v svoj prid izkoristijo pojav izobraženih, »moderniziranih« muslimanskih vernic, da bi ustvarili novo podobo muslimanov in muslimank. Hkrati pa, podobno kot nacionalistični kemalistični diskurzi, tudi islamisti ustvarjajo podobo ženske kot matere in žene ter poudarjajo pomen izobrazbe za vzgojo otrok in za dobrobit muslimanske družbe. Poklicno delo zunaj doma je sicer dobrodošlo, vendar ne na račun družine. Nekateri islamisti so po mnenju Leile Ahmed (1992: 194, 236–243) prav tako avtoritarni in dvolični, saj si selektivno prisvajajo zahodne diskurze in dosežke, medtem ko trdijo, da Zahodu nasprotujejo. Poleg tega tudi selektivno interpretirajo islamske vire in so nekritični do islamske zgodovine ali »zlate dobe islama«. Tudi pri islamistih je viden orientalistični diskurz razlik med stopnjami civilizacije. Istanbulsko društvo ISAV (*İslâmî İlimler Araştırma Vakfı* – Društvo za raziskovanje islamskih znanosti, 2005) pokrivanje razume kot »napredek civilizacije«, goloto pa kot stanje »primitivizma«. Odnose med spoloma (v nasprotju z islamskimi feministkami) razumejo kot odnose hierarhije, kjer ima moški prednost, saj je bila ženska ustvarjena za moški užitek.

Ženske so torej znova uporabljene kot sredstvo oziroma »simbolne figure« (Kandiyoti 1988b: 234) pri doseganju modernizacijskih idealov islamistov, kar je (paradoksalno!) enako tistemu, kar počneta kemalizem in orientalizem. Islamistični diskurz je podoben kemalističnemu, saj oba zahtevata od ženske sodelovanje v javni in v zasebni sferi. Seda Yalçınkaya (1995: 4) je kritična tako do kemalistov kot do islamistov; prvi namreč zanemarjajo dejstvo, da se lahko ženske same odločijo za pokrivanje in hkrati tudi reinterpretirajo prakso pokrivanja, islam in svoja življenja, po drugi strani pa islamisti (politični islam) izkoriščajo pomen pokrivanja in ženske za islamske politične cilje. Leila Ahmed (1992: 230) poudarja, da tudi če se ženske nočejo poistovetiti s političnim islamom, ki je lahko avtoritaren in konservativen do njihove vloge, so hote ali nehote simbol islamizma. Glede na islamistične predstave o ženski se lahko vprašamo, kje je torej razlika v njihovih in kemalističnih predstavah. Zaradi teh razlogov namreč islamske ženske nenehno ponavljajo, da so ujete med dva diskurza, ki jim ne dovolita do lastne besede. Problem muslimanke vidijo v tem,

da če zahtevajo svobodo znotraj islama, jih islamisti označijo za Zahodnjakinje, če pa branijo svoje pravice kot pripadnice islama in željo po prakticiranju vere, jih sekularisti in kemalisti, tudi feministke, označijo za Vzhodnjakinje ali pripadnice Orienta. Zato me je predvsem zanimalo, kaj v Turčiji pravijo ženske same, saj je – podobno kot v razvoju feminizma na Zahodu – pomemben glas žensk, ki izražajo svoje (ne)zadovoljstvo, določajo svoja stališča in definirajo svoj feminizem.

### STALIŠČA MUSLIMANK O POKRIVANJU

Osredotočam se na razumevanje in interpretacije pokrivanja, bodisi v javni bodisi v zasebni sferi, skozi analizo pisnih del tistih muslimank, ki se pokrivajo in ki teoretično razpravljajo o »problemu pokrivanja v Turčiji«. To pisanje namreč razumem kot (feministično, politično) angažiranje, tako aktivistično kot znanstveno, v položaju subjekta, ki ima moč – zgolj znanstvena analiza muslimank kot »objektov« analize namreč predpostavlja, da same ne izoblikujejo znanstvenih teoretskih in epistemoloških izhodišč, temveč le »odgovarjajo« na vprašanja.

Številne ženske, ki branijo pravico do pokrivanja, se sklicujejo na demokratična načela (med drugim tudi na zahodne institucije, kot so Združeni narodi in Evropsko sodišče za človekove pravice) in niso kategorično proti sekularizmu in za šariat.<sup>73</sup> Ravno nasprotno, muslimanke kritizirajo islamiste, ker jih izkoriščajo za svoje politične diskurze (cf. Kaplan 2005), zato je sporno misliti, da se ženske, ki se pokrivajo, nekritično zavzemajo za enake cilje kot islamisti. Dejstvo, da nekaterim dominantnim islamističnim idejam (recimo strankam na oblasti) tudi nasprotujejo, je pogosto spregledano; bolj sprejeto je prepričanje, da so neposredno povezane s političnim islamizmom, kot pa da so kritične do njega. Vse ženske, ki se pokrivajo in ki sodijo v kategorijo mladih, izobraženih in urbanih žensk, namreč niso tudi politično islamsko angažirane (za šariat, proti sekularizaciji) in njihov namen ni ta, da bi pokrivanje (turban) uporabljale kot politični simbol (Kaplan 2005, White 2002: 191–217). Ženske, ki se pokrivajo in so hkrati izobražene, predstavljajo zgovoren primer, da islam ni nazadnjaški in da pokrivanje ni ovira izobraževanju in kariernemu izpopolnjevanju žensk. Z izobrazbo se lahko ženske ločijo od tradicionalnih pogledov v islamu.

<sup>73</sup> Leila Ahmed (1992) celo navaja, da veliko ljudi (žensk in moških) sicer trdi, da so za šariat, vendar sploh ne vedo, kaj šariat pomeni. V praktičnem smislu šariat pogosto služi avtoritarnim islamističnim režimom, ki jih Ahmedova kritizira. Podobno trditev podpira raziskava TESEV (2006), v kateri ugotavljajo, da je 21 odstotkov prebivalcev v letu 1999 podpiralo šariat, leta 2006 pa samo še 8,9 odstotkov. Avtorji tudi pravijo, da je ob podrobnejših vprašanjih (npr. ali bi želeli, da šariat ureja civilno pravo, zakon oziroma zakonsko nezvestobo ipd.) razvidno, da prebivalci Turčije ne podpirajo strogih pravil šariata.

Glede prakse in prepovedi pokrivanja v Turčiji se islamske feministke ukvarjajo bolj z diskurzi o pokrivanju kot pa s pomenom pokrivanja za njih same. Hilal Kaplan (2005) in Nazife Şişman (2005, 2009) različnim diskurzom očitata homogenizacijo in redukcijo muslimanskih žensk na pokrivanje ter kritizirata razlago pokrivanja kot novega pokrivanja. Trdita, da novega pokrivanja ni (v načinu in predvsem pomenu), saj je bilo vedno prisotno, razlog za pokrivanje pa je en sam: verska zahteva, ki naj bi jo vernica izpolnjevala. Nazife Şişman trdi, da tisti, ki imajo pokrivanje za nekaj novega ali tujega, ne vidijo raznolikosti nošnje rut, prav tako pa ne primerjajo drugih sprememb v obleki in zunanjem videzu med nepokritimi ženskami. Hilal Kaplan pravi, da se je za oblast, ki pojav vidi kot novo pokrivanje, zgodilo nepričakovano: pokrite ženske so imele za mrtve, vendar pa, kot Hilal Kaplan parafrazira Lacana, »niso bile pravilno pokopane, nekaj je bilo narobe z njihovim pogrebom«. Poleg tega *tesettür* določa specifično oblačenje in tudi obnašanje, tako za ženske kot moške. Avtorici predvsem nasprotujeta trditvi, da je novo pokrivanje politično. Cihan Aktaş (2006), tudi pokrita islamska aktivistka, novo pokrivanje deklet označi za »drugačno« od tradicionalnega, a po njenem mnenju gre predvsem za posledico tega, da ženske, ki se prilagajajo modernemu načinu življenja v mestih, na nov način interpretirajo pokrivanje. V mestih se namreč pojavljajo različni načini pokrivanja in pogledi nanj, ki se spreminjajo skozi čas, zato je tudi težko določiti, kaj je dejansko »nov način pokrivanja« oziroma kdo se kako pokriva. Pokrivanje se je spremenilo tudi zato, ker je prej veljalo za nekaj »grdega« in »nazadnjaškega«, zato so ga mlade ženske interpretirale na novo, po svoje, tako da ustreza spremenjenemu času in mestnemu življenju. Nazife Şişman 2009 trdi, da lahko »različnost« v urbanem fenomenu pokrivanja razložimo tudi na drugačen način: podobno kot ženske, ki pridejo iz ruralnih območij v mesto in se oblačijo drugače, ravnajo tudi muslimanke, ki se pokrivajo – pokrivanje prilagajajo mestnemu načinu življenja in zahtevam na delovnem mestu. Tudi večji dostop do različnih tekstilnih tkanin jim omogoča nove interpretacije. To pa ni značilno samo za pokrite ženske, temveč za vso urbano populacijo. Kot sem že omenila, ni standardov pokrivanja, ki bi jih lahko binarno interpretirali kot *türban* ali *başörtüsü*. Ta delitev je bila predvsem »invencija« oblasti.

Obtoževanje vernic, da so v odločitvah za pokrivanje neiskrene in da to ni njihova svobodna volja, Cihan Aktaş (2006: ix–xix, 325–355) razume kot željo, da bi si oblast in nasprotniki pokrivanja verne muslimanke podredili. Podrejanje in vsiljevanje odkrivanja v imenu »svobode« po njenem mnenju ne pomeni več svobode, temveč se prelevi v tiranijo. Avtorica poudarja, da je interpretacija islama in pokrivanja v islamu odvisna od vsakega posameznika, čeprav je vera ena sama. Tudi braniteljem ženskih pravic (ženskim nevladnim organizacijam) očita dvoličnost, saj so pogosto obsojale prisilno pokrivanje, ne pa tudi prisilnega



odkrivanja. Avtorica zagovarja stališče, da se ženske pokrivajo, ker je to verska zahteva, in nikoli ne uporabljajo pokrivanja kot politični simbol. Zanje je pokrivanje način, kako v današnjem modernem življenju iskati svojo svobodo in avtentičnost, saj želijo biti prepozna(v)ne, po drugi strani pa se pokrivajo tudi zato, da si ustvarijo zaščito in pridobijo moč. Ker imata pokrivanje in *tesettür* na splošno tudi ontološko dimenzijo za vernike, po njenem mnenju te razsežnosti niso razumeli, kar je vodilo v nastanek »problema pokrivanja«. Sicer pa Cihan Aktaş za pokrite mlade ženske v mestih, ki po njenem mnenju plačujejo ceno površne in neuspele turške modernizacije, trdi, da se upirajo tako tradicionalnim kot modernističnim diskurzom o pokrivanju in vlogi ženske v islamu, zato predstavljajo novost, upor, razsvetljenje in miroljubnost. V modernem svetu iščejo načine življenja z vero. Pomenijo velik potencial, saj ustvarjajo nove možnosti, nov način bivanja, novo javno sfero, ki je zunaj sekularno-modernističnih definicij, kamor po njenem mnenju žal niso vključeni vsi enako. Cihan Aktaş trdi, da javna sfera ne more biti nikoli popolnoma očiščena simbolov, poleg tega pa je pokrivanje mišljeno natanko za javnost in v zasebni sferi ni potrebno. Podobno stališče zagovarja Nazife Şişman (2005, 2009), ki pravi, da je pokrivanje namenjeno ravno vstopu ženske v javno sfero. Po mnenju Cihan Aktaş so pokrite ženske obravnavane kot »Drugi«, saj jim ni dovoljeno izraziti svojega mnenja in sodelovati v javnosti, (do nedavnega) jim ni bila dovoljena niti višja izobrazba, hkrati pa so bile obtožene spolitiziranosti in ignorance, neizobraženosti in nesposobnosti analitičnega mišljenja – vse v imenu laičnosti države. Dokler bodo problemi muslimanskih žensk obravnavani zgolj po standardih zahodne ženske emancipacije, Cihan Aktaş meni, da to ne bo prineslo rešitve, ampak večjo »odvisnost«, kar naj bi bila tudi napaka turškega feminizma, saj je preveč povezan z Zahodom ali »belim feminizmom« (2006: 247–253).

Nazife Şişman (2009: 35) kritizira normo nepokrite ženske, ki je hkrati simbol sekularnega načina življenja, in pravi, da tudi »liberalen in sekularen posameznik v sekularizirani javni sferi izraža svoj (specifičen) način življenja«, ki ni nevtralen. Nazife Şişman tudi nasprotuje enačenju identitete muslimanske ženske s pokrivanjem, saj tako enačenje predstavlja omejitve, ki identiteto muslimanke reducira zgolj na prakso pokrivanja, kar ustvarja konstrukt »povprečne muslimanske ženske«. Avtorica zase pravi, da se pokriva, a to še zdaleč ni edini označevalec njene identitete, ki bi jo definirala kot osebo, saj svoje identitete ne gradi na pokrivanju (Şişman 2009: 9–10). Prav tako nasprotuje znanstvenim analizam pokrivanja in pokritih žensk, saj so po njenem mnenju povezane (in s tem tudi omejene) z razlagami o islamskih političnih gibanjih, s političnimi zahtevami, politikami identitete in napredovanjem na družbeni lestvici, ki pokrivanje interpretirajo kot »preporod političnega islama«, ne obravnavajo pa pokrivanja kot verske zahteve. Nazife Şişman meni, da je pokrivanje preraslo v

problem zato, ker vsaka zahteva pokritih žensk po izražanju vere v javni sferi trči v politični sistem, ki je utemeljen na modernizaciji in sekularizmu in je vero poptisnil v zasebno sfero. Sprašuje pa se, zakaj je sploh čudno, če se posameznik kot državljani obrača na državo in od nje zahteva izpolnjevanje svojih pravic. Vsak posameznik, ki zahteva svoje pravice v neki državi, je namreč politični subjekt. Problem nastane, ker legitimnim zahtevam po pravici do pokrivanja nadenejo predznak »politične aktivnosti« v boju islamskih političnih struj za oblast in jih s tem neločljivo povežejo. Pokrite muslimanke politični diskurz poveže z orientalističnimi interpretacijami islama, ki naj bi simboliziral preteklost in nazadnjaštvo oziroma zatiralno prakso v odnosu do žensk. Pokrivanje tako na simbolni ravni moti turško urbano elito, ki se je modernizirala, v okviru te modernizacije pa ji pokrivanje predstavlja estetsko oviro (Şişman 2009: 14–18).

Nazife Şişman (2009) prav tako kritizira islamiste, ki si prizadevajo za modernizacijo in se hkrati trudijo ostati tradicionalni muslimani. Predvsem je kritična do njihovega upravičevanja in iskanja »pravega islama«, saj je ta proces podoben kemalistično-nacionalističnim diskurzom iskanja »prave turške identitete«, ki se obrača v neko daljno zgodovino ter s tem zanika različna zgodovinska obdobja in kontekste. Avtorica kritizira tudi islamsko ponotranjenje zahodnega diskurza »enakosti« in »odnosov med spoloma«. Ta diskurz oriše kot zahodno, partikularno interpretacijo odnosov med ljudmi, ki ima Zahod in zahodno žensko za nevtralno normo, vse, kar odstopa od nje, pa označi za »kulturno« oziroma drugačno. Nazife Şişman meni, da so nekatere pokrite ženske ponotranjile zahodni diskurz, saj pravijo, da jih pokrivanje »osvobaja«, dajejo pa mu tudi drugačen pomen od verskega. Tudi one v skladu s sekularnimi razlagami trdijo, da se ne pokrivajo zaradi tradicionalističnih zapovedi, temveč bolj zavestno in »moderno« – se ličijo, drugače oblačijo in pravijo, da so »drugačne« od ostalih žensk, ki se pokrivajo.<sup>74</sup> Vse to Nazife Şişman vidi kot problematično in pravi, da gre za posledico sekularnega jezika, v katerem artikuliramo pokrivanje, kar je mnoge pokrite ženske prisililo v obrambo z istimi sekularnimi diskurzi (Şişman 2009).<sup>75</sup> Nazife Şişman diskurz osvoboditve razume kot ponotranjenje orientalističnega diskurza in neorasističnega pristopa, ki »Drugega« fiksira in zapre v domnevno zatirajočo kulturo. Zato tudi nujno po osvoboditvi »Druge« ženske

<sup>74</sup> Podobno Hilal Kaplan (2005) meni, da zagovarjanje »drugačnosti« predstavlja ponotranjenje zahodnega pogleda na »Drugega«: da bi nekaj bilo »drugačno« je namreč potrebna primerjava z nečim, kar naj bi bilo nevtralno. Po njenem mnenju pokrite ženske niso drugačne od »mainstream« turške populacije, zato kritizira tiste muslimanke, ki si prisvajajo strategijo drugačnosti. Podobne interpretacije ponuja tudi raziskava TESEV (2006), saj pokrite ženske sebe nimajo za drugačne od nepokritih oziroma od splošne turške javnosti.

<sup>75</sup> Toda očitek, da so določene posameznice ponotranjile zahodni diskurz, je protisloven, saj po drugi strani Nazife Şişman v različnih strategijah posameznic, ki se prilagajajo modernemu načinu in slogu življenja, vidi nekaj dobrodošlega.

izpod jarma kulture razume kot še en poskus nadzorovanja. Po njenem mnenju diskurz enakosti legitimira zahteve, da se iz javne sfere izločijo vse verske in kulturne razlike, zato da bodo državljani enaki. Toda ta enakost je utemeljena na zahodni normi, kjer mora moderni državljan v javni sferi opustiti vse svoje druge identitete, če želi biti »enak« (Şişman 2004), za »ne-enake« pa veljajo ženske, ki se pokrivajo. Vsa razprava je torej utemeljena na evropocentrično določenem tipu človeka in medsebojnih odnosov. Muslimanske ženske so tako prisiljene v »nemogočo« izbiro: ali biti ženska ali biti muslimanka. Zahodne norme so postale univerzalne v politiki (liberalno-demokratska država), v ekonomiji (svobodni trg) in v kulturi (sekularni posameznik), zato je vse drugo postalo »problem«, meni Nazife Şişman (2009).

Hilal Kaplan (2005) podobno kot Nazife Şişman nasprotuje reduciranju muslimanskih žensk zgolj na njihovo pokrivanje in pravi, da se (pokrite) muslimanke ne ukvarjajo samo s problemom pokrivanja. Moti jo povezovanje deklet z islamizmom oziroma islamskim političnim gibanjem. Hilal Kaplan nasprotuje predpostavki in definiciji islamistov kot nekega enotnega političnega gibanja, saj to homogenizira raznolikost pogledov muslimanov. Po njenem mnenju se muslimanke ne sklicujejo na neko islamsko (žensko) gibanje, saj niso organizirane; obstaja zgolj zelo fragmentarna islamska ženska mobilizacija oziroma »islamska ženska mobilnost«, predvsem glede vprašanja prepovedi pokrivanja na univerzah. Avtorica tudi meni, da tako kemalistični kot islamistični diskurzi vidijo muslimanske ženske kot žrtve – za kemaliste so diskriminirane zato, ker se morajo pokrivati, za islamiste pa zato, ker se ne smejo pokrivati. Oboji obravnavajo muslimansko žensko v Turčiji kot žrtev, ki jo kot tako vzpostavi samo pokrivalo. Pokrite ženske pa pravijo, da imajo za ponuditi več kot zgolj opozicijo prepovedi pokrivanja. Hilal Kaplan kritizira tudi tiste liberalne akterje v družbi, ki sicer nasprotujejo prepovedi pokrivanja, po drugi strani pa pokroviteljsko svetujejo ženskam, kako bi se morale mobilizirati v svoji opoziciji islamskemu moškemu, kar pomeni, da jih tudi liberalni diskurz šteje za podrejene žrtve brez mnenja in sposobnosti avtonomnega delovanja.

Mnenja treh avtoric so si precej podobna, predvsem glede razloga za pokrivanje (to je vera), zavračanja podtikanj o politični angažiranosti v povezavi z islamisti (do katerih so v bistvu kritične) in zavračanja stališč, ki pokrivanje vidijo kot njihovo identiteto. A glede na dozdajšnje analizo in primere pokrivanja v praksi je jasno, da si mnenja muslimank tudi nasprotujejo in da kritizirajo druge muslimanke. Ene si želijo priznanja drugačnosti, druge so proti temu diskurzu, tretje svoje pokrivanje poimenujejo za novo, nekatere so proti, spet druge interpretirajo ideal pokrivanja in *tesettürja* kot skromnega in nevpadljivega, številne pa glede obleke tudi izstopajo, saj se pretirano ličijo, izzivalno oblačijo ipd. Veliko pokritih muslimank zato trdi, da so v svojih odločitvah avtonomne in svobodne.



## PRISPEVEK ISLAMSKE FEMINISTIČNE ZAVESTI

Turške feministke oziroma aktivistke, ki so se borile za lastno interpretacijo svojega telesa, vlog, skupinske pripadnosti, religije, religijskih praks, identitet in delovanja, so ravnale v skladu s feministično zavestjo in predstavljajo spremenjeno paradigmo razumevanja feminizma. Ker orientalistični diskurz islam povezuje z »Drugim«, oddaljenim od razuma in sekularizma, sta islamska ženska in feminizem prisiljena izbirati med materializmom in duhovnostjo, med individualnimi pravicami in skupinsko pripadnostjo, med razumom in religijo (Hafferman 2000: 207). Jasemin Zine (2004) poudarja, da religija, predvsem pa islam, ni sprejeta kot legitimna epistemologija. Ženske v islamu so torej v duhu zahodne modernizacijske racionalnosti utišali in ignorirali njihove poskuse, da bi predstavile svoj »drugačen način biti ženska«, s katerim želijo vzeti v svoje roke reprezentacijo svojega sebstva in teles. Jasemin Zine se zavzema za duhovno (religijsko) feministično epistemologijo kot legitimno znanje oziroma védnost, s katero bi ženske ponudile lastno hermenevtiko Korana in lastno reprezentacijo verne muslimanke znotraj njihove kulture oziroma religije. Čeprav sta razumljiva skepticizem in kriticism do radikalnih religijskih interpretacij ali drugih ideoloških diskurzov v radikalni obliki (nacionalizem, fašizem, kapitalizem, sekularizem), ki izrabljajo ženska telesa (predvsem pripadnice manjšin, migrantke, »Druge« in »drugačne«) kot objekte in resnično zatirajo ženske v nekaterih družbah (tudi zahodnih), je napačno, kot pravi Chandra T. Mohanty (1991), vzeti specifično prakso islama (pokrivanje) in to verzijo posplošiti na Islam (ang. *THE Islam*), kot Vzrok (ang. *THE source*) zatiranja žensk.

Zato se je treba izogniti dvojnemu merilu. Čeprav so nekatere prakse v določenih družbah/skupnostih, kulturah ali religijah tudi zatirajoče do žensk, se moramo vprašati: Kdo definira te prakse kot take? Ali jih definirajo ženske v tej družbi? Treba je tudi, kot meni Leti Volpp (2001), priznati dejstvo, da poglede žensk iz teh družb/skupnosti, kultur ali religij, ki bi zanikale trditve, da jih določena praksa zatira, navadno ignorirajo. Kot pravi Leila Ahmed (1992: 168), »gre preprosto za humano in pravično ravnanje z ženskami, nič več in nič manj, ne pa za inherentne značilnosti islama, arabske kulture ali Zahoda«. Prakso pokrivanja (in druge religijske prakse) zato Meyda Yeğenoğlu (1998: 98–99, 118–199) razume kot del subjektivitete in jo je treba razumeti kot unikatno kulturno izkustvo. Bobby Sayyid (2000: 27) in Meyda Yeğenoğlu (1998) poudarjata, da

je nepokrita ženska norma esencialne ženske (ang. *essential woman*), kar pomeni, da je nekaj, kar je v osnovi partikularno, postalo univerzalno sprejeta norma, ki določa razširjeno predstavo o videzu ženskega telesa. Toda, se sprašuje Yeğenoğlujeva, zakaj bi bilo pokrivanje drugačno od nepokrivanja? Kajti »če pokrivanje razumemo kot specifično prakso označevanja in discipliniranja telesa v skladu s 'kulturnimi' zahtevami, lahko tako razumemo tudi nepokrivanje. [...] Kar je treba preučiti, je predpostavka o resničnosti in naravnosti nepokritega telesa ...« (Yeğenoğlu 1998: 115).

Poanta islamskega feminizma je po mnenju iranske islamske feministke Zibe Mir-Hosseini (v Mesarič 2007: 98, 104) v ločevanju med patriarhalnimi vrednotami in interpretacijami na eni strani ter islamskimi razlagami egalitarnosti, kot jih interpretirajo muslimanke same, na drugi strani. Prav to zanje pomeni opolnomočenje. Islamski feminizem je pomemben predvsem zato, ker pomeni kritiko islama »od znotraj«. Islamske feministke namreč zagovarjajo stališče, da so številna pravila islamske pravne doktrine posledica specifičnega pravnega razumevanja in družbenih ter kulturnih razumevanj odnosa med moškim in žensko, kar pa ne pomeni, da so ta pravila nespremenljiva.

## SKLEPNE MISLI

V študiji ugotavljam, da so bili turški diskurzi modernizacije, nacionalizma in sekularizacije, zbrani v skupnem konstruktualnem kemalizmu, pod vplivom orientalističnega diskurza. Za prevladujoče družbene in državne ideologije je bilo namreč značilno ustvarjanje Drugega, ki je v skladu z orientalističnimi predpostavkami postal islam oziroma pokrita muslimanka. Razlikovanje med staro in novo žensko ter ustvarjanje različnih interpretacij ženske vloge, podobe in predvsem pokrivanja so bili nujni procesi za vzpostavitev turških diskurzov nacionalizma, modernizacije in sekularizma. V okviru konstrukcije Drugega kot negativne podobe je glavno vlogo prevzelo islamsko pokrivanje, ki so ga razumeli kot simbol islama in torej ne-nacionalnega, ne-modernega, ne-sekularnega. Pokrivanje pa je zadevalo predvsem reprezentacijo ženske, ki jo je bilo treba osvoboditi te prakse.

V »osvobajanju« orientalske ženske so kemalisti ponotranjili orientalistični diskurz. Zanje je bil islam, in pokrivanje kot njegov praktični podaljšek, tisti Drugi, na katerem so lahko gradili svojo novo ideologijo. Obsedenost s spremi-njanjem po evropskem zgledu ponazarja termin *çağdaşlaşmak* oziroma »posodobiti« v nasprotju z religijskim reakcionizmom ali *irtica*, kar so najpogostejši izrazi kemalistične ideologije. Njihovo razumevanje posodobitve pa je skladno z orientalističnim razumevanjem osvobajanja žensk, ki je, paradoksalno, ženske le še bolj potisnilo v podrejeni položaj izkoriščanega objekta. Kemalistični kompleks manjvrednosti se odraža v izjavah »sramu« pred zahodno civilizacijo, vidi se v strahu pred tem, kako bo Turčija »izgledala« navzven, če bo imela pokrite študentke in pokrito prvo damo, vidi se v nenehnem trudu za »posodabljanje« z ustanavljanjem društev podpiranja »sodobnega« načina življenja (*Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği*), v mitingih, kjer ženske trgajo kose blaga, ali pa v napadih na pokrite ženske, ker so videti »grdo« in nazadnjaško.

Diskurzi, ki ustvarjajo reprezentacije žensk v skladu z orientalistično predpostavko o manjvrednih in večvrednih kulturah, so povzročili globoko polarizacijo v turški politiki in družbi. Več kot stoletje se vztrajni dominantni diskurzi nenehno upirajo spremembam in ustvarjajo nedemokratično vzdušje. Toda skupine, ki sta jih polarizacija in reprezentacija najbolj prizadeli, niso ostale pasivne. Čeprav se v praksi in v civilni družbi pojavljajo polarizacije in delitve, se ljudje, tudi s skupnimi iniciativami, dejavno zavzemajo za spremembe. Ustvarjajo se prostori sožitja in medsebojnega spoštovanja, kjer se na mikro ravni združujejo

tako pokrite kot nepokrite ženske, skupaj nastopajo moški in ženske, Kurdi in Turki, sekularni in verni, nosijo turbane in kavbojke. Izzvane so rigidne teorije modernizma, sekularizma, nacionalne čistosti in islamske konservativnosti – v prid bolj pluralni družbi, ki pa je pod nenehnim pritiskom starih narativov delitve.



## LITERATURA

- Ahmed, Leila. 1992. *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Heaven in London: Yale University Press.
- Aksoy, Murat. 2005. *Başörtüsü-türban: batılılaşma-modernleşme, laiklik ve örtünme*. Istanbul: Kitap Yayınevi.
- Aktaş, Cihan. 2006. *Türbanın Yeniden İcadı*. Istanbul: Kapı yayınları.
- Anderson, Benedict. 2003. *Zamišljene skupnosti. O izvoru in širjenju nacionalizma*, Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Aliye, Fatma. 1892/2009. *Osmanlı'da Kadın: Cariyelik, Çokeşlilik, Moda (Nisvân-ı İslâm)*. Istanbul: Ekim Yayınları.
- Arat, Yeşim. 1991. »1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı«. *Toplum ve Bilim*, št. 53, str. 7–19.
- . 1993. »Women's Studies in Turkey: From Kemalism to Feminism«. *New Perspectives on Turkey*, št. 9, str. 119–135.
- . 2001. »One Ban and Many Headscarves: Islamist Women and Democracy in Turkey«. *Hagar: International Social Science Review*, let. 2, št. 1, str. 47–60.
- Arat, Necla. 1996. »Women's Studies in Turkey«. *Women's Studies Quarterly*, let. 24, št. 1–2, str. 400–411.
- Aslan, Umut. 1999. »Türban Krizi«. *Fikriyat Yaz*, str. 48–64.
- Bacchi, Carol. 2009. »The issue of intentionality in frame theory: the need for reflexive framing«. V: *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policy Making* (ur. E. Lombardo, P. Meier in M. Verloo). New York: Routledge, str. 19–35.
- Balibar, Étienne. 2004. *We, the people of Europe? Reflections on transnational citizenship*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.
- . 1991. »Is there a 'Neo-Racism'?«. V: *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (ur. É. Balibar in I. Wallerstein). London in New York: Verso, str. 17–28.
- Benhabib, Seyla. 2009. »Turkey's Constitutional Zigzags«. *Dissent*, let. 56, št. 1, str. 25–28. University of Pennsylvania Press.
- Berkes, Niyazi. 1998. *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge.
- Bhatt, Chetan. 1997. *Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity*. London: UCL Press.
- Bock, Gisela. 2004. *Ženske v evropski zgodovini*. Ljubljana: Založba/\*cf, zbirka Delajmo Evropo.

- Braidotti, Rosi. 2005. »A Critical Cartography of Feminist Post-postmodernism«. *Australian Feminist Studies*, vol. 20, št. 47, str. 169–180.
- Bullock, Katherine. 2002. *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes*. Toronto: The International Institute of Islamic Thought.
- Cox, Robert W. 1981. »Social forces, states, and world orders: beyond international relations theory«. *Millennium: Journal of International Studies*, let. 10, št. 2, str. 126–155.
- Crenshaw, Kimberle W. 1991. »Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color«. *Stanford Law Review*, let. 43, št. 6, str. 1241–1299.
- Çağlayan, Handan. 2007. *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar – Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çakır, Serpil. 1994. »Kadın Örgütleri«. *İstanbul ansiklopedisi*, št. 33, str. 354–355.
- . 1996. *Osmanlı kadın hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çalışlar, İpek. 2007. *Latife Hanım*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Çarkoğlu, Ali in Binnaz Toprak. 2006. *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Çubukçu, Sevgi Uçan. 2004. »Post-1980 Women’s Movement in Turkey: A Challenge to Patriarchy«. V: *The Position of Women in Turkey and in the European Union: Achievements, Problems, Prospects* (ur. F. Berktaş). İstanbul: KA-DER Press, str. 55–74.
- Davison, Andrew. 2006. *Türkiye’de Sekülerizm ve modernlik*. İstanbul: İletişim yayınları.
- Deringil, Selim. 2002. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji – II. Abdülhamid Dönemi (1876–1909)*. İstanbul: YKY.
- Debeljak, Aleš. 2004. *Evropa brez Evropejcev*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Doğramacı, Emel. 2000. *Women in Turkey and the new Millenium*. Ankara: Atatürk Research Centre – Atatürk Araştırma Merkezi.
- Dubuisson, Daniel. 2007. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore in London: The Johns Hopkins University Press.
- Duben, Alan in Cem Behar. 1991. *İstanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880–1940*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durakbaşı, Ayşe. 1987. *The formation of “kemalist” female identity: a historical-cultural prespective*. Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji bölümü, Kadın eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, neobjavljena magistrska naloga.
- El Guindi, Fadwa. 2000. *Veil. Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford in New York: Berg.
- Erdoğan, Neziha. 2000. *Veiled and Reveiled, Review of Meyda Yeğenoğlu, Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Dostopno na: [http://www3.iath.virginia.edu/pmc/text-only/issue.100/10.2.r\\_erdogan.txt](http://www3.iath.virginia.edu/pmc/text-only/issue.100/10.2.r_erdogan.txt) (16. avgust 2010).
- Erdoğan, Mustafa. 1999. »Başörtüsü, İnsan Hakları ve Teâmüller«. *Türkiye Günlüğü*, št. 56, str. 5–15.
- Erol, Sibel. 1992. »Feminism in Turkey«. *New Perspectives on Turkey*, št. 8, str. 109–121.

- Evropska komisija. 2009. *Turkey 2009 progress report*. Dostopno na: [http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key\\_documents/2009/tr\\_rapport\\_2009\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2009/tr_rapport_2009_en.pdf) (31. oktober 2010).
- Fanon, Frantz. 1965. *A dying Colonialism*. New York: Grove Press.
- Foucault, Michel. 2001. *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Frank, Ana. 2005. »Samomorilski napadi kot posledica modernih interpretacij mučeništva v islamu«. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, let. 33, št. 221, str. 257–271.
- . 2013. *Vpliv konteksta evropeizacije na religijske diskurze v javnih politikah enakosti spolov in intimnega državljanstva v Turčiji*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Gellner, Ernest. 2006. *Nations and Nationalism*. Oxford in Malden: Blackwel Publishing.
- Göle, Nilüfer. 2004. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. Istanbul: Metis Yayınları.
- Grünell, Marianne in Anneke Voeten. 1997. »State of the Art Feminism in Plural: Women's Studies in Turkey«. *The European Journal of Women's Studies*, let. 4, št. 2, str. 219–233.
- Haffernan, Teresa. 2000. »Feminism against the East/West Divide: Lady Mary's Turkish Embassy Letters«. *Eighteen-Century Studies*, let. 33, št. 2, str. 201–215.
- Hay, Denys. 1995. *Evropa, rojstvo ideje*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Haynes, Jeffrey. 2011. *Religion, politics and international relations. Selected Essays*. New York: Routledge.
- Hill Collins, Patricia. 1998. *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Hobsbawm, Eric in Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- İlyasoğlu, Aynur. 1994. *Örtülü kimlik*. Istanbul: Metis Yayınları.
- . 1996. »Religion and Women During the Course of Modernization in Turkey«. *Oral history – Religion and belief*, str. 49–53.
- ISAV (İslâmi İlimler Araştırma Vakfı). 2005. *İslam'da kılık-kiyafet ve örtünme*. Istanbul: Ensar vakfı.
- Kadıoğlu, Ayşe. 1994. »Women's subordination in Turkey: is Islam really the Villain?«. *Middle East Journal*, let. 48, št. 4, str. 645–660.
- Kahf, Mohja. 2006. *Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı*. Istanbul: Küre Yayınları.
- Kanra, Bora. 2009. *İslam, Democracy and Dialogue in Turkey. Deliberating in Divided Societies*. Farnham in Burlington: Ashgate.
- Kandiyoti, Deniz. 1987. »Emancipated but Unliberated: Reflections on the Turkish Case«. *Feminist Studies*, let. 13, št. 2, str. 317–338.
- . 1988a. »Slave Girls, Tempresses, and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel«. *Feminist Issues*, let. 8, št. 1, str. 35–50.

- . 1988b. »From Empire to Nation State: Transformations of the Woman Question in Turkey«. *Retrieving Women's History, Changing Perceptions of the Role of Women in Politics and Society* (ur. S. J. Kleinberg). Oxford, New York: Berg - Unesco, str. 219–240.
- . 1988c. »Bargaining with Patriarchy«. *Gender and Society*, let. 2, št. 3, str. 274–290.
- . 1988d. »Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective«. *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender* (ur. N. R. Keddie in B. Baron). New Haven, CT: Yale University Press, str. 23–44.
- . 1991a. »Introduction«. *Women, Islam, and the State* (ur. D. Kandiyoti). Philadelphia: Temple University Press, str. 1–21.
- . 1991b. »End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey«. *Women, Islam, and the State* (ur. D. Kandiyoti). Philadelphia: Temple University Press, str. 22–47.
- Kaplan, Hilal. 2005. Wronged or Faulty / Opposing but Insufficient: On The Restriction of "Islamist" Women in Turkey, prispevek na konferenci: »*Lost on Location: Questioning Culture, Religion and Identities across Turkey and the Netherlands*«, 14.–19. december, 2005. University of Amsterdam, the Netherlands.
- Karakaş, Cemal. 2007. *Turkey: Islam and Laicism Between the Interests of State, Politics, and Society*, PRIF Reports, št. 78. Frankfurt: Peace Research Institute. Dostopno na: [www.hsflk.de/downloads/prif78.pdf](http://www.hsflk.de/downloads/prif78.pdf) (9. oktober 2010).
- Kavakçı, Merve. 2004. *Headscarf heresy*. Dostopno na: [http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story\\_id=2543](http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=2543) (12. junij 2010).
- Kendall, Gavin in Gary Wickham. 1999. *Using Foucault's Methods*. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage.
- Kerestecioğlu, İnci Özkan. 2004a. »Women's movement in the 1990s: Demand for Democracy and Equality«. *The Position of Women in Turkey and in the European Union: Achievements, Problems, Prospects* (ur. F. Berktaş). Istanbul: KA-DER Press, str. 75–98.
- . 2004b. *Cinsiyetlendirilmiş Millet, Millileştirilmiş Cinsiyet: Kürt Kadın Dergileri. Bülent Tanör Armağanı*. Istanbul: Legal Yayıncılık.
- Keyman, E. Fuat. 2007. »Modernity, Secularism and Islam. The Case of Turkey«. *Theory, Culture and Society*, let. 24, št. 2, str. 215–234.
- Kreinath, Jens. 2009. »Headscarf discourses and the contestation of secularism in Turkey«. *The council of societies for the study of religion bulletin* 01/2009, let. 38, št. 4, str. 77–84.
- Kuhelj, Alenka. 2004. »Krizi in rute, verska svoboda v evropski demokraciji«. *Mladina*, št. 51. Dostopno na: <http://www.mladina.si/96711/krizi-in-rute/> (17. maj 2009).
- Kuyucaklı-Ellison, Yasemin. 2009. *Peace ever? A Gender Perspective in Conflict Resolution*. VDM Verlag Dr. Muller Aktiengesellschaft & Co. Kg. Saarbrücken.
- KSGM (Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü). 2012. *Türkiye'de kadının durumu. T. C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı*. Ankara: T. C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı.
- Lewis, Reina. 1996. *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*. London in New York: Routledge.

- . 2004. *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem*. London in New York: I. B. Tauris.
- . 2006. *Oryantalizmi yeniden düşünmek: kadınlar, seyahat ve osmanlı haremi*. Istanbul: Kapı Yayınları.
- Lombardo, Emanuela, Petra Meier in Mieke Verloo. 2009. »Stretching and Bending Gender Equality: A Discursive Politics Approach«. V: *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policy Making* (ur. E. Lombardo, P. Meier in M. Verloo). New York: Routledge, str. 1–18.
- Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider. Essays and Speeches. The Crossing Press Feminist Series*. Berkley: California Ten Speed Press.
- MEB (Milli Eğitim Bakanlığı). 2000. Türkiye Genel Nüfus Sayımı. Okuma yazma bilen nüfus. Dostopno na: [http://cygmb.meb.gov.tr/hem/okuma\\_prog/oran.htm](http://cygmb.meb.gov.tr/hem/okuma_prog/oran.htm) (12. junij 2010).
- Mernissi, Fatima. 1987. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mert, Nuray. 1994. *Laiplik tartışmasına kavramsal bir bakış: cumhuriyet kurulurken laik düşünce*. Istanbul: Bağlam.
- Mesarič, Andreja. 2007. »Nezaželjeni otrok političnega islama?: pogovor z islamsko feministko Zibo Mir-Hosseini«. *Delta*, let. 13, št. 1–2, str. 95–104.
- Minai, Naila. 1981. *Women in Islam, Tradition and Transition in the Middle East*. New York: Seaview Books.
- Mohanty, Chandra T. 1991. »Under Western Eyes; Feminist Scholarship and Colonial Discourses«. V: *Third World Women and the Politics of Feminism* (ur. C. T. Mohanty, A. Russo in L. Torres). London in New York: Routledge, str. 51–80.
- Navaro-Yashin, Yael. 2002. »The Market for Identities: Secularism, Islamism, Commodities«. V: *Fragments of Culture: The everyday of modern Turkey* (ur. D. Kandiyoti in A. Saktanber). London in New York: I. B. Tauris – CO Publishers, str. 221–253.
- Olson, Emelie A. 1985. »Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: 'The Headscarf Dispute'«. *Anthropological Quarterly*, let. 58, št. 4, str. 161–169.
- Özdalga, Elisabeth. 1990. *On Islamic Revivalism and radicalism in Turkey*. Istanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı, neobjavljen tekst.
- . 1997. »Womanhood, Dignity and Faith, Reflections on an Islamic Woman's Life Story«. *The European Journal of Women's Studies*, št. 4, str. 473–497.
- Özkaya, Emine. 1998. *Türkiye'de Kadın Hareketi, Dünü ve Bugünü Üzerine Bazı Hatırlamalar*. Istanbul: Yeni zamanlar.
- Roy, Olivier. 2007. *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia University Press.
- Saktanber, Ayşe. 2002. »'We Pray Like You Have Fun': New Islamic Youth in Turkey between Intellectualism and Popular Culture«. V: *Fragments of Culture: The everyday of modern Turkey* (ur. D. Kandiyoti in A. Saktanber). London in New York: I. B. Tauris – CO Publishers, str. 254–276.

- Said, Edward W. 1996. *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Sayyid, Bobby S. 2000. *Fundamentalizm Korkusu. Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Sharawi, Huda. 1987. *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879–1924*. New York: The Feminist Press of the City University of New York.
- Schick, Irvin Cemil. 2000. *Batı'nın Cinsel Kıyısı: Başkalkıç Söylemde Cinsellik ve Mekansallık*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Servantie, Alain. 2005. *Dünya'da Türk İmgesi*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Sirman, Nükhet. 1989. »Feminism in Turkey«. *New Perspectives on Turkey*, let. 3, št. 1, str. 1–34.
- Smrke, Marjan. 2000. *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Spivak, G. Chandra. 1988. »Can the Subaltern Speak?«. V: *Marxism and the Interpretation of Culture* (ur. C. Nelson in L. Grossberg). Urbana, IL: University of Illinois Press, str. 271–316.
- Şişman, Nazife. 2004. *Public Sphere in Turkey and the Socio-Politics of Headscarf Ban*, prispjev na konferenci: Islam and human Rights Fellowship Project Final Review Conference, İstanbul, Turkey, 16.–24. maj.
- . 2005. *Küreselleşmenin pençesi, İslam'ın peçesi*. İstanbul: Küre yayınları.
- . 2009. *Başörtüsü: Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton in New Jersey: Princeton University Press.
- Tekeli, Şirin. 1992. »Europe, European Feminism, and Women in Turkey«. *Women's Studies International Forum*, let. 15, št. 1, str. 139–143.
- TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu). 2012. *İstatistiklerle Türkiye*. Turkey in statistics. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu.
- Ulusoy, Ali. 2003. *Türban Sorunu ve Hukuk*. *Türkiye Günlüğü*, št. 72, str. 16–35.
- . 2004. *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Üniversitelerde Türban Yasağına İlişkin Kararları Üzerine Notlar*. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, let. 53, št. 4, str. 125–134.
- Ünal, Mehmet. 1977. *Medenî kanunun kabulünden önce Türk aile hukukuna ilişkin düzenlemeler ve özellikle 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi*. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, let. 34, št. 1–4, str. 195–231.
- Volpp, Leti. 2001. »Feminism versus Multiculturalism«. *Columbia Law Review*, let. 101, št. 5, str. 1181–1218.
- Zine, Jasemin. 2004. »Creating a Critical Faith-Centered Space for Antiracist Feminism. Reflections of a Muslim Scholar-Activist«. *Journal of Feminist Studies in Religion*, let. 20, št. 2, str. 167–187.

- Yakut, Kemal. 2002. »Tek Parti Döneminde Peçe ve Çarşaf”. *Tarih ve Toplum*, let. 37, št. 220, str. 231–240.
- Yalçınkaya, Seda. 1995. *Engendering Modernity: Women's New Veiling, Politics and Identity in Turkey*. Radcliffe: Radcliffe College.
- Yeğenoğlu, Meyda. 1992. *Supplementing the Orientalist Lack: European Ladies in the Harem*. Dostopno na: [http://culturalstudies.ucsc.edu/PUBS/Inscriptions/vol\\_6/Yegenoglu.html](http://culturalstudies.ucsc.edu/PUBS/Inscriptions/vol_6/Yegenoglu.html) (5. junij 2010).
- . 1998. *Colonial Fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallach Scott, Joan. 2007. *The Politics of the Veil*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.
- Wekker, Gloria in Helma Lutz. 2001. »A wind-swept Plain: The History of gender and ethnicity-thought in the Netherlands«. V: *Caleidoscopische Visies. De zwarte, migranten en vluchtelingenvrouwen beweging in Nederland* (ur. M. Botman, N. Jouwe in G. Wekker). Amsterdam: KIT Publishers, str. 1–31. Dostopno na: [http://www.iiav.nl/epublications/2001/windswept\\_plain.pdf](http://www.iiav.nl/epublications/2001/windswept_plain.pdf) (6. maj 2009).
- White, Jenny B. 2002. »The Islamist Paradox«. V: *Fragments of Culture: The everyday of modern Turkey* (ur. D. Kandiyoti in A. Saktanber). London in New York: I. B. Tauris – CO Publishers, str. 191–220.





## IMENSKO KAZALO

- A
- Abadan-Unat, Nermin 65
- Abdulhamid II 18
- Abdulmedžid I 16
- Adıvar, Halide Edip 19, 27
- Ahmed, Leila 11, 13–16, 40, 57, 67, 73, 78, 79, 85
- Aksoy, Murat 24, 33, 41
- Aktaş, Cihan 27, 62, 63, 65, 66, 72–74, 78, 80, 81
- Aliye, Fatma 17, 21, 24
- Anderson, Benedict 33, 48
- Arat, Necla 29, 47, 53
- Arat, Yeşim 20, 33, 34, 44, 47, 49–51, 55, 57, 61, 65, 71, 73, 77
- Arkoun, Mohammed 37
- Asena, Duygu 52
- Aslan, Umut 30, 31, 36, 63, 64, 70
- Atatürk, Mustafa Kemal 17, 20, 25, 26, 29, 31, 35, 36, 38, 40, 42–44, 46, 47, 49, 65, 76, 77
- B
- Bacchi, Carol L. 9
- Badran, Margot 23
- Balibar, Étienne 11, 33
- Barbarosoğlu, Fatma 58
- Behar, Cem 26
- Belkis, Mükerrerem 23
- Benhabib, Seyla 32, 49
- Berger, Peter 34
- Berkes, Niyazi 35, 38
- Berktay, Fatmagül 41
- Bhatt, Chetan 29, 66, 78
- Bock, Gisela 20
- Braidotti, Rosi 9
- Brenner, Suzanne 72
- Bullock, Katherine 13, 16, 69
- Burr, Vivien 9
- C
- Çağlayan, Handan 51, 55, 56
- Çakır, Serpil 18, 19, 21–25
- Çalışlar, İpek 43
- Çarkoğlu, Ali 37
- Casanova, José 34
- Cevdet, Abdullah 26
- Cox, Robert W. 11
- Crenshaw, Kimberle W. 51
- Çubukçu, Sevgi Uçan 20, 51, 55, 58
- D
- Davis, Fanny 26
- Davison, Andrew 30, 32, 34, 36–38, 68, 69
- Debeljak, Aleš 11
- Deringil, Selim 16
- Derrida, Jacques 39

- Doğramacı, Emel 47  
 Duben, Alan 26  
 Dubuisson, Daniel 66  
 Durakbaşı, Ayşe 18, 19, 26, 30, 39–47, 50, 54, 64, 70
- E
- El Guindi, Fadwa 13, 14, 59, 61, 66, 67, 69, 73  
 Erbakan, Necmettin 76  
 Erdoğan, Mustafa 62, 63, 68  
 Erdoğan, Neziha 12  
 Erdoğan, Recep Tayyip 53, 77  
 Erol, Sibel 20, 40–42, 47, 51, 52  
 Evren, Kenan 50
- F
- Fanon, Frantz 13, 15  
 Foucault, Michel 9, 11  
 Frank, Ana 29, 31, 36, 42, 45, 48, 51–53, 68
- G
- Gellner, Ernest 29, 37, 48  
 Glasner, Peter E. 66  
 Gökalp, Ziya 16–18, 25, 29, 30, 41, 45, 47  
 Gökçen, Sabiha 42  
 Göle, Nilüfer 27, 31, 36, 39, 58, 59, 61, 70–73  
 Grünell, Marianne 20, 22, 29, 39, 51, 53  
 Gül, Abdullah 53
- H
- Haffernan, Teresa 14, 85
- Hanım, Latife 43  
 Hay, Denys 11  
 Haynes, Jeffrey 66  
 Heper, Metin 33  
 Hill Collins, Patricia 11  
 Hobsbawm, Eric 29, 33
- I
- İlyasoğlu, Aynur 19, 43, 46, 63, 68, 69, 71–74  
 İnan, Afet 42, 46
- J
- Jayawardena, Kumari 40
- K
- Kadioğlu, Ayşe 15, 27, 38, 40, 43, 48, 61, 71, 73  
 Kahf, Mohja 12, 13  
 Kandiyoti, Deniz 13, 16, 17–20, 23–27, 29, 30, 39–42, 44–46, 72, 78  
 Kanra, Bora 76  
 Kaplan, Hilal 79, 80, 82, 83  
 Karakaş, Cemal 31, 34–38, 49, 50, 64, 67, 68  
 Kavakçı, Merve 62, 73  
 Kaya, Şukru 43  
 Kemal, Namık 18  
 Kendall, Gavin 9  
 Kerestecioglu, İnci Özkan 20, 51, 56, 58, 59  
 Keyman, E. Fuat 31–37, 50, 64, 66–68  
 Kreinath, Jens 32  
 Kuhelj, Alenka 64  
 Kuyucaklı-Ellison, Yasemin 56

## L

- Lacan, Jacques 80  
 Lewis, Bernard 35, 42  
 Lewis, Reina 10, 12, 14, 21, 22, 26, 27, 40, 42, 44  
 Lombardo, Emanuela 9, 11  
 Lorde, Audre 9  
 Lowe, Lisa 12  
 Lutz, Helma 9, 11, 51

## M

- MacLeod, Arlene Elowe 72  
 Mardin, Şerif 18, 19, 31, 34  
 Menderes, Adnan 49  
 Mernissi, Fatima 13  
 Mert, Nuray 27, 30, 33, 34, 37, 38, 66, 70  
 Mesarič, Andreja 45, 59, 86  
 Minai, Naila 13, 14, 16, 22, 24, 71  
 Mir-Hosseini, Ziba 45, 59, 86  
 Mohamed 18, 24  
 Mohanty, Chandra T. 9, 85

## N

- Nandy, Ashis 11  
 Navaro-Yashin, Yael 76

## O

- Olson, Emelie A. 35, 42, 43, 65  
 Oncu, Ayse 39  
 Özdalga, Elisabeth 34, 35, 38, 61, 64, 65, 67, 71  
 Özkaya, Emine 20, 45, 51, 55

## P

- Potter, Jonathan 9

## R

- Ranger, Terence 29, 33  
 Roy, Olivier 34, 36–38, 67, 69

## S

- Şahin, Leyla 47, 63  
 Said, Edward W. 10, 11, 48  
 Saktanber, Ayşe 61, 62, 71, 73, 74  
 Sayyid, Bobby S. 39, 48, 85  
 Schick, Irvin Cemil 14  
 Selçuk, İlhan 27  
 Seni, Nora 42  
 Serter, Nur 53  
 Servantie, Alain 13, 14  
 Sharawi, Huda 23  
 Shayegan, Daryush 16  
 Sirman, Nükhet 16–20, 24, 39, 40, 46, 51, 52, 55, 58, 59  
 Şişman, Nazife 9, 13, 16, 17, 19, 26, 27, 32, 40, 48, 51, 54, 57–59, 64, 72, 80–83  
 Smrke, Marjan 67  
 Spivak, Gayatri Chandra 9, 14

## T

- Taşkıran, Tezer 44  
 Taylor, Charles 69  
 Tekeli, Şirin 20, 27, 31, 39, 40, 45, 52, 53  
 Tomlinson, John 14  
 Toprak, Binnaz 37

U

Ulusoy, Ali 36, 37, 62–65, 68

Ünal, Mehmet 21

V

Voeten, Anneke 20, 22, 29, 39, 51, 53

Volpp, Leti 85

W

Wallach Scott, Joan 10, 14, 68, 71

Wekker, Gloria 9, 11, 51

Wetherell, Margaret 9

White, Jenny B. 61, 68, 74, 77, 79

Wickham, Gary 9

Y

Yakut, Kemal 43

Yalçınkaya, Seda 20, 40, 57–59, 61, 65, 67,  
68, 70–73, 76, 78

Yeğenoğlu, Meyda 9, 13–15, 30, 31, 33, 38–  
42, 48, 85, 86

Z

Zine, Jasemin 85