

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

SARA ALT

Mentor: izredni profesor dr. Andrej Lukšič

TURŠKA IDENTITETA

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana, 2005

„Mi Turki!
Evropejci ali Azijci?
Šamani, muslimani ali sekularisti?
Kmetje ali nomadi?
Vnuki Mehmeta Osvajalca ali otroci Ataturka?
Meč islama ali bič krščanstva?
Osmanske sirote ali turški državljani?
Osvajalci ali osvojeni?
Bojeviti vojaki ali miroljubni civilisti?
Vojska, pleme ali narod?
Člani ali straža Zahoda?
Moderna družba ali zgodovinski most?
Pripadamo Vzhodu, Anatoliji ali Zahodu?
Kdo smo?”

KAZALO

1.0. UVOD	4
2.0. IDENTITETA	7
3.0. MNOGOPLASTNE IDENTITETE NA BLIŽNJEM VZHODU	9
3.1. Narod	11
3.2. Država	13
3.3. Religija	14
3.4. Jezik	17
3.5. Tujci in neverniki	18
3.6. Turška prizadevanja	19
4.0. IZVORI TURŠTVA/TURŠKE CIVILIZACIJE	21
4.1. Lokalni vplivi pri oblikovanju turške identitete	22
4.2. Turštvo	24
4.3. Islam	25
4.4. Seme in zemlja	28
5.0. ISKANJE MUSLIMANSKE IDENTITETE ZNOTRAJ KONTEKSTA MODERNOSTI	30
5.1. Civilizacijski projekt in turški jaz	30
5.2. Kemalistična ženska in zahodnjaška olika	32
5.3. Islam je lep: iskanje legitimnosti	33
5.4. Politika telesa – Islamizacija načina življenja	34
6.0. PREKINJAJOČE SE IDENTITETE	36
6.1. Turek ne hodi v opero	38
6.2. Potlačitev identitete	40
6.3. Povratek zatiranih	44
6.4. Povratek k preteklosti	46
7.0. TURŠKA IDENTITETA IN VSTOP V EU	48
7.1. Uvod	48
7.2. Od nasprotja/antiteze do Evrope	50
7.3. « Ne mutlu turkum diyene » danes	51
7.4. Uganka evropske identitete	52
7.5. Na poti k Mali Evropi	53
7.6. Kri in zemlja	53
7.7. Eros za skupinske vrednote	55
8.0. ZAKLJUČEK	58
9.0. SEZNAM LITERATURE	60

1.0 UVOD

S širitvijo EU se je zastavilo veliko vprašanj, ki zadevajo primernost ali neprimernost vključevanja določenih dežel vanjo. O ustreznosti neke dežele se odloča na podlagi njenih ekonomskih, zgodovinskih, kulturnih, verskih, političnih, civilizacijskih in drugih značilnosti. Gre za vrsto debat in pomislekov o tem, koga povabiti oziroma ne povabiti v svoj »klub«. Med razmišljanjem o *drugem* pa se pojavi tudi vprašanje o *nas*. Kdo smo *mi*, ki odločamo in določamo pravila igre? Kdo smo Evropejci in do kod segajo meje Evrope? Gre za narode, ki živijo na območju, ki ga geografsko smatramo za evropskega, ali gre za širši pojmovni koncept, ki vključuje zgodovinski vidik in podobno razumevanje sveta?

Ko se je pojavila možnost priključitve Turčije Uniji, se je debata razvnela, saj gre za muslimansko deželo, ki je v zgodovini predstavljala mejo med Evropo in Azijo – mejo med krščanstvom in islamom. Osmani z bojovito janičarsko vojsko so bili dolgo časa trn v peti krščanski Evropi in še danes nam babice pripovedujejo zgodbe o strašnih Turkih, ki sekajo glave. In čeprav se je Turčija v bližnji preteklosti večkrat izkazala za ključno zaveznico v evropski zunanji politiki, ostaja Evropa skeptična glede njene priključitve.

Debate o identiteti, naj bo turška ali evropska, nam pomagajo umestiti *sebe* in *druge*. Lahko bi rekli, da s tem osmislimo *sebe* in *druge* in se temu primerno tudi vedemo.

Vendar pa se hitro izkaže, da zadeva ni tako preprosta, kot se zdi na prvi pogled. Težko je namreč poiskati skupne temelje, ki bi nepristransko določili identiteto glede na različna zgodovinska, kulturna, politična in verska okolja. Prav to je eden glavnih problemov pri iskanju odgovorov na vprašanje, kakšna je turška identiteta, saj je zahodni koncept definiranja identitete neustrezen in evropocentričen. Evropsko določanje identitete s pomočjo zahodnjaških pojmov, konceptov in jezika kaže na pomanjkanje razumevanja in nesposobnost razmišljanja o *drugem*, v tem primeru o Turčiji.

Pri iskanju odgovorov, kdo je ta *drugi*, se »srečamo« sami s seboj, z lastno predstavo o *sebi* in velikokrat z vprašanjem o večvrednosti neke skupnosti.

Zanimiva se mi zdi misel, ki se mi je porodila ob pisanju te naloge. Zanima me namreč, od kod ideja, da si Turčija in turški narod sploh želita v Evropsko Unijo. Ali ni

to samo eden od poskusov »dvigovanja evropskega ega«, spogledovanja z evropocentrizmom in z idejo o lastni večvrednosti in pomembnosti? Ali ne gre morda za krizo identitete tudi v evropskem primeru in je ugotavljenje zadostne ravni »evropskosti« v deželah kandidatkah poskus bega iz lastne resničnosti? Ali ni Evropa ustvarila idealne podobe Unije in pri tem »zavedla« dežele, da hlastajo po članstvu?

Turčija je tako raznolika in pestra, njeno prebivalstvo tako barvito in samosvoje, da je pomislek o želji teh ljudi - vstopiti v tako drugačen svet, kot so ga vajeni - povsem upravičen. Zamislimo si preprostega pastirja iz vzhodne Turčije, kateremu je še vedno edina in glavna skrb preživetje njegove družine in morda tudi šolanje otrok. Dejstvo je, da ima tradicionalni muslimanski človek povsem drugačno predstavo o sreči in dobrem življenju, ki ni v skladu z vrednotami zahodne civilizacije.

Kaj bi se zgodilo z vstopom Turčije v EU, z vdorom zahodnjaških vrednot v ta svet? Zahodna in vzhodna Turčija se že zdaj zelo razlikujeta, ne le ekonomsko (zahodni del je ekonomsko razvitejši, sprejema vrednote Zahoda, razvija tudi turizem; vzhodni del ostaja tradicionalen, prvinski, divji) ampak tudi demografsko. Ali ne bi vstop v EU pomenil dokončno ločitev že tako fragmentirane družbe, ki se je začela s procesom sekularizacije in Atatürkovno revolucijo v dvajsetih letih prejšnjega stoletja?

Namen te naloge ni iskanje razlogov »za« ali »proti« vključitvi. Nedvomno obstaja dovolj zagovornikov in nasprotnikov tako ene kot druge strani in vsak od njih ima svoj prav. Namen tudi ni iskanje ekonomskih, političnih ali kakršnih koli drugih kazalcev, ki jih je uvedel Zahod za lažjo primerjavo z *drugimi*. Bolj smiselno je, da poiščemo elemente, ki opredeljujejo turško identiteto, hkrati pa prevetrimo predstavo o evropski identiteti. Treba se je namreč zavedati, da je identiteta dinamičen, aktiven in spremenljiv pojem, ki se spreminja v času in prostoru. Smiselno pa je tudi razmisliti o naravi nove evropske identitete v primeru, da pride do priključitve Turčije EU.

Moja hipoteza temelji na ideji, da je Turčija primerna in tudi ustrezna kandidatka za priključitev EU, ob tem pa treba upoštevati predpostavko, da bo Evropa spremenila lastno predstavo o identiteti in bo pripravljena na kompromis, na sprejemanje drugačnosti. Gre za razširjanje ideje o skupnosti, njenih značilnostih ter preseganju lastnih omejitev.

Kot metodološko orodje sem uporabila analizo sekundarnih virov, struktura naloge pa je sestavljena iz devetih poglavij. Najprej bom natančneje opisala pojem identitete. Bistveno je, da gre za proces, ki se spreminja v času in prostoru.

Nato bom predstavila identitete Bližnjega vzhoda, kamor spada tudi Turčija. Umestitev Turčije med dežele Bližnjega vzhoda kaže na to, da ni samoumevno uvrščati jo med evropske dežele. Natančneje bom razdelala klasične zahodnjaške elemente identitete, kot so narod, država, religija in jezik, hkrati pa zahodnjaški koncept identitete, ki ni univerzalen in samoumeven. Po mnenju nekaterih avtorjev dežele Bližnjega vzhoda za razliko od Evrope, Indije in Kitajske nimajo skupinske identitete.

V naslednjem poglavju bom navedla tri ključne elemente, ki so oblikovali turško identiteto. To so lokalne značilnosti, kamor umeščamo ozemlje in staroselce; pod pojem turštvo spadajo jezik in nižji, kmečki sloj prebivalstva; kot tretji element pa je predstavljen islam.

Opisala bom tudi značilnosti in glavno nosilko muslimanske identitete, ki je ženska. Izpostavila bom problem evropocentričnega raziskovanja »nezahodnih« kultur in pojav islamskega gibanja, katerega cilj je poudarjanje muslimanske identitete. Zanimivo je, da tako »modernisti« kot islamisti postavljajo žensko za glavno protagonistko lastne ideje: »modernisti« pri uvajanju kemalističnih reform s poudarkom na ženski emancipaciji, islamisti pa pri iskanju muslimanske identitete s pomočjo ženske in njene tradicionalne vloge v muslimanski družbi.

V sledečem poglavju bom predstavila izjemno hiter prehod turške identitete iz tradicionalne muslimanske družbe v kemalistično zahodno orientirano skupnost (prehod je trajal le 15 let). O posledicah, ki jih je ta radikalna sprememba povzročila, in o težnjah po ponovnem iskanju »odvzetega«.

Ideja o naravi nove evropske identitete, ki naj bi vključevala tudi turško, je zapisana v sedmem poglavju. Gre za koncept, ki zahteva pripadnost in zvestobo nadnacionalni politični skupnosti s poudarkom na politični kulturi namesto priseganja na nacionalna čustva.

2.0. IDENTITETA

Večina si želi odgovor na vprašanja: »Kdo sem?«, »Kje so moje korenine?«, »Od kod prihajam?«, »Kam grem?«. Verjetno je ena težjih stvari za vsakega posameznika povedati smiselno zgodbo o sebi, lastni preteklosti in željah v prihodnosti.

Vprašanja o identiteti se običajno pojavljajo na ravni posameznikov. Zadnje čase, v obdobju moderne ali postmoderne družbe, pa vse pogosteje tudi na nacionalni in globalni ravni.

Pojem ni nov, pojavil se je že v antičnih časih; spomnimo se napisa v preročišču Delfi, ki pravi: »Spoznaj samega sebe.«

Debate o identiteti se vrstijo na vseh družboslovnih področjih, v psihologiji, sociologiji, antropologiji, zgodovini, filozofiji, politologiji ...

Ne gre le za identiteto kot tako, ampak tudi za spremembe, pojav novih identitet in preoblikovanje že obstoječih.

Na področju politologije gre običajno za poudarjanje lastnih posebnosti in razlik v primerjavi z drugimi, naj gre za procese združevanja ali ločevanja narodov, etnicitet ali specifičnih skupin in enot.

Kljub obširnemu in večplastnemu razmišljanju o identiteti se izkaže, da je njena definicija vse manj jasna in enoznačna. Predstave o identiteti, njeni sestavi in pomenu se delijo. Vse manj je jasno, kaj jo opredeljuje in kateri so njeni temeljni elementi. Tudi v svojem diplomskem delu ugotavljam, da v pojmovnem svetu določenih narodov identiteta kot taka sploh ne obstaja oz. ne vključuje istih elementov glede na geografske, zgodovinske, kulturne in druge posebnosti nekega naroda.

V čem je pravzaprav pomen ukvarjanja z identiteto?

Eden od preprostih odgovorov je, da olajša delovanje človeške družbe in medsebojnih odnosov. Naši odnosi, naj bo to na ravni posameznikov ali narodov, postanejo bolj pregledni in obvladljivi, če vemo, s kom imamo opravka. Samo pomislimo, kaj naredimo ob srečanju s tujcem? Poskušamo ga umestiti,

»spredalčkati« in velikokrat se zgodi, da si na ta način ustvarimo napačne predstave, predsodke in stereotipe.

Če torej skušamo pojem identitete definirati lahko rečemo, da je identiteta nekaj aktivnega, ni preprosto tukaj, vedno mora biti ustvarjena in zasnovana. Je hkrati proces in praksa, nikoli ni dokončna ali dokončana, je reflektivna, socialno konstruirana skozi interakcije in institucije (Nastran Ule:2000,3).

V nadaljevanju bom poskušala predstaviti identiteto Turčije, dežele, ki nam je po eni strani zelo tuja, po drugi pa precej domača. Predstavila bom značilnosti njene identitete iz večih zornih kotov: kako Turki vidjo sami sebe in kako jih vidi zgodovina narodov, ki so živeli v neposredni bližini turških plemen. Naslednji korak je odkrivanje evropskega pogleda na turško identiteto v povezavi s problematiko združljivosti ene identitete z drugo. Seveda pa se ob tem zastavljajo nova vprašanja o evropski identiteti, o smiselnosti ponovnega razmisleka o njeni naravi in značilnostih.

3.0. MNOGOPLASTNE IDENTITETE NA BLIŽNJEM VZHODU

Bližnji vzhod¹ je območje starih in globoko zakoreninjenih identitet, ki so v novejšem času doživele ključne spremembe. Percepcija identitete glede na narode Bližnjega vzhoda je povsem drugačna od zahodnjaške. Že dejstvo, da govorimo o pojmu, ki izvira iz zahodne družbe in ima popolnoma drugačen koncept skupinske identitete kot je bližnjevzhodna, in da narodi Bližnjega vzhoda razmišljajo in razglabljajo o svoji identiteti v tujem »sposojenem« jeziku, daje vedeti, da je raziskovanje in študij identitete v teh deželah bolj kompleksen in težaven (Lewis 1998:7).

Serif Mardin pravi, da so se identitete Bližnjega vzhoda oblikovale s pomočjo religioznih, etničnih, plemenskih in jezikovnih parametrov in da se s pomočjo prej naštetih dejavnikov oblikuje kolektiv, ki mu pripada posameznik. Ta kolektiv je identiteta. Nadaljuje, da je za tamkajšnje identitete značilno, da se posamezne identitete inkorporirajo v druge in v skladu z novo identiteto prevzamejo tudi njene značilnosti (prevzamejo etnično ime, religijo ali jezik), do določene stopnje pa ohranijo svoje posebnosti. Tak primer so kristjani, živeči ob Črnem morju v Turčiji, ki so v času etničnih izmenjav prevzeli islam, hkrati pa poudarjajo, da so Alevi².

Bernard Lewis (1998:1) govori o kompleksnosti in pestrosti različnih identitet na Bližnjem vzhodu, ki jih lahko najdemo med posamezniki ali v skupinah. Govori o stalnosti spreminjanja in razvoja identitet in zornih kotov, skozi katere »se gleda« na prebivalce tega območja, o pripadnikih določenega območja, določenih skupin ter o razlikah med *nami* in *drugimi*.

Na Bližnjem vzhodu, bolj kot kjerkoli drugje, skupinska identiteta velikokrat temelji na skupni zgodovinski zavesti; na ključnih dogodkih, ki so ostali v spominu ljudi, pa tudi na izmišljeni zgodovini. Še posebej je to značilno za dva naroda tega območja, za Turke in Irance. Njihova identiteta ne potrebuje dodatnega žarišča. Njihov občutek za skupnost in skupinsko solidarnost temelji

¹ Bližnji vzhod je pojem, ki zajema dežele zahodne Azije in nekatere dežele severovzhodne Afrike; ponavadi štejejo k Bližnjemu vzhodu arabske dežele v jugovzhodni Aziji, Turčijo in Egipt, včasih pa še Libijo, Sudan, Etiopijo in Somalijo.

² Alevi ali alevijci (alevi je turško prečrkovanje besede alid, tj. Alijev privrženec) so turška različica šiitov, zelo razširjena v vzhodni Anatoliji, zlasti med Kurdi.

na državi, podkrepljen je z družbeno zavestjo o narodnosti in stoletjih suverenosti in neodvisnosti.

Tako Turki kot Iranci se spominjajo lastne preteklosti, včasih z bridkim priokusom, včasih pa s ponosom, ko se spominjajo nedavnih revolucij v obeh državah, v katerih sta bili oblikovani turška republika³ in Iranska islamska republika⁴ (Lewis 1998:17,18).

V zgodovini je bil temelj za politično identiteto in zvestobo obstoj naroda ali države. V Ameriki, ne pa tudi v Evropi, je uporaba teh pojmov enakoznačna/istopomenska. V večini evropskih jezikov, tudi v angleščini, pa gre za različna pojma, čeprav se večkrat prekrivata. Vsi težimo k temu, da bi naši lokalni običaji in mišljenja predstavljali »naravne« zakone, s tem pa bi postali univerzalno veljavni. Pa niso. Klasificirati ljudi v narode in države in jih na podlagi tega združevati v politične identitete je bila do nedavnega navada Zahodne Evrope in regij, ki so jih kolonizirali in naselili zahodni Evropejci.

V številnih deželah, med njimi tudi bližnjevzhodnih, so ti pojmi precej novi. Ne samo, da so neustrezno prilagojeni, v današnjem času niti niso splošno rabljeni, vsaj ne v smislu, kot jih uporabljajo v deželah njihovega izvora. Seveda so že od nekdaj obstajale države in narodi tudi na Bližnjem vzhodu. Narodi (včasih tudi dežele) so imeli imena in bili del vsakodnevnega življenja. Vendar nista bila ne država in ne narod ključna elementa pri določanju politične identitete in usmerjanju politične lojalnosti. Na Bližnjem vzhodu sta identiteta in lojalnost temeljili na drugačnih predpostavkah.

Identiteta je bila izražena in določena glede na religijo, ki je predstavljala skupnost, lojalnost je bila usmerjena k državi, kar je v praksi pomenilo vladarja in vladajočo elito.

V letih sporov med evropskimi državami in osmanskim imperijem so Evropejci kot narodi nastopili proti Turkom, slednji pa so to razumeli kot spopad kristjanov z muslimani. V muslimanskem svetu je bila religija determinanta identitete, središče lojalnosti in izvor avtoritete.

³ Po razpadu Osmanskega cesarstva leta 1918 in po narodnoosvobodilnem boju proti Grkom je bila leta 1923 pod vodstvom Mustafe Kemala razglašena turška republika.

⁴ Iran je zemljepisno, zgodovinski in političen pojem. Zemljepisno se ujema z današnjo Iransko islamsko republiko: ta meji na severu z nekdanjo sovjetskim Azerbajdžanom, Kaspijskim jezerom in nekdanjo sovjetsko republiko Turkmenistanom; na vzhodu z Afganistanom in Pakistanom; na vzhodu z Irakom; na severozahodu s Turčijo in na jugu s Perzijskim zalivom.

V 19. stoletju sta se pojavila v Evropi dva nova koncepta: patriotizem kot predpostavka identitete in lojalnosti državi ter nacionalizem, ki vključuje jezikovni in etnični izvor. Na Bližnjem vzhodu in v Srednji Evropi za razliko od Zahodne se ta dva pojma nista ujemala. Oba sta bila tuja bližnjevzhodnemu svetu, a hkrati sta imela velike možnosti za »razvoj«. Čeprav je patriotizem dosegel Bližnji vzhod prej kot nacionalizem, je bil slednji bliže bližnjevzhodni stvarnosti in je imel posledično tudi večjo vlogo. Izvorno mesto je bila Zahodna Evropa, mesto pristanka pa Osmansko cesarstvo, dinastična država, katere večnacionalno in večdimenzionalno prebivalstvo je bilo za francosko in angleško predstavo o patriotizmu nesprejemljivo. Šele po prvi svetovni vojni je dokaj homogena turška država, ki je vzniknila iz ostankov osmanskega imperija, pognala močne korenine patriotizma (Ibid. 1998:20-21).

V naslednjih poglavjih bom opredelila pojme, kot so narod, država, religija in jezik, ter njihovo povezavo z identitetami Bližnjega vzhoda. Prvi del naslednjega poglavja razkriva turške korenine in predstave, ki so jih imela druga ljudstva, ko so se srečevala s turškimi plemeni iz Osrednje Azije.

3.1. Narod

Zahodnjaški koncept naroda kot jezikovne, etnične in teritorialne skupnosti islamskemu svetu ni bil neznan, vendar nikoli ni bil osnova za skupinsko identiteto (Lewis 2002; 55).

Ime Turek se prvič pojavi v kitajskih in kasneje v bizantinskih spisih. Kitajci pišejo o Tu Kiu, ki je ustanovil mogočni imperij, kateri se je raztezal od Kitajske do Osrednje Azije. To ljudstvo imenujejo Bizantinci⁵ z imenom Tourkoi. V 6. stoletju je njihov poglavar Khagan v Konstantinoplu prosil za cesarjevo pomoč pri boju proti Perzijcem. Tako so številna srednjeazijska turška plemena omenjena tako pri bližnje- kot daljnevzhodnih sosedih.

Prvič so Turki sebe poimenovali v prepoznavnem turškem jeziku v spisih, najdenih v severni Mongoliji. Spisi iz 8. stoletja pišejo o turškem imperiju, ki se je kratek čas raztezal od Kitajske do meja s Perzijo. Malce kasneje so najdeni turški

⁵ Bizantinsko cesarstvo - vzhodnorimsko cesarstvo, nastalo l. 395 ob delitvi Rimskega cesarstva iz njegove grške, vzhodne polovice. Prestolnica Konstantinopel (Bizanc). Najpomembnejši vladar je bil cesar Justinijan I. (527-565).

zapisi iz Osrednje Azije, napisani v aramejščini (jezik Jezusa), vsebujejo pa krščanske in budistične vsebine. Tako pričajo o verski širini bližnje in daljnjevzhodnih religij, ki so vplivale na Turke.

Na Bližnji vzhod so prišli kot arabski in perzijski sužnji, zajeti izven muslimanskih meja Osrednje Azije in cenjeni predvsem zaradi vojaških kvalitet. Sčasoma so postali pomembni in ključni del v muslimanskih vojskah sultanov in kalifov.

Na začetku so bili deležni nagrad zaradi izjemne lojalnosti vladarju, kasneje v obdobjih političnih drobitev in brezvladja pa so postajali vse bolj neodvisni in končno postali neodvisni vladarji.

Nekaj časa so bili maloštevilna tuja manjšina v deželah Bližnjega vzhoda, kjer so živeli in poveljevali. To se je spremenilo, ko so se začela turška plemena seliti iz Osrednje Azije na iransko ploščo in Bližnji vzhod. Ti ljudje niso bili več sužnji ali avanturisti, temveč svobodni ljudje, ki so se naselili in lokalno prebivalstvo ponekod asimilirali v turško kulturo. Za seboj so pustili pas turških držav, ki so se raztezale od Osrednje Azije do Sredozemlja, in velik del turško govorečega prebivalstva pod tujo oblastjo.

Arabska ljudstva so na Turke gledala različno. Prvotno so jih imela za primitivne in neulovljive, nedoumljive, z vrlinami in pomanjkljivostmi »plemenitih divjakov«. Ko so sprejela njihovo vojaško vlogo, so Turki veljali za pogumne in plemenite vojake, kasneje, ko so postali vladarji, pa so predstavljali krute tirane. Kljub temu je v srednjem veku prevladalo mišljenje, da pomeni prihod Turkov na Bližnji vzhod prej blagoslov kot prekletstvo; Turki so v času križarske in barbarske mongolske grožnje predstavljali rešitelje islama.

Ko sta sovražnika izginila – križarji so bili poraženi in izgnani, Mongoli⁶ pa pomuslimanjeni in asimilirani – so postale arabsko in perzijsko govoreče množice bolj maščevalne do »barbarskih« Turkov.

V tradicionalni družbi je bilo ločevanje vladajoče dinastije in elite od preprostega prebivalstva popolnoma običajno, vse dokler so bili vsi združeni v muslimanski

⁶ Mongoli so etnično in kulturno sorodni Turkom; so nomadsko pleme iz step Mongolije in privrženi šamanizma. Ohranili so številna izročila prednikov, ne da bi se zaprli pred drugimi verstvi (npr. budizmom ali nestorijanskim krščanstvom). Zaradi tega je srednjeveška Evropa zaman upala, da se bo lahko povezala z njimi v boju proti islamu, ki je bil tarča divjih mongolskih napadov.

bratovščini. Večino časa obstoja Osmanskega cesarstva so bili Osmani sprejeti kot legitimni vladarji velike muslimanske države in članstvo znotraj vladajoče elite je bilo na voljo vsem osmanskim subjektom, ki so zagovarjali islam⁷ in uporabljali turški jezik.

Šele ob koncu 19. stoletja je bila ideja, da je to turški in ne muslimanski imperij, vcepljena med neturško, prvotno arabsko govoreče muslimansko prebivalstvo, ki so sčasoma sprejeli idejo, da so le podložniki in ne enakovredni člani osmanske države (Lewis 1998:88-89).

3.2. Država

Posameznik definira lastno identiteto glede na pripadnost deželi, narodu, kulturi in religiji, vendar se prisega zvestobe plačuje državi, ki pobira davke, zbira vojsko, zaposluje javne uslužbence, uveljavlja zakone in včasih deli tudi podporo. V novejšem času je v večini držav na svetu država tista, ki bolj kot katerikoli drugi dejavnik vpliva na posameznikovo identiteto (Lewis 1998:93).

Muslimanski svet je v 15. stoletju obsegal milijardo ljudi in veliko ozemlja v številnih deželah. Z razpadom velikega osmanskega muslimanskega imperija leta 1918 so se sanje o enotnosti za trenutek razblinile in muslimani so iskali rešitev, kako se prilagoditi na nove razmere.

Kako so to naredili?

Odgovor lahko najdemo v določenih navadah in institucijah, globoko zakoreninjenih v preteklosti in še zmeraj aktualnih v sedanosti.

Ena od njih je država – ne narod, pač pa država kot taka, povezujoča, prisilna moč v skupnosti in živčni vozle medsebojno prepletajočih se in povezanih poti ter interesov, katere nadzoruje. Druga je vojska, od katere je odvisno preživetje države.

⁷ Islam (vera): beseda pomeni »pokorščina Bogu« (Alahu) - beseda izhaja iz arabskega korena *salam*, (mir, blaginja), ki je bil razodet Mohamedu prek Korana ter Arabcem v Meki in Medini. Pojavil se je kot zadnja od svetovnih religij, po judovstvu in krščanstvu, ki so ju v antični Arabiji že poznali.

Muslimanske vojske so bile tradicionalno sestavljene iz plemen in sužnjev. Plemena so bila navadno sestavljena iz prostovoljcev, npr. Mamlukov⁸ in osmanskih janičarjev⁹ ali tujcev - odrezani so bili od množičnega urbanega in kmečkega prebivalstva. Z vpeljavo splošne vojaške obveznosti po evropskem zgledu je prišlo do bližnjega in kontinuiranega odnosa med kmečkim in mestnim prebivalstvom z državo in nosilci oblasti.

Prej je bila edina neposredna izkušnja z državno avtoriteto omejena na oddajo davkov in zakonske terjatve. S splošno vojaško obveznostjo je dobilo posameznikovo doživljanje države popolnoma nove razsežnosti. Preprosti ljudje so tako postali aparat države in hkrati dobili možnost stika z ljudmi izven njihove domače vasi ali soseščine. Potreba po častnikih, desetarjih in narednikih je omogočila, da so nekateri uživali izvajanje državne oblasti. Nove uniforme, značke, zastave in himne so predstavljale simbolično obliko nove identitete (Ibid. 1998:95,96).

3.3. Religija

V prejšnjem poglavju sem že omenila, da je bila na Bližnjem vzhodu identiteta izraz religije, islama torej. In kakšna je vloga islama in krščanstva na političnem področju?

V današnjem svetu se politična vloga islama glede notranjih in mednarodnih problemov bistveno razlikuje od vloge krščanstva; v zahodnih državah ni navada, da bi se predsedniki držav ali ministri za zunanje zadeve srečevali na konferencah v cerkvah.

Npr. v času obstoja Sovjetske zveze je bilo nepredstavljivo, da bi se njeni voditelji sestali z grškimi in jugoslovanskimi kolegi na podlagi verske pripadnosti v pravoslavni cerkvi in tako pozabili na politične in ideloške razlike. Takšna oblika združevanja, ki temelji na verski identiteti, se zdi številnim zahodnim opazovalcem absurdna in smešna. Vendar v odnosu do islama ni ne eno ne drugo.

⁸ Mamluki-mamel'uki (ar.): prvotno vojni ujetniki - sužnji (pretežno turškega in čerkeškega rodu), ki so v 12. st. mdr. v Egiptu predstavljali vladarjevo telesno stražo in so kmalu postali gospodarji dežele, vladali so 1260-1517. Tudi potem, ko so Turki osvojili Egipt, so imeli vse do 19. st. pomembno vlogo pri politiki in ustavi dežele //V prenesenem pomenu: suženjski privrženec, zaslepljenec

⁹ Janičarji (tur.yeni ceri, »nova četa«) so bili dolgo elitno telo osmanske vojske, ki je bila v začetku 17.stol.najmočnejša v Evropi.

Okoli 55 muslimanskih vlad, vključno z monarhijami in republikami, konzervativci in revolucionarji, zagovorniki kapitalizma in pripadniki socializma, prijatelji in sovražniki ZDA, je ustvarilo temeljit aparat za mednarodno posvetovanje in tudi sodelovanje. Redno se sestajajo na konferencah in kljub razlikam v strukturi, ideologiji in politiki dosegajo pomembne dogovore in izvajajo skupne akcije.

Tudi iz vidika notranjih zadev lahko opazimo, da je razlika med muslimanskimi deželami in ostalim svetom, čeprav manjša, še zmeraj pomembna. Res je, da obstajajo v številnih azijskih in evropskih deželah politične stranke, ki se imenujejo budistične ali krščanske, vendar je teh le malo in njihove verske teme imajo pri volilcih le malo uspeha. Prav nasprotno pa se dogaja v muslimanskih deželah, vera zaseda pomembno mesto tako v mednarodnih kot domačih temah. Še več, v večini muslimanskih držav religija močneje vpliva na notranje kot zunanje zadeve.

Zakaj ta razlika?

Lahko bi našli preprost in očiten odgovor, da so muslimanske dežele še zmeraj popolnoma muslimanske za razliko od krščanskih. A tak odgovor sam po sebi ni zadosten.

Krščanska vera in duhovništvo sta še zmeraj močna politična sila v številnih krščanskih državah in čeprav je njuna vloga manjša v primerjavi s tisto iz preteklosti, je še zmeraj pomembna. Vendar pa danes nobena krščanska dežela ne more odrediti stopnje verskega prepričanja in stopnje verske participacije svojih pripadnikov, kot se to dogaja v muslimanskih državah.

Razlikovanje se skriva v samih začetkih obeh omenjenih religij in intimnega temeljnega odnosa med religijo in politiko v islamu, ki nima vzporednic v nobenem drugem verovanju. Bistvena značilnost islama je njen vseobsegajoč vpliv.

Prerok, za razliko od prejšnjih ustanoviteljev religij, je bil hkrati politik, državnik in vladar. Kot vladar je razglašal zakone, delil pravico, poveljeval vojskam, vodil vojne, sklepal mir, pobiral davke in vse ostalo, kar počne vladar. To je zapisano v

Koranu¹⁰, v Mohamedovi biografiji in v knjigah, ki odsevajo njegovo življenje in delo. V času nastanka islamske doktrine in zakona je pod njegovimi nasledniki dežela postala imperij, v katerem so osvajali in si podrejali nemuslimane.

V krščanstvu pa sta zmeraj obstajali dve avtoriteti, Bog (papež) in cesar, ki sta se ukvarjala z različnimi problemi, izvajala različno pravosodje, vsak s svojimi zakoni in sodišči za njihovo uveljavitev, vsak s svojimi institucijami in hierarhijo. V zahodnem svetu tema dvema avtoritetama pravimo Cerkev in država. V krščanstvu sta zmeraj obstajali obe, včasih v sodelovanju, včasih v sporu; ena nad drugo in obratno, vendar zmeraj obe in ne samo ena, medtem ko v islamu obstajata kot neločljivi instituciji.

Klasična muslimanska misel in praksa ločita med zadevami, ki se tičejo tega sveta (tostranstva) in onega sveta (onostranstva) ter ljudmi, ki jih zagovarjajo. Pari besed, kot so posvetno - duhovno, profano - sakralno, laično - duhovno ne poznajo sopomenk v klasični arabščini ali drugih muslimanskih jezikih. Tako ločevanje, globoko zakoreninjeno v krščanstvu, je bilo do nedavnega islamu neznano.

Zanimivo je tudi dejstvo, da se je krščanstvo pojavilo med propadanjem rimskega imperija, in tako je Cerkev, da bi preživela, ustvarila lastne strukture. V času, ko so bili kristjani preganjani, je Bog predstavljal tistega, ki kliče vernike k trpljenju in žalosti, da bi preizkusil njihovo vero. Islam pa je zrasel med rojstvom imperija in tako postal zibelka prostranega, zmagovitega in cvetočega kraljestva pod zaščito nove vere in izražen v arabskem jeziku – jeziku novega razodetja.

Za muslimana država predstavlja božjo dobrino, katere naloga je oznanjati božjo besedo, »nalagati« božje zakone in zaščititi in spodbujati božje ljudi. Bog je predstavljen kot tisti, ki vernikom pomaga, jih ne preizkuša, si želi njihovega uspeha ob zmagi »Njegove« vojske, skupnosti in države.

Za večino dokumentirane zgodovine muslimanskega sveta je temeljna definicija identitete prav religija. Vsi drugi dejavniki morajo, da bi bili učinkoviti, prevzeti nase religiozno obliko. V modernem zahodnem svetu in območjih, ki so

¹⁰ Koran - Qu'ran (iz arab. Korena *quara'a*): pomeni *glasno* brati. Sveta knjiga vseh muslimanov, ki jo je Alah neposredno razodel Mohamedu. Koran je temeljni vir verskega zakonja (šarije), ki obsega celotno človeško početje. Osrednji poudarek Korana je čaščenje edinosti Boga, njegovih dejanj in potrebne »pokorščine« (prav to pomeni beseda islam) njegovi volji ter Mohamedovega preroškega poslanstva.

prevzela zahodnjaški način življenja, je svet razdeljen na narode, ti pa se lahko naprej delijo na različne religiozne skupnosti. Pri muslimanih pa se svet deli na religije, te pa naprej na narode in države. Tam, kjer je islam temeljni kamen identitete, nujno odreja tudi zahtevo po vdanosti. V večini muslimanskih dežel je religija tista, ki določa razliko med lojalnostjo in nelojalnostjo. V islamu, za razliko od krščanstva, ni najpomembnejša vdanost pravi doktrini in veri, temveč zvestoba in vdanost skupnosti. In ker je verska podrejenost zunanji znak zvestobe, pomeni krivoverstvo nezvestobo.

Klasični islam ne pozna institucij, ki bi definirale in vsiljevale pravo vero ali kaznovale nevernike in krivoverce. Raje poudarja soglasnost kot temelj vodstva in legitimnosti. Kljub obsežnim spremembam v zadnjih dveh stoletjih islam ostaja najširše sprejeta oblika soglasnosti v muslimanskih deželah z večjo močjo od političnih programov ali sloganov; muslimanski simboli in pozivi še zmeraj ostajajo najučinkovitejši element družbene mobilizacije (Ibid. 1998:24-29).

3.4. Jezik

V mnogih pogledih je jezik temeljna oznaka identitete. Pridobimo ga v otroštvu; v maternem jeziku smo zmožni obujati spomine, asociacije in vrednote. Ta jezik služi kot vez med ljudmi, ki govorijo enak jezik, in postavlja mejo med drugače govorečimi. Za veliko večino ljudi velja, da ostaja razlika med izgovorjavo maternega in priučenega jezika. Razlika v izgovorjavi je bila v zgodovini velikokrat predmet spora, včasih pa tudi stvar življenja ali smrti. Za razliko od drugih regij antičnih civilizacij je bil Bližnji vzhod bogat z množico jezikov, kar je lepo prikazano v zgodbi o babilonskem stolpu, kjer se bog odloči pomešati jezike, da se ljudje ne bi razumeli med seboj.

Veliko bližnjevzhodnih jezikov je bilo lokalnih in kratkotrajnih, nekateri pa so se razvili v nosilne civilizacijske jezike, vsak s svojo pisavo, ki so jih uporabljali za vladne, verske in literarne namene.

V stoletjih preseljevanj, kolonizacije ter religioznih in kulturnih sprememb jih je večina že zdavnaj izginila (Ibid. 1998:46,47).

Če je bila arabščina jezik vere in prava, perzijsčina jezik ljubezni in vljudnostnih pisem, je turški jezik kmalu postal jezik vladanja in poveljevanja. Turki tako kot Perzijci so imeli literaturo zapisano v starih pisavah. Ob spreobrnjenju v muslimansko vero, so opustili svojo pisavo in spejeli abecedo Korana s številnim besediščem arabskih in perzijskih besed¹¹. Tudi Turki so poznali veliko narečij, v katerih pa niso pisali. Ker je bil njihov jezik očiščen pritiskov vere, so razvili več vrst jezikov, od katerih so najpomembnejši osmanski, azerski (ki ga uporabljajo v Azerbajdžanu), tatarski in pisana paleta turških jezikov Osrednje Azije. Vsi so bili zapisani v arabski pisavi. Več jezikov iz turške jezikovne skupine, ki so bolj ali manj podobni turščini danes, uporabljajo v petih bivših sovjetskih republikah, kot tudi pri Tatarih, Baškirih in ostalih narodih Ruske federacije. Tudi v Iranu, Afganistanu in LR Kitajski živi pomemben del prebivalstva, ki govori turške jezike (Ibid. 1998:53.54).

3.5. Tujci in neverniki

Bistveno pri določanju identitete je zaznavanje črte, ki ločuje *sebe* od *drugega*. Različne definicije identitete poudarjajo različne ločnice, ki se lahko spreminjajo, prekrivajo in prepletajo. Ne glede na to, kje so začrtane, obstaja jasna meja med *nami* in *drugimi*. Definicija *drugega* predstavlja bistveni del definicije »Jaza«.

Danes je ključni kriterij politične definicije in političnega razlikovanja nacionalna država. Moški in ženske so razdeljeni na državljane in tujce, razlikovanje med njimi je pravno definirano, uporabljeno v praksi in legitimno. Zakonita meja med državljanom in tujcem je prepustna in premostljiva s procesom naturalizacije.

Na ta način se ločuje od bolj primitivnih, a še zmeraj široko sprejetih oblik krvnega sorodstva, etničnosti, rase, in se ujema z religijo, ki je v nekaterih primerih premostljiva s spreobrnitvijo.

Večina bližnjevzhodnih in muslimanskih dežel danes sprejema zahodnjaški vzorec identitete in državljanstva. Muslimanski svet je razdeljen na številne

¹¹ Še danes je priližno 80% turškega besedišča perzijskega izvora; npr. portakal - pomaranča, šarap – vino.

narode, v katerih ima domačin, ki je nemusliman, status državljana, tujec, ki je musliman, pa status tujca.

Kljub številnim spremembam, ki jih je v zadnjem času doživel muslimanski svet, ostaja pomen verske identitete nedotaknjen.

Razlog je ta, da se je sprememba zgodila šele nedavno in je prvotna prevlada verske identitete in zvestobe zakoreninjena v zavesti ljudi. V zadnjih letih smo bili priča ponovni utrditvi muslimanskih principov in oblik vedenja s strani pomembnih in vplivnih skupin. Ta preporod islama označuje ponovno utrditev klasičnih islamskih predstav o vlogi religije pri določanju družbene in politične identitete, definicije identitete in izvora legitimnosti za muslimane.

Islam mnogim predstavlja primarni kriterij ločevanja med bratom in tujcem. Ali kot pravi Ayatollah Khomeini: »V islamu meje ne obstajajo«. Z drugimi besedami, muslimanska identiteta in zvestoba presegata državne in nacionalne meje (Ibid. 1998:113-114).

3.6. Turška prizadevanja

Lewis (1998:132) trdi, da Bližnji vzhod za razliko od Indije, Kitajske in Evrope nima skupinske identitete. Vzorci verske, kulturne in jezikovne pestrosti, predvsem pa pestrosti pri samospoznavanju imajo korenine že v zgodovini. Brezpomenskost, brezobličnost in brezbarvnost tega pojma na Bližnjem vzhodu in v deželah severno, južno, vzhodno in zahodno od njega je najboljši dokaz o pomanjkanju predstave o skupni identiteti (Ibid. 1998:133).

Ko so se evropski imperiji začeli širiti na Bližnji vzhod, sta obstajali samo dve veliki sili, Turčija in Iran, katerih zgodovina se je oblikovala skozi stoletja bojev in vojn s tekmeci. V času evropske prevlade sta Turčija in Iran ohranjala svojo neodvisnost, čeprav je bila le-ta večkrat ogrožena. Tako eni kot drugi so imeli prestolnico in meje, vlado in državne strukture. Imeli so tudi, kar bi zahodnjaki poimenovali, občutek za narodno identiteto in tradicijo medsebojnega sprejemanja in zvestobo med ljudmi in neodvisnimi odločitvami ter dejanji vladarjev.

Ustanovitelji moderne Turčije in Irana so morali v dvajsetih letih prejšnjega stoletja obdržati prijateljske odnose z drugimi narodi in hkrati ostati ena ključnih sil na območju. Danes, podobno kot v preteklosti, obe državi poosebljata ideloške možnosti, ne v smislu verske delitve na šiite¹² in sunito¹³, ampak glede na sekularno demokracijo in islamsko teokracijo.

Obe sta republiki in obe sta imeli karizmatičnega voditelja, ki je strmoglavil prejšnji režim. Mustafa Kemal Atatürk je na mestu sultana ustanovil sekularno demokracijo, Ayatollah Khomeini pa na mestu šaha¹⁴ islamsko teokracijo. Njuni ideologiji kemalizem in homeinizem mnogi vidijo kot dve glavni alternativni za prihodnost bližnjevzhodnega območja.

Turčija se upira kakršnikoli vlogi na Bližnjem vzhodu. V deželi, ki meji na Bližnji vzhod in Evropo, je politično in intelektualno vodstvo sprejelo zavestno odločitev za Zahod¹⁵ in njegovo identiteto. To odločitev je pogojevala slika Bližnjega vzhoda v zatonu, porazu in izdaji. Na drugi strani pa Zahod nudi sredstva za ekonomski razvoj ter družbeno in politično osvoboditev. Atatürkova revolucija, ki je uničila osmanski sultanat in ustanovila turško republiko, je naredila odločilen korak v tej smeri.

Sekularizem v turški republiki ni pomenil opustitve, kaj šele potlačitve veroizpovedi njenih prednikov. Pomenil je jasno ločitev religije in politike med islamskim duhovništvom in vladnim aparatom ter premik primarne identitete od skupnosti in religije k deželi in narodu.

Druga velika sprememba je bila vpeljava predstavniške demokracije. Veliko dežel je sprejelo obliko ustavne in parlamentarne vladavine. Te so ponavadi vladale le kratek čas in hkrati neučinkovito. V Turčiji pa se je kljub težkim bojem in številnim nazadovanjem razvoj demokratičnih institucij nadaljeval.

¹² šiiti (ar. Šia "stranka"): pripadniki religiozne struje islama; za kalife priznavajo le neposredne naslednike preroka, zlasti častijo 4. kalifa Alija.

¹³ suniti so večinski pripadniki islama, ki priznavajo suno. Arabska beseda sunna pomeni "navado", "običaj" nekega naroda. V Koranu in Izročilih suna označuje Mohamedova dejanja in besede.

¹⁴ šah (perz.) kralj, vladar; pogosto namesto šah –in-šah, kar pomeni vladar vladarjev (naslov perz. kralja).

¹⁵ Zahod, besedo Zahod pišem z veliko začetnico, gre za pojmovni koncept idej in razmišljanja, značilnih za ZDA in Evropo.

Danes je Turčija med državami članicami Organizacije islamske konference edina, ki ima redne in svobodne volitve, in v kateri so vlade, ki so poražene, dolžne tudi odstopiti (Ibid. 1998:135,136).

V tem poglavju sem predstavila izvor Turkov in poglede drugih ljudstev, ki so »srečevala« Turke na Bližnjem vzhodu, ter koncept države, ki v muslimanskem smislu pomeni pripadnost vladarju in njegovo legitimnost.

Ugotovila sem, da je religija temelj muslimanske identitete, saj vključuje pripadnost skupnosti, le-ta pa je neposredno povezana z muslimansko vero; ločevanje med *nami* in *drugimi*, pa pomeni v islamskem kontekstu delitev na muslimane in nemuslimane.

Lewis tudi trdi, da Bližnji vzhod ne pozna skupinske identitete, da je bližnjevzhodna identiteta brezoblična in pisana, saj jo vsak razume po svoje.

4.0. IZVORI TURŠTVA

It is one of the strange things of Constantinople that for one copper coin one can be rowed from Rumelia to Frangistan or from Frangistan to Rumelia.

TURSUN BEG, »Tarih-i Ebu'l-

Fetih«, c.1500.

Z izvori turštva se Lewis ukvarja na treh ravneh oz. na treh področjih. Prvo se nanaša na lokalne značilnosti, kot so teritorij in njegove specifike, vključno s staroselci; drugo področje se nanaša na turštvo, kar vključuje elemente jezika in literature; zadnji, tretji vpliv, ki je po mojem mnenju tudi najvplivnejši element, pa je islam.

Eno glavnih vprašanj, ki se mi zastavljajo ob pisanju te naloge je, kdo pravzaprav Turki so in kaj so glavne značilnosti, ki jih opredeljujejo.

Kot pravi Lewis (2002:2), »so Turki ljudje, ki govorijo turško in živijo v Turčiji«. Ali so Turki res samo to?

Čeprav se zdi Lewisova trditev na prvi pogled nezadovoljliva in morda malce površinska, je odraz ideje o skupni turški identiteti in državi ter prekinitvi s socialnimi, kulturnimi in političnimi tradicijami, ki so predstavljale vez s starim (Ibid. 2002:2).

Ime Turčija je evropskega izvora; tako Evropejci poimenujejo turško govoreči predel Anatolije v 11. stoletju, vendar pa Turki svojo državo uradno poimenujejo Turčija šele leta 1923. V osmanski družbi so besedo Turki redko uporabljali, pa še takrat v slabšalnem pomenu za označevanje turkomanskih nomadov in turško govorečih kmetov po anatolskih vaseh.

Tudi beseda Osman se je uporabljala bolj v dinastičnem kot nacionalnem pomenu, za označevanje velike osmanske države, naslednice velikih muslimanskih imperijev. Poudarjanje osmanskega naroda in domovine kot žarišča domovinske in narodne zvestobe je bila posledica novosti iz 19. stoletja pod vplivom Evrope. Vse do 19. stoletja so Turki sebe označevali samo za muslimane, pripadali so islamu in veliki osmanski »hiši«.

Jezik, teritorij ali rasa posameznika je bila osebna stvar in ne politična zadeva. In kljub obstoju turškega jezika in turške države koncept turške nacionalnosti ni bil poznan. To je bistvena razlika med Turki in ostalimi narodi Osmanskega cesarstva, npr. med Arabci in Perzijci, ki so kljub obstoju velikega muslimanskega imperija poudarjali svojo nacionalno pripadnost. Med preprostim prebivalstvom je turštvo sicer živelo s pomočjo bogate, a zanemarjene ljudske literature.

Turška nacionalna ideja se prvič pojavi v 19. st. in je povezana s številnimi dejavniki: z evropsko selitvijo v Turčijo in obratno, z raziskovanjem turške preteklosti, odprtosti do Zahoda oziroma do podjarmljenih krščanskih narodov znotraj »imperija«, ki so pripomogli k širjenju evropskih idej.

Po Lewisovem mnenju je rast čuta za turško identiteto povezana z gibanjem, ki ni usmerjeno k muslimanskim praksam in tradicijam, in s približevanjem Evropi, ki se je začelo z vrsto civilizacijskih reform.

Z nastankom nacionalističnih in modernističnih gibanj je prišlo do zanimivega pojava – iskanja povezav z identiteto in starimi civilizacijami, ki so nekoč živela na današnjem turškem ozemlju. Gre za »anatolsko gibanje«, kasneje podprto z Ataturkovimi idejami o iskanju turških korenin pri Trojancih, Sumercih in Hetitih. Namen tega gibanja je bil poistovetenje Turkov z deželo, v kateri živijo (Ibid. 2002:1-3).

Pri oblikovanju moderne Turčije ločimo torej tri glavne vplive: muslimanskega, turškega in lokalnega.

4.1. Lokalni vplivi pri oblikovanju moderne Turčije

Turška ljudstva, ki so se naselila na območju današnje Turčije, so bila pod številnimi vplivi. Tu je bilo stičišče različnih narodov in kultur, kar se je odražalo in se še vedno odraža pri oblikovanju moderne Turčije. Na začetku lahko govorimo o hetitskih¹⁶ vplivih, ki so »zapustili« najbolj osupljive ostanke, kar se odraža v največjem številu javno objavljenih teorij o staroselcih na anatolskih tleh med vsemi antičnimi ljudstvi, ki so kdaj stopila na anatolsko zemljo.

¹⁶ Hetiti so indoevropsko ljudstvo, v 2. tisočletju pr.n.št. so v Mali Aziji ustanovili državo in svojo oblast kasneje razširili vse do Sirije, zaton doživijo okoli leta 1200. pr. n. št.

Osmani, ki »zasedejo« Anatolijo v 13. stoletju, so se že od vsega začetka izkazovali za balkansko velesilo. Osmanski imperij je svoj sloves izgubil v času prve svetovne vojne oziroma z razkosanjem, podobno usodo pa je doživela tudi njegova prestolnica Carigrad, mesto s tisočletno tradicijo in pomembno vlogo povezave med evropskimi in azijskimi teritoriji v imperiju že od antike. Vsak obiskovalec Turčije bo očaran nad prepletenostjo bogate tradicije z moderno Turčijo; nad pestrostjo anatolskih kmečkih hišk in mošej ter drugačnim slogom in strukturo tistih s sirske in iraške vplivi. Balkanski vplivi se kažejo v ljudski turški glasbi s skoraj evropskim melosom, kupole na mošejah pričajo o bizantinskem slogu, v ljudskem rokodelstvu pa se kažejo grški in vzhodnoevropski vzorci.

Preživetje anatolskih elementov v moderni Turčiji ni vprašljivo. Ni treba govoriti, da so Turki Hetiti in Hetiti Turki, saj je jasno, da gre v veliki meri za kontinuiteto. In kljub obširni turški kolonizaciji Anatolije je avtohtono prebivalstvo preživelo in ni bilo iztrebljeno.

Na osmansko elito je imel Balkan izjemno velik vpliv preko inštituta *devşirme* – gre za novačenje krščanskega balkanskega prebivalstva v sultanovo vojsko. Tudi krščanska elita je znotraj osmanskega sistema do določene mere ostajala avtohtona in samosvoja. Še danes je poznan pomemben položaj Albancev in Bošnjakov v Osmanskem cesarstvu, ki so poleg ostalih »Rumov« odigrali ključno vlogo v reformah in revolucijah 19. in 20. stoletja.

V zadnjem času je prevladalo mnenje, da je vpliv Bizanca v osmanski civilizaciji veliko manjši, kot je bilo prvotno mišljeno. In da je velik del teh vplivov vezan še na zgodnejše čase, pred osvojitvijo Konstantinopla in ustanovitvijo osmanske države, na čase Seldžukov¹⁷ ali celo Abasidskega kalifata, ki so v Turčijo prinesli vzorce klasične muslimanske kulture. Sobivanje Seldžukov in Bizanca je neizogibno privedla do mešanja slogov vse do razpada seldžuškega imperija oziroma do nastajajoče osmanske države. Čeprav so bili vplivi Bizanca v zgodovini precenjeni, pa so vsekakor pomemben element.

¹⁷ Seldžuki, turško pleme in dinastija, na prehodu v 12. stoletje so osvojili Malo Azijo, Bagdad, Jeruzalem, premagali Bizantince (1071) v Bitki pri Manzikertu (današnja vzhodna Turčija). Po zmagi velikih Seldžukov so valovi turških nomadov, bežečih pred Mongoli, preplavili Anatolijo in potisnili mejo bizantinske oblasti proti zahodu. Med dinastijami, ki so se uveljavile na tem območju, so bili dolgo (1077-1307) najpomembnejši t.i. rumski Seldžuki – iz »Ruma« (ar.Rim) oziroma bizantinske Anatolije.

Drugi vidik lokalnega vpliva pa najdemo v tem, da sta tako Bizanc kot Konstantinopol del Evrope, in da so Osmani od vseh muslimanskih držav

pravzaprav že od vsega začetka v stiku z Evropo. Imperij je namreč obsegal pomembna evropska ozemlja in sprejemal njihove institucije in narode, stike z Zahodom je ves čas ohranjal s pomočjo trgovine, diplomacije, vojn in selitev prebivalstva. Zanimivo bi bilo premisliti o posledicah uvajanja evropskih inovacij kot so kartografija, ladjedelništvo, topništvo, tisk, vojaška tehnika ali italijanski slog arhitekture, ki ga lahko vidimo v carigrajski mošeji Nuruosmaniye (Ibid. 2002:3-6).

4.2. Turštvo

Najbolj očiten znak turštva je turški jezik. Kljub stoletjem dolgi kulturni pestrosti ostaja najmočnejši element turške tradicije. Pomen, ki ga je imela nekoč arabščina in muslimanska vera, je kasneje prevzela turščina in sunitska veja islama. V osmanski turščini se je izoblikovalo izrazoslovje, ki ga je uporabljal vladajoči razred. Islam in turški jezik sta Albancem, Grkom, Slovanom, Kurdom in Arabcem predstavljala vstopnico za pridobitev moči in družbenega statusa. Takrat so Turki pokazali veliko manj narodne zavesti v primerjavi z Arabci ali Perzijci (Ibid. 2002:7,8).

Šele v prvi polovici 15. stoletja se pojavi vrsta znakov, ki kažejo na rast turške narodne zavesti. Eden pomembnih elementov, ki je ohranil turštvo v obdobju osmanskega imperija, je vsekakor obstoj in gibanje turških nomadskih plemen in preprostega, kmečega sloja prebivalstva. Ta sloj prebivalstva ni bil vladajoč, temveč sredstvo elite, s pomočjo katerega je dosegala različne politične, ekonomske in druge cilje.

Po eni strani so predstavljali element stalnosti in pod taktirko osmanske elite naseljevali različne dele Anatolije kot poljedelci. Osmanski sultani so prebivalstvo zaradi kolonizacije ali nastanitve preseljevali iz enega kraja v drugega – to poimenujemo *sürgün*. Vzroki so bili različni: od kaznovanja, vojaških, političnih ali ekonomskih ciljev, do naseljevanja na novo osvojenih ali uporniških ozemljih. Nomadi pa niso naseljevali le dežele, temveč so se širili tudi v mesta. Prepletanje mesta in podeželja je bilo ključno za tesno gospodarsko povezanost. Tako poznamo predele v mestih, ki so jih naseljevali kmetje, nomadi z izredno močnim

turškim čutom. Ta čut pa je kasneje odigral pomembno vlogo v ohranjanju turštva v osmanski družbi in politični eliti. Tako lahko upravičeno trdimo, da je v revoluciji

leta 1923 prišlo do zmage turške anatolije nad kozmopolitansko carigrasko civilizacijo, Turkov nad Osmani¹⁸, kar se je odrazilo tudi s prenosom kapitala in spremembo Osmanskega cesarstva v turško republiko (Ibid. 2002.9,10).

4.3. Islam

Islam ostaja glavni element pri oblikovanju turške družbene zavesti. Turki so se z islamom srečali že v Osrednji Aziji in tako obdržali nekaj bistvenih značilnosti prvotnega vojaškega in preprostega islama. Za razliko od številnih drugih narodov Turki v islam niso bili prisiljeni ali podjarmljeni, po čemer se islam v Turčiji na nek način loči od islama pri ostalih muslimanskih narodih. Islam turških obmejnih prebivalcev se bistveno razlikuje od islama prebivalstva znotraj muslimanskih ozemelj. Bratje, ki so odraščali v kozmopolitanskem duhu v Iraku ali Egiptu kot Mamluki, so islam razumeli in prakticirali drugače od svobodnih Turkov, ki so se islama učili v obmejnih predelih. Njihovi učitelji so bili derviši, potujoči asketi in mistiki, večinoma Turki, ki so učili drugačno vero od teologov v mestih (Ibid. 2002:11,12).

To je bila drugačna vera od tiste subtilne, ohlapne, tolerantne, ki je izražala pestrost urbane civilizacije abasidskega Bagdada; to je bila vojaška vera, polna prvobitnosti in neposrednosti prvih muslimanov. »Vera bojevnikov, katerih vera je bojni krik, katerih dogma je poziv k orožju.« pravi Lewis (2002:12).

Osmanski imperij je venomer skrbel za rast in obrambo moči in religije. Osmani so bili skoraj 600 let v vojni s krščanskim zahodom, da bi nad njim prevladali in ga ustavili pred protinapadom. In kljub stoletjem dolgih bojev, katerih temelji so v turškem islamu, se struktura turške družbe ni spremenila. Za osmanskega Turka je bil imperij, vključujoč vse dežele zgodnjega islama, islam sam. V osmanski literaturi se govori o osmanski zemlji kot o zemlji islama in o vojaki kot islamskih vojaki.

¹⁸ Osmani: dinastija (1281-1924), turško pleme, udeleženo v enem od selitvenih valov z vzhoda prihajajočih turkmenskih nomadov, pred katerimi so bežali Bizantinci. Nekaj časa so bili v službi seldžuških sultanov v konyi, vpad Mongolov in posledični zaton Seldžukov pa sta jih prisilila k selitvi v severozahodno Anatolijo.

Pojma Osman in Turek sta novejšega datuma. Osmanski Turki so se identificirali z islamom bolj kot katerikoli drug muslimanski narod. Zanimivo je, da je medtem, ko se je raba pojma Turek v Turčiji skoraj izkoreninila, postal Turek v Evropi sinonim za muslimana, ne glede na to, iz katere muslimanske dežele prihaja. (Ibid. 2002:13).

Le redki od abasidskih kalifov¹⁹ se lahko pohvalijo z moralno in versko vdanostjo, načelnostjo ter odgovornostjo, ki so jo premogli osmanski sultani v zgodnjem obdobju imperija. Področje prava je eno najbolj transparentnih, ki odseva resnost in gorečnost v zagotavljanju islama kot temelja javnega in zasebnega. V osmanskem imperiju je imelo islamsko versko pravo Šariat²⁰ veliko večjo vlogo kot v katerikoli drugi muslimanski deželi tistega časa (Ibid. 2002:13,14). Lewis celo meni, da so bili Osmani prvi, ki so poskušali šariatsko pravo prenesti na vso deželo, hkrati pa sodiščem in sodstvu zagotoviti popolno avtonomijo (J. Schacht 1964:89).

Ena od značilnost turškega islama je družbeno ločevanje nemuslimanskih in muslimanskih skupnosti. Čeprav je bil osmanski imperij v skladu z muslimanskim pravom in izročilom strpen do krščanskih in židovskih skupnosti in jim je zagotavljal mir in varnost, so bile nemuslimanske skupnosti ločene od muslimanov. Te skupnosti se niso smele mešati z muslimanskimi, kot je bila navada v Bagdadu ali Kairu, niti prispevati k intelektualnemu življenju Osmanov. Posledice takega ločevanja so vidne še danes; 500 let po osvojitvi Konstantinopla Grki in v manjši meri Židje, ki jim ne manjka jezikovne »gibčnosti«, niso govorili turščine (Lewis 2002:13-15).

Tudi van Millingen (Keyder 2002:5) govori o carigraskem²¹ prebivalstvu kot »neverjetnem konglomeratu različnih ras, nacionalnosti, pisanih jezikov, običajev

¹⁹ Kalif je Prerokov "naslednik" oziroma "namestnik" na Zemlji ter prvi imam ("tisti, ki je spredaj", tisti, ki vodi obredno molitev) muslimanske skupnosti. Njegova funkcija je predvsem duhovna in je omejena na zagotavljanje šarije; kalif nima pooblastil za določanje ali spreminjanje nauka, kot to ima šiitski imam. Na začetku islama je bil kalifat pridržan za najzaslužnejše člane muslimanske skupnosti, nato pa je pod Abasidi postal zapleten politično-verski sistem.

²⁰ Šariat (šeria, šarija): beseda izvira iz arabskega korena, pomeni "predpisana pot". Šarija je skupek vseh božjih zapovedi, kot so zapisane v Koranu in Izročilih, v skladu z analitičnimi načeli četrterih pravovernih šol prava.

²¹ Carigrad (Istanbul, Konstantinopel), Istanbul je poturčena oblika grškega izraza *eis tén polin* (k mestu). »Mesto« nad mesti, Bizanc oziroma Konstantinopel (gršč. Konstantinovo mesto, tj. mesto c(es)arja Konstantina, od tod »Carigrad«). Osmani so ga poimenovali Istanbul (»islam bolu«, mesto islama). Mesto se razteza vzdolž skrajnega južnega dela Bosporja ob Egejskem morju, tj. na stičišču s Sredozemskim

in verstev.« Vendar pa dodaja, »da prav ta pestrost onemogoča družbeno vezljivost ali razvoj skupnega družbenega življenja«.

Govorimo lahko o krščanskih Arabcih, govoriti o krščanskih Turkih pa je nesmiselno. Še danes je lahko nemusliman v Turčiji turški državljan, nikoli pa Turek.

In še danes se izraz Turek nikoli ne uporablja za označevanje nemuslimanov, čeprav imajo turške korenine in govorijo turški jezik, kot npr. krščanski Gagauzi ali recimo istanbulski kristjani in židje (Lewis 2002:8).

Tudi Yael Navaro-Yashin meni, da Turčija ni bila nikoli pojem, s katerim bi Osmani identificirali svojo politiko ali same sebe. Osmani so sebe imenovali »Rumi«, kar so prevzeli od Bizantincev. Imenovanje »Turek« se pojavi v obdobju oblikovanja turškega nacionalizma v povezavi z Evropo (Çemal Kafadar 1995).

Glavna značilnost turškega islama je njegova vpetost v vse sfere javnega življenja. (Lewis 2002:15).

Pa pogledajmo še druge.

Obrat od uradne, dogmatične vere teologov nam odpira povsem nov pogled na ljudsko, mistično in raznovrstno obliko vere v Turčiji, kateri prisega zvestobo velika večina turških muslimanov in se ujema z religioznimi prepričanji in praksami ljudi. Gre za različne verske redove – *tarikah*, ki so obdržali veliko predislamskih elementov, izročil in običajev. Turški učenjaki opozarjajo tudi na ostanke šamanizma in budizma (Ibid. 2002:15).

V Turčiji je uradni islam že od nekdaj podcenjeval ljudskega in še danes vlada turške republike kljub vzpodbujanju omejene pravovernosti zatira vse oblike aktivnosti verskih redov (Ibid. 2002:15).

Uradni islam je zagotovil, da se je vzpostavila institucionalna struktura s strokovno usposobljenimi verskimi dostojanstveniki s pooblastili in funkcijami, ki jih lahko primerjamo s krščansko duhovščino v starih imperijah. Teza, da v islamu ni duhovščine, je teološko utemeljena, saj islam ne pozna zakramentov (npr. obhajila ali krsta) ali duhovnikovega posredovanja med vernikom in bogom, neutemeljena pa je v sociološkem in političnem smislu.

Temelje osmanskih religioznih institucij lahko najdemo že v času seldžškega sultanata, ko so šole in učitelji nasprotovali krivoverstvu. Šele v osmanskem imperiju pa so religiozne institucije dosegle zrelost v zagotavljanju varstva nad vero in pravom. (Ibid. 2002:15).

Pri iskanju izvorov obikovanja turške identitete sem do zdaj predstavila tri elemente, in sicer teritorij, turštvo in islam, v novejšem času pa se srečamo še s četrtem elementom, to je zahodna civilizacija, ki jo bom podrobneje predstavila v zadnjih dveh poglavjih.

4.4. Seme in zemlja

Carol Delaney (1991:283,284) pravi, da je identiteta posameznika odvisna od tega, od kod posameznik prihaja. Torej je odvisna od izvora, izvor pa je temelj legitimnosti.

Najbolj vseobsegajoč in pomemben kontekst, v katerem potekajo razprave o identiteti, izvoru in družbenem redu, pa je islam. Kajti bog, v tem primeru Allah²², je stvarnik, avtor in ustanovitelj sveta, s tem pa vodja skupnosti in edini zakonodajalec.

Islam, čeprav v teologiji preprost, se odraža v vsakdanjem življenju. Razumevanje prava pa je v tem primeru popolnoma samovoljno.

Za Turčijo je značilno, da sta bila islam in država več kot petsto let »eno« in anatolski ljudje so vedeli, kdo so; muslimani, člani osmanskega imperija, ki ga je vodil sultan ali kalif, božji namestnik na zemlji. Človek je lahko živel samo znotraj islama (Dar al Islam) ali izven njega (Dar al Harb) – slednji so bili neverniki.

Vse od leta 1923 (Ibid. 1991:284) je potekal proces zavestne ločitve islama od turškega naroda, ki so ga mnogi obsojali. Atatürkov načrt modernizirati Turčijo je pomenil slediti zahodnemu modelu, v katerem obstaja država kot sekularna demokracija, religija pa postane stvar vsakega posameznika. Po njegovem mnenju sta obstajala dva izvora legitimnosti, uporabna na različnih področjih. Tako naj bi se ljudje naslavljali na cesarja in na Boga.

²² Alah (ar.): muslimansko ime za Boga

Vendar je religija postala domena države. Tako ni prišlo do ločitve dveh področij, temveč je eno nadvladalo drugega.

»Konflikt se ne pojavi zato, ker sta si v popolnem nasprotju, ampak ker je prišlo do simboličnega prenosa od božjega k zemeljskemu. Ne zaradi stopnjevanja sekularizma, nacionalizem je namreč postal sekularna religija v sveti deželi« (Ibid. 1991:284,285).

Nasprotujoča si pozicija nacionalizma in islama je sprožila bolj goreče poudarjanje verske pripadnosti med kmečkim prebivalstvom. »Dinimizde« je izraz, ki dobesedno pomeni »v naši veri« in opravičuje določene običaje, ki se razlikujejo od tistih v mestu ali na tujem (npr. bolj goreče izvajanje lastne verske pripadnosti). Delaneyeva meni, da je ta spor eden glavnih problemov tako na vasi, kot tudi drugje.

»Nerede geliyorsunuz? Nereye gidiyorsunuz?« - Od kod prihajaš? Kam greš? Vprašanja, ki sta zapisani na plakatu, skupaj z mislijo al Ghazalija, da je ne glede na dolžino posameznikove življenjske dobe bivanje na zemlji kratko, zato je priprava na večno življenje ključna. Vprašanja posameznika o lastnem izvoru in ciljih v muslimanskem svetu vedno vodijo v raj – v *Cennet*.

Posameznik se sprašuje glede orientiranosti v življenju. Komu naj se predam? Čemu naj namenim energijo? Vse pogostejše ponavljanje teh vprašanj po letu 1923 kaže na vse večjo nesigurnost posameznika. Verski odgovor pa je jasen: svet je le prehodne/minljive narave, pripravi se na večnost (Ibid. 1991:285).

Danes se Turčija, še zlasti turška mladina, »srečuje« z vprašanji – Kdo smo? Kaj zagovarjamo? Kakšni so pojavi, s katerimi se srečujemo? Gre za problem identitete. Ljudje se opredelijo za muslimane, vendar kaj to pravzaprav pomeni? Kateri so njihovi ideali? Čemu in komu zaupajo? Ali zagovarjajo islam, etničnost, domoljubnost, modernizem, človekove pravice? Čemu nasprotujejo in kaj podpirajo?

Kateri so izvori njihovih vrednot in navdihov, kje so temelji za življenje?

Zaradi nejasnosti prihaja v Turčiji do številnih razprav o veri in politiki.

In ko eni trdijo, da so »moderni«, žalijo nasprotnike (Kenneth, Özdemir, 2000 vii).

5. 0. ISKANJE MUSLIMANSKE IDENTITETE ZNOTRAJ KONTEKSTA MODERNOSTI

Sodobne teorije vodijo k simetričnemu in linearnemu pogledu na proces razvoja, in velikokrat izključujejo zgodovinski in geografski vidik. V skladu s temi teorijami obstajajo univerzalno definirane spremenljivke in vzročno-posledični dejavniki, ki z različnimi vrstami spremenljivk (ekonomskimi, izobraževalnimi, urbanizacijskimi ...) oblikujejo sodobnost neodvisno od časa in prostora.

Pojavile so se epistemološke spremembe v smislu premika od vzročnega mišljenja in metodološkega pozitivizma k delovanju in analizi specifičnih, kontekstualno zavezujočih interpretacij modernosti. Tak premik je imel nedvomno osvobajajoč učinek na proučevanje nezahodnjaških dežel. Z distanciranjem od univerzalističnega pristopa k modernosti se nam odpira možnost raziskave subjektivnih konstrukcij kulturne identitete (Göle 1997:81).

5.1. Civilizacijski projekt in turški jaz

Današnji vpliv Zahoda se kaže na nivoju struktur političnih institucij in ekonomije. Vendar so njegovi vplivi, čeprav manj otipljivi, bolj prežeti na ravni kulture, življenjskih stilov, spolne identitete in identitete same.

Modernizacijski projekt se izkaže kot vsiljevanje politične volje k »zahodnizaciji«. Pojma »zahodnizacija²³« in »evropeizacija«, ki so jih na široko uporabljali reformisti v 19. in 20. stoletju, izražata pripravljenost pri prevzemanju in sposojanju institucij, idej in običajev Zahoda.

Zgodovino razvoja modernizacije v Turčiji lahko razumemo kot enega najbolj temeljnih primerov prostovoljnega kulturnega premika. Kemalistične reforme so posegle veliko globlje od modernizacije državnega aparata. S tem, ko se je multietnični osmanski imperij spremenil v sekularno nacionalno državo, so se reforme »prebile« tudi v vsakodnevno življenje, vedenje in navade ljudi.

²³ zahodnizacija: uporabljam kot poslovenjen izraz za »westernizacijo«, ki pomeni sprejemanje vplivov ZDA in Evrope.

S ponovno oživitvijo islamskih gibanj v 80. letih prejšnjega stoletja je prišlo do zgodovinskega obrata. Ponovni razmislek o t.i. »civilizacijskem« premiku se je izkazal za ključnega pri razumevanju emocionalnih, osebnih in simboličnih ravni, ki so določale spore in napetosti med islamisti in modernisti.

Turški primer modernizacije kaže, na kako nenavaden način je turška elita vsilila svoje videnje zahodne kulture, kar je vplivalo na civilizacijsko spreobrnjenje (Ibid. 1997:83).

Za kemalistično elito je bil glavni cilj združitev družbo po zahodnjaškem modelu. Tako med republikansko zgodovino oblike razlikovanja, od ideološkega, religioznega in ekonomskega, niso predstavljale elementov pluralistične demokracije, ampak izvor nestabilnosti in grožnje enotnosti in napredku. Takšna pespektiva je dajala turškim modernistom potuho v legaliziranju in legitimiranju antiliberalnih političnih programov.

Čeprav se koncept civilizacije nanaša na celo vrsto dejavnikov (tehnoloških, religioznih, svetovnonazorskih pravil vodenja), pa pravzaprav izraža nesproščenost/pozerstvo in premoč Zahoda (Göle 1997:84).

Tehnologija, pravila vladanja, svetovni nazor in vse drugo, kar ločuje Zahod od »primitivnih« družb, daje zahodni civilizaciji prevlado glede na predpostavko o univerzalnosti ene kulture (Göle 1997:84).

Zahodna civilizacija je doživela skozi obdobja renesanse, razsvetljenstva, industrijske in danes informativne dobe številne vrhunce. Skozi zgodovinske procese si je oblikovala lastni teren za novosti in postala referenčna točka sodobnosti. »Nezahodne« izkušnje ne oblikujejo več zgodovine in ostajajo stranski produkt, ki mu je dodeljen naziv »nezahodne« identitete (Ibid.1997:84).

Te družbe imajo »šibka« zgodovinska dejstva, kar pomeni nemoč v ustvarjanju in vpeljevanju novosti v lastnem okolju. Posledično pomeni ponavljanje, moderniziranje in enačenje sebe z Zahodom stalni boj, s tem pa ne prihaja do obojestranske izmenjave, temveč do zatona šibkejšega, ki je v tem primeru muslimanska identiteta.

Pojem »civilizacija« se tako ne naslanja na zgodovinsko povezavo z vsako kulturo posebej (francosko, muslimansko, arabsko, afriško), pač pa označuje zgodovinsko prevlado Zahoda kot oblikovalca sodobnosti, modernosti.

Koncept civilizacije se nanaša na nekaj, kar je nenehno v gibanju, se premika naprej in obkroža idejo napredka.

V nasprotju z nemškim pojmom *kultur*, ki poudarja nacionalne razlike, civilizacija poudarja tisto, kar je narodom skupno. Predstavlja samopodobo evropskega višjega razreda kot »nosilca standardov razsežne civilizacije« in predstavlja protipol barbarizmu. Turški reformisti so kot glavni cilj reform navajali »doseganje ravni moderne civilizacije« (*muassir medeniyet seviyesine erismek*), torej zahodne civilizacije. Zgodovinska ironija pa je v tem, da Turki, ki so Evropejcem nekoč predstavljali barbore, muslimanske *druge*, zdaj z vstopanjem v »areno civiliziranih« kažejo na svoje lastne barbore, ki so Kurdi (Ibid. 1997:85).

5.2. Kemalistična ženska in zahodnjaška olika

Nikakor ne moremo trditi, da je koncept civilizacije vrednostno nevtralen. Gre za razmerje moči med tistimi, ki sprejemajo zahodnjaška pravila, in ostalimi, ki so »pomotoma« barbari.

Tako obstajata v turškem izrazoslovju pojma *alafranka* (evropski način) in *alaturka* (turški način), slednji velja za manjvrednega. Zanimivo pa je, da Turki uporabljajo besedo *alaturka* za opisovanje svojih navad. Nošenje kravate, uporaba vilic, obiskovanje gledališča, rokovanje, ples in nošenje klobukov v javnosti, pisanje iz leve proti desni in ostale oblike »civiliziranega« vedenja (Göle 1997:85,86).

Ta ideal obnašanja pa je najbolj izražen v podobi emancipirane »pozahodnjene« ženske. Vsaka revolucija definira svojega idealnega človeka/moškega, vendar je v kemalistični revoluciji ženska simbolična nosilka in predstavnica reform. V turškem projektu modernizacije se narodni napredek enači z žensko emancipacijo.

Hrbtenica kemalističnih reform niso pravne in človekove pravice, pač pa zagotavljanje državljanskega statusa ženske in širjenje ženskih pravic. Prepričanje turških modernistov je, da vključevanje žensk v javno življenje pomeni »odkrivanje tančice«, uvedbo obveznega šolanja za dekleta, splošno volilno pravico za ženske in družbeno prepletenost moških in žensk .

Zastavlja se vprašanje definicije zasebne in javne sfere in ponovno ovrednotenje islamske morale, ki temelji na kontrolirani ženski seksualnosti in ločitvi spolov.

Največje ločnice med islamom in Zahodom so prav na nivoju odnosov med spoloma in definicijo zasebnega in javnega. Ženska postane »zaznamovalka« javnega in zasebnega, dveh civilizacij. Posledično je kemalistična ženska, ki je aktivna v javnem življenju, osvobojena religioznih in kulturnih spon, hkrati pa se mora odločiti, ali biti muslimanka ali zahodnjakinja.

Turški primer je izjemen v primerjavi z ostalim muslimanskim svetom glede epistemološkega razkola med tradicionalisti in zahodno usmerjenimi. Večina prebivalstva zlahka ustvarja hibridne oblike v prakticiranju religioznih, tradicionalno konzervativnih in modernih praks. Moderna elita je svoje vrednostno prepričanje jasno postavila na stran civiliziranega, emancipiranega in modernega.

To pa je sprožilo razkol v vrednostnem sistemu med elito in ostalim prebivalstvom. Kemalisti formirajo svoje temelje in izvor moči s pomočjo države, medtem ko islamisti črpajo moč iz opozicijske strani (Ibid.1997:86).

5.3. Islam je lep: iskanje legitimnosti

»Politika telesa« jasno določa mejo med posameznikom in družbo, v kateri se kontrola spolnosti izkaže za glavni problem. Zakrivanje žensk, najbolj viden znak islamizacije, pomeni izenačenje z muslimansko identiteto.

Tradicionalno je ženski status odvisen od njenega naravnega cikla, ko prehaja od mladega dekleta k poročeni ženski in babici. V tem primeru ji je odvzeta pravica do individualnega odločanja in politične moči. Z vključevanjem v radikalna islamistična gibanja pa ženske dobijo nekaj nadzora nad lastnim življenjem, saj se ločijo od tradicionalnih vlog in razvijajo načrt lastnega izobraževanja in poklicnega napredovanja, hkrati pa politizirajo celoten muslimanski način življenja.

Muslimanska ženska obleka npr. vključuje tančico, vendar pa takšno zakrivanje nima dosti skupnega s tradicionalnim zakrivanjem telesa. Še manj ima

opraviti s predstavo o muslimanski pokorni in ubogljivi ženski, vdani svoji družini in možu. V Turčiji obstaja beseda turban²⁴, ki označuje novo muslimansko pokrivalo za glavo in *başörtüsü* (*naglavna ruta*), ki se nanaša na starejši, bolj tradicionalen stil .

Razlika v namenu zakrivanja priča o tem, kako nejasne so meje med tradicijo in sodobnim načinom življenja.

V odnosu do sodobnosti islamska gibanja kažejo enako kritično senzibilnost kot ostala gibanja, od črnskih, feminističnih, etničnih ...

Vsem je skupna »vidna moč«, ki lahko zraste iz zatiranja.

Podobno kot feministična gibanja nasprotujejo univerzalnemu vključevanju/podrejanju žensk v kategorijo »človeških bitij«, ki se identificirajo z moškimi, se islamisti sprašujejo o ustreznosti vsesplošne uporabe pojma »civilizacija«, ki izključuje muslimanske posebnosti in razlike. Ženske »ostrijo« svojo identiteto s tem, ko se imenujejo feministke, muslimani pa islamisti. Moto črncev v protestu proti večinski beli kulturi, ki se glasi »črno je lepo«, so muslimani priredili za dominantno nemuslimansko družbo – »islam je lep« (Göle 1997:87-89).

5.4. Politika telesa - islamizacija načina življenja

V iskanju načinov, kako ohraniti svojo identiteto ločeno od prevladujoče zahodne in v kljubovanju zahodnemu »onesnaženju«, so se muslimanski intelektualci naslonili na temelje vere in na obdobje racveta islama, Prerokove ere.

Iskanje nove muslimanske identitete je povezano s sekularističnim zatiranjem vere in ponovnim odkrivanjem tradicije.

Ključna v odkrivanju nove zavesti muslimanskega jaza je prav »politika telesa«. Iz vidika muslimanske ženske zakrivanje nima ničesar skupnega s podrejanjem moškemu ali kateremukoli človeškemu bitju, pač pa gre za sprejemanje božje nadoblasti nad človekom in podrejanju »Njemu« (Göle 1997:89).

²⁴ turban: pokrivalo iz bolj ali manj dragocenega blaga, katerega dolžina je od enega do desetih metrov, morda izvira še iz Asirije, Perzije, Egipta; danes navadno naglavna noša muslimanskih moških, zlasti vzhodnjakov.

Uporaba islamskih pokrival pri ženskah pomeni ostro samoopredelitev in vračanje k islamu. Za muslimanske ženske je vernost nekaj »naravnega«. Zakrivanje je individualno dejanje, ki udejanja islam, vendar pa individualizma ne sprejema. Izraža kritični pogled muslimanske ženske do modernega človeka, ki je osvobojen duhovnosti in s tem sekulariziran.

Sekularizem in enakopravnost, ki sta v zahodnem svetu pomembni doktrini, pomenita v islamu žalitev intimne sfere in družbenih odnosov. Načelo enakopravnosti zahteva nenehni družbeni boj v odpravljanju družbenih razlik, ki v muslimanskem svetu veljajo za naravne in nepremostljive. Nacionalna, delavska, rasna ali spolna enakopravnost je vrednota zahodnih družb. Z »izločanjem« družbenih vprašanj iz sfere narave in duhovnosti se pogloblja proces sekularizacije in prav povezava sekularizma in enakopravnosti je končni proizvod sodobnega zahodnjaka.

Semiologija obravnavanja telesa pri sekularni ali verni osebi kaže na razlike pri dojemanju telesa in duha. Telo se je postopoma osvobodilo naravnih in transcendentalnih definicij. Spada v sekularizacijski krog, v katerem razum s pomočjo znanosti kroti telo.

V islamu so meje med spoloma jasno začrtane in v hierarhičnem razmerju. Kakršnokoli odstopanje od teh pravil, še posebej pa »pomožachenje« ženske, velja za greh. Tako postane zakrivanje zaščitna znamka ženskosti, ženske sramežljivosti in vrlin (Ibid.1997:90).

Telo v islamu velja za posrednika med bogom in posameznikom skozi različne zakramente, od obrednega umivanja, posta in molitve. V drugačnem razumevanju telesa se kaže odpor islamistov do sekularizma in enakopravnosti. Islamski jaz se za razliko od zahodnjaškega »išče« v lastnih koreninah in temeljih.

V zahodnem svetu je absolutna resnica stvar posameznikove vesti, v islamu pa se posameznik preda bogu in pusti, da ga skupnost vodi skozi življenje.

Zakrivanje nas opozarja, da obstaja intimna prepovedana sfera, ki lahko ostane samo znotraj zasebnega. Muslimanski subjekt si z nevklučevanjem v modernizacijo postavlja novo izboljšano sliko samega sebe in ponovno opredeljuje lastni jaz. Islam tako postaja novo »sidro za jaz« in ustvarja

»namišljeno politično skupnost«, ki plete vezi med ljudmi, ki se med sabo ne poznajo, a jih povezujejo skupne sanje in duhovni vzgibi (Göle 1997:91).

Odnos med muslimansko in zahodnjaško identiteto je ključnega pomena. Čeprav je sodobnost velikokrat kritizirana, je dejstvo, da postajata vedno bolj prepleteni. To se kaže predvsem v obnašanju posameznikov in politični tekmi. Največ kritik za te procese muslimanski intelektualci namenjajo prav islamistom samim. Islamska pop glasba in modne revije so samo mnogi od znanilcev vpetosti sodobne, moderne skupnosti v islamsko (Ibid.1997:92).

6. 0. PREKINJAJOČE SE IDENTITETE

Kevin Robins (1996:61-64) se v članku z naslovom Prekinjajoče se identitete ukvarja z dinamiko in odprtostjo kulturnih identitet in posledično z vzroki, ki delujejo togo in ovirajoče za dinamičnost in odprtost le-teh. Vsaka sprememba identitete »zahteva« opustitev določenih vidikov obstoječe identitete. To pa lahko vzbudi občutke tesnobe in strahu v skupnosti (Ali bomo trpeli zaradi izgube? Kaj bomo postali?). Gre za strah pred izumrtjem.

Po mnenju Castoriadis se je zahodna kultura v zgodovini učinkovito in ustvarjalno uprla logiki zapiranja v tako imenovanem »procesu osvobajanja«. Tako je nastala evropska kultura *par excellence* (Ibid. 1996:61). Primerjava z *drugim* pa ostaja ključna za samorazumevanje in samoprepoznavnost.

Dinamični Zahod se je ločil od statičnega in nemobilnega Vzhoda. S tem se je svet razdelil med razsvetljene in nevedne. Ta *drugi* simbolizira vse, kar je tujega Zahodu in njegovemu razvoju. Evropa se je zaprla pred drugimi kulturami.

Na kulturnem področju to pomeni težak položaj za »predmoderne družbe«. Evropa se je pred njimi »zaprla«, hkrati pa od njih zahteva, da ji one ostajajo »odprte«.

Evropski dinamiki se ni bilo moč izogniti. Njeni dosežki so zbudili občudovanje, če ne strah.

Ali ni bila ta nova »univerzalna« kultura za prihodnost in usodo vseh narodov? Še »nemoderne« kulture so čutile potrebo posnemati zahodni model; tudi same so morale stopiti na pot »razvoja« in »modernizacije«.

» Pod pojmom modernizacija si največkrat zamišljamo oblikovanje novoveškega in nato sodobnega ameriškega sveta. Pojem moderne ali modernizacije se nanaša na sklop zgodovinskih procesov, ki so se kopičili in se medsebojno krepili: na oblikovanje ekonomskega kapitala in izkoriščanje vseh vrst resorjev za pridobivanje kapitala, na razvoj produkcijskih sil in povečanje produktivnosti dela, na uveljavljanje centraliziranih nacionalnih držav, na širjenje političnih pravic, na sekularizacijo vrednot in družbenih norm.« (Nastran Ule 2000:5)

Poskusi posnemanja pa so le redko izvorni. Izpostavljenost moderni (zahodni) kulturi se ni izkazala za kulturno ustvarjalno in osvobajajočo, temveč za podrejeno in odvisno.

Hkrati so se pokazali strahovi pred usodnimi posledicami za neko kulturno zgodovino. Vplivi Zahoda so ogrožali vse, še posebej pa njen smisel.

»Razpadanje tradicionalnih ligatur v procesu modernizacije je družbeni, manifestativni vidik procesa opuščanja religioznih, mitično-magijskih, organsko-celostnih, kvalitativnih pogledov na svet in na človeka ter njihova zamenjava z znanstvenimi, posvetnimi, instrumentalno-izračunljivimi pogledi na svet in človeka. Temu procesu pravimo »odčaranje« tradicionalnega sveta. Pojem je uvedel Max Weber v svojih analizah modernizacijskih procesov. V tem procesu gre tako za pridobitev, kot za izgube, nikakor ne le za napredek, kot mislijo navdušeni zagovorniki modernizacije, ali za izgube, kot pravijo konzervativni kritiki moderne.« (Mirjana Nastran Ule 2000:11,12)

Prišlo je do kulturne reakcije s poudarjanjem izvora in tradicije. Z nadomestitvijo in umikom v tradicijo se dejansko kaže »odvisnost od preteklosti, nadomestitev pomanjkanja ustvarjalnosti in umik v obujanje spominov in njihovo oživljanje«. V tej odvisnosti, kot tudi v tehnološki odvisnosti od Zahoda, pa se skriva izbris osebnosti; v obeh primerih gre za »izposojeno« pamet in »izposojeno« življenje.

Zastavlja se vprašanje, ali vodi ta pojav v kulturno omejevanje in ksenofobijo ali pa je projekt možno zastaviti na novih temeljih avtonomnosti. Tudi tu lahko najdemo zagovornike možnosti vzpostavljanja univerzalnih vrednot, ki temeljijo na dogovoru med različnimi kulturami in družbami (Robins 1996.63).

V članku se Robins sprašuje o turški identiteti in kulturni izkušnji v odnosu med Turčijo in evropskim Zahodom. Vsekakor se tukaj izpostavi evropski pogled na osmansko grožnjo krščanstvu, strah pred oživitvijo islama in ogorčenost ter strah pred turško migracijo.

6.1. Turek ne hodi v opero

Leta 1925 Arnold Toynbee opiše nastanek turškega naroda v smislu popolne opustitve ene civilizacije in načina življenja s prevzemom druge, kar poimenuje kot »duhovna preobrazba«. To »mentalno preobrazbo« je motiviralo vprašanje statusa:

Turki, tako kot židje, so bili že od prvega stika z Zahodom »čudni ljudje«; in medtem ko je tak položaj zavidljiv vse dokler si na vrhu, postane neznosno ponižanje, ko se vloge spremenijo. V obeh primerih status »čudnih ljudi« preneha biti temelj ponosa in postane vzrok ponižanja; in v obeh primerih, se je rodilo močno gibanje, da bi temu ubežali
(Robins 1996:64-65).

Turki so želeli postati polnopravni člani zahodne družbe, da bi ubežali težkemu položaju biti njeni »pariahs²⁵«, sužnji. Delno jim je uspelo vzpostaviti moderno družbo, vendar za visoko ceno. Kljub temu pa Turki v evropskih očeh ostajajo tujci, prišleki, vsiljivci v Evropski skupnosti. Kot pravi Zafer Senoçak, obstaja prepričanje, da »Turek bere Koran in ne hodi v opero« (Robins 1996:65). V evropskih očeh ostajajo Turki »čudni ljudje«.

Turčija se je do neke mere ustalila znotraj zahodnega reda. Članstvo v zvezi NATO (od 1952) odraža njeno pomembnost v obrambi Zahoda in zunanji politični agendi. V času hladne vojne sta pomembno vlogo odigrali strateška geografska lokacija in njen domet, hkrati pa je predstavljala mejo sovjetski ekspanziji in »most« do Bližnjega vzhoda. Po koncu hladne vojne je pokazala vojaške zmogljivosti v Zalivski vojni, v kateri se je izkazala za ključnega akterja v geopolitičnih sferah »novega sveta« (Bližnji vzhod, jugovzhodna Evropa, Črno morje, Kavkaz, Osrednja Azija). Turčija mora ostati prilagojena zahodnemu svetu

²⁵ pariahs: beseda označuje sužnje ali podložnike.

zaradi njene pomembnosti v spreminjajočem se evropskem varnostnem okolju, vendar ji vojaška vpletenost ne zagotavlja tudi politične in kulturne vključitve.

Najpomembnejša zanjo je priključitev Evropski uniji. Njen položaj znotraj zahodnega/evropskega reda opisuje Richard Falk, ko pravi: »Turčija ni obtičala na evropskem pragu, v evropski hiši je zaprta v prostore za služinčad«(Ibid. 1996:65).

Članstvo v EU je propagiralo več turških vlad: »Mi smo Evropejci. Radi bi živeli z Evropo. Radi bi delovali z Evropo. Delimo si vrednote z evropsko civilizacijo kot dodatek našim vrednotam. Kot člani NATA branimo te vrednote«, so besede nekdanjega turškega predsednika Süleymana Demirela (Ibid. 1996:65).

Evropa pa o tem ni tako prepričana. Tisti, ki čutijo do turške vključitve večje simpatije, zagovarjajo tezo, da dežela še ni postala dovolj zahodnjaška oziroma še ni rešila problema identitete v skladu z zahodnizacijo.

Kaže pa se tudi dvom med Turki samimi, ki izhajajo iz istih družbeno-ekonomskih okolij in se sprašujejo o resnični naravi dežele in njenih ljudi, sprašujejo se torej o svoji identiteti.

Ta dvoumnost Evropo vznemirja. Turčija je nekje vmes. V svoji hibridnosti še zmeraj ne sovпада z evropskimi standardi.

Tisti, ki odkrito nasprotujejo turškemu članstvu, imajo bolj načelne protiargumente. Pozornost usmerjajo k povezavam Turčije z Bližnjim vzhodom in islamom. »Biti si moramo na jasnem, kje so meje Evrope in te meje niso na turško-iranski meji«, pravi Lord Owen (Ibid. 1996:66).

Vse bolj se tudi opozarja na azijski izvor Turkov. V očeh zahodnjakov je Turek nesiguren, tuj in edini problematičen element. Robins pravi, da se s tem odnosom kaže kulturna aroganca Evrope. Obstaja zahteva, da se morajo Turki prilagoditi zahodnim vrednotam in standardom, hkrati pa prepričanje, da jim ne glede na trud ne bo uspelo (Robins 1996:65,66).

Ivaylo Ditchev je mnenja, da je ključni problem v odnosu Evrope do njenega obrobja.

Od teh kultur se zahteva, da postanejo del univerzalne kulture, hkrati pa se predpostavlja, da tega niso sposobne. Evropa zahteva žrtvovanje, sama pa ga ne sprejema (Ibid. 1996:66). Prav turški primer kaže, kako dolgo je možno zasledovati izmikajočo se univerzalno kulturo in biti vedno znova zavrnjen. Hkrati pa se kulturna aroganca lahko spremeni v kulturno mržnjo.

Ko je *drugi* označen z nepremostljivo drugačnostjo in tako ne more biti asimiliran v *našo* kulturo, obstajajo temelji za rasizem. Veliko Evropejcev gleda na Turke iz tega zornega kota. Tak primer najdemo v Nemčiji, kjer se na t.i. *gastarbeiterje*²⁶ gleda kot na kontinuiran, le da tokrat v ekonomskem smislu, napad Osmanov (islama) na Evropo (Ibid. 1996:66-67).

6.2. Potlačitev identitete

Poglejmo, kakšne so posledice modernizacije za turško kulturo in identiteto. Turčija se je za Zahod žrtvovala. Od obdobja Tanzimatskih reform preko gibanje mladoturkov se je Osmansk cesarstvo želelo približati Evropi. Socialna revolucija, ki jo je izpeljal Mustafa Kemal Atatürk v dvajsetih letih prejšnjega stoletja, je bila vrhunec tega dolgotrajnega procesa. Turčija se je brezpogojno odprla silam zahodne modernizacije (Robins 1996:67).

»Ne moremo si zatiskati oči in si zamišljati, da živimo daleč stran od ostalega sveta«, je rekel Mustafa Kemal, »ne moremo se zapreti znotraj lastnih meja in ignorirati ostali svet.

Živeli bomo kot napreden in civiliziran narod med moderno civilizacijo«(Ibid. 1996:67).

Dokler se je enačilo Zahod z načelom »civilizacije«, je bila zahodnizacija nujna in neizogibna. Kemalistična elita se je navduševala nad univerzalno kulturo, nad svetom znanosti in tehnologije, racionalizma in napredka. Ugotovili so, da bo to zahtevalo temeljno družbeno preoblikovanje turškega naroda. Sklenili so, da sprejmejo institucije, ki so posebjale nacionalizem in nacionalno državo.

In kaj so pravzprav dosegli?

Kakšne vrste modernizacijo in nacionalno kulturo so uvedli v turški republiki?

²⁶ *gastarbeiterji*: izraz, ki predstavlja delavce iz tujine na delu v Nemčiji, veliko jih je turškega in jugoslovanskega rodu.

Po Robinsovem mnenju je šlo za neploden in prazen proces. Agnes Heller trdi, da je manjkala moderna dinamičnost. Moderna turška kultura je posnemala evropski model in hkrati iz njega izhajala (Ibid.1996:67).

Şerif Mardin govori o osiromašenju turške kulture od časa republikanskih reform (Ibid. 1996:67). Turška elita je primerjala napredek z evropskim modelom oziroma s predstavo o tem, kaj to je. Kulturni razvoj je sledil bolj učinkovitemu ponarejanju in posnemanju. In razumljivo je, da ponaredek ne more biti boljši od originala. Elita je stari red postavila pod vprašaj, hkrati pa ni imela moči ustvariti novega s procesom liberalizacije. Nadomestek modernizma je zamenjal osmansko kulturo.

Kemalistična elita je verjela, da je možno načela modernosti uvesti samo z radikalno prepovedjo zgodovinske in tradicionalne kulture. Da bi lahko stopila na pot novega, racionalnega pogleda na svet, je bilo treba turško kulturo »očistiti« teokratičnih, mističnih in praznovernih prepričanj in stilov življenja. Da bi postala »civilizirana« se mora očistiti vseh posebnosti in znakov »predmodernosti« v domači kulturi (Ibid. 1996:68).

To pa se je pokazalo ne samo kot zavračanje in zanikanje zgodovinskega in kolektivnega spomina, temveč tudi, kar je bolj problematično, kot zanikanje resničnosti turške kulture in družbe. Moderna turška kultura tako ni samo proizvod sprejetja zahodne kulture, ampak tudi številnih negacij lastne identitete.

Osmanska preteklost je bila prezirana zaradi svoje zaostalosti, še posebej v verskem pogledu, imperialna kultura pa je predstavljala izvor vsega zla.

Nova turška država je sprožila proces uvajanja drastičnih sprememb z namenom izbrisati in izničiti zgodovinsko legalnost. Tako se je začel proces sekularizacije. Odprava kalifata, ločitev Cerkve od države, zaprtje svetišč lokalnih svetnikov, razpustitev derviških²⁷ redov in bratovščin in uvajanje korenitih sprememb v vsakodnevem življenju; sprejetje gregorijanskega koledarja namesto luninega, uvedba kazenskega prava po zahodnem vzoru, odprava fesa²⁸ in preostalih oblik

²⁷ derviš (perzijski izvor; darviš): v islamskem svetu ponavadi označuje sufija, tj. mistika, člana verske bratovščine, povezanega z določenim duhovnim vodjo (šejkom), včasih tudi s samostanom; v perz. pomeni tudi berača, meniha-berača.

²⁸ fes (po mestu Fes (ar.Fas), prva prestolnica Maroka): čepica iz rdečega blaga stožčaste oblike, v Turčiji prepovedana od l. 1926; l. 1953 izginila tudi v Egiptu.

»neciviliziranih« pokrival za glavo, vpeljava latinice namesto arabske pisave, čiščenje jezika arabskih in perzijskih vplivov ...

Mustafa Kemal je zahteval, da je »nova« Turčija povsem drugačna od »stare«. Yerasimos meni, da je bil turški narod rojen kot avtonomna in neodvisna celota, a

je v iskanju lastnih referenčnih točk našel samo samega sebe, kajti zgodovina je bila zanikana (Ibid. 1996:68). Pojavil se je kot narod brez zgodovine.

Turška elita se je odločila izbrisati »pravo« Turčijo, ki je vztrajno ponavljala stare vzorce. Njihove težnje so škodovala vitalnosti in ustvarjalnosti, ki je nujna za krepitev demokratične kulture. Duh Osmanskega cesarstva je bil zaradi etnične, religiozne in jezikovne pestrosti označen za kozmopolitanskega. Turška država, ki je nastala iz njegovega razkroja, pa je takemu pluralizmu identitet nasprotovala že v temeljih.

Posledice takšnega razmišljanja so vidne v oblikovanju države brez manjšin, najprej z genocidom²⁹ nad Armenci leta 1915, z izmenjavo prebivalstva z Grčijo leta 1923 in posledično s kulturno asimilacijo in integracijo. Raznolikost in pestrost prebivalstva je postala škodljiva za doseganje nacionalne skupnosti in soglasja. Mnogi »novi Turki« niti niso poznali turškega jezika (Lazi, Gruzijci). Kurde³⁰ so imenovali »gorski Turki«, ki so pozabili na lasten jezik. Vizija monohrome turške kulture je zakrila raznolikost živečih identitet. Lokalne posebnosti niso bile dovoljene. Realno stanje so zatajili.

Nicole in Hugh Pope pišeta, da sta jezik Evrope 19. stoletja, ki kritizira osmanski imperij, in današnje obtožbe nespoštovanja človekovih pravic in slabega vedenja do kurdske etnične manjšine precej podobna (1997:38).

Eden od ovirajočih elementov na poti k modernizaciji in nacionalizaciji je predstavljala tudi vera. Kemalistična ideologija je predstavljala nacionalno in sekularno alternativo, ki podpira vrednote »civiliziranega« sveta, revolucijo v vrednotah in hkrati ponuja identifikacijo z zahodom namesto mističnih muslimanskih praks.

²⁹ genocid: tako ga označujejo Armenci, Turki pravijo, da je šlo za izselitev oz. preselitev armenskega prebivalstva.

³⁰ Kurdi: prebivalstvo indoevropskega porekla, »dežela Kurdov« je Kurdistan, ocenjujejo, da jih je 23 milijonov, od tega jih polovica živi v v Turčiji, ostali pa v severnem Iraku (3 milijoni), zahodnem Iranu (6 milijonov) in severozahodni Siriji (800. 000). Njihov jezik je soroden perzijsčini, na severu so pol nomadi pol živinorejci, na jugu pa poljedelci. Patriarhalne družine. Težijo k samostojnosti.

A ta zamenjava je bila »prazna«. Po Tapperjevem mnenju kemalistična doktrina ni mogla predstavljati alternative islamu, zagotoviti identiteto in vzpostaviti osnovna življenjska načela. V javnosti ni bila nadomestek božjim zakonom islama, v zasebnem prostoru posameznika pa ni mogla zadovoljiti intelektualnih potreb po etiki in eshatologiji. Ideologija in vrednote so bile neustrezne, površinske in puhle. Dimenzije duhovnosti in vere, ki so bile vitalne za ljudsko kulturo, so označili za brezpomenske (Robins 1996:69). Hkrati z zanikanjem in osiromašenjem civilizacijskih vrednot pa so bile zmanjšane tudi demokratične vrednote.

Kemalizem je kot ideologija želel »revolucionarizirati« družbo za dobrobit ljudi, za dobrobit zaostalih in neciviliziranih ljudi, katerim je bilo nemogoče zaupati, da bodo podpirali reforme, ki vodijo k napredku in civilizaciji. Družbi »pravih« ljudi ni bilo mogoče zaupati, da bodo sodelovali v lastni revoluciji.

Ali Kazançigil meni, da se je razvila situacija, v kateri je kemalistična elita izvajala nadzor in omejevala politično participacijo in avtonomnost civilne družbe (Ibid. 1996:70). Izvajali so represijo v imenu demokracije. Ljudske težnje in pobude je bilo treba onemogočiti, da ne bi škodovale »zrnu modernizacije«. Novi režim je bil v svojem bistvu paternalističen in avtoritaren, hkrati pa je dajal ljudem občutek, da lahko sami prispevajo k vladanju. Ustvarjena je bila podoba o »enosti« in enotnosti ljudi, ki tvorijo novo življenje.

V taki državi pa ni prostora za etnične, religiozne, družbene ali politične razlike. Kot pravi Çengiz Aktar, so bili temelji za raznolikost in pluralizem, ki so nujni za demokratično življenje, zadušeni že v samem začetku. Demokratična kultura ni možna, vse dokler se oporeka »pravi« Turčiji, to je Turčiji nasprotujočih si vrednot in prepričanj (Ibid.1996:70).

»Prava« Turčija je bil *drugi*, nasproti kateremu je uradna politika oblikovala novo identiteto.

V zadnji fazi so kemalistično idejo ohranjali vojaški udari v letih 1960, 1971 in 1980. Fizična represija je postala zadnje sredstvo za uveljavljanje civilizacijskega procesa.

Od svojega nastanka naprej je bila država v nenehnem sporu s prebivalstvom in je bila prisiljena sprejeti določene prilagoditve v smeri demokratičnih in kulturnih teženj. Leta 1946 je bil sprejet večstrankarski sistem. Ta poteza naj bi delno

prispevala k demokraciji, čeprav je šlo dejansko za prerazporeditev moči med državno, ekonomsko in družbeno elito, hkrati pa je prišlo tudi do liberalizacije odnosa do vere.

Sunar in Toprak pravita: «Ponovno obujanje islama je odražalo poskus religijo postaviti na prejšnje mesto in s tem zapolniti vrzel, ki je nastala med rojstvom Republike in posledičnim ukinjanjem religioznih praks»(Ibid. 1996:71).

6.3. Povratek zatiranih

Od srede 80. let prejšnjega stoletja se v družbi pojavljajo smernice, ki kažejo na odpiranje novih kulturnih in političnih možnosti. Na Zahodu gledajo na ta pojav kot na zlom »modernizma«, rast islamskega fundamentalizma ali obujanje turškega ekspanzionizma. Širjenje islamskih publikacij, rastoče priznavanje etnične raznolikosti, povečanje referenc, ki se nanašajo na osmansko preteklost, kažejo na ponovno uveljavljanje »prave« Turčije v nasprotju z uradno državno kulturo. Gre za povratek k religiji, etnični raznolikosti, imperialni dediščini – elementom, ki jih je kemalistična kultura zatrla (Robins:1996:72).

Po mnenju Nilüfer Göle gre za oživitev civilne družbe, kulture, ki je neodvisna od države in ima zdaj »odvezan jezik« (Ibid. 1996:72). Ali Kazançigil dodaja, da *druga* Turčija izjavlja svojo neodvisnost, poudarja lastno realnost in razglašča kompleksnost svojega družbenega bitja. To nima ničesar opraviti s kulturnim povratkom k tradiciji oziroma religiji, kot radi verjamejo številni zahodni komentatorji. Gre namreč za vprašanje o moderni identiteti in turških vrednotah. Kemalistična elita ni več edini in izjemen izvor modernosti v Turčiji, zdaj je debata širša, vključuje tudi modernost in demokracijo, kulturno identiteto in humanizem, odprto tako svetu kot islamskemu modernemu redu (Ibid. 1996:72).

Ob tem si lahko zastavimo vprašanje, kaj je povzročilo te spremembe, ki so se zgodile v tako neverjetno kratkem času?

Najdemo lahko zunanje in notranje dejavnike. Şahin in Aksoy pravita, da je tako kot pri številnih drugih kulturah tudi na turško vplival proces globalizacije; povečana transnacionalizacija trgov, rast globalnih medijev in komunikacij, mobilnost prebivalstva. Vsi ti procesi so vplivali na razveljavitev starih okorelosti v nacionalni kulturi (Ibid. 1996:72).

Dramatične posledice so nastale tudi s koncem hladne vojne in vključitvijo Turčije v nov svetovni red. Prav tako obstaja usmerjenost na Vzhod, ponovno se vzpostavljajo odnosi z osrednjeazijskimi državami, kot so Kazahstan, Kirgizija, Turkmenistan, Uzbekistan. Po letu 1989 pa se še posebej izkazuje izredna zgodovinska in strateška pomembnost Turčije na Bližnjem vzhodu, Balkanu in ob Črnem morju. Turki se zdaj vidijo v novi luči, ponovno v središču sveta, ki se poraja okrog njih, ne pa na evropskem repu, ki je vedno bolj nesiguren o turški vključitvi v svoj krog (Ibid. 1996:72,73).

Pomembne spremembe se kažejo tudi na nivoju skupinske identitete. Vedno bolj se poudarja zavedanje o osmanski preteklosti in etnični raznolikosti, k zavedanju o lastnem izvoru pa so pripomogli tudi nedavni dogodki na Balkanu in na Kavkazu.

Pojavila se je potreba po kompromisu, s katerim ne bi izničili kemalističnih načel, hkrati pa bi združili turško družbo in ji dali novo identiteto v spreminjajočih se okoliščinah.

Eden takšnih primerov je pojav stranke Anavatan Partisi (ANAP). Njen vodja Turgut Özal je poudarjal, da je treba najti kompromis, ki ne bo izničil kemalističnih načel, bo pa ohranjal turško družbo enotno in ji v času sprememb pokazal novo identiteto (Ibid. 1996:73). Združeval je religiozne konservativne kroge in liberalne kemalistične težnje. Nova kulturna orientacija je poudarjala islam kot združevalni element. Islam naj bi pripomogel tudi k liberalizaciji gospodarstva in zmanjševanju vloge države, hkrati pa ljudi navajal na svobodo in občutek odgovornosti. Govoril je o »mentalni revoluciji«, katere cilj je vzpodbujanje pluralne kulturne identitete z združevanjem tradicionalnih vidikov kulture. Turčijo je želel vključiti v modernizacijski proces od »spodaj navzgor« (Ibid. 1996:74).

Kmalu sta postala etnična raznolikost in geografski izvor cenjena v kulturni identiteti. Turki so se vse bolj zavedali demografske raznolikosti in kompleksnosti, ki se je razvila v Osmanskem cesarstvu, posledično pa so jo začeli tudi vse bolj ceniti. En narod je sestavljen iz množice identitet (Lazi, Gruzijci, Azeri, Kurdi, Turkmeni, Grki, Albanci, Bošnjaki, Tatarji ...).

Ta oživitev debate o identitetah je bila v skladu s ponovno prebujeno temo o etničnosti v Evropi.

Po letu 1980 je v Turčiji prišlo do izjemnih družbenih in kulturnih razlik. Šlo je za posledice etničnih delitev in množičnih selitev prebivalstva v večja mesta od vzhoda proti zahodu. Anatolski ljudje, kmečko prebivalstvo, verniki in Kurdi so zapolnili življenjski prostor sekularnega, prozahodno orientiranega srednjega razreda. Šlo je za povratak zatiranih (Robins 1996:75).

Feroz Ahmad opisuje ta pojav kot prihod «osmansko-islamske» kulture, ljudske kulture, ki je redko okusila sekularno kulturo nove republike in zato jo še vedno istoveti z edino kulturno tradicijo, ki jo je poznala. »Prava« Turčija je poskrbela, da se njene prisotnosti zavedajo. Ljudje so si zgradili prebivališča in nelegalna naselja (geçekonduse³¹), mošeje in razvijali kulturo, ki je ohranjala njihov vaški način življenja. Oblačili so se v vaške obleke in nosili pokrivala za glavo. Iz geçekondusov izhaja kultura glasbe priseljencev v mesta – arabeske³². Carigrad je postal globalno mesto, talilni lonec, v katerem različne kulture živijo druga ob drugi in se mešajo s svetovnimi kulturami.

Religija je bila ključen razvojni element v zadnjem desetletju. Islam se je izkazal za dinamični element v kulturi z močno prisotnostjo v vsakodnevem življenju; z verskimi ustanovami, ki omogočajo izobrazbo, gradnjo bivališč, z zagotavljanjem zdravstvenih storitev tistim, katerim država ne nudi zadostne družbene oskrbe. Vse bolj pa se kaže tudi na trgu potrošniške družbe v obliki muslimanskih glasbenih kaset, oblek, knjig, hrane, časopisja, televizije (Ibid. 1996:76).

³¹ Geçekondus: naselja v Carigradu, ki nastajajo čez noč. Dnevno se priseli v mesto od 300-500 ljudi, ki si čez noč zgradijo preproste barake.

³² Arabeska je izraz za popularno glasbo, ki je nastala v Turčiji ob koncu 60. let prejšnjega stoletja. Vsebuje strasti ruralnega prebivalstva iz geçekondusov. Gre za mešanico turške klasične in ljudske glasbe s prizvoki zahodnega in egipčanskega melosa. Prvotno so izraz arabeska uporabljali zgolj za označevanje glasbe, danes pa označuje celotno migrantsko kulturo, ki je značilna za periferno Turčijo.

6.4. Povratak k preteklosti

Then again we can meet ourselves only at an unexpected band in the road.

Eugene Ionesco

Vzemimo pod drobnogled še Evropo in zahodno vprašanje.

Turška kultura je zgodovinsko gledano padla pod evropskim vplivom, njena preobrazba je bila večkrat težavna. Zdaj, ko Turčija spet doživlja ključne spremembe in se srečuje z lastnimi težavami, je evropski odziv ključen.

Evropsko sprejemanje turške realnosti lahko pomaga k ustvarjalnejši in bolj demokratični kulturi. Hkrati pa takšen nepričakovan preobrat v zgodovinskem

kontekstu Evropejcem nudi možnost, da razmislijo o sebi. In če bi znali poiskati prednosti takega sožitja, bi bili lahko priča ponovni oživitvi in prevrednotenju norm tudi v evropski kulturi.

Vprašanje se zastavlja okrog kulturnih identitet v kontekstu medkulturnih odnosov.

Kulturni odnosi se razvijajo skozi zgodovino, razvijajo se glede na zgodbe, ki jih pripovedujemo o drugih. Le-te pa velikokrat odsevajo strah in ignoranco, posledično pa se razvijejo v mite, ki z realnostjo nimajo ničesar skupnega (Robins 1996:79).

Odnos Evrope do Turčije smo opisovali prav v kontekstu zapiranja, ki privede do osiromašenja medsebojnih odnosov. Vendar Turčija Evropi ni tujec, kot radi verjamemo, ampak njena dopolnjujoča identiteta.

Problem je drugje. Evropska samopodoba in identiteta morata, da bi ostali dovolj močni, zbujati vtis ekskluzivnosti in drugačnosti. In prav taka evropska naravnost je škodljiva in uničujoča. Z nesprejemanjem težkega položaja, v katerem se je znašla turška družba, in z napačnimi predstavami o turški pretnji in zaostalosti, Evropa zmanjšuje možnosti njenih ustvarjalnih sprememb (Ibid. 1996:80).

George Corm piše o narcisoidni zgodovini evropske modernosti (Ibid. 1996:80). Njena identiteta temelji na tradiciji in dediščini židovsko-krščanske in grško-rimske kulture. Vsi ostali vplivi, med njimi tudi islamski, so bili izbrisani iz kolektivnega spomina. Pozitivna podoba evropske kulture je grajena na negativni podobi »ne-Evrope«. V času ekspanzije se je močna in samozavestna evropska

kultura izkazala za dinamično in se po svetovni obli razširila kot univerzalna. A ti časi so mimo.

Zdaj se Evropa umika in poskuša graditi novo identiteto, ki je posebna in manj »vplivna«. Temelji na značilnostih in posebnostih, ki jo ločujejo od vsega, kar je nekoč že osvojila in zanikala. Evropa se več ne vidi v vlogi »pisateljice« zgodovine. Zaprla se je pred nejasnostjo in nedoločenostjo zgodovinskega procesa. Izgubil se je občutek modernosti in dinamičnega preoblikovanja. Modernost je postala evropska tradicija, spomin, ne element spremembe (Ibid. 1996:81).

7.0. TURŠKA IDENTITETA IN VSTOP V EU

7.1. Uvod

Grošelj navaja, da je sprejetje Turčije v Evropsko unijo zgodba, ki se je začela že leta 1963. Takrat je prišlo do podpisa prvega dogovora med EU in Turčijo, v katerem je bilo bežno omenjeno tudi upanje o »vstopu«. Šele leta 1999 je bilo v Helsinkih na Evropskem svetu ocenjeno, da je Turčija zadostno napredovala, da postane kandidatka za članstvo v EU (2001-2002:2-12) .

Čeprav se pogajanja takrat še niso začela, je pomenil ta korak velik diplomatski dosežek in dolgo pričakovano priznanje moderni Turčiji. Hkrati se je zaostriła že dolgo trajajoča debata o primernosti Turčije za status članice, pojavilo pa se je tudi vprašanje o fizičnih in konceptualnih mejah Evrope. Od takrat je bilo izrečenih veliko poljudnih, učenjaških in političnih mišljenj, čustev in negotovanj, ki so se stalno in vedno znova vračala k pojmu evropske identitete.

In prav pojem evropske identitete se je izkazal za ključnega ob turškem vključevanju. In to ne samo zaradi dolgoročne usode odnosov med EU in pomembnim geopolitičnim akterjem Turčijo, temveč zato, ker se odpira novo področje razprave o primernosti Evrope oz. o naravi njene identitete. Kajti večinsko evropsko razmišljanje, da Turčija in Turki ne morejo postati člani in državljani Evropske unije, je problematično. Evropsko razmišljanje kaže na slabo razumevanje oz. nerazumevanje in nepoznavanje lastnega – evropskega jaza, hkrati pa vzpodbuja globlje zavedanje o tem, kdo Evropejci smo in kaj naj bi bili, ter o omejitvah in posledicah, ki sledijo.

Spori med Evropo in njeno še »pojmljivo/zamisljivo stražo«, kot je Turčija, se izkažejo za zelo koristne v najbolj osnovnih zadevah.

Določanje meja znotraj in izven tega, kar je ali naj bi še bilo evropsko, predpostavlja obstoj evropske identitete za nekaj samoumevnega.

Takrat, ko manjka zunanjih «motečih» elementov, je zadeva na prvi pogled neopazna. Trenutna situacija pa zahteva jasno sliko in spodbuja k jasnejši definiciji evropske identitete. Ugotovimo lahko, da ukvarjanje Evrope z obmejnimi in sosedskimi odnosi s Turčijo izkazuje njeno lastno identiteto .

Tako postane soočanje z vprašanjem, ali lahko evropska zastava in evropska identiteta »dosežeta« muslimansko Turčijo, izziv konceptualne narave. In ker gre

v osnovi za širitev in naravo Unije, je logično, da se začne govoriti o evropskem državljanstvu.

Za posameznika je identiteta prvo in nespremenljivo dejstvo, vendar pa ima glede družbenega statusa in identitetne pripadnosti tudi politično težo.

V moderni nacionalni državi je identiteta poleg pravic najosnovnejši element državljanstva.

Ustrezna evropska identiteta je opredeljena v Maastrichtski pogodbi, čeprav še ni jasnega dogovora o njeni dejanski moči v vsakdanjem življenju.

Koncept evropske identitete je dejansko obstajal že pred letom 1992, vendar je bil znova omenjen kot možen povezovalni element med državljani netradicionalnih nacionalnih držav. Kot pomemben, a spolzek kamen nadnacionalne zvestobe.

Dejstvo, da je »bližnja-daljna« Turčija postala kandidatka za članstvo, kaže na obstoj nečesa večjega od posebnih pravic narodov v nacionalnem okviru.

V nadaljevanju je smiselno narediti jedrnat zgodovinski pregled, ki daje jasno sliko o odnosu med turško republiko na eni in Evropo na drugi strani, saj časovna dimenzija in zgodovina vplivata na možnost obstoja skupne identitete.

Prav tako je pomembno upoštevati ključne elemente evropske identitete, ki so opredeljeni v tekočih razpravah o državljanstvu, in oživitev turške identitete v času približevanja EU.

Ob koncu sem nakazala nekaj možnih scenarijev, ki bi lahko oblikovali evropsko identiteto. Vprašala sem se, ali znotraj porajajočega se koncepta Evropske identitete obstaja prostor za Turčijo.

7.2. Od nasprotja/antiteze do Evrope

Turki so krščanske meje prvič prestopili leta 1071, ko je bila bizantinska vojska hudo poražena v bitki s turškimi Seldžuki pri Manzikertu v vzhodni Anatoliji. Seldžuki so islamsko vero prevzeli od svojih gospodarjev, dinastije Abasidov iz Bagdada. Postopno so vojaško nastrojeni in dobro izurjeni Seldžuki osvojili Iran in po bitki pri Manzikertu pravladali v Mali Aziji. Krščanski imperij se je obdržal še slabih štiristo let, a njegova moč je vidno pojemala na račun muslimanskih prišlekov na Zahod. Veliki razkol znotraj krščanske cerkve leta 1054 na katolike in pravoslavce je seldžuški rasti še pripomogel.

Mongolski vpadi v poznem 13. stoletju so oslabili Seldžuke in nasledilo jih je drugo turško pleme. Osmani, ki so prevzeli ime po svojem prvem neodvisnem voditelju, so začeli oblegati Konstantinopel, sčasoma prečkali Helespont³³ in pod Sulejmanom Veličastnim prišli do Dunaja. Združene evropske sile so uspele turško nevarnost omejiti do Balkana, kjer je osmanska prisotnost še dodatno otežila že tako težke razmere po velikem razkolu. Po številnih turških vojnah je do leta 1912 na evropskem kontinentu ostala v turških rokah samo Trakija.

Kljub poskusom modernizacije v sredini 19. stoletja je imperij dokončno propadel ob začetku prve svetovne vojne, po sklenitvi zavezništva s silami osi. Turki so stoletja »zaposlovali« krščansko Evropo na vojaškem, političnem in širšem kulturnem področju. V krščanski Evropi so posebjali smrtnega sovražnika. Z vztrajno prisotnostjo na evropskem kontinentu si je Turčija prislužila ilustrativni vzdevek «evropski bolnik», ki pride prav tudi v današnjem času, ko Evropejci ne vedo, kaj bi z njo.

Malo je narodov, ki bi »speljali« tako radikalno politično in družbeno preusmeritev, kot so to storili Turki po prvi svetovni vojni pod vodstvom Mustafe Kemala Atatürka (1880-1938).

Vsestranska, obširna in temeljita demokratizacija od vrha navzdol, sekularizacija in zahodnizacija kažejo številne znake diktatorstva.

Vendar je po drugi svetovni vojni, po dosežkih v temeljih nacionalne gradnje, Atatürkova stranka mirno zapustila vlado in s tem pokazala spoštovanje in

³³ Hellespont : gr. ime za morsko ožino Dardanele.

upoštevanje rezultatov demokratičnih volitev. Takrat je učvrstila stike z Zahodom glede utrjevanja institucionalnih vezi.

Danes Turčija »sedi« v številnih evropskih in evro-atlantskih inštitucijah in je opredeljena kot evropska. Tudi številni geografski odbori Združenih narodov jo umeščajo med evropske države. Revija The Economist objavlja članke o Tučiji na straneh, namenjenih Evropi (Economist 2.2.,2002;16.3.2002;23.2.,2002).

Kljub dolgemu seznamu turških zunanje- in notranjepolitičnih problemov Unija Turčije ne more preprosto označiti za neevropsko, kot v primeru Maroka.

Leta 1989 zavrnjena prošnja za članstvo je Evropo pokazala v slabi luči, saj gre za morebitnega partnerja, ki se je lotil procesa demokratizacije in evropeizacije, poleg tega pa je pomemben strateški partner v mednarodnih odnosih.

Kot pravi Hale (Ruby, Kirişci 2002:58,59) evropski voditelji ne morejo trditi, da Turčija ni primerna za članstvo. Eden najmočnejših argumentov je leta 1963 podpisana Pristopna izjava, v kateri se je EU zavzela za možnost turškega članstva. Unija bi se težko odločila za tak korak, če bi predvidevala, da je Turčija neutrezna kandidatka na podlagi geografskih, verskih in kulturnih razlik. Še več, takratni predsednik Evropske komisije Walter Hallstein je izjavil, da je Turčija del Evrope.

7.3. »Ne mutlu Turkum diyene« danes

Ko je Mustafa Kemal Atatürk izrekel besede: »Ponosen sem, da sem Turek«, ki so še danes aktualne, je verjetno mislil na zagotavljanje državljanske zvestobe turški republiki in iz nje izvirajočih vrednot, ne pa toliko na izpostavljanje nacionalne identitete. To je bilo nujno, da bi zagotovil enotnost razhajajočih se političnih rahločutnosti med Turki samimi in ne, kot bi marsikdo pomislil, med številnimi etnijami. Leta 1915 je prišlo do »pokola« Armencev, večina Grkov je leta 1922/23 zapustila svoj tisočletni življenjski prostor zaradi dogovora o »izmenjavi manjšin« med Atatürk in grškim kolegom Elefteriosom Venizelosom.

Dejstvo je, da ni lahko povzeti, kdo, kaj in kje so Turki leta 2005. Turška identiteta še vedno ni jasna in definirana. Lahko bi celo rekli, da Turčija doživlja krizo identitete. Turška identiteta je sestavljena iz »delcev«. Ne obstajajo prevladujoče smernice, ki bi zagotavljale skupni dogovor o razvoju pojmov, kot sta turško državljanstvo in turška identiteta. Še posebej, ker sta v kemalističnem pogledu religija in etničnost izločeni. Na splošno vlada velika nesigurnost, ki marsikoga vzpodbuja, da se naslanja na koncept krvnega sorodstva, zemlje in islama.

Turške razmere se odražajo v razpravah o delovanju zunanje politike. Njen geostrateški položaj, velikost, ekonomska moč in zemeljski viri presegajo povprečno državo, ne zadoščajo za veliko regionalno silo, a so hkrati preveliki, da bi Turčija prevzela le marginalno vlogo.

Evropa lahko za Turčijo predstavlja izjemno zahtevno destinacijo, vendar so obeti za katerokoli drugo strateško možnost malo verjetni. Turško mednarodno vključevanje od leta 1989 se ni izkazalo za preveč uspešno. Npr. obetajoč projekt povezovanja turških dežel, ki se raztezajo od Osrednje Azije do meja s Kitajsko, je propadel; odnosi z nekaterimi muslimanskimi deželami še »trpijo« od osmanskih časov; napeti odnosi s Sirijo zaradi meja in vodnih zalog zadeve še dodatno zaostrejejo.

Vendar pa so v zadnjem času vidni premiki v zavzemanju Turčije za doseganje evropskih standardov, kar se izraža na področju človekovih pravic, svobode govora, demokratičnega konsenza, zagotavljanja pravic manjšin, reševanja problemov s Ciprom. Čeprav je bila Turčija stoletja navajena delati po svoje, je pokazala pripravljenost na spremembe.

7.4. Uganka evropske identitete

S koncem hladne vojne in razpadom Sovjetske zveze se je Zahodna Evropa znašla brez *drugega*. Velik projekt o nadnacionalni skupnosti s cvetočim in miroljubnim sodelovanjem med državami, načrtan v 50. letih dvajsetega stoletja, je bil kljub vsemu dosežen.

Vprašanja o identiteti so se porajala sama od sebe in odgovori so bili težko pričakovani. Tudi nove in ponovno oživiljene srednje- in vzhodnoevropske demokracije so sodelovale v evropskem samoizpraševanju. Mnogi so z vso silo »krpali svojo raztrgano prtljago«, da bi sebi in Zahodu dokazali svojo resnično evropsko identiteto. Zato so se velikokrat opirali na posebnosti lastne »krvi in zemlje«. Po letu 1989 se je v srednjeevropskih na novo porajajočih demokracijah veliko govorilo o vračanju k Evropi, kar ni nujno pomenilo EU. V že konsolidiranih demokracijah Srednje Evrope pa je obstajalo upanje, da jih bo Evropa »objela« brez pretiranega truda.

In medtem, ko so v Zahodni Evropi potekali poskusi in prizadevanja h globljemu povezovanju in sodelovanju, se je drugod pojavljalo nasilje. Miti in zgodovinske predstave o identiteti in teritorialnih dimenzijah so terjali na tisoče življenj v Jugoslaviji in državah bivše Sovjetske zveze.

In končno, s padcem železne zavese in z razširjeno Zahodno Evropo, ki so se ji priključile nekatere vzhodnoevropske države, se je izkazalo, da je potrebno vprašanje o evropskih mejah ponovno oživeti.

Intelektualne in stvarne spodbude so terjale vprašanja o naravi novega organizma, ali naj bo »odprt« ali »zaprt«.

S tem pa dobimo bolj jasno sliko o pestrosti in različnosti konceptov Evrope in njene identitete.

7.5. Na poti k Mali Evropi

Koncept evropske identitete ni enoten.

Iz lastnih izkušenj, ob prebiranju ustrezne literature in na podlagi listin, kot je recimo Maastrichtska pogodba, bi lahko zaključili, da je evropska identiteta sestavljena iz plasti. Vprašanje je, ali se te plasti dodajajo ena na drugo podobno *kot pri čebuli* ali pa obstaja samo ena plast, ki *obda celo čebulo*. Razpravljanje o razmerju moči v *prostorih med plastmi* bi bilo v mojem primeru neustrezno. Raje se bom osredotočila na plasti in jih pojasnila v smislu lajšanja ali oteževanja poti turške priključitve EU.

7.6. Kri in zemlja

Državljanstvo se ne nanaša samo na pravni status posameznika glede zagotavljanja enakopravnosti državljanskih, političnih in socialnih pravic. Podeljuje se tudi glede na *članstvo*; biti mora tudi izraz članstva v skupnosti, ki je geografsko povezano. Skupinska identiteta zagotavlja stik v politični skupnosti, brez nje bi bil njen obstoj in pravna enakopravnost vprašljiva.

Ključno vprašanje je, *kaj* je tisto, kar veže posameznike, *kaj* je tisto, kar vzpodbuja povezavo, solidarnost, zvestobo, skrb in odganja osamelost, izdajo, razdiralnost in zaničevanje.

Kaj je tisto, kar lahko predstavlja podlago evropski identiteti za medsebojno razumevanje različnih narodov? Kako lahko individualna, a hkrati univerzalna identiteta zaživi v stabilni politični skupnosti?

Marsikoga mika, da bi rešitev dileme poiskal v bioloških izvorih s poudarjanjem romantičnih pojmov, kot so kultura, etnija, verska pripadnost in zvestoba, skupinska duhovna preteklost, miti, zgodovina, povezanost z določenim ozemljem, skupinske predstave ...

Če so bili v preteklosti ti pojmi konstruktivni in so pomagali pri zblíževanju in povezovanju »tujcev«, ki so postavljali temelje za demokracijo, bi danes lahko spodkopali demokratične dosežke. Etnos, skupne predstave o dobrem, kulturi, veri in zgodovinski pripadnosti predstavljajo pritisk in gonilo, legitimnost in poziv. Skupaj sestavljajo takoimenovan debel ali gost koncept nacionalne identitete. Vendar pa liberalno - demokratične teorije poudarjajo, da v času multikulturnih

družb in vse pogostejših globalnih stikov različne identitete ne morejo delovati kot posebne pravice v kontekstu državljanstva.

Verjetno ni treba posebej omenjati, da bi pretirano poudarjanje izvora in rodovnih temeljev za turško vključevanje predstavljalo ovire. »Debele plasti« evropske identitete dajejo Turkom le malo možnosti.

In če bi naštetimi pojmi prevladali pri konceptu evropske identitete, bi lahko upravičeno podvomili v sedanjo strukturo, z evropskim državljanstvom ali brez njega. »Lepilo«, ki drži Evropo skupaj, ima malo skupnega s prej navedenimi termini.

Težko bi našli skupni imenovalec, omejen zgolj na geografijo, ki bi držal Evropo skupaj.

Finci in Madžari niso indoevropska skupina, Grki so pravoslavci, španska preteklost je povezana z muslimani in židi, na drugi strani pa so Turki, ki so bistveno prispevali k oblikovanju evropske zgodovine, ki so rasno povezani s Finci, z ozemljem so vezani na Sredozemlje; grška civilizacija, ki je za Evropo temeljna, je povezana z egejsko obalo današnje Turčije (Jonija s Homerjem, Heraklitom ...).

Sklenemo lahko, da čeprav etnosa ne moremo in ne smemo zanemariti, ne more predstavljati osnove za sodobno razpravo o državljanstvu in identiteti.

Enako pomembno je upoštevati turška nacionalna čustva.

Vprašamo se lahko, ali so Turki pripravljene zmanjšati svoje etnične in verske pravice?

Turška zunanja politika je vzpodbujala skupne etnične temelje za povezovanje turških osrednjeazijskih bratrancev v turško skupnost. Na drugi strani pa sumničavi protiturški in protimuslimanski predsodki Evropejcev dodajajo olje na ogenj etnocentrizma tudi med izobraženo strukturo prebivalstva. Potreba po nacionalnem ponosu je v družbi z močnimi družbenimi cepitvami velika grožnja nacionalni vezljivosti in pristnemu občutku skupinske pripadnosti.

7.7. Eros za skupinske vrednote

Ob neprimernosti nacionalnih konceptov pri oblikovanju konceptov politične kulture se ponujajo številne teoretične razlage in nizi odgovorov v različnih oblikah.

V času modernih družb mora biti občutek pripadnosti eni, raje kot drugi politični skupnosti, povezan z liberalno - demokratičnim konceptom državljanstva, kjer so tekmujoče se etnično osnovane identitete zamegljene v prid večje politične kulture.

Enega pomembnejših konceptov državljanstva z imenom »ustavna domoljubnost ali konstitucionalni patriotizem«, ki vključuje univerzalna načela ustavnih demokracij na eni in terja ohranjanje posebnosti na drugi strani, je iznašel Jurgen Habermas. Po njegovem mnenju je narod tisti, ki označuje »predpolitično« skupnost. Republikanski etos³⁴ državljanstva mora pravladati nad elementi izvora in etničnih značilnosti. Demos³⁵ in etos morata biti ločena in državljanske vezi morajo prevladati, država pa mora v dobro posameznika ostati nepristranska. Identiteta kot skupni imenovalec, na katerega se lahko »privije« vsak posameznik, je vzpostavljena s prakso državljanov, ki aktivno izvajajo svoje pravice.

To tvori osnovo za družbeno-politično zvestobo in vezljivost. Demos za razliko od etosa omogoča tudi vključevanje manjšin.

Identiteta, ki je smotrna za državljanstvo, postane v tem primeru stvar javne politične kulture, kjer se načela prava in pravnih institucij skladajo z vseobsegajočim dogovorom, hkrati pa pušča prostor za identiteto v zasebnem prostoru.

Taka obširna struktura pa ne sme, poleg tega, da zagotavlja lepilo za horizontalno in vertikalno povezovanje, nazadovati v posebne moralne doktrine ali nestabilne dogovore med njimi, če si želimo ohraniti zaupanje, altruizem, solidarnost, duhovno energijo in duhovnost družbe.

Znotraj federalnih in nadnacionalnih identitet bi lahko tak princip zelo hitro in brez težav zaživel, vprašanje pa je, kaj se zgodi v primeru centralističnih držav, kjer je pomembnost politične kulture spodkopana z individualno voljo,

³⁴ etos (gr.): značaj, nrvnost.

³⁵ demos (gr.): srenja, ljudstvo.

univerzalnost vrednot, ki se razvijejo znotraj take kulture, pa sproža številne omejitve, navzoče v »etno-političnem« prostoru, kot je primer Francije.

Problemi bi se lahko pojavili na drugih ravneh, kot so sistemska ustreznost, ozemeljski obseg, možnosti stikov, domišljajska/predstavljalnostna sposobnost javnosti.

Kaj vse to pomeni na primeru Turčije?

Prvič, v primeru, da Turčiji uspe doseči sistemsko združljivost z evropsko politično kulturo in njenimi članicami, mora biti, že zaradi zgodovinskih in geografskih razlogov, dvom v njeno primernost zavržen. Turčija lahko pod posebnimi pogoji postane članica in zaobjame »konstitucionalni patriotizem« kot prevladujočo (državljsko) smernico.

Dalje, njene etnične in verske posebnosti lahko za Evropo pomenijo pozitiven premik v smeri večje kulturne odprtosti. Te posebnosti bi bile obravnavane tako znotraj kulture nacionalnega in vse-evropskega dogovora kot znotraj dobro razvite civilne družbe, tako na nacionalni kot evropski ravni.

Nekatere zlobne opazke se nanašajo na vprašanje, ali je realno, da se bo Turčiji uspelo v časovnem obdobju ene generacije vključiti, da je islam že sam po sebi proti modernizaciji in demokratizaciji po zahodnem načinu in da baje nosi v sebi »prirojeno« sožitje med državo in Cerkvijo. Takšne opazke so brez osnove in kažejo na predsodke in domneve tistega, ki jih postavlja. Vendar je v primeru predolgega procesa smiselno razmišljati o vmesnih možnostih.

In čeprav bi bila pogodba in ne skupni izvor tista, ki bi postavila meje Evrope, je lahko geografija resen problem. Stiki in neposredni kontakti so bistveni za obstoj identitete.

Solidarnost, nesebičnost, pristni človeški odnosi in izmenjave so kljub visoko razviti tehnologiji v krizi. Turki in Kurdi nam še vedno »niso blizu«, in dejstvo je, da politične odločitve tega ne morejo prezreti.

In končno, evropska javnost ne sme pozabiti, da so vrednote (varnost, dialog, sodelovanje, strpnost, demokracija, svetovljanski nazor), ki jih danes Evropa zahteva od Turkov, prav tiste vrednote, na katerih naj bi temeljila tudi evropska identiteta. Iz tega razloga Evropa ne bi smela »bežati« od Turčije.

8.0. ZAKLJUČEK

Cilj mojega dela je bil, da bralcu približam identiteto dežele, ki namerava v desetletju ali dveh vstopiti v skupnost evropskih držav, ob tem pa izostriti pogled na evropsko identiteto in možnostih, da zaživimo v skupni prihodnosti.

Ob pisanju naloge nisem želela podajati zaključkov, ampak so se mi odpirala vprašanja in povezave med različnimi koncepti in idejami. Moje misli so delno predstavljene že v uvodnem tekstu, nekaj pa jih dodajam še v zaključku.

Ob opredeljevanju turške identitete bi lahko iskali njeno glavno značilnost v naslanjanju na vero. Medtem ko se zahodni koncept identitete veže predvsem na narod, etnijo, državo in jezik, išče turški korenine tudi v prej naštetih, predvsem pa v islamski tradiciji in povezavi s skupnostjo. Kajti vera v islam pomeni tudi pripadnost in zvestobo vladarju, predvsem pa skupnosti, ki je v tem primeru islamska skupnost.

Če pomislimo, gre v primeru muslimanske skupnosti za nadnacionalno celoto, katere vezivo je vera. Spomnimo se Habermasove teorije, ki govori o nadnacionalni skupnosti, v kateri bi v prid večje politične kulture in zvestobe državljanstvu te nadnacionalne tvorbe zmanjšali etnične in nacionalne posebnosti. Ne v smislu popolne opustitve ali zatajevanja etničnih in nacionalnih posebnosti, temveč v iskanju pravega razmerja med enimi in drugimi. Ali se ne dogaja podobno v muslimanski skupnosti, kjer se v prid nadnacionalne islamske ume³⁶ zmanjšuje poudarek individualizmu? Predpostavljam, da bi bili Turki v primeru, da bi jim v EU zagotovili versko svobodo, pripravljeni sprejeti tudi Habermasov koncept. Vendar pa po mojem mnenju zadeva ne bi uspela, če bi se je lotili v smislu zamenjave ene skupnosti za drugo. Prav »odčaranje« tradicionalnega sveta, kot pravi Weber, bi v primeru Turčije sprožilo precej podobne reakcije, kot se je to zgodilo v primeru Atatürkove sekularizacije. Kajti kljub dobrim nameram, ki jih je imel, namreč spraviti propadajočo osmansko deželo na noge »v novi preobleki«, ki bo lahko Zahodu konkurirala, je pomenila izključitev tradicionalnih verskih pogledov na svet vidne posledice predvsem v fragmentirani in precej neenotni identiteti.

³⁶ uma: izraz za muslimansko skupnost.

Na prvi pogled se zdi, da gre v primeru Turčije in EU za popolnoma drugačna svetova, ki imata zelo malo skupnega in se sploh ne razumeta. K temu je pripomogla svetovna politična situacija, ki skuša na vsak način pokazati, da je zahodna civilizacija oziroma njen način življenja neprimerljiv, če ne celo boljši od vzhodnjaškega muslimanskega. Iskanje tujosti v *drugem*, ki je drugačen od nas, je že stara zgodba in izkaže se, da se velikokrat išče napake in pomanjkljivosti tam, kjer jih sploh ni, ali še bolje, tam, kjer smo šibki tudi sami. V bistvu gre za primerjavo med nami in drugimi, za razmišljanje, kdo je boljši, pametnejši, spretnejši, hitrejši, bogatejši, močnejši. S tem se kaže duh tekmovalnosti in konkurenčnosti, ki je glavna gonilna sila zahodne civilizacije. Dejstvo je, da primerjanje velikokrat naredi več slabega kot dobrega, sploh pa je zgodovina tista, ki piše krvave zgodbe med narodi, ki so namesto skupnih značilnosti iskali posebnosti in poudarjanje lastne premoči nad drugimi.

Razlogi, ki so vplivali na razvoj Osmanskega cesarstva v svetovno velesilo v 16. stoletju, so bili odprtost vere in znanosti za novo, še nepoznano, neodkrito. Prav prerok Mohamed je bil tisti, ki je rekel: »Iščite znanje tudi na Kitajskem.« (Tibi 1997:30). Ključna za vzpon te skupnosti je bila prav odprtost in strpnost islama do drugače mislečih, tudi tistih, ki niso bili muslimani. Do zatona je prišlo takrat, ko se je osmanska elita zaprla pred svetom in »zaspala« v lastni pomembnosti in napuhu na pragu prebujajoče se Evrope. Zaton ni bil takojšen, ampak se je »vlekel« počasi, a vztrajno vse do prve svetovne vojne. V času, ko je osmanski imperij doživljal začetek svojega konca, se je Evropa rojevala z idejami razsvetljenstva in poudarkom na znanstvenem raziskovanju.

Ali nismo prav danes priča znakom, ki kažejo na šibkosti in pomanjkljivosti zahodne civilizacije? Obstane in nazaduje tisti, ki se zapira pred dogodki in izzivi v svetu.

Primer priključevanja Turčije EU nam daje možnost, da ponovno premislimo, kje smo, kam si želimo, kakšni si želimo biti, kaj pričakujemo od drugih in kaj od sebe. Ne glede na to, ali bo Turčija v prihodnosti članica Unije, ostaja dejstvo, da drugače misleči, verujoči in govoreči so in bodo ostali med nami. Ali to prepoznamo kot priložnost za sodelovanje, dopolnjevanje in iskanje skupnih rešitev v prid vseh, je stvar odločitve. »Nič ni nemogoče, vse je dovoljeno«, pravi tudi Hasan Ibn Saba v Bartolovi knjigi Alamut.

9.0 SEZNAM LITERATURE

*BERNIK, STANE et al., ur. (1976) Leksikon Cankarjeve založbe. Drugi, pregledani natis. Ljubljana: Cankarjeva založba

*ÇAĞLAR, KEYDER. The Setting. V KEYDER, ÇAĞLAR. (ur.) Istanbul: Between the global and the local. USA: Rowman and Littlefield Publishers.

*DELANEY, CAROL (1991) The seed and the soil. University of California Press, Ltd. Oxford, England.

*GÖLE, NILÜFER (1996) The Forbidden Modern. Civilization and Veiling. USA: The University of Michigan Press.

*GÖLE, NILÜFER (1997) The Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity. V BOZDOĞAN, SİBEL in KASABA, REŞAT. (ur.) Rethinking Modernity and National Identity in Turkey. USA: The University of Washington Press.

*GROŠELJ, ALJAŽ (2001-2002) European Citizenship in the Prospect of the Turkish Accesion to the EU - Referat v okviru modula dr.Wolfganga Wesselsa »Integration theories and strategies«. College of Europe, Brugge-Natolin.

*LEWIS, BERNARD (1998) The Multiple Identities of the Middle East. Great Britain: The Guernsey Press.

*LEWIS, BERNARD (2002) The Emergence of Modern Turkey. 3rd edition. New York: Oxford University Press.

*MARDIN, ŞERİF (2002) Playing games with names. V KANDIYOTI DENİZ in SAKTANBER AYŞE. (ur.) Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey. London: I.B. Tauris.

*NASTRAN ULE, MIRJANA (2000) Sodobne identitete - V vrtincu diskurzov. ZnanStveno in publicistično središče Ljubljana.

*NAVARO – YASHIN, YAEL (2002) Faces of the State: Secularism and public life in Turkey. Princeton in Oxford: Princeton University Press.

*ÖZDEMİR, ADIL IN FRANK, KENNETH (2000) Visible Islam in Modern Turkey. Great Britain: Macmillan Press LTD.

*POPE, NICOLE in HUGH (2000) Turkey Unveiled: A History of Modern Turkey. Woodstock & New York: The Overlook Press.

*ROBINS, KEVIN (1996) Interrupting identities. Turkey: Europe. V HALL, STUART in DU GAY, PAUL. (ur.) Questions of Cultural Identity. London: Sage Publications Ltd.

*TIBI, BASSAM (1997) The Cultural Underpinning of Civil Society in Islamic Civilization: Islam and Democracy – Bridges Between the Civilizations. V ÖZDALGA, ELISABETH. in PERSSON, SUNE. (ur.) Civil Society Democracy and the Muslim World. Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul.

*THORAVAL, YVES (1998) Islam: Mali leksikon. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.