

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Petra Bregant

Problematika islamskih naglavnih rut v Turčiji

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Petra Bregant

Mentor: red. prof. dr. Aleš Debeljak

Problematika islamskih naglavnih rut v Turčiji

Diplomsko delo

Ljubljana, 2010

Zahvaljujem se Tei za njene vedno konstruktivne komentarje in obilico potrpežljivosti ob neskončnem premlevanju moje diplome, vsem »mojim Turkom«, ki so mi pomagali pri razumevanju dinamike turške politike: prof. Taşkinu, prof. Üşenmezu, Buraku in Zeynep. Končno gre posebna zahvala mojim staršem, Zdenki in Levu, ki sta mi vsa ta leta dajala podporo v vsakem pomenu besede. Brez vaju te diplome ne bi bilo, zato jo posvečam vama.

Hvala.

Problematika islamskih naglavnih rut v Turčiji

Zakrivanje na univerzah v imenu sekularizma je v Turčiji prepovedano, kar ni novost, predmet problematizacije pa je postalo v času, ko je sedemdesetletno oblast sekularne elite začela ogrožati islamistična elita, ki si je za simbol svoje ideologije manipulativno prilastila islamsko naglavno ruto. Vprašanje žensk, religije in izobrazbe je ključnega pomena za obe strani, zato se na tem polju bje ostra vojna na simbolni in kulturni ravni. Boj za odpravo prepovedi je toliko ideološki, kot je odsev distribucije politične moči v družbi. Avtorska sekularna elita poskuša s prepovedjo zakrivanja na univerzah omejiti ideološki vpliv islamizma na potencialne nasprotnike okorelega režima, konstantno aktualiziranje tematike pa med drugim preusmerja pozornost iz ekonomskih in socialnih problemov, ki bi posledično lahko ogrozili privilegirane položaje sekularne elite. Problematika nošenja islamskih naglavnih rut na univerzi je postala žarišče spopada dveh ideoloških elit, zakrite ženske pa njune žrtve, ko je bila islamska naglavna ruta prepoznana kot kršiteljica sekularnega sistema in celo vprašanje nacionalne varnosti.

Ključne besede: islamska naglavna ruta, sekularizem, univerza, prepoved, elita

Headscarf issue in Turkey

Headscarf ban in Turkish universities in the name of secularism is not a novelty, but became deeply problematised in the time when secular elite's authority became challenged by Islamic elite, who manipulatively declared headscarf as a symbol of its ideology. The question of women, religion and education is crucial for both sides, therefore an aggressive war of culture and symbolism is waged in the field of veiling. Struggle for lifting the ban is as ideological as it is a reflection of power distribution in a society. By maintaining the ban in the universities, autocratic secular elite tries to limit influence of Islamism to the potential opponents of secular regime, while constant relevancy of the issue serves as redirection of attention from economic and social problems that might jeopardize privileged positions of secular elite. Veiled women became clash victims of two ideological elites when headscarf was recognized as intruder of secular system and even matter of national security.

Key words: headscarf, secularism, university, ban, elite

KAZALO

SEZNAM KRATIC	7
1 UVOD	8
1.1 HIPOTEZE	9
1.2 STRUKTURA NALOGE IN OMEJITVE	10
1.3 METODOLOŠKI OKVIR	11
1.4 TEMELJNI KONCEPTI IN POJMI	13
1.4.1 IDEOLOGIJA IN IDEOLOŠKI APARATI DRŽAVE	13
1.4.2 ELITE	15
2 UMEŠTITEV KONFLIKTA V ZGODOVINSKO-DRUŽBENI KONTEKST	16
2.1 KEMALIZEM IN TURŠKI SEKULARIZEM	16
2.1.1 KEMALISTIČNA ELITA	18
2.1.1.1 VOJSKA KOT VIR MOČI KEMALISTIČNIH ELIT	19
2.1.1.2 USTAVNO SODIŠČE KOT VIR MOČI KEMALISTIČNIH ELIT	20
2.2 VZPON ISLAMA NA TURŠKO POLITIČNO SCENO IN OBLIKOVANJE KONTRA-ELITE	21
3 ŽENSKO ZAKRIVANJE	23
3.1 ŽENSKO ZAKRIVANJE IN SEKULARIZEM	23
3.2 ŽENSKO ZAKRIVANJE IN ISLAM	26
4 ISLAMSKA NAGLAVNA RUTA KOT POLITIČNI SIMBOL	29
4.1 POLITIZACIJA NOŠENJA ISLAMSKE NAGLAVNE RUTE V TURČIJI	29
4.2 ISLAMSKA NAGLAVNA RUTA KOT VPRAŠANJE DRŽAVNEGA INTERESA IN VARNOSTI	32
5 ISLAMSKA NAGLAVNA RUTA V IZOBRAŽEVALNEM SISTEMU	36
5.1 KEMALISTIČNI REPRESIVNI UKREPI ZA OBVLADOVANJE NOŠENJA ISLAMSKIH NAGLAVNIH RUT NA UNIVERZAH	40
5.2 REKTORJI	45

6 PROBLEMATIZIRANJE NOŠENJA ISLAMSKE NAGLAVNE RUTE KOT SLEPILNI MANEVER.....	46
7 SKLEP.....	50
8 LITERATURA	53

SEZNAM KRATIC

AKP	Adalet ve Kalkinma Partisi, (Stranka pravice in razvoja)
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi, (Republikanska ljudska stranka)
DP	Demokrat Parti, (Demokratska stranka)
IAD	ideološki aparat države
INR	islamska naglavna ruta
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi, (Stranka narodnega gibanja)
MNP	Milli Nizam Partisi, (Stranka narodnega reda)
RAD	represivni aparat države
RP	Refah Partisi, (Stranka blaginje)
UNHCR	The United Nations Refugee Agency, (Visoki komisariat Združenih narodov za begunce)
YÖK	Yükseköğretim Kurulu, (Nacionalni svet za visokošolsko izobraževanje)

1 UVOD

Gospodje, turško ljudstvo, ki je osnovalo turško Republiko je civilizirano: ima civilizirano preteklost in sedanjost. Ampak povem vam kot brat, kot prijatelj, kot oče, da mora ljudstvo turške Republike, ki zase trdi, da je civilizirano, pokazati in dokazati, da je res civilizirano; s svojimi idejami in mentaliteto, s svojim družinskim življenjem in življenjskim slogom. Prijatelji, mednarodna oblačila so dostojna in primerna za naš narod in mi jih bomo nosili.

Mustafa Kemal Atatürk (1924)

Zasnova pričujoče naloge se je oblikovala v času, ko je problematika islamskih naglavnih rut burila ne samo turško, temveč tudi širšo evropsko javnost. V času, ko je javna debata o prepovedi nošenja verskih simbolov v šolah in javni upravi ter splošna prepoved nošenja burk, delila prebivalstvo držav Evrope, ki se soočajo s porastom islamskega prebivalstva in njegovim vplivom. Noben drug simbol se ni bolj dotaknil evropskega človeka v odnosu do muslimanskega Drugega kot prav islamske naglavne rute in preko tega oblikoval premislek o pomenu, vlogi in vplivu religije, predvsem islama v odnosu do sekularne države.

Turčija je edina sekularna demokracija na Bližnjem vzhodu, kjer se kar 99 % državljanov deklarira za muslimane in kjer skoraj 70 % ženske populacije nosi islamsko naglavno ruto (KONDA 2007, 33), kljub temu pa je nošenje le-te v imenu sekularizma prepovedano v izobraževalnih institucijah, na sodiščih, v parlamentu in javni upravi. Neposreden stik z zakritimi turškimi študentkami tekom našega študija in fascinacija nad njihovim odločnim bojem z neomajno sekularno državo, sta nas spodbudila v podrobno raziskovanje. Osebni predsodki o zatiralski naravi zakrivanja na eni strani in zagovor svobode veroizpovedi na drugi so nas motivirali za poglobljeno analizo odnosa med državo in zakritimi študentkami.

Pravica nošenja islamskih naglavnih rut na univerzah in v javni upravi je tematika, ki polarizira turško javnost kot noben drug problem zadnjih tridesetih let. Religiozna zapoved, kulturna tradicija in intimna odločitev o načinu oblačenja vsake posameznice je prek grobe politizacije in politične manipulacije pridobila megalomanske razsežnosti ter botrovala volilnim izidom, strankarskim rekrutacijam, padcem vlad, vojaškemu udaru, masovnim demonstracijam, aktivaciji civilne družbe, odzivu mednarodne javnosti, razvoju turškega feminističnega

diskurza itd., predvsem pa povzročila razkol nacije po ideoloških ločnicah na islamiste in sekulariste. Po razpadu Otomanskega imperija je leta 1923 nastala moderna sekularna republika, sekularne elite pa so do osemdesetih let dvajsetega stoletja trdno držale politično moč in oblast v svojih rokah. Bližnjevzhodni trend vzpona islama v politično areno je bil najbolj prisoten prav v Turčiji, ki se je znašla v navzkrižnem ognju dveh ideoloških elit – stare kemalistično-sekularne in nove elite, katere primarna identiteta in vodilo je islam, kot temelj drugačne družbene in politične agende kot tiste, ki jo ima kemalistična država. Islamizacija turške politike in družbe je postala opaznejša s porastom nošenja islamskih rut. Navidezna povezava med islamsko zapovedjo nošenja islamske naglavne rute in novo elito je prvo stigmatizirala kot politični simbol ter nazadnjaški element, zakrivanje pa je postalo orodje in objekt manipulacije različnih političnih skupin za različne politične namene. Spopad za ideološko prevlado domnevno modernega zahoda na eni strani ter reakcionarno islamizacijo družbe na drugi strani se odvija na polju pravic vernic. Zakrivanje uteleša bojno polje dveh tekmujočih koncepcij sebstva in družbe, zahodno in islamsko. Problematika nošenja islamskih naglavnih rut v Turčiji v podrobnejši analizi med drugim odpira podvprašanja ideologije in ideološke dominacije, politizacije religije, islamskega simbolizma, odnosa med modernostjo in tradicijo, sekularizmom in islamizmom, pomen izobraževanja, različnost življenjskih stilov, relacij med spoloma ter bojem dveh elit za politično moč. Z nekaterimi podvprašanji se bomo ukvarjali v naši diplomski nalogi, zato lahko na tej podlagi postavimo sledeče hipoteze:

1.1 HIPOTEZE

H1: Pravica nošenja islamske naglavne rute je žrtev ideološkega spopada dveh elit v boju za politično moč.

H2: Šola je najpomembnejše mesto reprodukcije ideologije in elit, zato je za kemaliste/sekulariste bistvenega pomena, da šolo ohranijo 'čisto' islamske naglavne rute, simbola konkurenčne ideologije.

1.2 STRUKTURA NALOGE IN OMEJITVE

Naloga ima poleg uvoda in zaključka pet vsebinskih poglavij. Prvo poglavje je namenjeno predstavitvi teme, hipotez, strukturi naloge, metodološkem okvirju ter temeljnim konceptom in pojmom. Poleg naštetega se v podpoglavjih uvoda seznanimo s teoretskimi izhodišči, ki nam bodo služili pri preverjanju hipotez in izpeljavi zaključka. Vsa podpoglavja uvoda se neposredno navezujejo na temo raziskave. Takšno sosledje se nam zdi smiselno pri vpeljavi bralca v boljše in pravilno razumevanje tematike, ki se jo lotevamo v nadaljevanju.

Drugo poglavje umesti konflikt v zgodovinsko-družbeni kontekst, saj današnjega stanja ni mogoče razumeti brez poznavanja določenih faktorjev, ki so pripeljali konflikt do sedanjega stanja. V tem poglavju se seznanimo z izvorom konflikta in predstavimo oba antagonista, ki se borita za prevlado nad pomenom zakrivanja.

V tretjem poglavju preidemo na vsebinsko bistvo naše naloge in prikažemo konceptualizacijo zakrivanja tako v turškem sekularnem režimu kot tudi islamsko razumevanje INR. Poudarek je na vlogi ženske in njenem telesu v odnosu do države/naroda in simbolnem pomenu INR za oba akterja. Na tem delu že nakažemo, na katerih parametrih poteka boj med sprtima stranema, in ugotovimo, da je zakrivanje diskurziven simbol, ki skriva politični pomen.

V četrtem poglavju podrobno razdelamo politične aspekte zakrivanja, prikažemo, kako je INR prešla od manifestacije verske pripadnosti do osovraženega simbola ideologije in politične sile, ki ogroža ravnovesje v družbi in poskuša rušiti obstoječi režim ter navedemo argumente nasprotnikov, ki utemeljujejo prepoved zakrivanja.

Peto poglavje obravnava INR v šolskem sistemu, kjer se bijejo najsrdečiji boji. Tu analiziramo vlogo šolstva in poskusimo utemeljiti, zakaj je najmočnejša presija glede prepovedi usmerjena prav sem. Posledično analiziramo represivne ukrepe kemalistične elite in pokažemo ideološke komponente.

Zadnje poglavje je vrhunec našega dela, kjer predhodno ugotovljena dejstva povežemo med sabo in poskusimo prikazati celotno naravo in značaj spora. Opozorimo na pomanjkljivosti obstoječih analiz in postrežemo s statističnimi podatki.

Pomembno je opozoriti, da ko govorimo o INR, s tem mislimo na tako imenovani *hijab* oz. po turško *türban*, ki pokriva le lase in vrat vernice. Ostala muslimanska pokrivala (burka, nikab,

šajla ali čador) v Turčiji nosi relativno zanemarljiv odstotek žensk v primerjavi s prvim tipom in zato niso toliko družbeno problematizirana ter posledično niso predmet naše analize.

Večina študij se osredotoča na razumevanje osebne ali kolektivne odločitve žensk, ki se zakrijejo, vendar je očitno, da politične posledice teh odločitev presegajo namero nositeljic. V diplomski nalogi se bomo skušali ogniti odgovoru na vprašanje, kaj INR pomeni nositeljicam, ne bomo se ukvarjali s spolnimi relacijami in tudi ne z vprašanjem človekovih pravic, ki jih zagovorniki največkrat izpostavijo v javni debati. Posvetili se bomo konstitutivnemu učinku same rute, ideološkem in simbolnem pomenu ter njeni vlogi v boju za politično moč in oblast med dvema rivalskima elitama. Poleg izobraževalnih institucij velja prepoved zakrivanja v Turčiji tudi za profesorice, pravnice, parlamentarke in ostale delavke javne uprave. Ob prebiranju literature nismo zasledili, da bi bila prepoved zastiranja slednjih predmet žgoče javne polemike, zato se bo naša analiza osredotočala predvsem na prepoved zakrivanja na univerzah.

Na tej točki je potrebno definirati tri bistvene termine, s katerimi se bomo srečevali skozi celotno nalogo.

Islamist ni sinonim za *musliman*. Drugi izraža versko in kulturno identiteto, medtem ko prvi pomeni politično zavest in družbeno aktivnost. Izraz *islamizem* nakazuje na ponovno prilastitev muslimanske identitete in vrednot, kot temelj drugačne družbene in politične agende kot jo ima država. Islamizem ne označuje le članstva v politični organizaciji, temveč pomeni pripadnost in kolektivno identiteto.

Kemalist oziroma *sekularist* sta v našem delu sopomenki, ki na kratko označujeta tisti segment turške družbe, ki sledi idejam Mustafe Kemala Atatürka, predvsem brezpogojni ločitvi vseh državnih zadev od religije. Za kemaliste oz. sekulariste naj verska prepričanja ne bi imela veljave pri vzpostavljanju in implementaciji družbenih pravil. Večina podpira državni nadzor nad religijo.

1.3 METODOLOŠKI OKVIR

Analiza diplome temelji na analizi sekundarnih virov: znanstvenih monografijah, strokovnih in časopisnih člankih, informacij pridobljenih na internetu ter javnomnenjskih raziskavah. Ti

nam ne omogočajo le določitev teoretičnega izhodišča, temveč obravnavajo konkreten praktičen primer, kar nam bo služilo pri raziskovanju in posledično pomagalo izpeljati zaključke.

Analiza primarnih virov: analizirali bomo del ustavnopravnega okvirja Turčije, predvsem del, ki govori o sekularni naravi republike. Ustava je pravno-formalno gledano temeljna točka konflikta med zagovorniki in nasprotniki nošenja INR, zato je pomembno, da del analize namenimo ustavnopravnim pravilom in barrieram.

Koran je posebnost, saj je načeloma primarni vir, originalni tekst, ki predstavlja osnovo islama. Problem je, da velja koran za neprevedljivega, vsak prevod pa je že interpretacija njegovega prevajalca. Ker se v naši nalogi ne bomo eksplicitno posvetili njegovi analizi, temveč nam bo služil le kot podpora ostali literaturi, ga bomo uvrstili med sekundarne vire.

Naprej smo se lotili analize in interpretacije dostopne literature, gradivo klasificirali, analizirali dejstva, posplošili ugotovitve, jih pojasnili in interpretirali. Iz posameznih delov literature smo ustvarili sintezo. V okviru analize smo se s konceptualno analizo lotili pomenov bistvenih pojmov in konceptov. Konceptualni analizi je sledila zgodovinskorazvojna analiza, s katero smo analizirali razvoj pojava oz. problema, ki je v zgodovinskem kontekstu spreminjal pomen do takega, ki ga ima v sedanjosti. S tem mislimo na simbolni pomen INR, ki se je spreminjal skozi zgodovinsko-družbeni proces. Primerjalno raziskovanje smo uporabili za prikaz razlike v konceptualizaciji zakrivanja obeh antagonistov, tako v kulturnem, družbenem kot političnem smislu. Javnomnenjske raziskave so drugi vir primerjalne analize, saj smo z njihovo pomočjo lahko dokazali določene trende. Pri tej vrsti raziskovanja smo uporabili analizo statističnih podatkov internetne empirične podatkovne baze Refworld, ki jo opravlja UNHCR ter javnomnenjske raziskave KONDA, ki jo je pripravil eden najbolj branih turških časnikov Milliyet. Na tej točki se zavedamo potencialne možnosti pristranskosti analitikov obeh institucij, vendar ostala literatura v veliki večini podpira statistične ugotovitve, tako da smo objektivnost javnomnenjskih raziskav vzeli v zakup. Nazadnje je bila uporabljana deskriptivna metoda, ko smo posamezne dogodke, gibanja, akterje itd. najprej opisno predstavili. Po Bučarju in drugih (2008, 36) je opisna metoda predstopnja zgodovinske in primerjalne metode, na kateri bomo gradili analizo in odgovarjali na vprašanja ter preverjali hipoteze, ki smo si jih zastavili.

1.4 TEMELJNI KONCEPTI IN POJMI

1.4.1 IDEOLOGIJA IN IDEOLOŠKI APARATI DRŽAVE

Prepoved zakrivanja v šolah oziroma v našem primeru na univerzah – ki so najpomembnejše mesto reprodukcije vladajoče ideologije – bomo med drugim analizirali s pomočjo Althusserjeve teorije o ideoloških aparatih države. Odločili smo se, da je v množici teorij in definicij ideologije smiselno izpostaviti le Althusserjevo teorijo ideologije, saj naša nadaljna analiza temelji predvsem na njej.

Althusser ideologijo shematično razlaga kot sistem, ki ima svojo lastno logiko, strogost predstav in obstoj v družbi, kjer igra historično vlogo, družba pa ne more preživeti brez specifičnih formacij, sistemov in različnih ravni, ki jim pravimo ideologije, kajti le-to človeške družbe izločajo kot element in samo atmosfero, brez katere ne more potekati njihovo zgodovinsko življenje. Avtor nadalje razvija teorijo, da je ideologija globoko nezavedna, torej da sistem predstav, ki jo ponazarja, nima ničesar za opraviti s človeško zavestjo. So zaznani, sprejeti in podrejeni kulturni predmeti, ki funkcionalno delujejo na ljudi skozi nek proces. Ljudje jo uporabijo kot sredstvo delovanja, kot dejavnost in orodje. V razredni družbi je dominantna ideologija vladajočega razreda. Ideologija vladajočemu razredu ni potreba samo za vladavino nad izkoriščanim razredom, ampak tudi zato, da se sam konstituira kot vladajoči razred (Althusser v Skušek 1980, 317- 321).

Ideologija po Marxu nima zgodovine, ker je imaginarna konstrukcija, prava zgodovina se dogaja zunaj nje, v realnosti ter je zgodovina konkretnih individuumov. Althusser to tezo interpretira v kontekstu, da to pomeni, da ideologija ni nezgodovinska, temveč le nima svoje zgodovine, kajti je le obrnjen odsev realnosti. Pravi, da ideologija predstavlja imaginarno razmerje med individuumi in njihovimi realnimi eksistenčnimi razmerami. Za Althusserja ideologija nasploh nima zgodovine v smislu, da je pravzaprav vsezgodovinska, da obstaja kot struktura sama v nespremenjeni obliki čez celotno zgodovino razrednih družb. Ideologija je tako brez zgodovine, vendar je večna (Althusser v Mlinarič 2009, 37).

Althusser (2000, 67-69) klasični marksistični tezi, ki državo definira kot RAD, doda še ideološki aparat. IAD so posebne in specializirane institucije, ki sodijo k aparatom države, a

niso ista kategorija. RAD obsega: vlado, upravo, vojsko, policijo, sodišče, zapore itn. Med IAD avtor prišteva: verski IAD, šolski IAD, sindikalni IAD, kulturni IAD, informacijski IAD, družinski IAD, politični IAD, pravni IAD. Razlika med RAD in IAD je najprej v množstvu IAD, medtem ko je RAD eden. RAD v celoti sodi v javno sfero, medtem ko večji del IAD spada v privatno sfero. Medtem ko je RAD organizirana celota, katere člani so združeni pod poveljstvom politike razrednega boja, ki ga bijejo politični predstavniki vladajočih razredov, ki imajo v rokah državno oblast – pa so IAD mnogoteri, različni, relativno avtonomni, ki izražajo učinke spopadov med razredi (Althusser 2000, 68- 76). Med IAD in RAD je temeljna razlika, da drugi delujejo prvenstveno s silo oziroma prisilo in šele v drugi vrsti z ideologijo, medtem ko IAD delujejo ravno obratno. Aparata, ki bi bil zgolj represiven, ni in aparata, ki bi bil zgolj ideološki, ni. Ta množica IAD praktično ne pušča prostora izven ideološkega dosega in vpliva države. Dvojnost delovanja omogoča, da razumemo, kako se nenehno tkejo povezave med delovanjem RAD in delovanjem IAD. Če IAD delujejo v prevladujoči meri in pretežno z ideologijo, potem njihovo raznovrstnost enoti prav to delovanje, saj je ideologija, s katero delujejo, vselej poenotena pod vladajočo ideologijo - ideologija vladajočega razreda. Če ima načeloma vladajoči razred v svojih rokah državno oblast (v odkriti obliki, najpogosteje pa prek razrednih zavezništov med deli razredov) in ima torej na voljo RAD, lahko rečemo, da je v IAD dejaven isti razred, saj se navsezadnje v IAD realizira vladajoča ideologija. Avtor zaključuje, da noben razred ne more trajno obdržati državne oblasti, ne da bi hkrati uveljavljal svojo hegemonijo nad IAD in v njih (Althusser 2000, 73-74). »Ne samo, da RAD v zelo veliki meri poskrbi, da reproducira samega sebe, temveč tudi in predvsem z represijo zagotavlja politične pogoje za delovanje IAD. Prav ti pa v veliki meri zagotavljajo samo reprodukcijo produkcijskih razmerij« (Althusser 2000, 76-77). Tukaj ima odločilno vlogo ideologija vladajočega razreda, ki ima državno oblast. Prav s posredovanjem vladajoče ideologije je zagotovljeno sozvočje med RAD in IAD ter med samimi različnimi IAD. Vladajoča ideologija je vseskozi v kompleksnem boju za poenotenje. Vendar pa se v okviru tega poenotenja vedno bije ideološki boj proti starejšim vladajočim ideologijam in navsezadnje tudi konkurenčnim ideologijam, ki se vse borijo za prevlado (Althusser 2000, 114-115). Konstantnost bojev na ideološkem polju države je stalnica, sam boj pa je zaradi množstva IAD in tudi različnih ideologij bolj kompleksen in veliko bolj latenten kot na področju RAD.

1.4.2 ELITE

Po Althusserju družbena stratifikacija temelji na razrednem ločevanju na vladajoči in izkoriščani razred. Za potrebe naše raziskave bomo med drugim uporabili avtorjevo teorijo IAD, ki dopušča fleksibilnost, in omogoča analizo, četudi zaidemo izven polja razrednega boja. Gölejeva (1997, 47) piše, da bi bilo pri določanju terminov sekularist in islamist napak uporabiti termin *razred*, saj le-ta implicira ekonomsko izkoriščanje. V našem primeru bi bila monogo bolj primerna diferenciacija na podlagi življenjskih stilov in kulturnih kodeksov, kajti to sta karakteristiki, ki definirata implicitni boj za moč med sekularno in islamistično elito.

»Po Mosci, Pirennu in Schumpetru se nove družbene skupine pojavijo v družbi kot rezultat ekonomskih ali kulturnih sprememb, ki lahko vodijo v spremembe v političnem sistemu in v celotni družbeni strukturi« (Pareto v Yilmaz 2009). Če predpostavimo, da je trenutni konflikt potrebno analizirati z vidika ideologije, bomo preučili obe skupini elit v Turčiji, upoštevajoč njune različne ideološke perspektive. Uporabili bomo historično perspektivo teorije o cirkulaciji elit kot teoretični konstrukt, ki so ga razvili Mosca, Pareto in kasneje Kolabinska. Teorija slednje nam bo pomagala pri prikazu procesa oblikovanja alternativne elite, ki se je podala v boj v centre politične moči. Termin elite bomo po Paretu obravnavali kot tisto manjšino, ki zaseda najvišja mesta v družbi in poseduje največ moči, bogastva in znanja. V družbeni strukturi zasedajo vodilna strateška mesta, na katera so osredotočena resnična sredstva oblasti (Yilmaz 2009). Tipa elit, ki se v Turčiji borita za prevlado, bomo po Higleyu in Langyelu opredelili kot *ideokratsko elito*.

Za ta tip elite je značilna visoka stopnja integracije in nizka stopnja diferenciacije ter popolna podrejenost vladajoči ideologiji. Delovanje v skladu z ideologijo se lahko sprevrže v krinko, pod katero državna elita lahko izvršuje svojo moč in ne deluje v dobro celotne družbe, temveč zadovoljuje le lastne interese. Taka elita deluje v skladu z ideologijo le navzen, v resnici pa preko personaliziranih omrežij tekmuje za politično moč (Higley in Langyel 2000, 3).

Kar se tiče cirkulacije elit, Mosca in Pareto zavzameta historično pespektivo in cirkulacijo vidita kot obvezni družbeni fenomen. »Pareto najprej razvrsti delovanja posameznikov v družbenem življenju na dve skupini: logično in nelogično. Meni, da je večina dejanj nelogičnih, torej takih, ki ne vodijo k nobenem zaključku oz. k naprej določenemu cilju. V središču tega iracionalnega obnašanja se nahajajo relativno trajne težnje, ki obstajajo v

vsakem posamezniku v družbi in ki delujejo na podlagi instinkta. Imenuje jih residuumi« (Bottomore v Hribar 2004, 32). V svoji teoriji o cirkulaciji elit, uporabi residuum inovacije in konsolidacije. »Cirkulacija elit ne pomeni le nadomestitev starih bogatašev in moči z novimi, temveč pomeni, da se dominantni residuum v eliti spremeni: konsolidatorji nadomestijo inovatorje in obratno« (Pareto v Yilmaz 2009). Cirkulacija ni redna, je pa zato nenehna, torej gre za nenehno kroženje. Kolabinska dodaja, da je cirkulacija med elito in ne-elito nujna, sicer lahko pride do družbene nestabilnosti. »Cirkulacija se lahko odvija na ravni različnih kategorij znotraj vladajoče elite same, lahko pa pride do cirkulacije med elito in ostalo populacijo oz. masami, in sicer na dva načina: posamezniki iz spodnjega sloja lahko vstopijo v obstoječo elito ali pa posamezniki spodnjega sloja formirajo nove elitne skupine, ki se nato vključijo v boj za moč in oblast z že obstoječo elito« (Bottomore 1993, 35-36).

Analiza obstoječega stanja brez historičnega konteksta ne bi imela željenih učinkov, zato si bomo nastanek ene in druge pogledali v nadaljnjih poglavjih. Podrobneje bomo analizirali obdobje po osemdesetih letih prejšnjega stoletja, torej po formaciji nove elite, ki je v tem času nastopila kot alternativa obstoječi sekularni eliti in se uspešno spustila v boj za prevlado v ekonomski in politični sferi ter se nekompromisno odločila prevzeti državno oblast.

2 UMEŠTITEV KONFLIKTA V ZGODOVINSKO-DRUŽBENI KONTEKST

2.1 KEMALIZEM IN TURŠKI SEKULARIZEM

Kemalizem je po propadu Otomanskega imperija z Mustafa Kemalom Atatürkom postal in ostal temeljna ideologija turške Republike vse do danes. V ideologijo se je kemalizem razvil na kongresih CHP med leti 1927-1935 kot projekt politične konstrukcije turške nacionalne države. Atatürkovo razumevanje realizma in pragmatizma je temelj kemalizma, katerega sestavlja šest stebrov – temeljev nove Republike: republikanizem, nacionalizem, populizem, revolucionizem, etatizem in sekularizem kot temeljno načelo turške državnosti (Webster 1993, 26). *Sekularizem* je najpomembnejši temelj ideologije kemalizma, ki je predstavljal nujen predpogoj za modernizacijo in družbeno spremembo. Turški sekularizem je inspiriral francoski *laïcité*, podobnost med obema sekularizmoma pa med drugim najdemo v sporu glede nošenja

INR, ki nakazuje paralelo med obema in razkriva centralnost vprašanja vrednot, izobrazbe, žensk (Göle 1997, 48-49) in religije v sekularnem diskurzu. Proces turške sekularizacije se začne z ustanovitvijo republike in ukinitvijo kalifata. Med najpomembnejše Atatürkovske reforme sodijo ukinitvev islama kot uradne religije, odprava šeriatskega prava ter vpeljava ustave in civilnega zakonika po švicarskem modelu, vzpostavitev enopartijskega režima s stranko CHP, sekularizacija izobraževanja, zaprtje verskih institucij in verskih sodišč, skratka vzpostavitev totalnega vladnega nadzora nad religijo. Kemalisti so latinizirali abecedo, uvedli restrikcije na samostane in verske šole, turcizirali bogoslužje ter uvedli Direktorat za religijske zadeve, ki upravlja z religijo v državi (Ahtissari in drugi 2004, 14).

»Mnoge analize, predvsem marksistične, trdijo, da je bilo kemalistično gibanje omejeno na površinske spremembe superstrukture, ki so bile neodvisne od ekonomske strukture. Kljub vsemu je bil kemalizem verjetno prvo gibanje na svetu, ki si je za svoj primarni cilj zadal spremembo obstoječe civilizacije« (Göle 2007, 73). Ustanovitelji republike so sekularno modernizacijo turške republike razumeli v smislu vesternizacije družbenih vzorcev, življenjskih stilov in oblek, spolnih identitet, institucij, političnih idej in ideologij. Zgodovina turške modernizacije je eden najbolj radikalnih primerov tovrstnega kulturnega preobrata. Ustanovni očetje so sekularizem razumeli kot predpogoj za demokracijo, pogoj za vesternizacijo in modernizem, ki je povezan z državno kontrolo javne sfere. Sekularizem v Turčiji je bil prej kot del procesa socialnega inženiringa izid procesa modernizacije in družbenega razvoja (Göle 1997,48-53; Keynder v Saktanber in Çorbacioğlu 2008, 517).

Çinarjeva (2008, 896-897) in Aratova (1999, 3-6) vlogo turškega sekularizma razumeta v kontekstu kontrole in argumentirata, da slednji ne izrinja religije, ampak le brzda njen vpliv na državljane in jo (re)producira na način, da sebe ohrani kot družbeni normativ. Prostor, ki ga religija zavzema v družbi, mora biti konstantno pravno redefiniran, ker reprodukcija sekularnega načina življenja znotraj nacionalne države nepretrgano deluje na vidnost tega prostora. Ernest Gellner (v Yavuz 2005, 29) sekularne ideologe primerja s tipom racionalnih *ulem*¹, ki so namesto promocije zahodnjaške tolerance, racionalizma in pluralizma le-te oslabili. Asad (2003, 201) ugotavlja, da je sekularizem prikazoval islam kot popolno nasprotje modernemu, naprednemu in izobraženemu kemalizmu in s poudarjanjem teh binarnih

¹ 'Ulema' je termin, ki v širšem smislu označuje islamske klerikalne avtoritete, ki so opravile večletno versko izobraževanje; pod to oznako največkrat najdemo mule, imame, kadije in muftije .

nasprotij ter razpihovanjem islamofobije ustvaril dominantno elito, ki je dolga leta ohranjala avtoriteto, hegemonijo in privilegiran status v družbi.

2.1.1 KEMALISTIČNA ELITA

Kemalistična elita je bila v začetku tista, ki je prej kot materialni kapital posedovala kulturni, bila zvesta interesu Republike in vrednotam sekularizma in napredka. Osemdesetletna hegemonija kemalizma v turški družbi in politiki je vse do danes ohranila sestavo kemalistične elite, h kateri Toprakova (2008, 6. odst.) prišteva stranko CHP ter tisti segment družbe, ki ima moč v državnih institucijah, izobraževalnem sistemu, pravosodju in vojski. Novi element kemalistične elite so tisti, ki so zaradi liberalizacije gospodarstva v osemdesetih letih pridobili materialno bogastvo in lahko zaradi svoje ekonomske pozicije živijo lagodno sekularno življenje.

Po Taşkinu (2008, 35) je nivo tolerance revolucionarne elite do religije odvisen od stopnje vpletenosti slednje v družbeno-politične strukture starega režima. Bolj ko so religiozne institucije prepoznane kot pomemben faktor družbeno-strukturne hierarhije in politične vpletenosti, bolj jih nova elita želi onesposobiti ali uničiti. Najpomembnejši rezultat sekularnih reform zgodnje republikanske elite je razpršitev moči in vpliva islamske duhovščine, ki je do nastanka republike držala pozicijo močne avtoritete v turški družbi. Vzporedno z gradnjo nacionalne države je sekularizem postal inštrument za kreiranje nove republikanske elite. Ustanovitelji so se zavedali pomena šolstva kot medija ideologije, nova elita pa je s pomočjo nove pisave in jezika, očiščenega muslimanskega vpliva, pokazala svojo zahodno usmerjenost, hkrati pa simbolično prekinila z otomansko preteklostjo in njenimi elitami (Göle 1997, 50-53). »Ideološke akcije sekularne elite so ustvarile nemobilno, izključujočo družbo, nova elita je postala naravna nosilka kemalistične ideologije in se hkrati zavedala, da je njena novopridobljena pozicija posledica sekularizacije in novih političnih razmerij v družbi« (Mümtaz'er v Yilmaz 2009).

»Novi življenjski stili so vplivali na pojav kulturnih distinkcij in družbene stratifikacije v turški družbi. Nova statusna skupina se je od stare razlikovala po življenjskem stilu, simbolnem kapitalu in tistem, kar Bourdieu označi kot *habitus*. Nova elita je imela več desetletij edina dostop do izobrazbe, predvsem pa bila tako geografsko kot simbolno locirana

v urbanih centrih, kjer so se generirale nove vrednote« (Shils 1975, 38). Izvor moči nove kemalistične elite je tako ležal prav v obvladovanju zahodnjaških načinov življenja in modernih vzorcev delovanja ter popolne hegemonije v ekonomski in politični areni.

Ustanovni očetje so se izkazali v vojni za osamosvojitvev in vodili državo z avtoritarnim enostrankarskim režimom do leta 1950. Z liberalizacijo in demokratizacijo, ki je bila povezana s pojavom večstrankarskega režima, civilne družbe in relaksacijo državnega nadzora nad religijo, se je kemalistična elita soočila s kompetitivnim sistemom, kjer dominanca nad politično oblastjo ni bila več samoumevna, zato se je elita, ki se je bala izgube svoje pozicije, še močneje oprijela svojih dveh vzvodov moči – vojske in pravosodja.

2.1.1.1 VOJSKA KOT VIR MOČI KEMALISTIČNIH ELIT

Turška vojska skupaj z ustavnim sodiščem ni le sestavni del, ampak tudi vir moči in dominacije kemalistične elite. Vojska je samooklican zaščitnik projekta modernizacije in sekularizacije, reproducira ter brezpogojno brani vse vidike kemalistične ideologije in je dejansko podaljšek kemalistično orientirane elite. Vojaška institucija je bila najpomembnejši dejavnik nastanka nove države in pobudnica modernizacije. »Vojska predstavlja posebno kategorijo državne elite, ki avtonomno deluje v imenu države in prevzema avtonomijo drugih skupin v politiki« (Jenkins 2001, 41). Kakršnokoli nasprotovanje sekularizmu vojska označi za reakcionarno in posreduje vedno, ko zazna *neravnovesje* v družbi. Od obstoja Republike je vojska s štirimi vojaškimi udari (leta 1960, 1971, 1980) razpustila demokratično voljeno oblast.

Da bi pridobila podporo sekularnega sektorja družbe, je vojska prikazala islamsko prisotnost v javni sferi kot grožnjo sekularnemu načinu življenja. Politična arena v Turčiji je oblikovana v skladu s kemalistično predstavo sekularizma in nacionalizma, vojska pa varuje to predstavo. Ideološko rigidna kemalistična država se je neuspešno soočila z novimi zahtevami etničnih in religioznih skupin in jih razglasila za grožnjo vrednotam državne ideologije. Socialne, politične in ekonomske probleme je kemalistična država zreducirala na varnostne zadeve. Kemalisti v svoji orientalistični maniri vidijo islam kot antiteto demokraciji, vendar so s svojo avtoritarno ideologijo sekularizma zatiralske elite tiste, ki so resnična ovira demokratizaciji (Yavuz 2003, 74-245).

2.1.1.2 USTAVNO SODIŠČE KOT VIR MOČI KEMALISTIČNIH ELIT

Turško ustavno sodišče je v povezavi z vojsko najmočnejši (predvsem represivni) aparat in orožje kemalistične države. Vsa dejanja ter postopki naperjeni proti islamu in obrambi sekularizma se legitimirajo in legalizirajo skozi institucijo ustavnega sodišča, ki ščiti ustavo in njen princip sekularizma in s tem posredno in neposredno omogoča, da ostaja politična moč eliti, ki ni nosilec demokratično izvoljene državne oblasti. Vladajoče pro-islamske elite, ki imajo državno oblast, so nemočne proti pravosodnemu stroju, ki ni politično neodvisen, na katerega močno vpliva vojska in kjer lahko govorimo o reprodukciji ideoloških elit. Shambayati (2009, 767) piše, da se »vladajoča elita ne opira na sodišča zgolj kot branilca njenih interesov, temveč tudi za transformacijo družbe preko krepitev moči države. Države na civilizacijski misiji krepijo moč sodišč kot orodje obranitve države pred močnimi segmenti družbe, ki imajo drugačne civilizacijske projekte.«

Ustava Republike Turčije določa, da je načelo sekularizma nespremenljiv člen (Hellenic Resources Network, 4. čl.). Vendar pa vemo, da je sprememba ustave oz. interpretacija prava vedno politično vprašanje ter je podvržena politični volji in distribuciji politične moči v družbi. Leta 2002 po zmagi na parlamentarnih volitvah se je prvič v zgodovini turške republike zgodilo, da je pro-islamska stranka v parlamentu imela dve tretjini sedežev, kolikor je potrebno za spremembo ustave. Številne poskuse spremembe ustave od leta 2002 pa do danes je ustavno sodišče vedno zavrnilo na podlagi nekompatibilnosti z načelom sekularizma.

»Ustavni sodniki so prej kot branilci človekovih pravic agenti kemalistične ideologije. Izjave predstavnikov islamskih strank kot npr. 'INR se sme svobodno nositi na univerzah' je ustavno sodišče označilo kot antisekularno aktivnost. Večina ustavnih sodnikov sprejema principe kemalistilne ideološke čistosti in vojskino neizpodbitno legitimiteto, da po svoje interpretira in brani 'višje vrednote' na račun demokracije in posameznikove svobode« (Yavuz 2003, 247-248).

2.2 VZPON ISLAMA NA TURŠKO POLITIČNO SCENO IN OBLIKOVANJE KONTRA-ELITE

Kljub mnogoterim opredelitvam političnega islama naj bi bile vsem skupne naslednje karakteristike: politični islam je ideologija in revivalistični fenomen, ki je nastal iz konzervativnih verskih stališč islamskega fundamentalizma. Poudarja muslimansko kolektivno identiteto in njeno legitimacijo v modernem političnem idiomu. Islam v konceptiji političnega akterja ni le religija, ampak tudi politični sistem, ki upravlja zakonske, ekonomske in socialne imperative države, saj po islamski doktrini celotna oblast izvira od Boga. Večinoma gre za dobesedno interpretacijo korana, cilj pa je preoblikovati državo z implementacijo konzervativne formulacije islamskega prava v vseh aspektih življenja (Ivanc 2005, 13-14). Prevladujeta dve splošni teoriji o vzrokih revitalizacije islama. Prva se osredotoča na stoletja dolg asimetričen stik med industrijskim zahodom in nerazvitim bližnjim vzhodom, katerega produkt so uporniška islamska gibanja z ideologijo svete vojne proti zahodu. Druge analize koncepirajo politični islam kot manifestacijo legitimacijske krize sekularnih ideologij v regiji (Kadioğlu 1994, 646). Politični islam se znotraj sebe deli: del gibanja zagovarja agresivno neposredno participacijo in boj za politično oblast znotraj obstoječega sistema, pasivnejši del pa se zavzema za inkrementalne spremembe v družbi, začevši s spremembo posameznikovega sistema vrednot (Harris 1987, 283; Kadioğlu 1994, 646).

Prvo utelešenje ideologije političnega islama je bilo leta 1970 v stranki MNP, ki je islam pripeljala v kompetitivno politično areno ter se spustila v spopad z uradno sekularistično doktrino Republike, politični islam pa je v Turčiji postal družbena realnost in vse močnejša ideološka sila, ki predstavlja legitimno konkurenco in grožnjo stari kemalistični eliti. Islamski izziv je sprožil polarizacijo znotraj družbe, na tiste, ki so podpirali Atatürkove reforme in tiste, ki so jim nasprotovali. Bolj ko so se različni pogledi na svet in vednote utrjevali, bolj sta se obe strani obravnavali z obojestranskim nezaupanjem.

»Proces islamskega gibanja, ki se je pospešil po letu 1980, se je začel že v 50-ih letih z demokratizacijo, ki je bila povezana s pojavom večstrankarskega režima, civilne družbe in relaksacijo državnega nadzora nad religijo, kar je omogočilo večjo toleranco do izražanja verske pripadnosti v javnosti« (Arat 2005, 4). Podobno kot drugod so bili glavni viri turškega

političnega islama različni verski redovi in skupnosti, ki so preživel kljub Atatürkovim omejitvam. »Turški politični islam je heterogena kategorija; skupna točka vseh akterjev je pripeljati islam iz zasebnosti v politični prostor ter propaganda islamskega načina življenja, razlikujejo pa se po organizaciji, vplivu, sestavi, stališčih do uradnih institucij ter po načinu uveljavitve svojih interesov« (Kramer 2000, 59).

Z urbanizacijo in industrializacijo so ruralni sloji začeli gravitirati proti mestom. Sekularna elita jih je kot zaostale tradicionaliste porinila na obrobja, kjer so se v svoji raznolikosti povezali pod okriljem korana, ki je predstavljal vir identitete in najpomembnejšo skupno točko prišlekov z vseh vetrov. V islamskem svetu civilizacija velikokrat postane sinonim za dominanco zahoda, srečanje z vzhodom pa rezultira v zatonu islamske identitete. Vrednote, načini delovanja in družbena usmeritev kemalističnih elit niso zadostile pričakovanjem novega razreda, kar je omogočilo islamistom, da zapolnijo praznino v življenju ljudi. Islamizem in posledično politične stranke, ki delujejo na islamski platformi, so v turško politiko vstopile s podporo civilne družbe in s tem zasadile dvom v legitimnost in hegemonijo sekularnih elit. Globoko zakoreninjene kulturne konfrontacije med islamskim in kemalističnim načinom življenja so definirale dinamiko islamskega odpora in opozorile na krizo nacionalne identitete. Pri oblikovanju zaželjene nacionalne identitete je »kemalistična elita v Republiko zacementirala sekularizem, z njim zmanjšala vpliv islama v družbi, ga obvladala in nadzorovala. Tak sistem je bil uveden brez konsenza v družbi, konzervativna turška družba pa take družbene pogodbe ni sprejela in jo zavrača še danes, kar se manifestira v obči sprejemljivosti političnega islama« (Abramowitz 2000, 34).

Po Toprakovi (1981, 147-153) je pojav islama kot pomembnega akterja družbene dinamike v Turčiji odgovor na življenje v metropolah, kjer se je življenje najbolj odmaknilo od verskih in tradicionalnih zapovedi in se približalo zahodnemu modelu, novi družbeni vzorci pa so rahljali družbeno moralo. Dekleta v mini krilih, toleranca promiskuiteti, spolno mešano druženje je predstavljalo grožnjo temeljem muslimanske skupnosti, ki sloni na izključenosti žensk. Avtorica trdi, da je fenomen zakritih študentk, ki vztrajajo na zakrivanju, le del vzpostavljanja nove kontra-kulture.

Proces modenizacije in uvedba množičnega izobraževanja sta sproducirala islamske študente, akademike, industrialce, poslovneže, strokovnjake in intelektualce, ki so skozi izobrazbo postopoma oblikovala alternativni srednji razred, kontra-kulturo, ki je temeljila na

konzervativnejših kriterijih in zavrnila podrejeno pozicijo (Özdamar 1997, 35; Etöz 2003, 22). Pojav izobražencev z islamskim predznakom je povzročil alarm v kemalističnem establišmentu in je indikator, da je v razvojnem procesu prišlo do anomalije, proti kateri se je treba boriti. Na tej točki se pojavi zanimiv paradoks: bolj kot so periferne skupine imele dostop do izobrazbe, urbanega načina življenja in moderne načine politične participacije, bolj so iskale islamske vire za redefinicijo svojega življenja. Islamska gibanja so poskušala zadovoljiti aspiracijam teh novih skupin in njihovega soočanja z modernostjo na splošno in sekularnimi elitami konkretno. Islamizem je postal politični izraz konfliktne povezave med islamsko-turško identiteto in sekularno zahodnjaško modernostjo (Göle 1997, 51-56).

V osemdesetih je Turčija liberalizirala svoje gospodarstvo, s čimer je pristala na oslABLJENO vlogo države v ekonomiji in s tem omogočila vstop islamskim akterjem, ki so dobili možnost prenosa svoje ideologije na vse aspekte družbe. »Prebivalstvo se v okviru globalnega povezovanja ni najbolje znašlo, kar so izkoristile stranke političnega islama, ki so s svojim načelom pravičnega reda efektivno apelirale na kolektiven čut in si tudi na ta način priborile množično podporo med volivci« (Kramer 2000, 78). Islamski diskurz je ponujal alternativo negotovosti novim modernim tokovom v skupnosti, ki deluje po pravilih islamske vere.

Leta 1996 je prelomno leto v turški politiki, saj se prvič zgodi, da vlado vodi stranka, ki zagovarja odklon od ustaljenih norm kemalizma. Politični islam postane realnost, ki ne le da zgolj participira v boju za politično moč, ampak dejansko prevzame državno oblast. To leto predstavlja točko preloma v zvezi s problematiko nošenja INR. RP proglasi INR za simbol svoje ideologije, politizacija osebne izbire garderobe pa postane ena najbolj kritičnih točk turške politike, ki traja še danes.

3 ŽENSKO ZAKRIVANJE

3.1 ŽENSKO ZAKRIVANJE IN SEKULARIZEM

Funkcija in učinki oblačenja so v politoloških študijah večinoma prezrti, obravnavani kot trivialni, v najboljšem primeru kot tema sekundarnega pomena v zadevah z *višjim* političnim pomenom, kot npr. vojaški ali drugi avtorski ukrepi, s katerimi država kontrolira javno sfero. Vendar pa regulacije in pravila oblačenja predstavljajo orodje, s katerim države

manifestirajo svojo moč in oblast. Če oblačenje igra ključno vlogo v konstrukciji in oblikovanju subjektivitet in je eno najmočnejših orodij za prikazovanje identitet v vsakdanjem življenju, potem je telo, ki oblačila nosi, eden najmočnejših simbolov naroda in države, saj sta državna oblast in moč pogosto simbolno reprezentirana v telesu šefa države (Çinar 2005, 55-57). Avtorica nadaljuje, da je večina nacionalističnih gibanj po svetu prevzela žensko telo kot simbol naroda, vključno s kemalizmom in islamskim gibanjem v Turčiji.

Telo ni le simbol naroda in njegovih omejitev, ampak tudi materialni prostor, kjer se rišejo meje javnega in privatnega. Intervencijski subjekt, ne glede na to ali je to država ali kak drugi politični akter z modernizacijsko agendo, sebe prikazuje kot rešitelj zatiranega telesa izpod sedanjih omejitev, ki ga bo popeljal k boljši prihodnosti. Medtem ko žensko telo reprezentira narod, moško telo predstavlja državno moč. Z rešitvijo ženske/naroda, je moški/država upravičen do zastopstva in legitimira svoje transformativne intervencije. Intervencije povezane z ženskim telesom so navadno utemeljene na retoriki varovanja časti in dobrobiti naroda ali njegove osvoboditve izpod zatirajočih okoliščin Çinar (2005, 53-54).

Ustanovni očetje Republike Turčije so se zavedali, da je evropska percepcija Turkov ostro pogojena z orientalističnim diskurzom, ki je razumel islamski odnos do žensk skozi prizmo zaprtih haremov in skozi podobo zastrtih žensk kot simbolom zatiranja in barbarizma. Revolucionarna elita Bližnjega vzhoda je ponotranjila orientalistično-kolonialni diskurz islama in zakrivanja do te mere, da je formiral temelj novo nastale nacionalistične identitete v regiji, v Turčiji pa diskurza niso ponotranjili le izobraženci, temveč je postal uradna državna ideologija (Kadioğlu 1994, 649). Imidž zakritih žensk je utelešal *Drugega* v odnosu do zahoda in njegovih žensk. INR in ženska osamitev sta simbolizirali zatiralsko in nazadnjaško naravo islama, zakrite ženske pa so predstavljale oviro na poti k civiliziranosti. Vprašanje žensk je postalo ključna tema naracije islama, modernizacije in sekularizma, njeni protagonisti so poskušali dokazati manjvrednost islamske tradicije in preko tega so plasirali ženske v center svojih modernizacijskih projektov (Ahmed 1992, 153). Penetracija sekularizma v vsakdanje življenje je prinesla velike spremembe v turško družbeno in politično strukturo, najbolje pa je ilustrirana z žensko fizično in družbeno pristotnostjo.

Na legislativni ravni je novi družinski zakonik Republike Turčije kriminaliziral poligamijo in podelil ženskam enake pravice pri dedovanju, ločitvi in skrbništvu nad otroki. Leta 1925 je bil sprejet *Şapka Kanunu*, zakon o pokrivalih, ki je prepovedal nošenje feza in ostalih

'neciviliziranih' pokrival (Sayyid 1997, 63). Fezi in INR so predstavljale in še danes predstavljajo emblem verske tradicionalnosti in zaostalosti, njihov umik iz javnega življenja je povezan z modernizacijo in napredkom. Zanimivo pri vsem skupaj je, da je Atatürk eksplicitno prepovedal nošenje feza, medtem ko so bile INR v tistem času le nezaželjene. Pravila in regulacije, ki so zadevale oblačila, so bile ene izmed najbolj učinkovitih in kontroverznih sredstev, preko katerih se je turška država lotila svojih modernizacijskih in vesternizacijskih planov. Proces modernizacije je tudi skozi prepoved nošenja INR legitimiziral kemalističen obračun z islamom, sekularizem kot nova državna ideologija pa je služil kot instrument kriminalizacije in diskvalifikacije opozicije. Državna privatizacija religije je bila videna kot primaren imperativ, četudi z uporabo avtoritarnih sredstev.

Za ideološko utemeljitev ostrega preloma z muslimansko – otomansko tradicijo *ženskega* je poskrbel eden najvidnejših ideologov kemalizma Ziya Gökalp, ki je trdil, da »modernost in vesternizem nista isti pojem. Republikanski ženski se ni potrebno zgledovati po zahodnem modelu feminizma in egalitarnosti, temveč po svojih predislamskih prednicah« (Gökalp v Arat 2000, 109). To obdobje zgodovine je bilo idealizirano, če ne celo ustvarjeno za legitimacijo zahodnih vrednot sekularizma, enakosti in nacionalizma (Arat 2000, 109). Da bi se čim bolj distancirali od svoje imperialne, islamsko-otomanske zapuščine, je nova Republika iskala argumentacijo v svojih zgodovinskih koreninah. Gökalp je podobno kot sodobne feministke trdil, da je bila predislamska družba po naravi egalitarna in da so bili starodavni Turki tako demokrati kot feministi (White 2003, 147). V podobni maniri je pisala Afet Inan (v Kandiyoti 1991, 40-41) ter še dodala, da je »pojav islama predstavil način življenja izven ravnotežja s turško tradicijo in pripeljal do poslabšanja položaja turške ženske,« čeprav to posledico pripiše družbenim običajem Perzijcev in Arabcev in ne samemu islamu. Kljub vsemu, zaključuje Gökalp (v White 2003, 148), pa naj bi bila »velika zgodovinska tradicija islama kompatibilna z demokratičnimi, egalitarnimi družbami, če bi podpirala *pravilno* versko prakso v sozvočju z 'drugimi' velikimi zgodovinskimi tradicijami turškosti.«

»Skrb za oblačila javnih uslužbencev v Republiki in poskus ustvariti standardno formo pokrival nakazuje transformacijo pojma nacionalizem in skrb za konstrukcijo nacionalnega subjekta« (Çinar 2005, 61). »Participacija žensk v javnosti kot državljanek in javnih uslužbenk ter njihovo druženje z moškimi je definiralo moderen sekularni način življenja in nakazovalo odmik od oblike socialne organiziranosti islamske družbe« (Göle 1997, 51). Sekularizem si je

uradno prizadeval za osvoboditev žensk izpod religioznih praks, kot sta zakrivanje in segregacija spolov. Podobe modernih, aktivnih emancipiranih žensk v javnosti, osvobojenih harema in INR so skupaj z mešanjem spolov v javnosti postale emblem civilizacije (Toprak 2008, 7-13 odst.) in omogočile Turčiji, da se distancira od 'barbarskih' vzorcev Otomanov in islama ter se pridruži moderni Evropi.

Nenaden prelom s stoletno tradicijo je ustvaril podobo novodobne turške ženske, – častne, krepostne, razsvetljene in skromne ženske – ki je prevzela zahoden način oblačenja, kljub temu pa je ostala precej tradicionalna, saj se je od nje pričakovalo, da je navkljub večji participaciji v družbi njena primarna dolžnost znotraj privatne sfere ostati dobra mati in žena. »Kemalizem je iskal sintezo med projektom civilizacije in ideologijo nacionalizma v novem imidžu žensk, nenameren produkt pa je bil imidž žensk, ki so bile obremenjene z naporno nalogo vzdrževanja ravnotežja med tradicionalnostjo in čistostjo – preveč moderna in preveč promiskuitetna – kot zahodna ženska« (Kadioğlu 1994, 652). Slednje je uspešno služilo kot močan argument v času islamske reakcije pri vprašanju nošenja INR.

Če vemo, da je eden bistvenih elementov islamske družbene organizacije utemeljen na segregaciji spolov, o čemer bomo več pisali v nadaljevanju, potem nam je jasno, kako in zakaj je bil civilizacijski proces kemalistične revolucije usmerjen v spremembo spolnih relacij. »Antagonizem dveh civilizacij poteka na terenu normativne definicije spolnih razmerij. Civilizacijski proces je uveljavil principa enakosti in družbene interakcije spola, dve problematični realnosti v islamskem imaginariju« (Göle 2007, 14), zato to polje simbolično formira in daje zagon v jadra spora med obema ideologijama.

3.2 ŽENSKO ZAKRIVANJE IN ISLAM

Eden od aspektov modernosti oziroma zahoda, kakor ju islamski akterji večinoma povezujejo, je izkoriščanje telesa. Moderni človek porabi ure in ure svojega življenja za nego svojega telesa in noben aspekt človeške identitete ni pomembnejši od človekovega telesnega videza, oziroma kot pravi Metka Kuhar (2004, 11): »V zahodnem svetu se skozi telo konstruira sebstvo, le-to pogosto predstavljamo kot performans, da bi ustvarili fantazije poželenja, moči, manipulacije itn. Pogosto je celotna identiteta posameznika definirana prek telesa«. Islamsko

telo se upira zahodnim telesnim zapovedim s prakticanjem popolnoma drugačnih ritualov, s popolnoma različnim vrednostnim sistemom. Islamski družbeni red meri svojo integriteto glede na čast svojih žensk in zahteva nedotakljivost in nevidnost ženskega telesa v javnosti.

Kontroverznost INR v Turčiji izvira med drugim iz razlike razumevanja telesa in funkcije oblačil dveh različnih koncepcij sebstva. INR zakriva lase in vrat vernice, predele, ki so muslimanom zasebni, medtem ko so omenjeni deli telesa za sekulariste javni. Pobožno muslimanko naj bi razoglavo lahko videle le njene sovernice in moški sorodniki, INR pa je zaščita pred nezaželenimi pogledi vseh ostalih. Z zahtevo po razkritju tako sekularna država ne ogroža le ženske zasebnosti, ampak ogroža tudi čast njenega očeta, moža, kot tudi oblast islama nad njenim telesom (Çinar 2005, 76). »Sekularno statično razumevanje islama predvideva, da so vernice lahko odkrite v javni sferi in so vseeno dobre vernice. Ironično je, da Direktorat za verske zadeve ni nikoli javno ovrigel islamskega diktata, ki veli ženskam, da se v javnosti zakrivajo« (Arat 2005, 25-26). »Medtem ko so zahodnjaške elite v osvoboditvi ženske videle civilizacijski napredek, so islamisti videli pohujšanje moralnega tkiva in ko so kemalisti z odkrivanjem ženskega telesa le-to spreminjali v civilizirana človeška bitja, so nasprotniki v zakrivanju prepoznavali krepost, ki ščiti žensko seksualnost in moralnost (Göle 2007, 13).

V kemalističnem in islamističnem poskusu preoblikovanja družbe je žensko telo predstavljeno kot narod, moško pa kot simbol in vir politične moči in zastopstva. V obeh primerih je telo nastopilo kot mesto intervencije sekularnih in islamskih modernizacijskih projektov, ki sta poskušali institucionalizirati svojo politično ideologijo z redefinicijo obstoječih razmer, v katerih se je znašlo telo in z vzpostavitvijo svoje ideologije kot emancipatorja in zaščitnika. Muslimansko telo postane prostor za politiko simbolizma do te mere, da islamizem poskuša politizirati razliko religijske koncepcije sebstva in telesa v nasprotju z zahodom (Çinar 2005, 53-54).

Vprašanje zakrivanja ni le ena izmed tem islamskih gibanj, ampak nasprotno, poudarja osrednost vprašanja spola islamske samodefinicije in zahodne kritike. Zakrivanje je torej diskurzivni simbol, ki skriva politični pomen. Ena prvih reform turške modernizacije je bila sprememba ženskega statusa v družbi in današnje islamsko problematiziranje ženske (garderobe) je prej posledica nasprotovanju modernosti, kot pa zvestoba muslimanskemu izročilu.

INR simbolizira tako versko opredelitev kot javni manifest islamske drugačnosti. Nasprotniki prepoznavajo dva načina zakrivanja in razlikujejo med dobrim načinom, ki je manifestacija tradicionalnosti in avtentičnosti verovanja ter slabim načinom, ki vsebuje politične konotacije. Prvi način nošenja INR, imenovan *başörtü*, je značilen za ruralne, delavske ter starejše ženske. Tradicionalni *başörtü*, z razliko od osovraženega *türbana*, poleg glave pokrije tudi ramena in se ga zaveže spredaj, medtem ko se *türban* zaveže zadaj in pokrije le lase in vrat (glej Özdalga 1998, xiv, xv). *Türban* je sodoben način zakrivanja, večinoma stigmatiziran kot simbol političnega islama, ki ga z (ne)obveznim dolgim plaščem, ki skriva ženske obline, večinoma nosijo študentke v večjih turških mestih. Razlogi za zakrivanje so različni in varirajo od javnega prikaza pripadnosti, identitete, življenjskega stila do manifestacije podpore trenutni (islamski) politični oblasti (KONDA 2007, 64). Bistvena razlika med *başörtü* in *türbanom* leži v »političnem značaju slednjega, ki predstavljala post-kemalistični kot tudi anti-kemalistični aspekt in je radikalno drugačen od pred-kemalističnih tradicij« (Kadıoğlu 2008, 2. odst.). Ne glede na kombinacijo možnih razlogov zakrivanja je glavno sporočilo *türbana*, da so religiozne vrednote primarne vrednote in v tem oziru vodilo v življenju nositeljice. Razlika med tradicionalnim in političnim islamom in posledično načinom zakrivanja ne temelji le na različnih načinih zakrivanja, temveč tudi na okolju, izobrazbi, javni participaciji in militantnosti zakritih žensk. Od usmeritve islamskega gibanja je odvisna tudi spolna identiteta žensk. Politični islam preferira aktivistično in misijonarsko identiteto in drži ženske. »Bolj ko gibanje zagovarja revolucionarni pristop, bolj politični radikalizem krepi militaristično identiteto ženske. Vzhajajoče islamsko gibanje se je moralo soočiti s paradoksom, ko je po eni strani pozivalo k vrnitvi žensk v svoje tradicionalne okvirje, po drugi strani pa so nadomestile tradicionalni portret muslimanske ženske s politično aktivnim« (Göle 2007, 84).

Nova generacija zakritih Turkinj se bistveno razlikuje od starejše generacije. Zavračajo tradicionalno interpretacijo korana in utelešajo urbani, izobraženi in pogosto militantni novi obraz islama. Z vračanjem h koranu, ki ga imenujejo vir, in opustitvi tradicionalne islamske interpretacije se je politična sila islamskega gibanja ponudila kot alternativni življenjski stil zahoda (Göle 2007, 88-92). Te ženske zahtevajo državljanske pravice ne glede na svojo versko prakso in poskušajo pridobiti veljavo v turškem družbeno-političnem javnem prostoru. Zakrite študentke pričajo o preživelem konceptu enačenja sekularizma z modernostjo. Distancirajo se od modela sekularne feministične emancipacije kot tudi od tradicionalnih

verskih vlog mater in gospodinj, iščejo načine, kako (p)ostati vernica in moderna istočasno in na ta način transformirajo ustaljene predstave obeh kategorij. V tem gibanju, ki kritizira tradicijo in zahodnjaški modernizem, so zakrite, izobražene in urbane ženske praporščaki.

4 ISLAMSKA NAGLAVNA RUTA KOT POLITIČNI SIMBOL

4.1 POLITIZACIJA NOŠENJA ISLAMSKE NAGLAVNE RUTE V TURČIJI

Od osemdesetih let prejšnjega stoletja je problematika nošenja INR postala središčna točka politične konfrontacije med sekularisti in islamisti, ki je zajela javnost, intelektualce, univerze, množične medije kot tudi politične stranke (Göle 2007, 2). Nekateri avtorji, ki se ukvarjajo s problematiko, trdijo, da je sam pojav INR v sredini osemdesetih rezultat spontane reakcije in ne politični projekt islamistično vodene akcije, kot trdijo njeni nasprotniki. Vsekakor pa je porast vidnosti in vpliva islamskega nauka, islamskih skupin, koranskih šol, sekt ter vzpon političnega islama, utelešenega v stranki Refah, vplivalo na porast nošenja INR med turškimi ženskami, predvsem med univerzitetnimi študentkami, kar prej ni bila pogosta praksa (Arat 2005, 24). Kot smo že nekajkrat omenili, tako projekt modernizacije kot alternativni islamski diskurz sebe definirata skozi vlogo in status ženske v družbi.

Spor med sekularisti in islamisti izvira iz izključenosti islamske kulture. Islamska identiteta je postala odločilen element kreacije nove družbene elite, boj za moč med ideološkima elitama pa se odvija na polju kulturnih kodeksov in življenjskih stilov. Sodobna islamska ideologija razkriva boj za moč, ki se kaže kot izziv sekularni eliti skozi redefinicijo pojma civilizacija. Spodbuja vrnitev muslimanskih akterjev na sceno, skupaj z njihovo etiko in estetiko. Islamska vera in način življenja postaneta referenčna točka reideologizacije navidezno preprostih zadev kot npr. zakrivanje muslimanskih deklet na univerzah (Göle 1997, 24).

Kemalistične reforme ženske emancipacije niso zajele vseh segmentov žensk, največ so profitirale ženske srednjega in višjega razreda, ki so bile izobražene, imele so službo ter služkinje, ki so jih osvobodile hišnih opravil. Ostale ženske so bile obremenjene s

tradicionalno dvojno vlogo gospodinj in delavk. Poleg že vseh naštetih razlogov za zakrivanje je na porast INR med drugim vplival islamski poziv ženskam k vrnitvi na častno mesto v privatno sfero, kar je ob pomanjkanju delovnih mest in nezaposlenosti v večjih metropolah učinkovalo kot obliž na rano (Öncü 1993, 193). Fatima Mernissi (1991, 1-20) osvetli še en vidik, ki govori v prid porastu zakrivanja, namreč, da zakrivanje med drugim simbolizira žensko predajo svoje seksualnosti soprogom v intimi svojega doma, na ta način islam učinkuje kot ščit, ki varuje ženske pred seksualno konkurenco nezakritih žensk. INR je emblema te vrste protekcije.

Islamisti so v 90-ih letih podobno kot sekularna država pred desetletji na novo skonstruirali novi nacionalni subjekt, uporabili žensko telo kot medij, prek katerega so promovirali in institucionalizirali svojo nacionalistično ideologijo in modernizacijski projekt. Če je država v svojih zgodnjih letih institucionalizirala svoj sekularizem skozi razgaljanje ženskega telesa, je islamistična elita institucionalizirala svoj islamizem z zakritjem telesa, ki je bilo promovirano kot znamenje liberalizacije ženske in naroda izpod zatiranja sekularne države, ki je odrekala turškemu narodu svojo lastno kulturo in identiteto (Çinar 2005, 74).

INR je postala simbol političnega islama ne le v Turčiji, temveč po vsem svetu. Porast nošenja INR je del širšega trenda revitalizacije islama in očitno dejstvo, da so islamske vrednote, kljub dolgoletnem naporu po modernizaciji, še vedno žive. V nasprotju z mošejo, ki je simbol muslimanske vere, je ruta povezana s politično ideologijo, ki ima sposobnost, da mobilizira ženske k oboroženemu uporu v obrambo islamske vere. »Islamska ruta je aktiven akter ideologije, vendar na neki način skrit, nedostopen, saj spada na področje zasebnosti. Na ta način INR mistificira politični islam ter ga priročno spremeni v objekt strahu in grožnje« (Çinar 2005, 75). Od osemdesetih let je INR prehodila dolgo pot, od naglavnega pokrivala, ki nakazuje versko orientacijo, pa do ideološko nabitega emblema, ki ne ruši le vlad, temveč tudi predstavlja internacionalni simbol politične ideologije, ki ogroža svetovni mir.

Kot smo že pisali v enem prejšnjih poglavij, stoji za vzponom islamskih gibanj in političnega islama vertikalna mobilnost družbenih skupin in njihova naraščajoča družbena participacija. »Nastal je nov profil urbanih in izobraženih ljudi z muslimansko identiteto, nova elita, ki je vstopila v polje kemalistične elite in postala sooblikovalka drugačnih normativnih vrednot in na ta način vplivala na smer družbene spremembe« (Göle 2007, 133). Cihan Aktaş (v Yavuz

2003, 99), vodilna turška islamska intelektuala, piše, da »zakrivanje izziva moderne politike države in da je politični dualizem med šariatskim pravom in sekularizmom najbolj viden skozi politično konfrontacijo med zakritimi in kemalističnimi ženskami. Z zahtevo po zakritju ženskega telesa v sekularni javnosti nova elita vpeljuje islamske norme in na ta način izziva avtoriteto in moč sekularizma.«

Leta 1994 je RP, predhodnica današnje AKP, osvojila parlamentarne volitve in postala prva turška koalicijska stranka, ki je delovala na izrecno islamski platformi. »Stranka je uspešno kanalizirala potrebe ljudstva in jih istočasno uporabila za konsolidacijo svoje moči in ideologije« (Arat 2005, 31). RP je že v predvolilni bitki nakazala, da bo ženska garderoba ena od osrednjih točk politične debate v bližnji prihodnosti. Aratova (1999, 37) piše, da »stranka problematike nikoli ni identificirala kot zahtevo žensk po legitimaciji zakrivanja kot zapovedi islamske vere, temveč kot indikator avtoritarne državne represije.« Večina avtorjev se strinja, da je RP izrabil priložnost in označil spor v zvezi z zakrivanjem za boj islamizma proti sekularizmu ali drugače, islamska politična opcija je ugrabila INR ženskam, ki so jo nosile, in jo proglasila za simbol svoje ideologije. *Zatiranje*, kot so islamisti imenovali prepoved zakrivanja na univerzah in v javni upravi, ni bila ženska tema, ampak del večjega družbenega projekta v okviru zahtev po verskih svoboščinah. Leta 1997 je bila stranka zaradi nespoštovanja principa sekularizma ukinjena, nasledila jo FP, katere ustanovitelji so resno razmišljali, da bi za svoj simbol vzeli INR, vendar je niso, saj naj bi to preveč feminiziralo stranko (Çinar 2005, 85; Çinar 2008, 908).

Pobožne ženske so sčasoma postale grešni kozli spopada dveh ideologij, ko je bila INR prepoznana kot kršitelj in vsiljivec javne sfere, ki naj bi bila osvobojena religije (Turam 2008). RP je podobo zakritih žensk začel v javnosti promovirati kot simbol islamističnega nacionalizma. Na javnih shodih je stranka izpostavila zakrite ženske in vsa medijska pozornost je bila preusmerjena na njih. Na tak način se je islamizem postopoma oblikoval v alternativno nacionalistično ideologijo.

Promocija novega imidža zakritih žensk je bila podkrepljena z močno kampanijo, ki ni le ponudila novega nacionalnega pomena ženskemu telesu, ampak proizvedla kontradiskurz modernosti, ki je botroval novi nacionalistični ideologiji. Žensko telo kot simbol naroda je oblikovalo novi islamski diskurz in alternativni pomen državnosti. V islamskem diskurzu je bil narod nedvomno muslimanski, zato si državljani zaslužijo živeti v skladu s muslimanskimi pravili. Sekulariste so obtožili, da

so zlorabili žensko telo kot simbol vesternizacije in modernizacije do te mere, da le-ta ne predstavlja več turške ženske, ampak žensko, ki je odtujena svojemu telesu in svojemu domu, kamor naravno pripada (Besli v Arat 1999, 14-15).

Islamisti so se v tem diskurzu predstavili kot resnični zaščitniki in rešitelji naroda, ki naj bi s ponovno družbeno umestitvijo ženske v vlogo matere restavrirali resnični kulturni temelj turškega naroda in ga vrnilo pod svojo zaščito. Različni avtorji navajajo, da so glasovi tistih zakritih žensk, ki so svoje zakrivanje distancirale od islamske politične ideologije, preslišani in izgubljeni v množičnosti te nove paradigme. Aratova (2005, 33-42) zagovarja, da ideologija RP ni skušala spremeniti mej obstoječe narodne skupnosti in osnovne konstitutivne principe same državnosti, temveč s prihodnom na oblast transformirati obstoječi *turški narod* z vsemi državljani vred, ne glede na svojo versko ali politično usmeritev.

Problematika nošenja INR pušča obe strani nezadovoljni, ker imata obe eliti skupno avtoritarno stališče v zvezi z ženskim vprašanjem. Podobno kot ustanovitelji Republike so tudi islamisti sedemdeset let kasneje uporabili taktiko, v kateri so ženskam določili osrednjo vlogo v boju za oblast, vendar jih izločili iz tekme za neposredno politično participacijo (Etöz 2003, 25). Islamistična politična elita je vključila problematiko INR v svojo ideološko koncepcijo in manipulativno izrabila podobo zakritih žensk za svoj politični projekt. RP si je prisvojila INR z namenom razvoja in umestitve novega nacionalističnega projekta v turški politični in družbeni prostor ter hkrati izzvati oblast sekularizma. Tako kot je razkrivanje ženskega telesa v letih ustanovitve Republike omogočila sekularistom razvoj nacionalističnega projekta, tako je z zakrivanjem islamistom uspela formulacija in promocija alternativnega islamskega nacionalističnega projekta. In tako kot so ustanovni očetje v dvajsetih letih inkriminirali otomansko oblast, jo obtožili za vse zlo, tako so islamisti v devetdesetih naredili isto, torej skušali prikazati sebe kot edine predstavnike, ki lahko popeljejo narod k boljši prihodnosti (Çinar 2005, 87).

4.2 ISLAMSKA NAGLAVNA RUTA KOT VPRAŠANJE DRŽAVNEGA INTERESA IN VARNOSTI

V desetletju je INR prehodila dolgo pot od simbola verske orientacije do prioritete zadeve nacionalne varnosti. INR ni ekskluziven spor, ki se tiče dveh elit. Pojav političnega islama je razklal celotno družbo na tiste, ki se poistovetijo z Atatürkovi idejami in konzervativnejši

del, ki svojo identiteto črpajo iz korana. Če je politični islam izrabil verski simbol, ki priča o pripadnosti islamski veri, za simbol politične ideologije, je sekularni segment družbe z veseljem sprejel patronizem in INR ožigosal za 'islamsko grožnjo' in prek tega konstrukta dobil legitimacijsko pravico, da ukrepa proti političnemu islamu. Konkretno ukrepe, s katerimi se je kemalistični establišment lotil svoje sovražnice, si bomo pogledali v naslednjih poglavjih, v tem poglavju pa bomo pokazali, na katerih parametrih poteka spor med eno in drugo stranjo.

Raziskava javnega mnenja KONDA (2007, 8) je pokazala, da prek 69 % ženske populacije v Turčiji nosi INR. Glede na nepopustljivost kemalistične elite in srditost boja, ki se bje okrog prepovedi nošenja, bi pričakovali, da gre za nižji odstotek. Vendar kot smo že ugotovili, v turški družbi zakrivanje ne pomeni nujno politične angažiranosti in ni problematizirano, dokler se ga ne poveže z islamizmom. Nošenje islamske rute na način, ki je bil prepoznan kot simbol islamske ideologije in njena prisotnost na univerzah – trdnjavah modernosti, razsvetljenstva in sekularizma – sta prestopila tenko mejo sekularne tolerance islamske vidnosti v javnosti. »Türban je sekularni oblasti nesprejemljiv, ker ne predstavlja islama per se, temveč določeno vidnost islama v javnosti, ki ni v skladu z uradnim islamom, še manj pa pod kontrolo sekularizma. Pojav rute v sekularnem javnem prostoru kot znamenje avtonomne reprezentacije islama, ki je izzivalo uradno verzijo, je INR določila pomen islamskega orožja, s katerim spodkopava dominanco sekularizma v javnosti« (Göle 2007, 132).

Koalicija, ki nasprotuje liberalizaciji nošenja INR na univerzah, je sestavljena iz pravosodja, vojske, večine velikih univerz, glavne kemalistične opozicijske stranke CHP, nekaterih civilnih družbenih organizacij, ki varirajo od liberalno do ekstremno sekularističnih, določenih levičarskih skupin (Saktanber in Çorbacioğlu 2008, 516), Toprakova (2008, 6. odst.) pa k seznamu doda še državno birokracijo, izobražence, mainstream podjetja, večino medijev ter urbani izobraženi srednji in srednji višji razred.

Eden od vidikov problematike nošenja INR zagovarja, da gre poleg vprašanja družbenih vrednot, položaja religije v izobraževalnem procesu ter individualne pravice do multikulturalizma (Göle 2007, 3), za *kulturno vojno*, kjer je glavna tema, kaj predstavlja moralno obnašanje. Tradicionalno muslimansko razumevanje moralnega vedenja je tesno povezano z islamsko teologijo.

Islamski način življenja pomeni oblikovanje spolnih relacij na podlagi spolne segregacije, kar je mnogokrat vodilo v zatiranje žensk v javni sferi. Taka koncepcija islamske moralnosti – kot vprašanje, ki naj bi se reguliralo skozi državno kontrolo javnega in privatnega življenja – je oster kontrast sekularnemu razumevanju moralnosti, katere usodo prepušča posameznikovi odločitvi vesti. Na tem polju se bijejo najsrdečije bitke kulturne vojne. Za islamiste je INR simbol muslimanskega načina življenja, ki ga je Republika uničila, medtem ko tisti del družbe, ki je ponotrnil republikansko razumevanje spolne enakopravnosti, vidi v nosilkah INR simbole zatrite seksualnosti in žrtve koncepcije javnega življenja, ki temelji na spolnih predsodkih (Toprak 2008, 10. odst.).

Tradicionalna muslimanska dekleta se večinoma močijo zelo mlada, v čemer so nasprotniki² prepoznali prepreko ženski izobrazbi in samoizpolnitvi (Turam 2008). Za konkreten primer rade navedejo soprogo trenutnega predsednika države Abdulaha Güla, ki se je omožila pri 15-ih. Na množičnih demonstracijah leta 2007 nasprotniki niso protestirali le proti sveže imenovanemu predsedniku Gülu, temveč tudi proti njegovi zakriti ženi. Nasprotniki zakrivanja, oboroženi z najspornejšimi koranskimi³ citati, ki govorijo o ženskah, zahtevajo osvoboditev žensk izpod reaktivne ideologije. Ortodoksni sekularisti verjamejo, da so ženske zmanipulirane, da imajo oprane možgane ali da so plačane, da se zakrivajo.

Drugi vidik problematike nošenja INR je t. i. problem imidža. Za sekulariste, ki so ponotrnil vizijo Republike, ki naj bi Turčijo umestila med 'civilizirane' narode zahoda, je vsaka Turkova podobnost – naj si bo v načinu oblačenja ali življenjskem stilu – z 'zaostalim reakcionarnim muslimanom' starega otomanskega režima, nesprejemljiv internacionalni imidž Turčije. V kolektivni zavesti sekularistov ima javna vidnost islamskega načina življenja, ki jo najbolj uteleša zakrita ženska, negativen učinek povezave z neželjenim povratkom v islamsko preteklost (Toprak 2008, 10. odst.). Večina sprog aktualnih nosilcev državne oblasti se v javnosti zakriva, ponosni nasledniki ideološke zapuščine Atatürka pa se ne morejo sprijazniti z mislijo, da bi edino demokracijo na Bližnjem vzhodu v tujini predstavljale ženske z INR (Turam 2008). Zakon je jasen, v turške vladne prostore zakrite

² Tega argumenta se poslužujejo predvsem sekularne feministke

³ Citati iz korana št. (2:228), (2:282), (4:3), (4:15), (4:20), (4:24), (4:34), (4:98), (4:176), (7:24), (23:6), (24:6), (24:31), (33:36), (33:50-51), (33:53), (33:59), (64:14-15), ...

ženske nimajo vstopa, zato žene trenutne vladajoče elite večinoma ne spremljajo svojih soprogov na domačih protokolarnih dogodkih.

Argumenti, ki jih uporabljajo sekularisti za upravičenost prepovedi nošenja INR na univerzah, pričajo predvsem o strahu, da bo ukinitvev prepovedi vodila k nadaljnim islamskim zahtevam in da se bo zakrivanje razširilo na zasebne šole, parlament ter javne uradnice in strokovnjakinje. Dejstvo, da se kar 99 % turškega prebivalstva deklarira za muslimane, in več možnih interpretacij korana ustvarja plodno polje za manipulacijo in argumentacijo zakrivanja. Sekularisti se bojijo, da INR ne bo pridobila le legitimacije, ampak bo prek nje konzervativni islam vsiljen nereligioznemu delu populacije, pri tem še posebno opozarjajo na položaj nezakritih študentk v manjših mestih turške notranjosti.

Javnomnenjska raziskava KONDA (2007, 8) je pokazala, da je zakrivanje med letoma 2003-2007 močno poraslo. Porast časovno sovпада z islamsko vlado pod vodstvom AKP, kar dodatno vpliva na sekularno skepso glede vprašanja zakrivanja, saj se večina sprašuje, ali gre pri spodbujanju liberalizacije zakrivanja za ideologijo verskih pravic in svoboščin ali za islamizacijo družbe. »Sekularni del družbe opozarja, da so ženske manipulativno orodje islamskega fundamentalizma in izrabljene za prikrite načrte vlade, ki naj bi z liberalizacijo zakrivanja javni prostor postopoma spremenila v islamski javni prostor, kot najočitnejši dokaz pa navajajo naraščajočo zakrito žensko populacijo ter spolno segregacijo na javnih površinah« (Toprak 2008, 9.odst.). Nadalje argumentirajo, da je türban »del strategije islamistov, ki bi brez nadzora države sčasoma po pravilih šariatskega prava vsem ženskam vsilili zakrivanje« (Turam 2008). Ko bodo sekularisti manjšina, islamisti ne bodo samo odpravili ženskih pravic, ampak bodo ženske tudi ustrahovane in zatirane zaradi konzervativnih spolnih vlog v islamu. Argumenti so v veliki meri podkrepljeni z izkušnjo Irank, ki so se leta 1978/1979 borile proti šahu v revoluciji, po zmagi Ajatole Homeinija in uvedbi šarije pa je zapoved zakrivanja prešla na vse državljanke.

Strah in odpor sekularnega dela turške družbe je večinoma uperjen in utelešen v Tayyipiu Erdoğanu, predsedniku vlade in stranke AKP. Ta je nekoč izjavil, da je »demokracija le orodje in ne končni cilj.« Izjave take vrste so bile pospremljene z neliberalnimi oportunističnimi politikami do Kurdov, zahoda, kemalistov, sionistov in celo Afričanov skozi govore, če že ne skozi dejanja« (Arat 2005, 39). Poleg sporne izjave o demokraciji kot orodju, ki je razburila turško sekularno javnost, je AKP med drugim prepovedala alkohol v

zabaviščenem predelu Ankare leta 2005 (Davies 2005), leto prej pa poskušala kriminalizirati prešuštvo, kar je še bolj podžgalo nasprotnike v svojem uporu proti politikam AKP, predvsem v liberalizaciji nošenja INR na univerzah. Fetullah Gülen, ključna osebnost turškega islamskega gibanja, trdi:

petindevetdeset odstotkov islamskih pravil se ukvarja z zasebnim življenjem in družino, le pet pa z vprašanjem države in obliko vladavine, ali drugače, islam in demokracija se ne izključujeta. Islamska država v Turčiji je glede na zgodovino in socialne pogoje neizvedljiva, torej je demokratizacija ireverzibilen proces, ki ga danes ni mogoče ustaviti. Demokracija je ključni element pri promociji islamske nacionalne identitete. (Gülen v Yavuz 2003, 200).

V zvezi s problematiko zakrivanja Gülen in njegovi privrženci delujejo spravljivo, ko na svoji spletni strani objavljajo svoja stališča pod izjavami zakritih deklet: »Ne verjamen, da morajo ženske nositi INR, da bi bile verne. To ni zapoved, a meni pomaga pri osredotočenosti na mojo vero. Meni je v javnosti nerodno brez rute, vendar podpiram ostale ženske, ki so se odločile drugače« (Sasso 2008, 6. odst.). Gülenu kritiki očitajo oportunitizem pri promoviranju dialoga med državljanji in državo ter ogibanja sporom s kemalistično elito. Yavuz (2003, 197) opazuje diskrepanco med Gülenovimi besedami in dejanji, saj slednji v svojih govorih spodbujajo integracijo žensk v delavne procese brez omembe enakosti med spoloma, kar je eden pogojev demokracije. V realnosti Gülenova skupnost prakticira rigidno spolno segregacijo in ne dovoli ženskam zasesti vodilnih položajev v gospodarstvu ali družbi.

5 ISLAMSKA NAGLAVNA RUTA V IZOBRAŽEVALNEM SISTEMU

Kot smo že nekajkrat omenili so temeljni aspekti debate o problematiki INR vprašanje vrednot, izobrazbe, žensk ter moč določbe jezika in pravil vedenja v turški javni sferi, posebej pri določitvi legitimnega mesta religije v družbi. Vprašanje nošenja INR na univerzah zaobjema vse problemske sklope tega vprašanja. V pričujočem poglavju bomo analizirali pomen in vlogo INR v izobraževalnem sistemu, konkretnije na univerzah. Čeprav prepoved zakrivanja ni omejena le na univerze, se pravi na izobraževalni sistem, pa se tu bijejo najsrdejši boji, zato bomo vplive prepovedi analizirali prav skozi ta sistem, s teoretsko zaslonbo na Althusserjevem šolskem ideološkem aparatu države.

Althusser (2000, 69) trdi, da imajo razredi, ki imajo državno oblast, v rokah tako IAD kot RAD. Enotnost RAD zagotavlja njegova centralizirana in enotna organizacija pod vodstvom predstavnikov razredov na oblasti. Velik del analiziranega obdobja, nepretrgoma pa od leta 2002, je državna oblast v rokah akterjev, ki delujejo na islamski paradigmi, zato bi bilo glede na Althusserjevo tezo moč sklepati, da ima omenjen razred na voljo RAD in da je isti razred dominanten v IAD. Turški primer je analitični izziv, saj so deli RAD, razen demokratično voljene vlade in dela uprave, ki ji po funkciji pripada, neomajni stebri kemalističnega establišmenta. Kemalistične elite, ki kljub dejstvu, da državne oblasti nimajo, trdno držijo vajeti RAD in IAD in prek njiju v obliki razrednih zavezništov med deli razredov dominirajo v družbi.

Šola je prostor, v katerem se odvija sekundarna socializacija, ki prispeva k oblikovanju vrednot učencev. Da bi šola vplivala na oblikovanje teh vrednot, se mora ravnati po določeni ideologiji, ki se kaže tako organizacijsko kot tudi vsebinsko. Althusser šolski IAD opredeli kot vodilni IAD.

Prednost šolskega aparata je, da noben drug aparat ne more za toliko let in brezplačno prisiliti otrok k obvezni udeležbi. Izjemen pomen ima selekcija znanj, saj vsebine niso nevtralne in vsem enako dostopne, saj šola ni le prenašalka znanj. Na določen način se v šoli uresničujejo družbene norme, razmerja med državo in šolo skozi tako navidezno nedolžne vsebine, kot je hišni red, obredi, praznovanja, kaj je dovoljeno in kaj ne. Skratka, šolanje je v bistvu dodeljevanje kompetenc, ki se skuša kazati toliko manj ideološko, kolikor bolj se bližamo koncu najvišje stopnje, dejanska vloga šole pa je predvsem ohranjanje obstoječih družbeni odnosov. (Althusser 2000, 81-82).

Podobno stališče ima Harris (1987, 218), ko piše, da je najmočnejše sredstvo kontrole univerzalna izobrazba podprta s strani države. Ena od načelnih funkcij univerzalne izobrazbe je politična indoktrinacija oziroma z Durkheimovimi besedami (2000, 61): »Naloga šolstva je torej, da v otroku zbudi občutja in prepričanja, ki jih družba predpisuje in zahteva od vseh njenih članov; obenem pa šolstvo ponuja specialistična znanja, kar omogoča stratifikacijo, ki je bistvena pri zagotavljanju družbene funkcionalnosti.« Izobraževalni sistemi so inštrumenti političnega nadzora in tudi najsubtilnejša demokratična oblast ne nadzoruje prebivalstva z odkrito represijo, temveč skuša z mnogimi strategijami sprožiti mehanizme identifikacije, ki

posameznike privedejo do tega, da se neopazno in nezavedno podredijo oblasti (Harris 1987, 218; Salecl 1993, 9). Podobno Etözova:

Boj za kontrolo izobraževalnega sistema je v samem bistvu poskus pridobitve kontrole in moči nad celotnim političnim sistemom in drugimi družbenimi organizacijami. Oblikovanje politik na polju izobraževanja je v dvostranskem razmerju z močjo. Prvič, oblikovanje politik je dejanski boj za moč med političnimi akterji, ki so bodisi sami oblikovalci politik ali pa želijo vplivati na proces oblikovanja politik. Drugič, izobrazba je neposredno povezana z vzdrževanjem sistema moči, ker je prenašalec kulture in sistem, v katerem se reprodukcija dogaja. Vsako področje je sestavljeno iz bojev med tistimi, ki imajo monopol nad področjem, in tistimi, ki poskušajo razdreti ta monopol. Boji so povezani z monopolom distribucije določenega kapitala⁴ in s spremembo v distribuciji. V tem smislu razmerja moči karakterizirajo strukturo katerega koli področja. Tisti, ki monopolizirajo kapital določenega področja, se poslužujejo 'protektivnih strategij', da bi si zagotovili nemoteno dominanco, medtem ko tisti, ki so v podrejeni poziciji, skušajo razdreti in reorganizirati distribucijo kapitala in se lahko poslužujejo 'deviantnih strategij'. (Etöz 2003, 13-15).

Medtem ko se turški izobraževalni sistem ne razlikuje bistveno od zahodnih izobraževalnih sistemov, pa pri slednjemu zasledimo: »Cilj izobraževalnega sistema je vzgojiti vse osebe turške narodnosti v osebe, ki se zavedajo svojih dolžnosti do turškega naroda, v pravem duhu Atatürkovega nacionalizma .../, v skladu z načeli Atatürkovih reform, ki podpirajo programe na vseh nivojih izobraževanja« (Vakfi 2000, 7-8). Enako kot povsod drugod ima turška šola izjemno pomembno mesto v produkciji in reprodukciji obstoječega družbenega imaginarija, imaginarija, ki bi ga sekularist radi obdržali pod vplivom kemalistične ideologije, zato je sekularizmu v šolah namenjena posebna pozornost in čast, saj naj bi šola v Turčiji odigrala pomembno vlogo branilca pred grozečim vplivom vere.

»Intenca kemalističnega režima je integracija tistih, ki zaradi kateregakoli razloga ne sovpadajo s kemalistično predstavo dobrega državljana v projekt modernosti skozi izobrazbo, kjer bodo izpostavljeni pravilnim kemalističnim idealom. Ekspanzija možnosti, ki so jo ponudile kemalistične reforme, naj bi omogočile ženskam, da realizirajo svoje inspiracije« (Arat 2005,

⁴ kapital izobraževalnega sistema je kulturni

18). » Vendar pa je javni izobrazbi spodletelo pri indoktrinaciji velikega števila ljudi v režimski sekularizem, vključno s (tradicionalnimi) ženskami, ki so verjetno največ pridobile s sekularnimi reformam. Osvoboditev žensk izpod jarma verskih zapovedi in posledično možnost in pravico participacije v širšem izobraževalnem in družabnem življenju je zagotovo zasluga sekularizma« (Göle 2007, 84).

Kritična skupina zakritih študentk je večinoma izhajala iz družin srednjega razreda, ki so bile predane republikanski državi in njenemu pojmovanju sekularizma. Z islamom so bile seznanjene v obdobju študija in so se v tem času odločile za islamski življenjski stil, ki je vključeval zakrivanje. Dejstvo, da je šola postala središče islamskega vpliva, omogoča razumevanje zaskrbljenosti; ne le, da so se v nederjih Republike razvijale neželene vrednote in generacije režimskih nasprotnikov, sekularno izobraževanje je med drugim opremilo zakrite ženske z znanjem, kako se upreti režimu in zahtevati svoje pravice. Univerze naj bi služile mediju samorealizacije za mladino, ki si šele izoblikuje svojo osebnost. Prohibicija INR se je izkazala za neučinkovito med študentkami, ki jih je inspiriral islam. Sekularna država omenjeni skupini ni uspela predstaviti sekularnega vzornika, s katerim bi se poistovetile in opustile zakrivanje, niti ni uspela zakritih deklet integrirati v širši sekularni sistem oz. drugače rečeno, ni jih uspela indoktrinirati v sekularno ideologijo in svojega razumevanja islama in sekularizma (Arat 2005, 51).

Posledično so bile tiste ženske, ki so sprejele drugačno razumevanje korana odrinjene iz izobraževalnega procesa z nizom izključitev iz univerz.

Liberalizacija osemdesetih let je prinesla razmah zasebnih islamskih šol. Posebne pozornosti režima je bil deležen že omenjeni Fetullah Gülen s svojimi somišljeniki, s katerimi ima po neuradnih podatkih⁵ samo v Turčiji prek 100 šol, ki delujejo na islamski platformi. Njegove bolj opremljene in organizirane šole so postale središče izobrazbe nove elite, kar je sprožilo odziv kemalistične elite, ki se je zbala, da bi izgubila kontrolo nad izobraževanjem. »Radikalce znotraj vojske je skrbelo, da bi Gülen lahko s pomočjo sekularnih intelektualcev, ki so se pridružili gibanju, penetriral v državne institucije. Gülenovo sodelovanje z režimom in opravičevanje vojske v povezavi s prepovedjo nošenja INR je povzročilo sumničenje v njegovo taktiko, ki naj bi si podobno kot ostala islamska gibanja prizadevalo za postopno uvedbo šarije« (Yavuz 2005, 203-204).

⁵ uradni podatki niso dostopni

Predpostavlja se, da fenomen modernizacije sledi uniletaralni smeri evolucije, ki se bistveno razlikuje od tradicionalnih vzorcev verskega sistema verovanja. Izobrazba in urbanizacija, ki naj bi bili predpogoja modernizacije, ne sovpadata s prakso zakrivanja, ki priča o predanosti islamu. Zastiranje izobraženih žensk nakazuje paradoksalno situacijo. Uradna turška definicija *civilizirane* osebe je povezana z določenim načinom življenja, s produktom modernizacije. »Izobraženec naj bi bil intelektualec, torej osvobojen konzervatizma islama in njegove tradicije. Islamska zakrita dekleta vnašajo zmedo v ta družbeni aksiom; na eni strani so visoko izobražene intelektualke, po drugi pa pričajo zvestobo veri. Profil izobraženih zakritih žensk ne priča le o premiku v konceptu civilizacij, marveč izziva dolgo nespremenjene ralacije politične moči in oblasti v korist zahodnjaških elit« (Göle 2007, 97).

Ugotovili smo, da je funkcija izobraževanja ohranjanje statusa quo in poskus pridobitve kontrole ter moči nad celotnem političnim sistemom, ker je izobrazba prenašalec kulture in sistem, v katerem se reprodukcija dogaja. Ker se je število zakritih študentk večalo, pritisk islamskih skupin pa krepil, je frustracija sekularistov naraščala. Sekularistom z ideološko indoktrinacijo ni uspelo ohraniti statusa quo, niti ni uspelo prenesti ustaljenih kulturnih vzorcev kemalističnega režima, nova politična sila pa je resno ogrožala tako kemalistično ideološko hegemonijo kot prevzem politične oblasti. Kemalisti so se posledično oklenili represivnih ukrepov in metod s pomočjo različnih institucij, ki so jih obvladovali.

5.1 KEMALISTIČNI REPRESIVNI UKREPI ZA OBVLADOVANJE NOŠENJA ISLAMSKIH NAGLAVNIH RUT NA UNIVERZAH

Preden se posvetimo represivnim ukrepom, ki se jih poslužuje kemalistična elita, ne moremo mimo informacijskega IAD, torej medijev. »Sodelovanje izobraževalnega in medijskega aparata je najučinkovitejša kolektivna sankcija, preko njiju se spodbujajo vrednote primerne političnemu režimu. Mediji pripomorejo h konstantni reprodukciji dominantnih načinov mišljenja in prevladujočih družbenih pogojev« (Gripsrud 2002, 10).

Turški medijski oligopol sestavljajo štirje medijsko-finančno-industrijski koncerni, največji med njimi Doğan Yayın Media Group, ki ima v lasti več kot polovico turškega medijskega prostora (Christensen 2007, 186-190). Kadar je vojska potrebovala podporo javnosti, je tesno sodelovala z velikimi medijskimi karteli, med drugim z Doğanom, da bi upravičila potrebo po

vojaški intervenciji zaradi domnevne grožnje nacionalni varnosti (Yavuz 2003, 246; Çinar 2005, 173). »V turškem kontekstu je problematika zakrivanja postala problem političnega zaupanja, ki je večinoma grajeno na védenju in znanju drugih ljudi, najpogosteje pa pridobljeno skozi množične medije« (Saktanber and Çorbacioğlu 2008, 515). »Turški mediji so od zgodnjih osemdesetih let intenzivno pokrivali problematiko, prikazovali so jo kot kulturni spor med *modernimi* ženskami, ki nosijo kratka krila in značko Atatürka in *tradicionalnimi* ženskami, ki nosijo INR« (Kadioğlu 1994, 645). Sozvočje naveze med državo in mediji se kaže v tem, da država miži ob monopolističnih dejanja novih medijskih korporacij, vse dokler njihovo poročanje ne oporeka uradnim državnim stališčem glede nekaterih kritičnih tematik. Taka struktura omogoča močan političen nadzor nad vsebino (Finkel 2000, 147-166).

Vse univerze in ustanove za visokošolsko izobraževanje so povezane v YÖK, ki je bil ustanovljen po vojaškem prevzemu oblasti leta 1980. "Je vrhovna, apolitična in avtonomna organizacija, ki regulira visokošolsko izobraževanje" (Duymaz 2002, 373). Medtem ko Saktanber in Çorbacioğlu (2008, 525) za funkcijo novega telesa označujeta nadzor politizacije univerz, pa Yavuz (2005, 246) argumentira, da je bilo »telo vzpostavljeno z namenom, da vpelje nov set regulacij za zaščito in ohranitev kemalistične doktrine v visokošolskih institucijah in eliminira vse oblike pravic in zahtev na podlagi islamske identitete.« YÖK je med drugim skozi Zakon o visokošolski izobrazbi učiteljem in študentom prepovedal kakršnokoli povezovanje s političnimi strankami (Metz 1995, 5.odst.). Za oblikovalce politik je INR simbol ekstremnega političnega islama in ogroža sekularno naravo Turčije, zakrite študentke pa z zakrivanjem manifestirajo politično pripadnost. »Regulacije so omogočile vodjem univerz, da odpustijo vse profesorje, ki bi si drznili izraziti stališča, ki nasprotujejo uradni republikanski ideologiji. YÖK je prepovedal zakrivanje na univerzah leta 1982 skupaj z moškimi bradami in brki. Slednji ukep je bil namenjen ostalim izvensistemskim skupinam levičarjev, ultra-nacionalistom in seveda islamistom« (Saktanber in Çorbacioğlu 2008, 525).

Na čelu sekularistov v osemdesetih letih je bil predsednik države Evren, vodja vojaškega udara leta 1980. Na njegovo iniciativo je bila uvedena strožja regulacija pravil oblačenja na univerzah. Evren je opozoril YÖK na porast vpliva 'reakcionarnih tendenc' v družbi na splošno in univerzah konkretno. Skozi osemdeseta leta je YÖK nekajkrat prepovedal in nato umaknil prepoved zakrivanja na univerzah. Zakon o visokošolski izobrazbi določa pravila oblačenja na univerzi, vendar je vsebina zakona dovolj ohlapna, da je dopuščala zelo različne

interpretacije, kaj pomeni biti 'sodobno oblečen' na univerzi (Özdalga 1998, 43; O'Maley 2008). V praksi to pomeni, da je odločitev prepovedi nošenja INR odvisna od posameznega rektorja. V osemdesetih letih je velika večina rektorjev pripadala sekularnemu kampu, zato so odločitve rektorjev običajno sovpadale z Evrenovim stališčem. Danes je drugače. Leta 2008 je pro-islamski predsednik države Gül imenoval 21 novih rektorjev državnih univerz, ki so se zavzemali za ukinitve prepovedi zakrivanja (Hürriyet 2008), kar je povzročilo glasne proteste sekularnih akademikov. Tako v osemdesetih letih kot danes je odločitev prepovedi zakrivanja na posamezni univerzi v rokah njenega rektorja. Res je, da je na večini univerz to prepovedano, ker so rektorji ostri zagovorniki Atatürkovega stališča, da so univerze trdnjave modernosti, zato vera tam nima kaj iskati, je pa smiselno dodati, da je na najelitnejši javni turški univerzi Boğazici INR dovoljena, kar je pomemba simbolna gesta intelektualne tolerance.

Pravno-formalno gledano je problematika kontroverzen primer prepovedi. »Ustava Republike Turčije vsebuje demokratičen princip verske svobode na eni strani in princip sekularizma na drugi. Principa v večini primerov nista kontradiktorna, v primeru zakrivanja pa sta. Medtem ko zagovorniki prepovedi le-to utemeljujejo na preprostem principu ločitve posvetnih in sakralnih zadev, pa nasprotniki argumentirajo svojo zahtevo v okviru temeljnih državljskih pravic. Sklicujejo se na določilo 24. člen Ustave iz leta 1982, ki zagotavlja izražanje verske svobode in na 10. člen Ustave, ki prepoveduje diskriminacijo pred zakonom na podlagi verskega prepričanja, razlik v jeziku, etike in spola. Pravica do izobrazbe je zapisana v 42. členu Ustave; zakrite študentke, ki jim je preprečen vstop na univerzo, so diskriminirane ne le na podlagi verskega prepričanja, ampak tudi na podlagi svojega spola, kar je v neskladju z določbami Ustave. Kontradiktornost ustavnih principov nam razkriva ideološko naravo prepovedi, predvsem pa osvetli realna razmerja moči v družbi in politiki med dvema tekmujočima stranema, ki se borita za interpretacijo prepovedi (Özdalga 1995, 40).

Ustavno sodišče kot eden od dveh najmočnejših orožij sekularistov je tista institucija, ki je skozi celotno zgodovino spora velikokrat posredovala in vedno presodila proti nošenju INR. Kot smo že omenili, ustava določa, da se na odločitev ustavnega sodišča ni moč pritožiti.

Argument, da je svobodno zakrivanje zapoved liberalizma, je sodišče izpodbilo in razsodilo, da je zakrivanje kvečjemu ovira slednjega, zakrivanje omejuje svobodo žensk. »Za sekularni

del prebivalstva je zakrivanje v neposredni povezavi z omejevanjem oz. omejenimi možnostmi žensk in njihovo avtonomijo. Šarija ženskam določa neenake možnosti in pravice glede zakona, dedovanja in ločitve, zato je v neskladju z ustavo. Naslednja utemeljitev je trdila, da je INR postala emblem nasprotovanja Republiki, točneje sekularizmu« (Arat 2005, 26-27).

INR je prej kot nedolžen običaj, simbol ideološkega pogleda na svet, ki 'nasprotuje osnovnim principom Republike', je pisalo v eni od sodb ustavnega sodišča, ki je s to sodbo obranilo statični koncept sekularizma. 'V laični ureditvi je religiji prepovedana politizacija, ki bi jo spremenila v administrativni aparat, in naj bi ostala del človekove intime, zato INR ne more biti pripoznana znotraj okvirja verskih svoboščin po 24. členu Ustave.' Slednji sklep ustavnega sodišča zagovarja prepoved zakrivanja na podlagi diskriminacije studentk, ki niso islamske veroizpovedi oz. nepravilno privilegiranje tistih, ki so (Arat 2005, 26-27).

Ironično je, da je navkljub prepovedi verske prakse, ki že skoraj tri desetletja daje veter v jadra zagovornikom verske svobode, človekovih, ženskih, državljanskih in ostalih pravic ter opozarja na avtoritarnost kemalistične ideologije, sodišče razsodilo, da zakrivanje nasprotuje enakovredni obravnavi pred zakonom po 10. členu Ustave.

Z zmago proislamske stranke RP na volitvah leta 1996 je INR dobila politično legitimacijo na najvišji ravni političnega odločanja. »Refah je kljub mogočnemu in močnemu kemalističnemu establišmentu lahkomišno obljubil svojim volivkam odpravo prepovedi zakrivanja na univerzah in s tem pridobil glasove« (Çinar 2008, 902). Problematika ni bila identificirala kot zahteva žensk po legitimaciji zakrivanja v okviru zapovedi islamske vere, temveč kot indikator avtoritarne državne represije. Leta 1997 je vojska izdala dekret z zahtevo po ostrejših ukrepih proti povečani grožnji reakcionizma, pri čemer je levji delež nosila INR. Vojska je obtožila koalicijo skrite islamske agende in prisilila vlado k odstopu (Kadioğlu 2008, 3. pogl.). Ustavno sodišče je zaradi kršitve ustave leto kasneje RP ukinil. Po post-modernem coup d'etatu se je na vojskino zahtevo prepoved zakrivanja na univerzah začela izvajati bolj dosledno.

Leta 1999 se je zgodil omembe vreden incident, ki ni neposredno povezan z zakrivanjem na univerzah, je pa dober prikaz obračuna kemalistične elite s fobijo, imenovano INR. Ukinjeno RP je nasledila ideološko sorodna Fazilet Partisi. Merve Kavakçı je bila tega leta izvoljena za parlamentarko na listi FP, vendar zaprisege ni dočakala. Ker je v parlament vstopila zakrita,

so jo ob skandiranju stotine sekularnih parlamentarcev pospremili ven, ministrski predsednik Ecevit in predsednik države Demirel pa sta jo obtožila izzivanja in sodelovanja z radikalnimi islamskimi državami. Na zahtevo vojske je bilo Kavakçijevi odvzeto državljanstvo, ustavno sodišče pa je stranko leta 2001 ukinilo iz istega razloga kot njeno predhodnico (Yavuz 2003, 99-249). »Proces proti Kavakçijevi je bila najsrdečša konfrontacija med državo in zakritimi ženskami, kar jih je turška družba doživela, saj je povzročil množične proteste tudi v vrstah policije in vojske« (Saktanber in Çorbacioğlu 2008, 527). Končni stadij drame je bil razkol na dve struji znotraj Fazileta. Reformisti mlajše generacije so po razkolu v stranki, ki je sledil aferi Kavakçi, ustanovili zmagovito AKP.

Na parlamentarnih volitvah leta 2002 je presenetljivo zmagala pro-islamska populistična stranka AKP in sama sestavila vlado. Problematika nošenja INR je s prihodom AKP na oblast pridobila drugačne razsežnosti. Prvič v zgodovini turške republike se je zgodilo, da je pro-islamska stranka imela v parlamentu dve tretjini sedežev, kolikor je potrebno za spremembo ustave (OSCE 2002, 14). Odnosi s kemalisti so se ponovno zaostri, posledice pa so najbolj občutile ženske, ki nosijo INR. »Po zmagi AKP se je INR ponovno pojavila kot simbol politične ideologije, a tokrat jo je stranka uporabila, da bi pokazala razliko od predhodnic, ki sta jo izkoristili za embleme svojega političnega udejstvovanja. Predsednik stranke in vlade Erdoğan je večkrat zatrdil, da je problematika nošenja INR trivialna zadeva« (Çinar 2005, 176). Do leta 2008 stranka sploh ni podpirala zakritih žensk v boju za svoje pravice.

Februarja 2008 je AKP s pomočjo parlamenta z ustavnim amandmajem odpravila prepoved nošenja INR na univerzi v imenu verske svobode in svobode javnega izražanja (White 2008, 2. odst.). Glavna opozicijska stranka, sekularna CHP, nezmožna pritiska na ravni političnega odločanja, se je kot že tolikokrat poprej oprla na medije in ustavno sodišče, da bi razveljavilo odločitev, kar je slednje na podlagi nekompatibilnosti z načelom sekularizma tudi storilo. Na tej točki se postavlja vprašanje o iskrenosti AKP-jeve namere, da popravi krivice in izboljša stanje svoboščin in pravic. »Pri tem mislimo na odsotnost politične volje po redefiniciji zloglasnega 301. člena turškega kazenskega zakonika, ki predpisuje zaporno kazen za zaničevanje oz. razžalitev turškosti in slovesa državnih institucij« (Benhabib 2009, 25). Za odpravo zakona zakrivanja je AKP v parlamentu potrebovala ultra nacionalistično MHP, ki nasprotuje kakršnim koli manjšinam. Politična trgovina z INR je manjšinam odvzela že sprejet zakon, po katerem naj bi država zaplenjeno premoženje vrnila. To potrjuje strah sekularistov, da AKP-jeve reforme širijo pravice zgolj pobožnim muslimanom in ne

spodbujajo širše verske tolerance in svobode izražanja (White 2008, 13. odst.; Benhabib 2009, 26-27).

5.2 REKTORJI

Rektorji s svojimi odločitvami neposredno prispevajo k obstoju kemalistične ideologije znotraj izobraževalnega sistema. V nasprotju z Althusserjevo (2000, 80-83) tezo, da »učitelji niso osveščeni, da se v šolah bije ideološki boj«, pa v našem primeru lahko trdimo, da se rektorji zelo dobro zavedajo, da je šolski IAD najpomembnejše mesto za reprodukcijo ideologije. Rektorje državnih univerz imenujejo fakultete, YÖK, končni izbor pa naredi predsednik Turčije. O vzrokih za rektorsko krčevito upiranje ukinitvi prepovedi, si avtorji niso enotni. Nekateri iščejo neposredne povezave s kemalistično elito, predvsem z vojsko, ki ščiti njihove rektorske stolčke, s katerimi se pozicionirajo v turško družbeno elito. Drugi vidijo razloge v abstraktnih idealih, v skladu s katerimi naj bi pristotnost religije na univerzah, le-te odmikali od racionalnosti in razuma.

Ko je leta 2008 AKP z ustavnimi amandmaji ukinila prepoved (do razveljavitve ustavnega sodišča nekaj mesecev kasneje), je »66 od 80 rektorjev turških univerz zavrnilo implementacijo nove politike, vključno z Meduniverzitetnim svetom, ki ga sestavljajo rektorji vseh univerz in predstavnik senata z vsake univerze« (O'Malley 2008). Sledili so »množični rektorski protesti in odstopi akademikov« (Hürriyet 2008). Po njihovih navodilih so varnostniki pred vhodi v univerze zakritim študentkam tudi nasilno preprečili vstop. »Eden od rektorjev je šel celo tako daleč, da je izjavil, da ni prepričan, če bi zakrite in nezakrite študentke obravnaval enako« (White 2008, 7. odst.).

Vseeno pa tudi v akademskih vrstah obstaja 'ideološko nelojalna' opozicija.

Kot odgovor na rektorski upor leta 2008 so organizirali pomembno kampanjo, ki jo je podpisalo tisoče intelektualcev, akademikov in univerzitetnih profesorjev, ki so podprli nošenje INR na univerzah, saj naj bi prepoved kršila ustavno pravico do enakopravnega dostopa do izobrazbe, univerza pa naj bi bila kraj za svobodno izražanje drugačnih prepričanj, idej in življenjskih stilov. Nekateri od njih so podprli AKP-jevo iniciativo ukinitve prepovedi v imenu demokratičnega ideala (Saktanber in Çorbacıoğlu 2008, 516; White 2008, 7. odst.).

6 PROBLEMATIZIRANJE NOŠENJA ISLAMSKÉ NAGLAVNE RUTE KOT SLEPILNI MANEVR

Pri problematiki INR se analize običajno osredotočijo na dve paradigmi: prva določa, da je družba nepremostljivo razklana med sekulariste in islamiste, za drugo pa so antisekularne politike, ki jih vodi trenutna proislamska oblast, razlog za politično zagato. Paradigmi v resnici zakrivata mnogo bolj kompleksne ekonomske in politične transformacije ter realnosti turške družbe. V prejšnjih poglavjih smo že ugotovili, da je INR središčna točka spopada dveh konkurenčnih ideoloških elit, ki se borita za prevlado v turški družbi in politiki, vendar pa moramo za poglobljeno razumevanje spora poleg religiozno/sekularne binarnosti v analizo nujno vpeljati še dodatne spremenljivke: demografske spremembe, politične privilegije in ekonomske interese.

Dressler (2008, 3. odst.) trdi, da fokusiranje na islamsko/sekularen razkol – in pri tem predpostavljamo, da je ideologija osrednji problem – služi za prikrivanje materialnega konflikta interesov. Omenjeni konflikti so deloma:

1. rezultat strukturnih sprememb v turški družbi (kot posledica velikih demografskih transformacij);
2. rezultat pojava novega islamskega srednjega razreda in
3. rezultat povečane samozavesti tradicionalnejšega dela turške družbe, ki zahteva svoj del politične oblasti in moči.

V luči teh materialnih in političnih konfliktov se pojavi vprašanje: kdo in zakaj ima interes ohraniti ideološki spor med islamisti/sekularisti, kljub temu da lahko trdimo, da so *realni*, torej neideološki problemi bolj pereči? Mar niso ekonomska (ne)moč države, velike geografske neenakosti razvoja, kurdski problem, pridruževanje Evropski uniji in socio-politične prelomnice kot posledice pospešene družbene spremembe zadnjih desetletji bolj aktualne od ideoloških tematik?

»Nedvomno obstaja tesna povezava med islamistično namero o razveljavitvi prepovedi zakrivanja na univerzah, torej simbolično-retoričnem vprašanju laicizma in trenutno turško politično krizo. Javna debata, ki so jo povzeli tuji mediji, sproducirala pa kemalistična elita,

pogosto reducira konflikt na islam proti sekularizmu, na konflikt kulturne dediščine in civilizacijske misije« (Dressler 2008, 4. odst.), na mesto religije v izobraževalnem sistemu ter na vprašanje spolnih relacij, ki so toliko stari kot Republika. Res je, da v obeh primerih »žensko telo nastopi kot mesto intervencije sekularnih in islamskih modernizacijskih projektov, ki sta poskušali institucionalizirati svojo politično ideologijo z redefinicijo obstoječih razmer, v katerih se je znašlo telo in z vzpostavitvijo svoje ideologije kot emancipatorja in zaščitnika« (Çinar 2005, 80), vendar pa *vir konflikta* ne smemo zamenjevati za *polje boja*. »Fokusiranje na islamsko/sekularno binarnost napačno ali pa vsaj nezadostno pojasni celotno situacijo. Kar seveda ne pomeni, da trenutna politična kriza v Turčiji nima ničesar opraviti z različno koncepcijo sekularizma« (Dressler 2008, 4. odst.).

Domet problematike sega veliko dlje od problematiziranja vrednot, življenjskih stilov, pozicij žensk v družbi ipd. Mnogo avtorjev se strinja, da gre pri konfliktu za diskurz sekularnega režima, ki se boji za svoj obstoj. Od nastanka Republike je bil obstoj režima propagiran prek državnih institucij, IAD in kemalistične elite, ki je dominirala javnemu diskurzu.

Nedavno odprte javne sfere predhodno marginaliziranim segmentom družbe je postavilo turški laicizem in vlogo religije v njem pod vprašaj in pomen sekularizma je postal odprta, javna in kontroverzna debata. Naj Turčija ostane pri svojem top-down modelu oblikovanja politik, državno-centrirani definiciji in organizaciji religije, ali bi bilo v javnem interesu, da država omehča svoj prijem na religijo? Kako naj bo definirana zasebnost in javnost in koliko prostora naj se določi religioznemu simbolizmu? In končno, kakšne so individualne in kolektivne verske pravice ter kako naj se obravnavajo, če pridejo v konflikt? (Dressler 2008, 5. odst.).

Izvor debat te vrste sega v ustanovitev Republike – Kadioğlujeva (1994, 660) celo zagovarja tezo, da »spor med islamisti in sekularisti ni ekskluzivno islamski, niti ni posedica domačega političnega konteksta« – vendar je podobno kot danes problematika nošenja INR laicizmu služila kot nadomestek za višje debate o načinu in smeri turške modernizacije in njene civilizacijske predanosti. »Analiza turškega sekularizma mora biti del analize problematike nošenja INR in aktualne turške politike nasploh, vendar pa moramo nujno upoštevati širše politične in materialne interese, ki segajo prek ideološkosti in sekularno/islamske binarnosti. Aktualno dogajanje v Turčiji ima več opraviti z ekonomskimi interesi in političnimi kupčijami kot s civilizacijsko ali religiozno pripadnostjo,« zaključuje Dressler (2008, 13. odst.).

»Premik islama s podeželja v mesta in postopna penetracija v center aparatov moči in državne oblasti je povzročil strah sekularnega segmenta družbe. Od začetka politizacije islamske naglavne rute so se zakrite ženske uveljavile ne le kot pasivne nosilke provincialne tradicionalne kulture, ampak kot aktivni samostojni politični subjekti, ki iščejo svojo priložnost v modernizmu« (Göle 2007, 88-92). »Spopad nad kontrolo zakrivanja ni le spopad med vernimi in sekularnimi Turki, ampak spopad med umirajočim starim sistemom in novim,« kot se je izrazila White (2008, 8. odst.). Tisti, ki jih novi konzervativni srednji razred ogroža, imajo interes, da ohranjajo režim tak ali vsaj zelo podoben tistemu, ki ga je osnoval Atatürk.

Strah pred versko raznolikostjo in svobodnim izražanjem verski pripadnosti ter njun potencial, da lahko omajeta politično in ideološko hegemonijo kemalističnega establišmenta, je rezultiral v državni politiki, ki posameznikom in skupinam odreka pravico do izražanja verskih zapovedi in delovanja izven ozko določenega uradnega polja (Yavuz 2003, 239-247). Urbani sekularisti, ki so nadzorovali bogastvo, moč in imidž so na demokratičnih volitvah izgubili oblast na račun konzervativne večine, ki se zdaj bojuje za nadzor nad omenjenimi dobrinami. »Nova islamska ekonomska buržuazija je postala ekonomsko vplivna in želi svoj delež družbenega in političnega kapitala. Njihova povezava z islamsko politično oblastjo ogroža privilegirano pozicijo kemalističnega establišmenta, ki drži pozicije moči in državnih institucij in tistih, ki zaradi svoje ugodne ekonomske pozicije lahko živijo lagodno sekularno življenje« (Dressler 2008, 10. odst.). Whitova (2008, 8. odst.) lucidno ugotavlja, da »mnoge to dejstvo plaši, do neke mere upravičeno, saj politična stranka⁶ brez vidne opozicije, z močno podporo ekonomskega sektorja in javnosti, ni nevarna zgolj zaradi islamske platforme, ampak tudi zato, ker je neustavljiva.«

Z liberalizacijo trga v osemdesetih je Turčijo močno zaznamoval potrošniški kapitalizem, ki je sproduciral drugega nasprotnika spremembe obstoječega sistema. To so ideološko neobremenjeni profiterji ekonomske liberalizacije, ki jim ne ustreza diskurz, ki obravnava družbene konflikte na podlagi ekonomskih razredov in dostopu do določenega potrošniškega življenjskega stila. Islamsko/sekularni diskurz je mnogo ugodnejši za kapitalistični sektor kot pa debate, ki se osredotočajo na materialne ločnice in problematizirajo naraščajoči prepad med socio-ekonomskimi razredi. Kritični poskusi prespraševanja učinkov neoliberalne politike na turško družbo so

⁶ Pri tem mislimo na stranko AKP.

vedno s pomočjo predvsem turškega kemalističnega establišmenta izveneli pod močjo ideološko forsiranih debat o vprašanju sekularizma (Dressler 2008, 11. odst.).

In ne nazadnje je tu še vojska, ki se pozicionira nad politiko v svoji vlogi branilca nacionalne enotnosti in sekularizma. Nasprotovanje zakrivanju pod krinko retorike o islamski funadamentalistični grožnji zakriva globljo bojazen. Če bi se turški sekularizem preoblikoval v bolj liberalno različico, bi to vojski odvzelo legitimno pravico do naddemokratskega statusa. Zato ima vojska interes, da ohrani obstoječi kemalistični diskurz sekularizma (Yavuz 2003, 72-75).

Javnomnenjska raziskava KONDA (2007, 32) je pokazala, da kar 78 % anketirancev ne odobrava prepoved nošenja INR na univerzah, vendar pa Human Rights Watch v poročilu za UNHCR za leto 2008 ugotavlja drugačne trende, ki so v nasprotju z željami javnosti.

Prepoved zastiranja se je v letu 2006 razširila tudi na nevladne institucije; tako so prepovedali vstop materam, ki so hotele pospremiti otroke v šole in na javna kopališča; pravicam in novinarkam so prepovedali vstop v sodne dvorane in na univerze. Na nekaterih univerzah so šli celo tako daleč, da so uvedli strokovno službo, ki je zakrite študentke posušala prepričati, naj si ruto snamejo. V nekaterih podjetjih ne zaposlujejo celo žensk, ki nosijo INR v svojem prostem času, praksa pa se je v omenjenem obdobju razširila tudi na nekatere javne bolnišnice. Kljub temu da prepoved velja le za vladni sektor, so vse pogostejša poročila o primerih otežkočenega zaposlovanja zastrtih žensk v zasebnih podjetjih. Kemalistom je uspelo, da je med leti 2000-2007 število zastrtih izključenih študentk doseglo 270.000, kar je 40 odstotkov vseh izključenih študentov. Posledično se veliko število deklet, ki prihajajo iz premožnih vernih družin, šola v tujini, predvsem v Združenih državah Amerike (UNHCR 2008).

Če je na nekaterih univerzah še dovoljeno zakrivanje študentkam, to ne velja za zaposlene na isti instituciji, kar pomeni, da je akademska kariera nedostopna zakritim ženskam. »Sekularisti so izrabili 'islamsko grožnjo' za izključitev zakritih žensk iz ključnih državnih institucij, saj se mnogo pobožnih muslimank ne odloči za študij zaradi prepovedi zakrivanja« (Ictimai 2008). S tem so kemalisti okrnili akademski in intelektualni razvoj konkurenčne elite in njihov potencialni dostop do ključnih mest političnega odločanja.

7 SKLEP

Na podlagi analize lahko potegnemo zanimive zaključke v okviru hipotez, ki smo si jih zastavili na začetku. Vse hipoteze naše naloge lahko potrdimo z naslednjimi obrazložitvami:

Če predpostavimo, da družba ne more preživeti brez specifičnih formacij, sistemov in različnih ravni, ki jim pravimo ideologije, ljudje pa ideologijo uporabijo za sredstvo za delovanje, kot dejavnost in orodje (Althusser v Skušek 1980, 317- 321), potem je jasno, da so ideologije osnovno gonilo vsake družbe, ter da noben realen problem ne more v tolikšni meri mobilizirati ljudi kot ravno problem povezan z ideologijo. Če predpostavimo, da družbo vodijo različne elite, ki se delijo po ideoloških ločnicah, ter da je cirkulacija elit obvezni družbeni fenomen (Pareto v Haralambos 2001, 524), kjer se ideologija posamezne elite pogosto sprevrže v krinko zadovoljevanja lastnih interesov in tekmovanja za politično moč (Higley in Langyel 2000, 3), potem lahko razumemo problematiko nošenja INR v Turčiji.

Prva hipoteza zahteva nekoliko več uvoda, zato na začetku spoznamo oba antagonista, ki se borita za prevlado nad pomenom zakrivanja: kemalistično elito z ideologijo kemalizma, katere temeljni steber je ostra ločitev verskih zadev od države in islamistično elito z ideologijo političnega islama, ki poskuša legitimizirati islamski nauk v moderni politični idiom. V kemalističnem in islamističnem poskusu preoblikovanja družbe je žensko telo simbolno predstavljeno kot narod, moško pa kot vir politične moči. V obeh primerih je žensko telo nastopilo kot mesto intervencije modernizacijskih projektov, ki sta poskušali institucionalizirati svojo politično ideologijo z redefinicijo obstoječih razmer, v katerih se je znašlo telo z vzpostavitvijo svoje ideologije kot emancipatorja in zaščitnika. INR uteleša tako vprašanje žensk kot religije, problematiziranje in manipuliranje vprašanja ženske časti pa v državi z 99 % muslimansko populacijo predstavlja odlično mobilizacijsko orodje družbe. Islamisti naj bi bili naravni zavezniki zakritih žensk, vendar dejanja govorijo drugače. Stranke so s programom odprave prepovedi ženskam določile osrednjo vlogo v boju za oblast ter pridobivale volivke, vendar so jih izločile iz tekme za neposredno politično participacijo. Islamistična politična elita je vključila problematiko INR v svojo ideološko koncepcijo in manipulativno izrabila podobo zakritih žensk za svoj politični projekt, za boj proti sekularizmu in njeni eliti, točko preloma pa označuje trenutek, ko si je politični islam prisvojil

kulturni in religiozni simbol, ki priča o pripadnosti islamski veri, za simbol svoje politične ideologije. Problematiko so islamisti identificirali kot indikator državne represije, kasneje so prepoved poskušali odpraviti v imenu liberalizacije ter verskih pravic in svoboščin, vmes pa s problematiko politično trgovale v škodo ne-islamskega segmenta družbe. Islamska kritika o avtoritarni naravi sekularne elite, ki prek vojske in ustavnega sodišča odreka zakritim študentkam pravice zapisane v ustavi, je popolnoma legitimna. Ne moremo se znebiti vtisa, da je vprašanje zakrivanja v Turčiji postalo prostor za politiko simbolizma do te mere, da islamizem poskuša politizirati razliko religijske koncepcije sebstva in telesa v nasprotju z zahodu naklonjeno kemalistično elito. Gre za emocionalno nabit konflikt z veliko politično težo, vendar je današnje islamistično problematiziranje ženske (garderobe) v Turčiji prej posledica nasprotovanja modernosti in poskus uveljavitve svoje politike, kot pa zvestoba muslimanskemu izročilu. Ko si je politični islam prisvojil INR za simbol svoje politične ideologije, je sekularna elita s tem dobila materializacijo konkurenčne ideologije, tarčo napada, jo ožigosala za grožnjo sekularizmu, nacionalni varnosti in prek tega konstrukta dobila legitimacijsko pravico, da ukrepa proti političnemu islamu. Pobožne ženske so sčasoma postale grešni kozli spopada dveh elit, ko je bila INR prepoznana kot islamsko orožje, s katerim spodkopava dominanco sekularizma v javnosti in poskuša islamizirati državo.

Kot je ugotavljal že Althusser, je šolski IAD najpomembnejše mesto reprodukcije ideologije in ohranjanje statusa quo. Sekularizmu v turških šolah je namenjena posebna pozornost, kljub temu pa je vpliv islama na univerzah strmo naraščal. V kemalističnih očeh je šola postala središče islamskega; ne le, da so se v nederjih Republike razvijale neželene vrednote in generacije režimskih nasprotnikov, sekularno izobraževanje je med drugim opremilo zakrite ženske z znanjem, kako se upreti režimu in zahtevati svoje pravice. Prohibicija INR se je izkazala za neučinkovito med študentkami, ki jih je inspiriral islam. Ker se je število zakritih študentk večalo, pritisk islamskih skupin pa krepil, je frustracija sekularistov naraščala. Sekularistom z ideološko indoktrinacijo ni uspelo ohraniti statusa quo, nova politična sila pa je resno ogrožala tako kemalistično ideološko hegemonijo kot prevzem politične oblasti. Kemalisti so se posledično oklenili represivnih ukrepov s pomočjo institucij, ki so jih obvladovali. Kemalistična elita že nekaj časa ne drži državne oblasti v svojih rokah, vendar v avtokratski maniri prek RAD, ustavnega sodišča in vojske uspeva uveljavljati svoj ideološki koncept sekularizma in s tem posredno in neposredno omogoča, da ostaja politična moč eliti, ki ni nosilec demokratično izvoljene državne oblasti. Če je na nekaterih univerzah še

dovoljeno zakrivanje študentkam, to ne velja za zaposlene na isti instituciji, kar pomeni, da je akademska kariera nedostopna zakritim ženskam. »Sekularisti so izrabili 'islamsko grožnjo' za izključitev zakritih žensk iz ključnih državnih institucij, saj se mnogo pobožnih muslimank ne odloči za študij zaradi prepovedi zakrivanja« (Ictimai 2008). S tem so kemalisti okrnili akademski in intelektualni razvoj konkurenčne elite in njihov potencialni dostop do ključnih mest političnega odločanja. Kontradiktornost ustavnih principov nam sicer razkriva ideološko naravo prepovedi kot vir konflikta, predvsem pa osvetli realna razmerja moči v družbi in politiki med dvema elitama, ki se borita za oblast. Poudarjanje ideološkega razkola in konstantno aktualiziranje INR služi za prikrivanje materialnega konflikta interesov. Konflikt med drugim govori o diskurzu sekularnega režima, ki se boji za svoj obstoj. Tisti, ki jih nova elita ogroža, imajo interes, da s podpihovanjem 'islamske grožnje' ohranjajo režim tak ali vsaj zelo podoben tistemu, ki ga je osnoval Atatürk. Islamsko/sekularni diskurz je med drugim mnogo ugodnejši za neideološko obremenjeni kapitalistični sektor kot pa debate, ki obravnavajo družbene konflikte na podlagi neideoloških ekonomskih dejavnikov. »Kritični poskusi prespraševanja učinkov neoliberalne politike na turško družbo so vedno s pomočjo predvsem turškega kemalističnega establišmenta izveneli pod močjo ideološko forsiranih debat o vprašanju sekularizma« (Dressler 2008, 11. odst.).

Napovedovanje razpleta prepovedi nošenja islamskih naglavnih rut na univerzah je nehvaležno početje, v danem trenutku brez spremembe ustave skoraj nemogoče. Strah, da bi z ukinitvijo prepovedi prišlo do islamizacije družbe, je po raziskavah neutemeljen. Oklepanje trde verzije sekularizma, ki ne upošteva turške specifik v državi z 99 % muslimansko populacijo in kjer po zadnjih raziskavah kar 78 % podpira nošenje INR na univerzah, nakazuje, da je kemalistična elita izgubila stik z vladajočimi. Čas je, da Turčija prekine kulturno vojno simbolike v korist manjšine. V modernih družbah imata svoboda veroizpovedi in pravica do izobrazbe enakovreden status osnovnih demokratičnih pravic, zato država ne sme zahtevati, da posameznik izbira med njima. 'Edina demokracija v islamskem svetu' ima s problematiko INR na univerzah priložnost pokazati, da sprejema pluralnost ter da se demokracija s sprejetjem žensk, katerih življenjsko vodilo je islam, lahko le obogati.

8 LITERATURA

Abramowitz, Morton, ur. 2000. *Turkey's Transformation and American Policy*. New York: The Century Foundation Press.

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. London: Yale University Press.

Ahtissari, Marti, Kurt Biedenkopf in Emma Bonino. 2004. *Turkey in Europe: More than a promise?* Dostopno prek: <http://www.emmabonino.it/campagne/turchia/english.pdf> (20. januar 2010).

Althusser, Louis. 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Cf.

Arat, Yeşim. 1999. *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*. Istanbul: TESEV.

--- 2000. »From Emancipation to Liberation: The Changing Role of Women in Turkey's Public Realm«. Dostopno prek: <http://www.tau.ac.il/dayancenter/dayanim/2006/From-Emancipation-to-Liberation.PDF> (20. januar 2010).

--- 2005. *Rethinking Islam and Liberal Democracy*. Albany: State University of New York Press.

Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Benhabib, Seyla. 2009. *Turkey's Constitutional Zigzags*. Dostopno prek: <http://www.dissentmagazine.org/article/?article=1321> (20. januar 2010).

Bottomore, Tom. 1993. *Elites and Society, 2nd ed.* New York: Routledge.

Bučar, Bojko, Zlatko Šabič, Milan Brglez in Petra Roter. 2008. *Navodila za pisanje: seminarske naloge in diplomatska dela*. Ljubljana: FDV.

Christensen, Christian. 2007. *Breaking the News: Concentration of Ownership, the Fall of Unions, and Government Legislation in Turkey*. Dostopno prek: http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/6/8/4/1/p16418_index.html (9. december 2009).

Çinar, Alev. 2005. *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*. Minneapolis: University Of Minnesota Press.

--- 2008. *Subversion and Subjugation in the Public Sphere: Secularism and the Islamic Headscarf*. Chicago: University of Chicago.

Davies, Elizabeth. 2005. *Secular Turkey is angered by spectre of alcohol-free zones*. Dostopno prek: <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/secular-turkey-is-angered-by-spectre-of-alcoholfree-zones-519545.html> (9. december 2009).

Dressler, Markus. 2008. *On Turkish laicism*. Dostopno prek: <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/07/30/on-turkish-laicism/> (20. januar 2010).

Durkheim, Emile. 2009. *Vzgoja in sociologija*. Ljubljana: Krtina.

Duymaz, Sema. 2002. *Facts About Turkey*. Istanbul: Turkish News Agency.

Etöz, Zeliha. 2003. Power And Education In Turkey As A Matter of Public Sphere. *International Journal of Contemporary Sociology* 40 (1): 13.

Finkel, Andrew. 2000. *Who Guards the Turkish Press?* Dostopno prek: <http://www.tau.ac.il/dayancenter/dayanim/2006/Who-Guards-the-Turkish-Press.PDF> (20. januar 2010).

Göle, Nilüfer. 1997. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Flint: University of Michigan Press.

--- 2008. *A headscarf affair, a women's affair*. Dostopno prek: http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/02/21/a-headscarf-affair-a-womens-affair/ (1. januar 2010).

Gripsrud, Jostein. 2002. *Understanding Media Culture*. London: Oxford University Press.

Haralambos Michael in Martin Holborn. 1999. *Sociologija*. Ljubljana: DZS.

Harris, Marvin. 1987. *Cultural Anthropology*. New York: Harper & Row Publishers.

Hellenic Resources Network. 2009. *The Constitution of Republic of Turkey*. Dostopno prek: http://www.hri.org/docs/turkey/part_i.html#article_6 (10. december 2009).

Higley John in Gyorgy Langeyel. 2000. *Elites after State Socialism*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.

Hribar, Saša. 2004. *Primerjava meril za cirkulacijo elit pri klasičnih elitnih študij*. Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/dela/Hribar-Sasa.PDF> (10. december 2009).

Hürriyet Daily News. 2009. Turkish academics resign from their posts to protest Gul's rector choices, (6. avgust 2008).

Ivanc, Staš. 2005. *Politični islam na prehodu v 21. stoletje*. Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/dela/Ivanc-Stas.PDF> (26. december 2009).

Jenkins, Gareth. 2001. *Context and Circumstance: The Turkish military and Politics*. London: Oxford University Press.

Kadıoğlu, Ayşe. 1994. Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain? *Middle East Journal* 48 (4): 640-660.

--- 2008. *The Headscarf and Citizenship in Turkey*. Dostopno prek: <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/04/23/the-headscarf-and-citizenship-in-turkey/> (9. december 2009).

Kandiyoti, Deniz. 1991. *Women, Islam and the State*. London: Macmillan Press Ltd.

KONDA. 2007. *Religion, secularism and the veil in daily life*. Dostopno prek: http://www.konda.com.tr/html/dosyalar/ghdl&t_en.pdf (10. december 2009).

Koran. 2004. Tržič: Učila International.

Kramer, Heinz. 2000. *A Changing Turkey: The Challenge to Europe and the United States*. Washington DC: The Brookings Institution Press.

Kuhar, Metka. 2004. *V imenu lepote*. Ljubljana: FDV.

McLean, Ian in Alistair McMillan. 2009. *The Concise Oxford Dictionary of Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Mernissi, Fatima. 1987. *Beyond the Veil*. Bloomington: Indiana University Press.

--- 1991. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Blackwell Pub.

- Metz, Helen Chapin. 1995. *Turkey: A Country Study*. Dostopno prek: <http://countrystudies.us/turkey/> (10. december 2009).
- Mlinarič, Andrej. 2009. *Teorija ideologije v marksistični tradiciji*. Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/diplomska/pdfs/mlinaric-andrej.pdf> (10. december 2009).
- O'Malley, Brendan. 2008. *Turkey: Rectors disobey lifting of headscarf ban*. Dostopno prek: <http://www.universityworldnews.com/article.php?story=2008022910002217> (10. december 2009).
- OSCE. 2002. *Republic of Turkey Parliamentary Elections 3 November 2002*. Dostopno prek: http://www.osce.org/documents/odihr/2002/12/1463_en.pdf (10. december 2009).
- Öncü, Ayşe. 1993. *Turkish Women in the Professions: Why so Many?* Istanbul: TESEV.
- Özdalga, Elizabeth. 1997. *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*. London: Routledge.
- Saktanber, Ayşe in Gül Çorbacıoğlu. 2008. *Veiling and Headscarf- Skepticism in Turkey*. Dostopno prek: <http://sp.oxfordjournals.org/content/15/4/514.short> (10. december 2009).
- Salecl, Renata. 1993. *Zakaj ubogamo oblast? Nadzorovanje, ideologija in ideološke fantazme*. Ljubljana: DZS.
- Sasso, Dennis in Sandy Sasso. 2008. *Deep Divisions Lie Behind Head Scarf Issue*. Dostopno prek: <http://www.fethullahgulen.org/press-room/columns/2983-deep-divisions-lie-behind-head-scarf-issue.html> (10. december 2009).
- Sayyid, Bobby S. 2004. *Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London: Zed Books.
- Shambayati, Hootan. 2009. *In Pursuit of "Contemporary Civilization": Judicial Empowerment in Turkey*. Dostopno prek: <http://prq.sagepub.com/content/62/4/767.abstract> (10. december 2009).
- Shils, Edward A. 1975. *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago: Chicago University Press.
- Skušek, Zoja. 1980. *Ideologija in estetski učinek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Ictimai, Akil. 2008. Turkey to Lift University Head Scarf Ban? *Spiegel online International*, 25. januar. Dostopno prek: <http://www.spiegel.de/international/world/0,1518,530994,00.html> (10. december 2009).

Taşkın, Yüksel. 2008. *Islam and National-Building: The Transformation of Cultural Symbols*. Učno gradivo. Istanbul: Marmara University.

Toprak, Binnaz. 1981. *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E.J. Brill.

--- 2008. *The Headscarf Controversy*. Dostopno prek: http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/04/16/the-headscarf-controversy/ (21. december 2009).

Turam, Berna. 2008. *Secular Activism versus Islamic Non-resistance: Turkish Women Divided by Politics*. Dostopno prek: http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/2/4/5/5/p241554_index.html (21. december 2009).

UNHCR. 2008. *Turkey: Situation of women who wear headscarves*. Dostopno prek: <http://www.unhcr.org/refworld/country,,IRBC,,TUR,,4885a91a8,0.html> (21. december 2009).

Vakfi, Itamar. 2000. *The Turkish Educational System*. Ankara: Ministry of National Education.

Webster, Donald Everett. 1993. *The Turkey of Atatürk: Social Process in the Turkish Reformation*. New York: AMS Press, Inc.

White, Jenny. 2003. State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Woman. *NWSA Journal* 15 (3): 145-159.

--- 2008. *New freedoms in Turkey — for whom?*. Dostopno prek: http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame/2008/02/13/new-freedoms-in-turkey-for-whom/ (21. december 2009).

Yavuz, Hakan M. 2003. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press.

Yilmaz, Kamil. 2009. *The Emergence and Rise of Conservative Elite in Turkey*. Dostopno prek: <http://www.britannica.com/bps/additionalcontent/18/38799435/The-Emergence-and-Rise-of-Conservative-Elite-in-Turkey> (21. december 2009).