

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Aleš Skornšek-Pleš

DRŽAVLJANSKE PRAVICE IN OSEBNE
SVOBOŠČINE ŽENSK V SODOBNI ALŽIRSKI
DRUŽBI

Magistrsko delo

Mentorica: docentka dr. Alenka Švab

Somentorica: redna profesorica dr. Tanja Rener

Ljubljana, 2007

**Podvomiti je treba o vsem,
kar so o ženskah napisali moški,
saj ti razsojajo v svoji lastni pravdi.**

KAZALO

1. UVOD	6
1.1. Opredelitev predmeta raziskovanja	6
1.2. Utemeljitev raziskovalne relevantnosti predlagane teme	12
1.3. Opredelitev delovnih tez in hipotez	13
1.4. Opredelitev metod/instrumentov raziskovanja	13
2. NACIONALIZEM, DEKOLONIZACIJA IN SPOL	14
2.1. Vzorci vstopanja v gibanje za dekolonizacijo	16
2.2. Življenje mudžahidinje	19
2.3. Fanonova interpretacija ženske v revoluciji	22
2.4. Spolnost in revolucija	25
2.5. Francoski odziv na vojno vlogo žensk in dekolonizacijo	29
2.6. Vpliv revolucije na odnose med spoloma	33
2.7. Nacionalizem in feminizem	34
3. RAZHAJANJA V ELITI IN PRAVNI ZASTOJ	37
3.1. Lokalne solidarnosti v antikolonialni vojni (petdeseta in šestdeseta dvajsetega stoletja)	39
3.2. Nacionalistična koalicija s heterogenim vodstvom	42
3.2. Mobilizacija lokalnih/regionalnih solidarnosti v novi državi	44
3.4. Državna strategija: korenček in palica	47
4. DRUŽINSKO PRAVO KOT TALEC POLITIČNIH RAZHAJANJA (OD PETDESETIH DO OSEMDESETIH LET 20. STOLETJA)	50
4.1. Družinska zakonodaja in ženske v nacionalističnem boju (petdeseta 20. st.)	52
4.2. Upi ob razglasitvi neodvisnosti (šestdeseta leta 20. stoletja)	56
4.3. Nasprotujoče si tendence (od šestdesetih do leta 1984)	59
4.4. Zastoj na področju družinske zakonodaje, spodleteli načrti in odpor žensk (1962-1984)	62
4.5. Konzervativni izid: družinski kodeks iz leta 1984	66
5. ODZIV ŽENSK NA POZIV K DEJANJEM	72
5.1. Vzpon ženskega gibanja	73
5.2. Akademski feminizem	75
5.3. Feministična teorija	76
5.4. Literarno izražanje	80

5.5. Francosko prisvajanje feminizma	85
6. MED BOGOM IN ČLOVEKOM	86
6.1. Intelektualne korenine verskega gibanja	87
6.2. Družbeni temelji verskega gibanja	88
6.3. Politični program verskega gibanja	91
6.4. Ženske v svoji državi	93
6.5. Država, "Politična mošeja" in ženske	96
7. Sklepna misel	99
8. Literatura	101

Kratice

ZN – Združeni narodi

FIS – Front Islamique du Salut - Fronta islamske rešitve

UNFA – Union Nationale des Femmes Algeriennes - Narodna zveza alžirskih žensk

FLN – Front de Liberation Nationale – Narodno osvobodilna fronta

ALN – Armee de Liberation Nationale - Narodno osvobodilna armada

MNA – Mouvement National Algerien - Alžirsko narodno gibanje

FFFLN - Federation de France du Front de Liberation National - Francoska federacija
narodno osvobodilne fronte

1. UVOD

1.1. Opredelitev predmeta raziskovanja

Diskriminacija žensk je v alžirski družbi še vedno močno razširjena, saj je še vedno prisotno razlikovanje, izključevanje in omejevanje na podlagi spola. Posledica diskriminacije je ogrožanje oz. onemogočanje uveljavljanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin žensk ne glede na njihov zakonski stan. Diskriminacija žensk je vidna na političnem, ekonomskem, socialnem, kulturnem in državljanškem področju navkljub dejstvu, da je Alžirija leta 1996 ratificirala konvencijo ZN o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk. Zapostavljanje žensk ne škoduje le njim samim, temveč onemogoča razvoj družbe v celoti. Takšno zapostavljanje je odraz neupoštevanja spolne enakopravnosti in ženskih vidikov družbenega življenja pri oblikovanju razvojnih strategij. Stigmatiziran družbeni položaj žensk je tudi vzrok, da so ženske najrevnejše med revnimi, prikrajšane za izobrazbo ter si ne morejo ali ne znajo poiskati potrebne pomoči.

V mednarodni skupnosti prevladuje mišljenje, da bo človeštvo poskrbelo za potrebe žensk šele potem, ko se bodo razrešili nujni politični problemi (Krajnc, 2003:426). Vendar spremembe k enakopravnemu položaju žensk ne bodo dosežene, če se bo še naprej zanemarjal ekonomski in intelektualni potencial ženske populacije. Ženske v alžirski družbi se soočajo s kršenjem osnovnih človekovih pravic, s težkimi življenjskimi pogoji, kot so slaba pravna zaščita in pravica do lastnine, odrezanost od politične moči oz. dostopa do procesov političnega odločanja.

V letu 1962, ko je bil alžirski narod v procesu osamosvajanja izpod kolonializma, je bil eden izmed argumentov borcev za svobodo, da bodo Alžirke osvobojene in svobodne šele, ko bodo osvobojene izpod francoskega kolonializma. Francoska propaganda z namenom »ustvarjenja« »moderne Alžirke«, je vznemirila tiste, ki so želeli braniti ustaljene kulturne vzorce v obdobju pred kolonializmom. Časnik FLN (Front de Liberation Nationale, Fronte narodne osvoboditve), El Moudjahid je navajal, da je edina stvar, ki jo Alžirke potrebujejo, da postanejo svobodne in neodvisne državljanke, osvoboditev izpod francoskega imperializma. *»To je neodvisna Alžirija, ki jo bodo Alžirke dočakale s človeškim dostojanstvom.... popoln in dokončen razvoj njihovih pravic«* (Benallegue, 1983). Z neodvisnostjo Alžirije naj bi avtomatsko prišlo do ženske neodvisnosti. Vendar pa zahteve Alžirk po enakosti niso bile razumljene kot potrebne ali nujne. To je bilo jasno pokazano na večer objave neodvisnosti, ko so tako moški kot ženske skupaj praznovali pridobljeno neodvisnost in so se slišali pozivi:

»Ženske pojdite domov!« (Kopola, 1995:164). Navidezna in nenadna sprememba v pogledu do žensk po neodvisnosti, je izražala trajnejše razumevanje pravih in različnih vlog med spoloma. Šlo je za protislovje med pričakovano obljubo o tem kako se bo spremenil položaj žensk in kako naj začnejo živeti svoje življenje med tradicionalnimi pogledi na položaj žensk v družbi ter obljubljeno neodvisnostjo.

V magistrski nalogi me bo zanimalo, koliko in kako je bilo ženskam omogočeno vključevanje v procese ustvarjenja neodvisne Alžirije? V preteklih petinštiridesetih letih alžirske neodvisnosti so se začele vključevati v študij in na področje dela v vse večjem številu, vendar jim ni bila povsem omogočena politična aktivnost. Še do začetka devetdesetih let prejšnjega stoletja je volilna zakonodaja dovoljevala le »glavarju« družine, da glasuje v imenu vseh članic in članov družine, kar je pomenilo, da večini žensk ni bila zagotovljena ena osnovnih državljskih pravic. Tako se je ustvaril paradoks, saj so alžirske ženske postajale vse bolj aktivne v izobraževanju ter zaposlovanju, hkrati pa nikoli niso bile vključene v uradno politično delovanje, torej niso imele vstopa v središče političnega odločanja¹ za vse alžirske državljanke in državljane. To središče pa je odločilno v oblikovanju meril za državljanstva.

V Alžiriji ni bilo tradicije feminističnega gibanja v zahodnem pomenu, ustanovljene pa so bile različne skupine pritiska. Celo mudžahidinje² so postavljale narod na prvo mesto in položaj žensk na drugo. Vendar Alžirke niso aktualizirale svojega družbenega položaja. Politično pomembnejša je bila obnova domovine. Tudi levičarsko usmerjene Alžirke, predvsem tiste iz priseljskih družin, delavke in študentke in čeprav po političnem prepričanju marksistke, so le stežka našle povezavo med marksistično teorijo, ki so jo študirale in položajem žensk v 60-ih in 70-ih letih 20. stoletja v Alžiriji. Razpravljale so o tem, kako organizirati socializem v Alžiriji. Ko so razpravljale o ženskah in družini, so se ukvarjale predvsem s patriarhalno in fevdalno strukturo alžirske družbe, strukturo, ki so jo dojemale kot oviro socializmu in modernim oblikam družbene organiziranosti.

Fatima Mernissi navaja: *»Če so pravice žensk, problem za moderne muslimane, to ni zaradi Korana, niti ne zaradi preroka, niti ne zaradi islamske tradicije, temveč preprosto zato, ker so te pravice v konfliktu z interesi moških izbrancev. Ta klika nas poskuša prepričati, da ima*

¹ S središčem mislim na birokratske, pravne in politične strukture, ki skupaj ustvarjajo norme in regulirajo družbeno življenje.

² Borke za svobodo.

njihov egoističen, zelo oseben in drugorazreden pogled na kulturo in družbo, versko osnovo» (Mernissi, 1975:XI).

Poudariti je treba, da Alžirke percipirajo islamsko družbo kot tisto, ki si prizadeva za prepoznavanje in priznanje ter spoštovanje žensk. Zavzemala naj bi se za usklajenost spolnih vlog in ne hierarhizacijo. To je bil družbeni kontekst v katerem so razumele podrejenost žensk (hierarhijo med spoloma) in so jo želele odpraviti. Njihove politične rešitve za odpravo podrejenosti so bile prav zato drugačne od zahodne percepcije/konceptualizacije enakosti med spoloma, ki pogosto islam vidi kot izvor podrejenosti žensk v islamskih kulturah. Na primer, nerade razlikujejo med žensko in družbeno hierarhizacijo. Podpirajo idejo, da je to, kar se je zgodilo ženski del družbenega in političnega procesa, v katerem ni bilo pravih islamskih principov. Svoje politično poslanstvo so videle kot prispevek k islamizaciji, ki se bo zgodila z njihovo aktivno soudeležbo na vseh področjih družbenega življenja (Kopola 1995).

Za našo analizo je pomembno razumeti, kako so se Alžirke odločile politično delovati in kako same pojmujejo to delovanje. S tem mislimo na položaj žensk v okviru koncepta državljanstva in z njim povezano politično identiteto. Položaj žensk lahko analiziramo skozi to, kako Alžirke želijo biti percipirane in kako so dejansko videne, ob čemer analiza vključuje spekter, od osebnega, do javnega. Tudi najbolj osebni vidiki vsakdanjega življenja so namreč politični.

»Najbolj vsakdanje delovanje postane borba: nenehen odhod na plažo v kopalkah ali sprehajanje v srajci brez rokavov, vse to so zmage, odvzete sovražniku« (Besis, 1992:252). Spolno hierarhiziranje se namreč pogosto izraža tudi v različnih, tudi najbolj ekstremnih oblikah nasilja. Obstajajo poročila iz leta 1979 o ženskah, katerih obrazi so bili politi s kislino, ker niso imele zakritega obraza (Jeune Afrique, 1992). Zaradi tega je vprašanje kaj šteje kot nesoglasje, temo povezano z identifikacijo položaja Alžirk in nadaljevanjem ustvarjanja le-tega.

Alžirke so se z aktivnostmi za spremembo zakonodaje povezano z njihovimi državljanskimi pravicami borile za določitve, postavljene na njihovih temeljih in aktivnim ustvarjenjem »politične identitete«. Eden od načinov legitimiranja ženskih političnih identitet je analiza njihove angažiranosti v družbi in politiki.

Oblikovanje moderne države in državljanstva, ki skozi moderne politične revolucije uvede na eni strani zakon kot umetni ali pogodbeni element, na drugi pa postavi državljana v

medsebojna pogodbeni razmerja oz. obligacije, za ženske že na samem začetku uvede dvojna merila. Ženske namreč ne postanejo avtomatično enake državljanke, ampak ostanejo v dvoumnem razmerju do oblasti in zakona.

Ženske v Alžiriji so z udeležbo v osvobodilni vojni deloma povečale svoj vpliv v družbi, vendar pa so njihovo delovanje ogrožale obstoječe, tradicionalne spolne strukture moči, ki so jih poskušale prisiliti, da se vrnejo v zasebnost oz. družino. V nalogi nas bo zanimalo, kako so se ženske odzvale na uradne pritiske, v obdobju po neodvisnosti, na kakšen način so ustvarile vedenje, ki je družbeno sprejemljivo. V analizi bomo pozorni na dejstvo, da gre za različne kriterije navad, drugačnih družbenih meril, drugačnega dojemanja spolnih vlog in vedenja v primerjavi z zahodnim svetom. Z zahodne perspektive lahko alžirsko, žensko gibanje razumemo bodisi kot akcijo, bodisi kot reakcijo; torej kdaj ženske delujejo v odgovor na vsiljevanje in kdaj skozi vsakdanjik ustvarijo nove oblike položaja žensk, na katerega se uradna politika potem odzove. V tem kontekstu bomo pozorni tudi na to, do katere stopnje so uradne politične razlage podvržene verskim dogmam. Na primer, ali kulturno ozadje³ nasprotuje temu, kar je sprejeto s strani državnih uradnikov? Domneva se, da je Chadli Benjedid (zadnji alžirski predsednik pred vsiljenim zakonom o naglih vojaških sodiščih) popustil pred pritiski FISa⁴ in dovolil njeno legalizacijo kot politično stranko (argumentirano s strani mnogih kot neustavno dejanje) (Salhi 2003). Zanimalo nas bo, kako so ženske, tako kolektivno kot posamezno, kljubovale pritiskom verskih strank. Dejstvo, da so ženske nadaljevale s svojim delovanjem in hodile naokrog nezakrite, je bilo razumljeno kot metoda nestrinjanja in upora (Kopola, 1995:4). Poskušajoč razložiti kulturni, politični in verski kontekst, v kateri Alžirke delujejo, bomo analizirali formalne (to so zakoni, ustava in različni kodeksi) in neformalne (gre za tradicijo in družbene norme) »strukture«, ki jih obkrožajo in ki določajo njihovo delovanje. Najbolj preprosta je analiza legalne strukture, ki ustvarja formalno in uradno zvezo v kateri živijo ženske. Že Ustava v členih 39 in 42 (zadnji popravki ustave so bili sprejeti 23. februarja 1989) določa: »Diskriminacija na podlagi spola, rase ali dela je prepovedana« in »pravice Alžirk, kot so politične, ekonomske, socialne in kulturne pravice so zagotovljene z ustavo«. Po drugi strani družinsko pravo (Code de Statut Personnel), ki izhaja iz šeriatskega prava, določa položaj žensk, ki so pod neposrednim skrbništvom (varstvom) moškega. V nalogi nas bodo zanimale prav protislovnosti, ki jih ustvarjajo

³ Na tej točki želim pokazati na verske, zgodovinske in etične dejavnike, ki delujejo v smeri ustvarjanja psiho-socialne povezanosti.

⁴ FIS (Front Islamique de Salut – Fronta islamske rešitve), ki je bila edina versko priznana politična stranka.

omenjene strukture, ki predpostavljajo hkrati, da ženske delujejo kot aktivne državljanke na eni strani, na drugi strani pa, da se zapirajo v zasebno sfero, s čimer so definirane kot legalna manjšina.

Ženska kot moudjahidat je v veliki meri simbolna figura; označuje uporniško mater, katere naloga naj bi v prihodnosti domovine bila rojevanje njenih sinov. Vendar pa se ženske s to ideologijo ne strinjajo torej je protislovje med uradnimi izrazi o položaju in življenjem žensk izrazito. Raziskava alžirske vlade je pokazala, da je število zaposlenih Alžirk danes šestkrat višje kot pred štirimi desetletji. Leta 2005 je bilo delovno aktivnih 20 odstotkov žensk, leta 1966 samo 3 odstotke. Najpogosteje se zaposlujejo v zdravstvu, šolstvu in pravosodju. Od leta 1999 je več žensk tudi v politiki; trenutno so v alžirski vladi 3 ženske, v 380 članskem parlamentu pa je 26 poslank (ustni vir, Ouared Safia)⁵.

Eden od vidikov, ki ponazarja odnos moči moških nad ženskami je socialno izključevanje. Ženske želijo delovati v javni sferi, v odločanju o prihodnosti družbenega razvoja in o lastni prihodnosti. Vendar izključevanje, v različnih oblikah, ovira ženske pri sodelovanju v javni sferi. Izključevanje je mehanizem, s katerim moški onemogočajo žensko delovanje in enakost med spoloma. Izključevanje poteka preko družbenega definiranja »prepovedanih območij«. V analizi se bomo dotikali tudi kulturnih vidikov izključevanja; tu nas zanima razkorak med tradicijo ter zahtevami modernih Alžirk.⁶ Diskriminacija se namreč ohranja prav skozi kulturo in tradicijo: običaji, zgodnje poroke in nosečnost, neustrezno, stereotipno izobraževanje glede na spol in pomanjkanja primernih ter fizično ali drugače dostopnih poti šolanja. Ženske so socializirane v družbeno pričakovano žensko vlogo že od otroštva dalje. Socializacija v zasebnost in predvsem materinstvo, npr. opravljanje gospodinjanskega dela, se dogodi že v mladosti. Od njih se pričakuje, da izpolnjujejo tako vzgojne kot gospodinjske naloge kar posledično vpliva na slab šolski uspeh in zgodnji izpad iz sistema izobraževanja. To pa ima dolgotrajne posledice za vse vidike družbenega življenja žensk.

Analiza državljanstva žensk ne more zaobiti razprave o nacionalizmu. Najdemo ga tako v sferi kulture kot politike. Pri njem gre za vzpostavljanje in/ali ohranjanje identitete, strmenje k enotnosti, opazna je težnja k samostojnosti, hkrati pa govori tudi o razlikah (do drugih in

⁵ Ouared Safia je članica Združenja za zaščito in promocijo pravic žensk (Association de Defense et Promotion des Droits des Femmes).

⁶ V ta namen nameravamo izvesti analizo ideje in prakse državljanstva žensk. Analiza torej nujno vključuje procese demokracije v Alžiriji. Zanimalo nas bo v katerih vidikih je državljanstvo za Alžirke realizirano in v katerih ne.

drugačnih). Pri tem se postavljajo vprašanja, kako daleč je pravica do državljanstva povezana z dejanji domoljubja in definicijami nacionalizma. Zdi se, da imajo ženske in moški različen odnos do nacionalizma (Salhi 2003). Družbeno predpisano delovanje je različno definirano za moške in za ženske. Ženskam so kratene državljanske pravice, zato ker so ženske. Ali se lahko razpravlja o pravicah Alžirk, do državljanskih pravic skozi aktivno preteklost v borbi za narodno osvoboditev in neodvisnost in nadaljevan boj za demokracijo? Omejevanje državljanstva se kaže na več nivojih:

1. veterani: Iz govorov alžirskih predsednikov je vidno, da so vloge žensk kot moudjahidat omejene, saj so moški, vojni veterani bolj spoštovani kot ženske, veteranke (Kopola, 1995:164). Stvarnost je pogosteje bolj zapletena, ker se večina žensk ne registrira kot vojne veteranke in tudi niso spodbujene k temu. Ministrstvo za veterane navaja, da je bilo leta 1974, 11.000 žensk registriranih kot vojne veteranke, to je 3 odstotke vseh registriranih, ki so sodelovali v osvobodilni vojni. Ob tem Amrane in Danile opozarjata na podcenjenost števila veterank (Amrane, 1993:219).

2. Poroka s tujcem: Ženske, ki se poročijo s tujci, izgubijo državljanstvo in so avtomatično brisane iz volilnih imenikov.

3. Prenos državljanstva na otroke: Alžirka ne more prenesti državljanstva na svoje otroke. Državljanstvo se prenaša samo po očetovi liniji.

Tako na državljanke kot državljane se je apeliralo, da sodelujejo v osvobodilni vojni, vendar na spolno različne načine. Od moških se zahteva, da se pripravijo na darovanje svojih življenj. Od žensk se zahteva, da postanejo revolucionarne (uporniške) matere; »....*nepretrgano je zagotavljala Revolucijo s heroji....*« (dokument UNFA, Nairobi, 1985). Dekonstrukcija nacionalizma in narodne zavesti skozi analize spolov, se nam zdi pomemben vidik analize položaja žensk v Alžiriji.

Nacionalistična ideologija je okrepila težnje z uporabo matere kot simbola naroda ter poudarjanjem odgovornosti žensk za biološko in kulturno reprodukcijo naroda. Rezultat je bil koncept »patriotskega ženstva« - naloga ženske ni več izgradnja domovine skozi delo, temveč regeneracija naroda skozi vlogo matere. Čeprav je nacionalistična retorika redefinirala žensko kot mater naroda, so natančne poteze pričakovanih vlog v določenih pogojih kontingentne (Kopola 1995).

1.2. Utemeljitev raziskovalne relevantnosti predlagane teme

Cilj oz. namen študije je raziskati aktivnosti med praksami alžirskih žensk v njihovem boju za polnopravno državljanstvo in normativne oznake položaja ženske, ki izhajajo iz uradnega delovanja. Zanimalo nas bo, na kakšne načine se Alžirke upirajo oznakam, ki so jim družbeno vsiljene ter kakšne so družbene strukture, preko katerih se njihovo podrejanje izraža/realizira. Namen naloge je analiza vsakdanjega življenja žensk in njihovih družbenih in političnih vlog na različnih ravneh družbenega življenja znotraj kulture, v kateri obstaja vrsta spolnih ideologij, ki se manifestirajo na najrazličnejše načine in odločilno vplivajo na vloge žensk in odnose med spoloma. Zanima nas kako tradicija, ki se je izoblikovala na podlagi različnih kultur, zaznamuje usodo žensk. Pri tem izhajamo iz teze, da je ena ključnih nalog, ki so si jo zastavile Alžirke, otresti se bremena tradicije in preteklosti, v kolikor ta zavira razvoj, vseeno pa ohraniti lastno identiteto in pripadnost svojemu narodu.

Današnji družbeni položaj žensk je izraz kulture, v kateri živijo. Zanimalo nas bo, kako ženske delujejo oz. nasprotujejo uradnim izjavam, poročilom in oznakam in kakšen je npr. jezik ministric. Upoštevajoč kaj imajo mlade ženske povedati o političnem delu, postane še bolj zanimivo razkritje ženskega pogleda na prakso: *»Nisem političarka, kakorkoli že, rada bi se borila za žensko emancipacijo. Toda ne morem se. Moram postati članica stranke, da mi bo dopuščeno delovati v Ženski narodni zvezi. In ko enkrat postaneš članica stranke, moraš ostati zvesta načelom strankine politike in reči kar želijo, da rečeš«* (Shaaban, 1988:193).⁷

V nalogi se bomo posvetili tudi analizi običajev in neodvisnosti, ki so si jo izborile ženske zase znotraj islama in je zato pomembna. Postkolonialne zasnove razvoja alžirske družbe so bodisi obravnavale tradicionalne strukture in kulture (vključno z islamom) kot oviro razvoja in za vse krivili kolonializem in imperializem, v islamu pa videli samo obliko kulturnega upora, ki bo sčasoma usahnil. V nobenem od teh pogledov pa, kot ugotavlja Kaye, *»ni imel islam nobene avtentične vloge v postkolonialni državi in nobena nam ne omogoča primerne obravnave pojava izjemnega vzpona islamskega populizma«* (Kaye, 1992:4-5).

Eden izmed ciljev predlagane teme magistrskega dela je celosten pristop k obravnavi položaja Alžirk v sodobni družbi, ki bo upošteval tako zakonodajo, kakor tudi vsakdanje prakse ter v raziskavo smiselno vključil vse relevantne institucije ter organizacije civilne družbe.

⁷ Izjava podana v zgodnjih osemdesetih prejšnjega stoletja, ko je v Alžiriji še vladal enopartijski sistem.

1.3. Opredelitev delovnih tez in hipotez

1. Družbenega (to je ekonomski, socialni in politični) položaja žensk v alžirski družbi ne moremo razumeti v kontekstu položaja žensk v zahodnih diskurzih, čeprav je vpliv kolonizacije in francoske okupacije v alžirsko družbo prinesel tudi zahodne koncepte razumevanja modelov spolnih vlog, ki so se preslikali in ob tem verjetno tudi preoblikovali, ko so naleteli na alžirske predstave razumevanja spola in družbenosti.
2. Na pojav družbene neenakosti in diskriminacije po spolu v alžirski družbi je potrebno pogledati skozi prizmo družbene hierarhije med spoloma, neenake strukturno pogojene porazdelitve družbene moči med spoloma ter upoštevati vpliv kulture in socializacije, ki (re)producirata vodilno vlogo moških.
3. Religija v alžirski družbi je vsekakor dejavnik, ki ga v analizi ne smemo spregledati, saj njena načela in dogme posegajo in pogosto urejajo tako medčloveške odnose kot tudi področje pojmovanja same države in življenja v njej.

1.4. Opredelitev metod/instrumentov raziskovanja

Kot vire analize bomo uporabljali raznolike dostopne vire, s pomočjo katerih bomo kritično analizirali fenomen. Poleg strokovne in znanstvene literature se bomo opirali tudi na vire iz medijev in s svetovnega spleta, ki omogočajo neposredno zvezo z opisovanimi gibanji in dogodki.

Pri analizi bomo uporabljali klasične družboslovne metode:

- primerjalna metoda,
- metoda kvalitativne analize vsebine,
- zgodovinska metoda

S primerjalno metodo bomo primerjali določene skupine, organizacije, gibanja kakor tudi definicije in teorije. To nam bo služilo kot pripomoček pri oblikovanju čim bolj objektivnih ugotovitev.

Z metodo kvalitativne analize bomo analizirali posamezne dokumente in članke, ki bodo relevantni za preučevano tematiko, tako konstitutivnih kot tistih, ki opredeljujejo družbeni položaj žensk glede na praktično uravnavanje vsakdanjega življenja.

Z zgodovinsko metodo bomo poskušali ugotoviti, kateri dogodki v zvezi z ženskami v alžirski družbi so ključnega pomena za sedanje razmere in kako vplivajo na današnje dogodke.

Problem bomo obravnavali interdisciplinarno, saj je vsak družbeni fenomen izjemno kompleksen, zato ga je treba obravnavati s stališča različnih znanosti. Naš pristop bo teoretsko analitičen.

2. NACIONALIZEM, DEKOLONIZACIJA IN SPOL

Odločitev, ki so jo sprejeli alžirski nacionalistični voditelji, da bodo dekolonizacijo dosegli s pomočjo vojaških sredstev, torej z vojno proti francoski vladi, je imela na ženske in moške podobne posledice kot francoska vojaška osvojitev Alžirije leta 1830. V zgodovini kolonializma in dekolonializma najdemo osupljivo simetrijo. Oba dogodka sta bila nasilna, zaznamovalo ju je množično preganjanje podeželskega prebivalstva z ognjišč, s ciljem boljšega nadzora in oba sta po prenehanju bojev spremenila socialni obris Alžirije.

Ženske so se znova znašle v svetu bojujočih se moških, razpete med lastnimi, pogosto zamere polnimi občutki do politične ureditve, ki je njih in njihove družine ohranjala na dnu družbene hierarhije, svojo zvestobo do sorodnikov moškega spola, ki so aktivno sodelovali v vojni in represivnimi kolonialnimi/vojaškimi zakoni. To stanje v precejšnji meri razloži naravo in obseg sodelovanja žensk v antikolonialni vojni, ki je segalo od nemega sprejemanja do aktivne participacije (Lazreg 1994:118).

Prevladujoče feministično mnenje, da so Alžirke, kot že veliko žensk pred njimi, brezvestni moški potegnili za nos, da so se pridružile nacionalističnemu gibanju, pozneje pa z njimi niso delili koristi neodvisnosti, moramo zavrniti zaradi njegovih omalovažujočih konotacij, ki ženskam odrekajo voljo in moč, in zaradi njegovega pomanjkljivega razumevanja dinamike alžirskega nacionalizma (Lazreg 1994:118). Da bi razumeli zvezo med spolom in nacionalizmom v alžirskem kontekstu, je nujno razkriti njegove povezave s kolonializmom. Sam koncept nacionalizma morda nosi neustrezno ime, ko je njegov cilj doseči dekolonizacijo. Pravzaprav je nacionalizem druga plat kolonializma in vsega, kar so mu domorodna ljudstva zamerila. Ko gledamo s te perspektive, se zdi sodelovanje žensk v alžirski vojni racionalen odziv na sicer neracionalno zgodovinsko stanje. Še več, ta perspektiva omogoča ohraniti pomen, ki so ga ženske pripisovale svojim dejanjem.

Da ženske kot skupina niso enakopravno z moškimi delile vsega, kar je prinesla neodvisnost njihove države, je ločeno empirično vprašanje, ki ga je treba analizirati kot takega. Ženske in

moški, ki so sodelovali v vojni proti francoskim oblastem, so tvegali življenje. Njihovih dejanj ni vedno motivirala materialna korist. Vojna gibanja, tako kot druga, razvijejo lastno življenje in to njihove člane ovije v lastno logiko in načela, ki pogosto odstopajo od načrtov, kakšno bi utegnilo biti življenje po koncu vojne. Ženske so, tako kot moški, postale sestavni del boja, ki je presegal njihov vsakdanjik. Njihovo sodelovanje v vojni je prinašalo večje osebne žrtve in nevarnosti kot pri moških. Ženske so tvegale, da izgubijo zaščito in varnost svojega doma in družine ter možnost dobre poroke in družinskega življenja, in se soočale z vse prisotno nevarnostjo posilstva. Pred njimi je ležala negotova prihodnost, saj so radikalno vznemirile sistem vrednot, ki je prej določal odnose med spoloma, ko so zapustile svoje družbene vloge, ki so se običajno vrtele okrog doma, in stopile v svet mestnega in podeželskega gverilskega bojevanja.

2.1. Vzorci vstopanja v gibanje za dekolonizacijo

Dejansko število žensk, ki so sodelovale v gibanju za dekolonizacijo, ni znano. Številka 10.949, navaja jo Djamil Amrane, ki je preučevala to temo, se nanaša na ženske, ki so prijavljene pri ministrstvu za vojne veterane (Amrane 1982:3), vendar opozarja, da številka ni natančna, saj arhivi ministrstva ne vsebujejo popolnega seznama žensk, ki so sodelovale v vojni. Poleg tega je večina obstoječih seznamov nastala na podlagi potrdil o sodelovanju v vojni, te pa je ministrstvo izdajalo na prošnjo žensk in moških, ki so želeli pokojnino, službo ali napredovanje. To statistično težavo lahko prej pripišemo nedoslednemu hranjenju arhivov kot pa kakšni spolni pristranskosti. Tudi podatki o sodelovanju moških v vojni so enako nepopolni. Ker pa so moški pogostejše kot ženske zahtevali potrdilo, na vladnih seznamih nastopajo v večjem številu. Tako uradni podatki navajajo, da je v vojni sodelovalo okrog 326.000 moških, bodisi v vojaških spopadih bodisi kot civilni aktivisti. Toda 48,9 odstotka jih je padlo, torej je skupno ostalo 200.586 moških. Za primerjavo, od prijavljenih žensk sta umrla 2,5 odstotka (Amrane 1982:6).

Ta statistika ne upošteva žensk in moških, katerih smrt ni bila prijavljena, in žensk, ki niso zaprosile za potrdilo. Za pridobitev potrdila je morala posameznica ali posameznik izpolniti številne obrazce in med drugim priložiti pisno pričevanje nadrejenih ali oseb, ki so med vojno pripadale isti vojaški enoti ali civilni celici. Drugače povedano, morala je biti pismena ali pismen in morala ali moral se je med postopkom prijavljanja zanašati na pomoč, in kar je še

bolj pomembno, imeti je morala ali moral dostop do ustreznih administrativnih organov. Na tem področju so bile ženske, predvsem na podeželju, v slabšem položaju, saj se niso znašle v blodnjaku birokratskih procedur. Poleg tega so se moški, s katerimi so ženske delale, pozneje pogosto odselili v urbana središča in jih pustili brez otipljivega dokaza o sodelovanju v vojni. In končno, v primerih, ko so ženske delovale v skupinah ter skrbele za hrano ter begunke in begunce, je bila pogosto le voditeljica skupine upravičena do potrdila. Ni jasno, ali se je ta omejitev, ki je ženskam, ki so v vojni tvegale, preprečila dostop do bonitet, veljala tudi za celice, ki so jih sestavljali moški. Našteti dejavniki so prispevali k prenizkemu prijavljenemu številu žensk, ki so sodelovale v vojni.

Ločiti moramo med ženskami, ki so v boju za dekolonizacijo sodelovale kot članice gverilskih celic, ki so delovale v urbanih centrih, tistimi, ki so odšle v gore, kjer so se odvijali vojaški spopadi, in tistimi, ki so živele na strateških podeželskih območjih in jih je vojna vpletla vase že z avoljo lokacije, ne da bi bile nujno članice FLN (Narodno osvobodilne fronte) ali ALN (Armée nationale libératrice). Mestne ženske so predstavljale dvajset odstotkov vseh žensk, ki so sodelovale v vojni in so se v glavnem odločile, da vstopijo v FLN. Ženske s podeželja, posebno tiste ki so živele v gorskih predelih, primernih za gverilsko vojskovanje, so morale nuditi zatočišče članom ALN iz sočutja ali pa iz strahu. Največ so lahko tudi izgubile, saj so bile represalije francoske vojske, včasih pa tudi s strani FLN nagle in brutalne. Njihove kmetije so pogosto bombardirala francoska letala, in vsaj enkrat se je zgodilo, da jim je FLN pobil sorodnike in sosede moškega spola, kot kaže dogodek leta 1956 v vasici Melouza na južnem obrobju Kabilije, menda zato, ker so pripadali tekmečem, organizaciji MNA (*Mouvement National Algérien*), ki so jo obtoževali kolaboracije s Francozi (Amrane 1982:6). To pa ne pomeni, da ženske s podeželja niso sodelovale v protikolonialnih dejavnostih tudi po lastni odločitvi. Nasprotno, 77,9 odstotka vsega ženskega prebivalstva, ki je sodelovalo v vojni, so sestavljale ženske s podeželja (Horne 1977:221).

Za razliko od žensk s podeželja, ki so bile nepismene, so mestne ženske večinoma prihajale iz srednjega razreda, ki je bil deležen francoske izobrazbe, čeprav so bili v vojni zastopani tudi drugi družbeni razredi. Tiste, ki so zaslovele, ker so mediji izkoristili njihov boj, so večinoma maturirale v francoskih gimnazijah oziroma so jih še obiskovale, ko so se pridružile FLN. Tako je bilo pri Djamily Bouhired, Djamily Boupacha in Djamily Bouazza. Druge so bile že zaposlene kot uradnice, bolniške sestre ali računovodje družinskih podjetij. Tu so bile tudi nezaposlene mlade ženske, ki so čakale na poroko in pa gospodinje.

Način vstopa določene ženske v dekolonizacijsko gibanje je bil odvisen tudi od njenih družinskih okoliščin, naključja ali neposrednega novačenja s strani FLN. Djamila Bouhired je na primer imela starejšega brata, ki je bil že prej član FLN. Toda zaradi tega ni bil njen vstop nič lažji. Želela je sodelovati, toda sprva jo je zavrnil Yacef Saadi, vodja ene od največjih celic za urbano gverilo v Alžiru, rekoč, da »v gibanju noče miši« (Lazreg 1994:121). Podobno zgodbo pripoveduje Zohra, katere brata sta se ponoči pogovarjala o vojni in njenem pomenu za Alžirke in Alžirce. Ko je zbrala pogum in enega od njih vprašala, kako bi se lahko pridružila, ji je odvrnil, da je premlada in da to ni ženska stvar. Bila je osupla nad njegovo izjavo, kajti zanjo je bila to tudi ženska stvar. Tikala se je vsega alžirskega ljudstva, moških, žensk in otrok (Lazreg 1994:121). Nekatero mlado žensko, posebno bolniške sestre, je FLN neposredno zaprosil, naj jim pomagajo skrbeti za ranjence z bojišč. Od drugih so želeli, naj opravijo tečaj prve pomoči in se pridružijo gverilcem v gorah, kjer jih potrebujejo. Ženske so iz mest odhajale v gore po potrebi ali pa zato, ker jih je lovila policija. Fello Hadj Mahmoud, mladenko iz Alžira, je na primer FLN izbrala zaradi njene lepote in evropskih potez, kar ji je omogočilo, da se je zlila s francoskim prebivalstvom in torej ni imela težav s policijo (Lazreg 1994:121). Ta izjava s strani novinarja moškega spola zmanjšuje pomen Feline lastne odločitve, da sprejme povabilo in pristopi. Morala je prekiniti srednješolsko izobraževanje, ker ji starši niso dovolili, da bi sama odšla v gimnazijo v Tunizijo, kot je bil običaj v nekaterih družinah. Namesto tega je odšel njen brat in se tako izognil travmatičnemu življenju v deželi, uničeni od vojne. Fella se je lahko, pri 18-ih letih, saj ni bila v šoli ali poročena, posvetila nalogi, ki ji je osmislila življenje (Lazreg 1994: 121).

Nekatero ženske so se gibanju pridružile, da bi sledile možu, ki je že prej odšel v gore, kot v Naiminem primeru, da bi nadomestile očeta, ki so ga prijeli, kot se je zgodilo Louizi Ighil Lahriz, ali da bi ukrepale proti krivici, ki so jo doživele ali videle. Fatima B., ki je poslušala očetova pojasnila o pomenu boja za dekolonizacijo in krivicah, na katerih temelji francoska okupacija, je na primer omenila: »Vse te besede so zame ostale zelo abstraktne, saj sem bila mlada. Njihovega pomena ne bi razumela, če ne bi bila priča nekemu posebno strašnemu prizoru. Bilo je poleti leta 1953⁸. Bila sem na domu noseče sosed, ko so v hišo vdrli francoski vojaki. Uspelo mi je najti skrivališče, od koder sem videla vse, kar se je zgodilo. Ženski so odprli trebuh, vzeli zarodek in se igrali z njim kot z žogo, pri tem pa govorili: »Tako

⁸ Fatima navaja napačno letnico 1953, čeprav se je vojna začela leta 1954. FLN se je pridružila v letu 1956. Dogodek, ki ga omenja, se je najverjetneje dogodil v letu 1956 ali prej (opomba Djamile Amrane).

počnemo z Arabcem, z umazanim Arabcem.« To sem videla z lastnimi očmi še pred svojim petnajstim rojstnim dnevom" (Lazreg 1994:122).

Med vojno so pogosto poročali, da francoski vojaki, posebno pripadniki tujske legije, nosečnicam odpirajo trebuhe (Lazreg 1994:122).

Kot prikazuje film *Bitka za Alžir*⁹, so v mestih živele ženske pod tančico, ki so delovale kot prenašalke orožja in kurirke. Občasno je katera pri določeni nalogi sodelovala z moškim in to tako, da se je on orožja znebil na način, da ga je ženska skrila pod tančico. Druge ženske so pri opravljanju drugačnih nalog tančice snele. Vendar pa je za gverilsko vojskovanje v mestih posebej značilno, da je pritegnilo večinoma izobražene ženske, ki so se rodile pred letom 1930 in so le redko nosile tančico. To je bil prvi rod žensk, ki so se šolale na francoskih šolah in/ali na *medresi* (franko-arabski šoli, kjer so poučevali tako v francoščini kot v arabščini), ki so običajno živele v enem od treh največjih mest, torej Alžiru, Qasantini in Wahranu. Številne so že imele *Certificat d'Etudes Primaires*, ekvivalent mature po osmih razredih šole, kar je takrat veljalo za lep uspeh za domačinke in domačine, predstavljal pa je konec izobraževalnega ciklusa, onkraj katerega večina domačih otrok ni mogla seči. Kdor je hotel na *lycee*, je moral v šestem ali osem razredu opraviti poseben izpit, ki je bil v teoriji na voljo tudi domačinkam in domačinom, v praksi pa jim je bil nedosegljiv, saj se v šolah niso pripravljali nanj. Alžirski otroci, ki so obiskovali francoske šole, so lahko opravili izpit in se tako vpisali na *lycee*.

Težko je primerjati zaledje gverilk v mestih z zaledjem moških. Zdi se, da je bil pri ženskah večji delež izobraženih. Ali-la-Pointe, junak *Bitke za Alžir*, na primer, je bil nepismen, njemu podobna Hassiba Ben Bouali pa je bila izobražena ženska.

Obstajajo splošne ocene, da so ženske prihajale iz vseh družbenih slojev oz. so odražale splošno socio-demografsko strukturo. Nekatero so bile hčere poslovnežev, učiteljev, policistov, muftijev (verskih voditeljev), kovačev, frizerjev, kmetov ali nezaposlenih ljudi. Bile so različnih starosti, najmlajše ženske so imele štirinajst let. Večina jih je bila stara od dvajset do petdeset let. Torej so bile že poročene in večina je imela otroke. Zanimivo je, da je

⁹ Film italijanskega režiserja Gillo Pontecorva je bil posnet leta 1966, v črno-beli tehniki in v dokumentarističnem slogu. Prikazuje alžirsko bitko za neodvisnost pri čemer si ne zatiska oči pred surovostjo na obeh vojskujočih se straneh. Film, ki vključuje posnetke bombardiranja civilistov in vojaških mučenj, je bil v Franciji več let prepovedan, čeprav je v Benetkah leta 1966 prejel Zlatega leva. Pontecorvov najbolj znani film je bil res posnet o dogodkih, ki so se začeli pred več kot 50 leti, kar pa še ne pomeni, da ni več zanimiv, tako vsaj menijo v ZDA. Leta 2003 je Pentagon Bitko za Alžir predvajal častnikom in strokovnjakom v civilu, da bi jih

število žensk v gibanju po deležu ustrezalo ženskemu prebivalstvu Alžirije (Lazreg 1994:123).

Velik delež žensk s podeželja v gibanju je odseval ne le takratno omejeno urbanizacijo Alžirije, kot poudarja Djamil Amrane, ampak tudi dejstvo, da so se spopadi večinoma dogajali na podeželju (Lazreg 1994:123). Poudariti moramo, da je marsikatera ženska borce občasno nudila pomoč in da je večina žensk simpatizirala z njimi. To je film *Bitka za Alžir* lepo pokazal v prizoru, kjer možje, preoblečeni v ženske in na begu pred francoskimi padalci, planejo v neko hišo, kjer jih gospodinja spontano objame, skrije pod tančico in jim tako reši življenje.

Kot lahko sklepamo iz načinov vstopanja žensk v gibanje, so njihovi razlogi segali od želje po popravilu dozdevnih krivic, ki jih je zagrešil kolonialni režim, upoštevanja družinske tradicije odpora ali altruizma, do osmišljanja svojega življenja s prevzemom družbeno koristne vloge in sodelovanja v organizaciji, ki od človeka zahteva, da se dvigne nad samega sebe. Kot je izjavila neka ženska: *»Srečna sem, da ima moje življenje pomen in smer, ki sem jo izbrala že na samem začetku, namreč boj alžirskega ljudstva proti kolonializmu in zatiranju s strani tujcev. Kako sem srečna, da pripadam makijevcem, lahko najbolje ponazorim tako, da opišem svoje pozitivne izkušnje. Najprej sem se zavedla superiornosti naše organizacije, čeprav sem že prej vedela, da naš boj zahteva borce in voditelje. Sprevidela sem, da naša vojska sega na vsa področja, da vsakomur dodeli primerno vlogo in primerne odgovornosti. Drugo in enako pomembno je, da sem sprevidela, da orjaški aparat, ki so ga hitro vzpostavili naši voditelji, sloni na trdnih in preskušanih temeljih, kot so zaupanje, predanost, sodelovanje in celo junaštvo našega prebivalstva«* (Lazreg 1994: 123).

2.2. Življenje mudžahidinje

Borke ali mudžahidinje¹⁰ so služile v dveh kapacitetah, vojaški in civilni. Civilna veja FLN (*Organisation Civile Du FLN*), je izvajala tudi paravojaške dejavnosti, kot je metanje bomb na civilne tarče ali napadi na policiste in posameznike, ki so veljali za kolaboratorje/izdajalce. Zbirali so tudi sredstva, skrbeli za zveze, skrbeli za varna zavetišča, hrano, medicinske zaloge

pripravi do razmišljanja o izzivih, ki jih pred ameriško vojsko postavlja vojna v Iraku. Povabilo, ki so ga dobili, jim je obljubljalo film o tem, kako dobiti bitko proti terorizmu, a izgubiti vojno za ideale.

¹⁰ Borke za svobodo.

in nakupovanje orožja. Z vojaškimi dejavnostmi so se ukvarjali člani Armade narodne osvoboditve (ALN), ki so nosili uniformo in sodelovali v boju ali pa v pomožnih dejavnostih, kot so nega ranjenih, zveze, vojno inženirska dela, priprava hrane in tako naprej.

Veliko žensk je bilo v civilni službi, kot jo je definirala FLN, predvsem so skrbele za zaloge hrane in za ilegalno omrežje zatočišč. Ženske so tudi skrbele za zveze in služile kot vodnice, nabirale so sredstva pri drugih ženskah, nabavljale medicinske zaloge, borce prale oblačila in občasno transportirale orožje iz mest na podeželje. Ženske so bile znane po paravojaških napadih na civilne tarče, vendar so le-ti pritegnili zgolj dva odstotka (torej petinšestdeset) žensk, ki so se pridružile gibanju (Lazreg 1994:124). V vojaški veji FLN je bilo kakih enajst odstotkov žensk, torej 205. Večinoma so bila mlajše in neporočene, torej so lahko od doma odšle brez skrbi za otroke. Večinoma so delale kot bolničarke, teh so potrebovali veliko, ali pa so se ukvarjale s pripravo hrane. Zelo malo je bilo bork, ki so sodelovale v bojih (Lazreg 1994:124).

Francoski vojaški odziv na žensko sodelovanje v gibanju dekolonizacije je bil brutalen, vendar ni dobro dokumentiran. Kot opazuje Djamila Amrane: *»Nemogoče je oceniti nasilje, zagrešeno nad ženskami med čistilnimi operacijami v mestih in na podeželju. Veliko žensk so ubili, posilili in včasih celo na lastnem domu mučili s prenosno električno opremo«* (Lazreg 1994:124). Ena od petih je bila zaprta ali ubita. Pričevanja preživelih razkrivajo povsod razširjeno mučenje in posiljevanje z različnimi predmeti, tudi s steklenicami. Več kot polovica ubitih žensk, ki so registrirane pri ministrstvu za vojne veterane, je bilo starih manj kot petindvajset let, kar je še en dokaz, da je največje breme vojne nosil rod žensk, rojenih v tridesetih letih dvajsetega stoletja (Lazreg 1994:124).

Naloge žensk v antikolonialnem gibanju:

naloge	civilistke	ženske v vojaški sestavi	skupaj
oskrba v pribežališču	1.958 (63.30%)	6 (2.90%)	1.964
sodelovanje in upravljanje	677 (22.10%)	-	677
zbiranje medicinske opreme in orožja	286 (9.30%)	-	286
bolniška oskrba in nega	56 (1.80%)	101 (48.30%)	157
kuhanje in pranje	-	91 (44.40%)	991
urbana gverila	65 (2.10%)	-	65
šivanje	19 (0.60%)	1 (0.50%)	20
administrativna dela	5 (0.20%)	3 (0.40%)	8
politična komisarka	-	2 (1.00%)	2
oborožena vojakinja	-	1 (0.50%)	1
skupaj	3.066	205	3.271

vir: (Amrane v Lazreg 1994:125)

Sodelovanje žensk v vojni je bistveno pripomoglo k njenemu uspehu. Kljub temu pa, z nekaterimi izjemami, narava tega sodelovanja ustreza tradicionalnemu, spolno hierarhičnemu vzorcu vlog obeh spolov, kjer so moški zavzemali odgovorne in poveljniške položaje, ženske pa so izvrševale ukaze. Ko pojasnjuje skoraj popolno odsotnost žensk v bojih, Djamila Amrane navaja, da FLN ni primanjkovalo vojakov, ampak orožja. Zato žensk, ki so bile psihološko in telesno neprimerne za boj niso jemali za vojakinje (Lazreg 1994:124).

Zaradi pomanjkanja orožja oz. racionalne uporabe le-tega, so prav ženske, npr. bolničarke na območjih bojev, ostajale nezaščitene in obstajajo zapisi, da so ženske večkrat zahtevale orožje, preden so ga končno dobile (Amrane 1980:223). Poleg tega FLN ne daje nobenega pojasnila za skoraj popolno odsotnost žensk (0,5 odstotka) na političnih položajih v deželi sami in v alžirski vladi v izgnanstvu, ki so jo ustanovili v Tuniziji in so jo vse do konca vojne sestavljali skoraj izključno moški. Čeprav so ženske opravljale tudi vodstvene naloge, npr. vodile so ženske skupine, ki so skrbele za zavetišča, zaloge hrane in podobno. Poleg tega ni bila predanost žensk dekolonizaciji nič manjša kot pri moških (Lazreg 1994:125).

2.3. Fanonova interpretacija ženske v revoluciji

Frantz Fanon je avtor, ki je dal pomemben prispevek k postkolonialnim študijam in se je ukvarjal s problemom kategorij »bele« in »črne« rase ter njunimi psihološkimi implikacijami. Podal je tudi način, kako preseči tovrstno binarno kategoriziranje. Zahteval je totalno revolucijo, čisto nasilje, ki čisti in uničuje tako kategorijo bele kot črne rase. Tu je pomembno, da je kot sredstvo revolucije odklanjal nacionalizem srednjega razreda, ki je poskušal nadomestiti elite imperialnih sil. Toda v "čistem" nacionalizmu je v končni instanci vseeno videl izraz absolutno dobrega. Fanon tako za narodno zavest pravi, da bi lahko bila vseobsegajoča kristalizacija najglobljih upanj vseh ljudi, da bi lahko bila takojšen in najočitnejši rezultat vstajenja ljudstev, vendar bo namesto tega prazna lupina, čisti in krhki ostanek tistega, kar bi lahko bila (Fanon 1977). Fanon, sicer martiniškega rodu, je postal eden največjih antikolonialnih teoretikov nasploh. Bil je pod močnim vplivom rojaka Aime Cesaireja, intelektualno pa ves čas povezan s Parizom, kjer je tudi študiral. Poskrbel je za psihopatološki oris kolonializma. Artikuliral je militantni antikolonialni aktivizem s tradicijo psihološke osvoboditve in črnske pridobitve oblasti, ki se je navezovala na izročila Marcusa Garveya in gibanja Negritude. V alžirski vojni je igral veliko vlogo za mednarodno, politično kampanjo za FLN (Young 2001:275-277).

Frantz Fanon, vodilni analitik vloge žensk v gibanju, vlogo žensk v gibanju interpretira podobno kot uradno stališče FLN, hkrati pa tudi zelo osebno. Ker je tudi sam sodeloval v revoluciji, bi lahko na podlagi njegove kritične ocene pojasnili ambivalenco FLN do žensk. Fanon trdi, da so se do leta 1955 bojevali izključno moški in tako namiguje, da so se ženske pridružile z zamudo (Fanon 1967:48). Toda nekatere so izjavile, da je FLN z njimi navezal stik že v začetku leta 1955, komaj nekaj mesecev po začetku vojne novembra 1954 (Fanon 1967:48). Razlog za vključevanje žensk je bil povsem pragmatične narave. Ker je za moške bojevanje postajalo vse težavnejše, je bilo, tako pravi Fanon, nujno vanj vključiti ženske. Vendar je bilo treba vstop žensk v vojno uskladiti z revolucionarno naravo vojne. Zatorej so od žensk zahtevali izjemne moralne vrline in moč osebnosti. Ustroj je moral biti dodelan; z drugimi besedami, njegovo omrežje je moralo omogočati širjenje brez slabih posledic za učinkovitost. Žensk si niso predstavljali kot nadomestni izdelek, ampak kot element, ki lahko ustrezno prevzame nove naloge (Fanon 1967:48). Tu se predpostavlja, da imajo vsi moški večje moralne vrline in moč za razliko od žensk, ki si morajo to še pridobiti.

Fanonovih zamisli, izrazil jih je leta 1959, ne moremo primerjati s feminističnimi zamislimi iz devetdesetih. Ker pa analizira žensko vprašanje v alžirski revoluciji, je treba pri analizi njegovega teksta upoštevati, da odseva njegove subjektivne občutke kot moškega in kot političnega aktivista. Iz njegove analize je razvidno, da mu je vstop žensk v revolucijo predstavljal »zaplet«, ki ga je bilo moč preseči samo, če niso bile ženske moralno le enakega kova kot moški, ampak so bile tudi »izjemne«. V njegovi interpretaciji so morale biti kot moški, dosegati pa več kot oni. Zakaj? Zaradi njihovega telesa. Fanon ponavlja mnenje, ki je bilo v tistem času med Alžirci in kolonisti običajno, da naj bi bila zaradi »izoliranega življenja« ženska telesa manj primerna za premikanje po mestnih ulicah. Poleg tega bi vstop v gibanje lahko ogrozil njihova življenja. Ženske so, čeprav pod tančico, hodile po nakupih, na obisk sorodnikov v mestu ali izven njega in k zdravniku. Ni nemogoče, da so obstajale ženske, ki so se v francoskih soseskah počutile nelagodno. Toda isto lahko rečemo za moške. Kar se tiče nevarnosti smrti, splošno je znano, da so v povračilnih napadih francoskih čet umirale nedolžne ženske, kar je radikaliziralo veliko žensk, posebno v gorskih predelih, kot poudarja zgodovinar Alistair Horne (Horne 1977:407).

Fanon se ne zaveda implikacij tega, kar sam vidi kot stopnje vključevanja žensk v gibanje. Med drugim trdi, da so najprej iskali poročene ženske, nato žene moških, ki so že delovali v gibanju, pozneje pa vdove ali ločenke. Na koncu so jemali neporočena dekleta, ki so se javila prostovoljno. Ne omenja, da bi na nejevoljnost FLN pri jemanju mladih žensk morda vplivala strah pred posilstvom in/ali pomanjkanje zaupanja. Njegovo pojasnilo, da so se neporočenim ženskam izogibali, ker so le redko brez spremstva zapuščale dom, spodbija njegova navedba, da so se iste ženske gibanju pridruževale prostovoljno (Fanon 1967:49).

Fanonova fascinacija s telesom Alžirke je zanimiva, saj gre onkraj parametrov psihološke analize pomena tančice in njene odstranitve za telo, ki je navajeno nanjo. Fanon lirično razpreda o telesu brez tančice. *»Ramena Alžirka brez tančice z lahkotno svobodo potisne nazaj. Hodi z elegantnim, pretehtanim korakom, ne prehitro in ne prepočasi. Njene noge so gole in njeni boki prosti«* (Fanon 1967:58). To novo telo-v-svetu je bilo proizvod revolucionarnih nauk. V njegovi analizi ni prostora za žensko, katere telo je izgubilo inhibicije takoj, ko je ostala brez tančice in ki je ni navdihoval notranji konflikt, ki ga opisuje. Če upoštevamo mladost žensk, ki so snele tančico, in dejstvo, da so v Alžiru, privilegiranem prizorišču za mestno gverilsko vojskovanje, mlade ženske nosile zelo tanko svilen ali bombažno tančico in to na način, ki je puščal noge proste ter delno razkrival obleko in lase, je

poudarjanje telesa, ki je ujeto v spomin na tančico in se trudi, da bi se prilagodilo svobodi, pretirano. Poleg tega so mlade ženske, ki so obiskovale srednjo šolo, ta pa se je pogosto nahajala v evropskem delu mestu, tančico ob prihodu tja takoj zvile in jo pospravile, saj so se lahko zlile z množico Francozinj. *»Leta 1970 sem v Alžiru govoril s petdeset let staro žensko, ki se je bila odločila, da sname tančico. Začutila je olajšanje, saj je lahko na zelenjavni tržnici nakupovala, ne da bi si morala popravljati polzečo tančico. Njena drža se ni v ničemer razlikovala od obnašanja drugih žensk brez tančice ali evropske krvi. Opisala je presenečenje na obrazu prodajalcev, ko jim je povedala, da je njihova stara stranka. Njena poročena hči z otroki je tančico nosila v svojem rojstnem mestu v zahodni Alžiriji, vendar jo je snela, ko je prišla obiskat mater v Alžir, kjer ni bilo posebno verjetno, da bo srečala koga, ki jo pozna«* (Lazreg 1994:127). Ti primeri ponazarjajo relativno lahkoto, s katero so si ženske snemale in nadevale tančico, kot igralko, ki igrajo vloge v različnih kostumih.

Medtem ko so nekatere Fanonove opazke o dialektiki telesa in sveta pomembne, njegovo poudarjanje "konflikta" žensk z njihovimi telesi spreminja njihovo sodelovanje v vojni, v boj s tančico. Tu sta mističnost tančice in pomanjkanje bližnjega poznavanja različnih načinov, s katerimi so lahko ženske prevzemale in odlagale identitete, spet povzročila utišanje njihovega edinstvenega prispevka k alžirski neodvisnosti. Tako Fanonovo občudovanje telesnih preobrazb, ki jih je opazil, nehote izhaja iz istega stališča, kot ga izražajo njegovi francoski sodobniki, namreč iz vnaprej ustvarjenega mnenja, da so bile ženske zatirane, čeprav ne uporabi tega koncepta. Vendar pa razliko od kolonialistov to zatiranje obrne na glavo in trdi, da je alžirska ženska izbrala *»obliko eksistence, ki je omejenega dosega«*. Pri tem je *»poglobljala svoje zavedanje boja in se pripravljala na bojevanje«* (Fanon 1967:66). Težko je videti, kako skozi kateri mehanizem, bi lahko eksistenca omejenega dosega vodila do revolucionarnega delovanja.

Vseeno pa je Fanon pravilno opazil, da so bila življenja žensk objekt kolonialnega mistifikacijskega diskurza, ki je bil predstavljen kot znanstven, ni pa mogel razložiti njihove resničnosti, saj je bil zgrajen zato, da je zanikal že sam obstoj te resničnosti. V Fanonovem poskusu demistifikacije vloge žensk v družbi obstaja še en nelagoden ostanek predsodkov, ki jih je delil s svojimi francoskimi sodobniki. Eksistenco žensk pred vojno opiše kot *»omejeno, vendar koherentno«*. To pa zato, ker naj bi bila to osnovna moč okupiranih. Ženska je, povsem sama, s pomočjo zavednih metod, predsedovala vzpostavljanju sistema. Bistveno je bilo, da se mora okupator nenehno soočati z enotno fronto. To razloži aspekte skleroze, ki jih mora prevzeti tradicija (Fanon 1967:52).

Ta trditev postavlja znano kritiko alžirske družbe v širši kontekst legitimizacije revolucije, ki se je odločila, da bo v svoje vrste jemala ženske. Ne pove nič o tem, zakaj naj bi breme upiranja francoski kolonizaciji moralo pasti na ženske in zgolj nanje. Ne omenja niti vloge, ki so jo v tej dozdevni kulturni »sklerozi« igrali moški. Najpomembneje pa je, da s perspektive te knjige ne razlaga, zakaj to, kar ženske počnejo znotraj danega kulturnega konteksta, boleha za »sklerozo«. Po katerih standardih življenja in obnašanja žensk so življenja Alžirk označena za »omejena«, »obolela za sklerozo«? So to standardi (zahodnega) moškega? Fanonovi? Kakor že, še vedno ni jasno, kako je tem ženskam uspelo pobegniti vplivu »omejene« eksistence in se spremeniti v aktivistke, ki so naloge opravljale »z zgledno doslednostjo, samo nadzorom in uspehom« (Fanon 1967:54).

Na koncu koncev Fanonovo pisanje o »Alžiriji brez tančice« ne osvetli protislovnega odnosa do žensk, razen da prikazuje življenje žensk na domu kot zaviralni faktor, ki so ga ženske, kot pojasnjuje, uspešno presegle. Fanonov odnos to razlago dodatno zapleta, saj naj bi po njem prav ta kritizirana domačijska kultura ženske pripravila na vstop v vojno. Zanj, tako kot za FLN in kolonialiste, obnašanje žensk v vojni ostaja presenečenje in uganka. Manjka mu zgodovinska analiza tega, kako je kolonialna nadvlada vplivala na ženske kot ženske, in pomena vojne kot izjemne priložnosti za ženske, ki so jo odločno izkoristile. Vseeno pa je imel Fanon prav, ko je, vsaj retorično, zatrdil, da »revolucionarna vojna ni bila vojna moških« (Fanon 1967:66). Lahko bi dodali »zgolj«.

2.4. Spolnost in revolucija

Sodelovanje žensk v vojni za dekolonizacijo in protisloven odnos FLN do vloge žensk v družbi in v boju proti kolonialni oblasti se izraža tudi v vprašanju seksualnosti. Protislovni odnos FLN do žensk ponazorijo izjave nekaterih njegovih voditeljev. Pri opisovanju svojih dni med makijevci je neka ženska citirala vidnega gverilskega voditelja polkovnika Amiroucheja, ki je izjavil, da bi se morale mlade ženske ukvarjati s civilnim prebivalstvom, da naj skrbijo za njegovo znanje in izobraževalne potrebe in mu dopovejo, da smo vedno na njegovi strani... Razložil nam je, da so ženske najprimernejše za naloge, ki zahtevajo požrtvovalno predanost, torej najčistejšemu delu revolucije. Poleg tega nam je hotel prihraniti nevarnosti bojov; vsaj nepotrebne nevarnosti (Lazreg 1994: 129).

Zanimiva pa je njegova dodelitev »civilnih« dolžnosti ženskam, čeprav je bila običajna praksa, da francoska vojska pri kaznovanju ni razlikovala med vojaškimi in civilnimi člani FLN. Smernice, ki jih je FLN objavil 2. 8. 1956, tako imenovani program iz Soummama, navajajo, da je vloga žensk:

- a) nuditi moralno podporo borcem in upornikom; skrbeti za obveščanje, zveze, zaloge hrane in zatočišča;
- b) pomagati družinam in otrokom tistih, ki so na fronti, v zaporu ali v taborišču (Benabdessadok 1977:206).

Te naloge so veljale za žensko delo. Torej je veljajo, da je ženska zaradi svoje narave primerna za vloge z moralno in družbeno naravo, celo v nevarnih okoliščinah. Kot je leta 1959 zapisalo vojno glasilo FLN *El Moudjahid* (v dobessednem prevodu borec): »V vseh obdobjih in v vseh družbah je bila usoda žensk, da trpijo vse najhujše in da občasno zavzamejo dostojanstven položaj« (Lazreg 1994: 130). Ta citat ponazarja globoko zasidrani in široko razširjeni koncept, po katerem je vloga žensk žrtvovanje. Ta po eni strani implicitno priznava, da so ženske trpele nekoč in trpijo še zdaj. Na drugi strani pa ima to trpljenje za nekaj neizogibnega, za nekaj, kar sodi k položaju žensk. Posledično se lahko od žensk zahteva, da prispevajo večji delež, kar se je tudi zgodilo. To je razlog, zakaj FLN navidez ni uspelo preseči odnosa do žensk kot žrtev in ga zamenjati z odnosom, ki poudarja nadzor nad svojim življenjem skozi delovanje, kot priteče revolucionarki. Namesto tega so v sodelovanju žensk v boju za dekolonizacijo videli nekaj, kar zahteva določene ženstvene lastnosti. Samo preobrazba skozi zavestno delovanje v splošno korist ni bila priznana za prednost žensk v gibanju. Namesto tega je veljalo, da bo edina sprememba v življenju žensk abstraktna zamisel »svobode«, ki so jo enačili z vstopom v vojno.

Nagovarjanje žensk s strani FLN v časniku *El Moudjahid* v času vojne, je v očeh sodobnega bralca ideološko nerazvito in neprepričljivo. Izdajalo je nelagodje in nezmožnost oceniti intelektualno raven bralk (kljub njihovi malo številčnosti), ki so bile, če ne že kaj drugega, vsaj pismene v arabščini in/ali francoščini in so lahko torej brale in razumele to glasilo, ki je izhajalo v obeh jezikih. Ton je bil pogosto nehote pokroviteljski, raven diskurza pa se ni nikoli dvignila nad domoljubne in/ali moralne pridige. Poleg tega je FLN občasno objavljial razglase o ženskah v odziv na izjave francoskih oblasti na to temo. Tako je *El Moudjahid* večkrat obravnaval temo »svobode« s ciljem spodbijanja francoskih kritik, da Alžirke živijo

pod nadzorom moških. Neki članek trdi, da »*Alžirka ne potrebuje emancipacije. Že zdaj je svobodna, saj sodeluje pri osvobajanju svoje domovine, kateri predstavlja dušo, srce in slavo*« (Lazreg 1994:130). To povečuje odsotnost žensk v besednem boju med moškimi in jih omejuje v aktivnem sodelovanju v vojni. Po drugi strani pa so se na straneh *El Moudjahida* pogosto pojavljali tudi članki izpod peresa žensk, nekatere so svoja doživetja opisale v rubriki, ki se je imenovala Dnevnik gverilca (Lazreg 1994:130). Vendar se ta, pogosto bridka pričevanja o tem, kako, zakaj in kje so se ženske pridružile vrstam gibanja, utapljajo v nenehnem polemiziranju FLN in kolonialnih oblasti o vlogi žensk v procesu dekolonizacije.

Paradoksalno pa je kljub ambivalentnosti FLN do vlog žensk v vojni, le-to žensko vlogo v vojni ocenil kot »junaško«. Dnevnik *El Moudjahid* navaja, da je to ustvarilo »mit« o borkah, ki pa ni imel večjega vpliva na dejansko vojaško sodelovanje žensk (Benabdessadok 1977:57). Upravičeno poudarja mitsko plat v bistvu ideološko/političnega diskurza o ženskah (je FLN zares mislil, kar je rekel?). Vseeno pa mu ne uspe razločevati med dejanjem vstopa v dekolonizacijsko gibanje in njegovimi konkretnimi modalnostmi. Zato ne uspe ceniti pomena sodelovanja žensk v vojni in konsekvence za francoske kolonialiste. Za slednje so bila vsa dejanja, tudi pranje oblačil, ki so pripadala gverilcem, ali transportiranje orožja zanje, povod za aretacijo, če ne že za mučenje. Strah pred francosko vojsko ali policijo so občutile/doživljale torej tudi ženske. Kot je omenila neka ženska: »*Nevarnost je zame pomenila strah, da me bodo preiskali, ko bom v mestu prenašala orožje*« (Lazreg 1994:131).

Upoštevati je treba tudi razmerje moči med Alžirci in Francozi. FLN je bil v težavnem položaju, saj se je moral z veliko skromnejšimi sredstvi spopadati z močnim vojaškim in propagandnim strojem francoskih oblasti. Njegovo odzivanje na vidne pomembne kolonialne intervencije je bilo večinoma milo. Na sprejem zakona, z dne 4. 2. 1959, ki je spreminjal šeriatsko pravo na področjih poroke in razveze, so se odzvali s predvidljivo retoriko: »*Tako so si nekateri Francozi, ki so hkrati kristjani in judje, načrtno drznili vtakniti prste v Koran, ki je v svojem bistvu nespremenljiv, in alžirskim muslimanom z mečem vsiliti posvetni francoski zakon glede njihovega najsvetejšega osebnega statusa*« (Lazreg 1994:131). Nasprotovanje FLN zakonu je slonelo na veri, faktorju, ki je v njegovih običajnih izjavah o ženskah igral le majhno ali sploh nikakršno vlogo (Benabdessadok 1977:207).

Do religije običajno nevtralni odnos, ki ga je FLN sprejel med vojno, je temeljil na njegovemu nasprotovanju verskemu vodstvu, v katerem je videl domačo plat kolonialne nadvlade nad alžirskim ljudstvom (Lazreg 1994:132). Pozivanje na vero kot osnova za

kritiziranje kolonialne intervencije na področju družinskega prava še dodatno kaže na ambivalenten odnos vodstva FLN do položaja žensk. Ženske so namreč v gibanju že sodelovale pri dejavnostih, ki bi v ne vojnih razmerah veljale za kršitev verskih načel, kot so jih razlagali verski voditelji v Alžiriji. FLN se je tudi tukaj znašel v protislovju, značilnem za njegov retorični pogled na ženske, ki je zaživel lastno življenje, povsem nevezano na resnično življenje žensk. Kot se je izrazila Cherifa Benabdessadok, se je diskurz FLN iz želje po opisovanju dejanske stvarnosti spremenil v diskurz, ki opazuje zgolj odsev te stvarnosti, filtriran skozi neprepoznavno lečo. Morda predstavlja primer razvoja mitskega diskurza v povsem razvit diskurz mistifikacije (Benabdessadok 1977:60). Z drugimi besedami, odzivi na kolonialno politiko, osredotočeno na ženske, v tem primeru na zakon iz leta 1959, so bili namenoma popačeni, saj so bile državljanske pravice žensk predstavljene kot vprašanje Korana. Jezik revolucije, ki je hvalil borko, ki je postala »svobodna« v tistem trenutku, ko se je pridružila gibanju, se je umaknil jeziku nespremenljive neenakosti spolov.

Če upoštevamo, zaskrbljenost FLN, da bo izgubil podporo ljudskih množic, če se bodo kolonialne oblasti začele resno ukvarjati z njegovimi pravnimi in družbenimi nepravilnostmi, kaj je potem storil v praksi, da bi ženskam in moškim ob vsaki priložnosti nakazal, kako bodo utegnili živeti, ko bo domovina postala neodvisna. Obstajajo poročila, da so tam, kjer je prevladoval vpliv FLN, njegovi voditelji sklepali poroke in pri tem vztrajali, da morata biti pri podpisovanju poročnega obrazca navzoča oba, ženin in nevesta. Tako je FLN zagotovil, da je nevesta privolila v zakon. Vendar pa obstajajo dokazi, da so sodni komisarji, ki jih je podpiral FLN, dobivali navodila, naj »rigorozno« izvajajo koranska načela v zadevah, ki so se tikala poroke ali razveze (Lazreg 1994:132).

Vendar pa je v vrstah FLN izražanje poželenja včasih šlo dlje, kot je bilo krajevno poveljstvo pripravljeno tolerirati. Neko poročilo pravi: *»Včasih se borec in borka zaljubita. Če menimo, da je zveza resna, ju poročimo. Včasih pa kdo popusti skušnjavi. Takrat damo grešno zapeljivko ustreliti«* (Lazreg 1994:132). Nemogoče je reči, koliko resnice je v tej zgodbi, vendar pa zgodovinar Alistair Horne omenja: *»Disciplina je bila stroga; kot v številnih gverilskih gibanjih so prepovedana spolna razmerja neusmiljeno kaznovali s smrtjo«* (Horne 1977:403). Nobeno poročilo ne dokazuje, da bi enote FLN vsesplošno spolno zlorabljale ženske, vendar pa Horne trdi, da je politični komisar šestega okrožja, ki je pokrivalo jug Alžirije, »divji in brutalen lik« z vzdevkom Rouget (kar v francoščini pomeni morsko mreno) premogel *»nenasitne spolne appetite, ki so ga prisilili, da je zahteval nekajšen« droit de seigneur» in si privoščil najlepša dekleta iz vasi, skozi katere ga je vodila pot. Ker je bila*

večina vasi arabskih, je to razvnelo divje sovraštvo med obema narodoma (Berberi in Arabci), ki je vedno tlelo» (Horne 1977:223). Rougeta je na koncu ubil Si Cherif, vojaški poveljnik, ki je leta 1957 prestopil na francosko stran. Hornova domneva, da je bilo to dejanje morda etnične narave, je sporna, saj ne obstaja nobena študija, ki bi odkrila podobne dogodke v drugih delih Alžirije. Zaradi ženske ranljivosti je bila njihova spolnost kot nalašč za Francoze, ki so lahko skozi posiljevanje izražali svojo jezo in zaničevanje upornih Alžircev, in redkeje za domačine, kot je bil Rouget, da so lahko zahtevali plen, ki gre bojevniku. Dejstvo, da so alžirski voditelji nasprotovali početju, kot je bilo Rougetovo, je voda na mlin prevladujočemu mnenju, da so bili v FLN odnosi med ženskami in moškimi večinoma olikani. Ženske in moški so drug drugega klicali »brat« in »sestra«. Kot poudarja Horne, »na splošno je bila ženska v FLN deležna spoštovanja, kakršnega prej ni nikoli doživela s strani sorodnikov moškega spola ali celo s strani najliberalnejših francoskih emancipatorjev« (Horne 1977:402). Horne ima prav v svoji oceni predanosti žensk dekolonizacijskemu gibanju, kljub svoji nespoštljivosti do njih: »Na koncu koncev se zdi, da je FLN muslimankam ponudil veliko boljšo rešitev podložništva kot Francozi« (Horne 1977:402). Horne pa pozabi omeniti, da so tudi ženske veliko ponudile FLN in mu omogočile delovanje, še posebno, ko so za moške razmere postajale vse hujše.

2.5. Francoski odziv na vojno vlogo žensk in dekolonizacijo

Vojna strategija francoskih oblasti je bila, da so sprejeli ukrepe, ki naj bi popravili nekatere krivice, katerih jih je obtoževal FLN, na primer pomanjkanje služb, neustrezne šole in javne ustanove. Nekateri ukrepi so vključevali ženske, vendar še vedno kot postransko kategorijo ljudi. Cilj drugih, recimo družinskega zakona iz leta 1959 ali raznih *Centres Sociaux*, ki jih je vodil znani etnograf Germaine Tillion, je bil pritegniti ženske na kolonialno stran (Lazreg 1994:133).

Med najpomembnejšimi poskusi kolonialne vlade, da bi Alžirkam in Alžircem omogočili boljši dostop do gospodarskih in izobraževalnih priložnosti, je tako imenovani *Plan de Constatine*, ki naj bi ga izvajali med leti 1959 in 1963. Poudarjal je nujnost pospešitve šolanja mladih deklet in da se jih pripravi na dostop do družbenega življenja, ki sloni na drugačnih temeljih kot njihova družba. Podčrtal je tudi, da je v dobrem ali slabem smislu vpliv žensk na razvoj Alžirije in njeno prihodnost lahko znaten (Lazreg 1994:134). Vseeno pa je, po dolgi

zgodovinski analizi zanemarjanja izobraževanja deklet s strani kolonialnih oblasti, načrt posvaril: *»Med moškimi je tolikšna nezaposlenost, da nam to preprečuje, da bi ženskam dali sistematičen dostop do služb v industriji. Obstajajo pa posebna ženska delovna mesta v trgovini in administrativnih dejavnostih, kot sta socialno skrbstvo in zdravstvo, ki so primerna za mlade muslimanke. Poleg tega bomo ustanovili šole gospodinjstva, posebno na podežlju, kjer bodo osnovne šole dajale večji poudarek domačijskemu aspektu družbenega življenja... Razmere zahtevajo psihološko delovanje, najprej v šolah, nato pa prek ženskih gibanj, katerih naloga je ženske naučiti, kako naj si medsebojno pomagajo, da bi lahko bolje opravljale družbene in družinske vloge, ki so jim dodeljene«* (Lazreg 1994:134).

Z drugimi besedami, francoski odgovor na status žensk v kolonialni družbi je bil, naj se v bistvu držijo doma, kjer lahko uporabljajo francoske gospodinjske metode, ali pa naj v omejenem številu delajo na ženskih delovnih mestih. To je bilo običajno prepričanje v petdesetih letih prejšnjega stoletja tudi v Evropi. Prav to je lahko tudi eden od vzrokov, da so se ženske raje pridružile gverili. Poudarjanje »družbenega« poslanstva žensk s strani kolonialne vlade je privedlo do ustanavljanja socio-medicinskih centrov pod vojaškim nadzorom v nekaterih delih Alžirije, recimo v El Asnamu, s ciljem, da bi ženske pritegnili prek pokrivanja njihovih zdravstvenih potreb. In kot zadnje je *Loi Cadre* iz leta 1957 Alžirkam dal neomejeno volilno pravico. Vse te ukrepe so izvedli v kontekstu psihološkega vojskovanja, ki so ga Francozi napovedali FLN; zato so ženske in moški v dekolonizacijskem gibanju javno videli njihovo ideološko naravo.

Morda najočitnejši primer, kako si je kolonialna oblast skušala prilastiti glasove žensk in utišala tiste med njimi, ki so za zgled začele jemati revolucionarke (na primer Djamilou Bourihed ali Hassibo Ben Bouali) in so se zato pojavljale brez tančice, se je zgodil 16. 5. 1958. Uporniški francoski generali so ta dan v Alžiru organizirali demonstracije, da bi pokazali svojo odločenost, da ohranijo Alžirijo francosko. Da bi vladi v Franciji dokazali, da se Alžirke in Alžirci strinjajo z njimi, so na ukaz generalov iz bližnjih vasi z avtobusi prepeljati nekaj tisoč domačih moških, zraven pa tudi nekaj žensk, ki so jim Francozinje svečano snele tančico. Po tem veličastnem dejanju so »skupaj zapeli marseljezo in vojaško pesem *Chant des Africains*« (Pesem Afričanov) (Horne 1977:291). Zbrati Alžirke in Alžirce in jih peljati na demonstracije zvestobe do Francije ni bilo v kolonialnem obdobju samo po sebi nič nenavadnega. Toda snemanje tančic v dobro koreografiranim obredu je dogodku dodalo simbolično razsežnost, ki je osvetlila nekaj, kar je bilo v francoski okupaciji Alžirije stalnica; obsedenost Francije z ženskami. Le malo vemo o peščici žensk, ki so jim

Francozinje javno snele tančico, o okoliščinah ali razmerah, v katerih so živele. Horne, ki dogodku namenja en odstavek, pravi, da je šlo za »*po lastni volji sodelujoče muslimanke*« (Horne 1977:291). FLN je izjavil, da so bile »*vse po vrsti služabnice Splošne vlade (kolonialne vlade) in poleg tega prebivalke javnih hiš*« (Benabdessadok 1977:88). Fanon jih je opisal kot »*služabnice, ki jim je grozila odpustitev, revne ženske, ki so jih zvezli z doma, prostitutke*« (Fanon 1967:64). Iz tega je lepo razviden družbeni položaj žensk, katerih »vrednost je v družini, domu« ne pa tudi, če je eksplicitno povezana s seksualnostjo.

Fanon razlaga, da je bil takojšnji odziv številnih žensk, ki so že davno prej odvrgle tančico, da so si spet nadele *haik* (alžirska beseda za tančico) in tako potrdile, da se ženska ne osvobodi na povabilo Francije in generala De Gaulla (Fanon 1967:64). Prisilno snetje tančice nekaterim ženskam je posledično za ženske pomenil korak nazaj, k ponovni nošnji in tako prineslo nekaj, kar je Fanon označil kot »vračanje na staro, regresijo« (Fanon 1967:63). Vendar pa je našel tudi pozitivno, nenačrtovano posledico francoskega vtikanja v tančico v tem, da je nošnja tančice izgubila svoj »izključno« tradicionalni značaj in postala sredstvo političnega delovanja. Pravzaprav so že pred 16. 5. 1958 tančico uporabljali kot strateško pripravo, pod kritjem katere so tako ženske kot moški opravljali paravojaške naloge.

Kljub temu je 16. 5. 1958 za Alžirke imel stranske učinke. Pod žaromete je pripeljal politizacijo ženskih teles in njihovo simbolično prilastitev s strani kolonialnih oblasti. Alžirkam je prikazal njihovo ranljivost v obdobju, ko so številne menile, da ustvarjajo zgodovino in v zavesti moških postajajo nekaj več kot zgolj spolni simboli. Njihovo spolno telo je bilo nenadoma razgaljeno pred množico glasnih kolonialistov, ki so, v pravi orgiji prepevanja in vzklikov »*Naj živi francoska Alžirija*«, razglašali zmago nad vsemi ženskami Alžirije. Veliko je bilo že povedanega, in to upravičeno, o manipuliranju generalov s tančico kot političnim simbolom, ki je kolonizatorje ločeval od koloniziranih, ali o tem, da je domačim moškim predstavljala zadnjo trdnjavo odpora proti Francozom, ki je zagotavljala varno zatočišče osebne moči v sicer podrejeni družbi. Ni pa raziskano, kaj je pomenila ženskam.

Poleg svojega očitnega političnega pomena je bilo javno snemanje tančice izraz globoko zakoreninjene erotične obsedenosti francoskih kolonistov moškega spola in zafrustriranosti Francozinj zaradi lepote domačink (Lazreg 1994:136). Fanon je kot psihiater, dobro ocenil kompleksni psihološki vpliv Alžirk na kolonialiste obeh spolov. V psihi kolonialista moškega

spola je ženska s tančico predstavljala skrivnostnost, skrito lepoto, hkrati pa tudi objekt posedovanja prek agresivnosti, kar je izhajalo iz frustracije, ker je ona videla njega, on pa nje ne. V sanjah evropskega moškega je posilstvo Alžirke vedno napovedalo trganje tančice. Tu smo priča dvojni defloraciji. Prav tako ženska z vedenjem nikoli ne sporoča privolitve ali sprijaznenja, ampak hlapčevsko ponižnost (Fanon 1967:45). Agresivnost se pojavlja tudi v omalovažujočih opazkah kolonialistov o zunanosti žensk, ko so jih končno lahko videli brez tančice, kot so jih recimo zdravniki.

Francozinje so z Alžirkami doživljale podobne težave. Če že niso sanjale, da bi si jih vzele erotično, se jim je pa zdelo, da izničujejo njihovo lastno (francosko) žensko eksistenco. Tančica je kolonialiste navdajala z neprijetnimi občutki, enako kot vsaka od nalog, ki so jih opravljale Alžirke, od vzgoje otrok do kuhanja in skrbi za dom. Ni naključje, da so šole za alžirska dekleta na prvo vlogo postavljale gospodinjstvo, torej metode, ki naj bi jih po mnenju Francozinj uporabili pri skrbi za dom. V tančici je kolonialistka našla popoln alibi, da je lahko zavračala alžirsko kulturo, njo samo pa črtila. Hkrati pa jo je nenehno opominjala na njeno nemoč izbrisati obstoj drugačnega načina ženskosti. Svoj hendikep je pogosto premagala tako, da ga je spremenila v prednost. *Ona* je boljša od teh žensk pod tančico, ki svojo lepoto skrivajo, namesto da bi jo razkazovale kot *ona*. Torej svoje moške gotovo zavajajo, *ona* pa je do svojih iskrena (Lazreg 1994:136).

Kolonialistkine težave se ne končajo pri tančici. V navzočnosti ženske brez tančice sprva slavi to, kar je v njenih očeh zmagoslavje njene kulture nad kulturo koloniziranih. Ženskam, ki so jim snele tančico, so recimo spraševale »*Kako ti je uspelo prebiti oviro?*« ali »*Vidiš, če ne bi bilo nas, bi še vedno nosila tančico, tako kot tvoja mati*« (Lazreg 1994:136). Toda kmalu se, ko se sooči z Alžirko, v kateri zagleda lastno podobo v drugačnem telesu, Francozinja počuti enako neprijetno kot vpričo tančice. Kot je povedal Fanon: »*Ne le, da Evropejka ne čuti več zadovoljstva nad tem, da je nadzorovala razvoj in popravljanje napak ženske brez tančice, čuti se tudi izzvano na ravni ženske očarljivosti in elegance, meni, da ima konkurenco v tej novinki, ki se je preobrazila v profesionalko, v prekščenki, ki se je prelevila v propagandistko*« (Lazreg 1994:137).

Odzove se tako, da »*stopi na stran alžirskih moških, ki so žensko brez tančice z vso silo pahnili v tabor zla in prikrajševanja*« (Fanon 1967:44). Z drugimi besedami, tako s tančico

kot brez nje Alžirke niso mogle biti sprejete kot povsem razvite posameznice ali kot enakopravne.

2.6. Vpliv revolucije na odnose med spoloma

Vstop žensk v dekolonizacijsko gibanje je bil revolucionaren v tem, da je podiral vzorce odnosov med spoloma, ki so veljali vsaj od druge polovice 19. stoletja. Sodelovanje žensk v alžirski vojni, ni prvi primer sodelovanja alžirskih žensk v vojnem in političnem življenju njihove domovine. Ibn Badis in njegovi učenci so zbrali življenjepise žensk, ki so se v junaškem obdobju islamske zgodovine bojevale z ramo ob rami z moškimi in jih ženskam predstavili kot vzore, po katerih naj se zgledujejo. Tako so v petdesetih letih 20. stoletja ženske pravzaprav na novo oživljale tradicijo, ki je obstajala že pred njimi. Prej lahko rečemo, da njihova militantnost ni bila ex nihilo. Slonela je na tradiciji, moči pa ji ni dajal le spomin na nasilje prvih štiridesetih let kolonialne nad oblasti, ampak tudi njihova lastna marginalizacija s strani družbenega reda, ki jih je uporabil za temelj neusmiljenega ideološkega vojskovanja (Lazreg 1994:137).

Ženske so s strani kolonialnega režima utrpele vsaj toliko krivic kot moški ali pa celo več. Pridružitve strani, ki se je bojevala proti kolonizatorju, je bila priložnost za poravnavo računov, ne glede na to, ali so ženske tako menile tudi same. Dobile so tudi priložnost, da so same zagospodarile svojemu življenju in na koncu z dejanji, ne z besedami, prelomile strukturni in diskurzivni molk, ki so jim ga vsiljevali dobro stoletje. Ulama, kolonialni upravitelji in pisci, voditelji FLN in razumniki, vključno s Fanonom, vsi so o ženskah imeli koncepte, ki so se tepli z resničnostjo, kot so jo živele in čutile ženske. Presenečenje tako FLN kot kolonialnih oblasti nad tem, kako so se ženske izkazale v vojni, je dobro pokazalo na to, kako zelo so utišanje žensk izenačevali z njihovo fizično odsotnostjo iz sveta moških. Kljub temu pa so bile v tem svetu navzoče ženske, čeprav jih ni hotel vključevati. V njem so bile navzoče kot prikriti, nevidni drugi pol, ki ga doživlja in živi v njem s svojim lastnim tempom.

Sodelovanje žensk v vojni je na njihovo življenje vplivalo emancipatorno na več načinov. Kot prvo so med ženskami nastale vezi, presegajoče običajno začasno solidarnost, ki je bila značilna za njihove odnose v času miru. Izkusiti ječo in mučenje je bila pomembna komponenta tega povezovanja, ki je presegalo razredne, narodnostne in zemljepisne

razmejitve. Kot drugo, prevzemanje, med drugim, nalog s področja izobraževanja in bolničarstva na podeželju je mestnim ženskam dalo občutek odgovornosti in načrtnega delovanja, pa tudi nov vpogled na lastno življenje. Kot tretje, opravljanje tveganih nalog daleč od doma je ženskam, ki so se jih lotevale, dalo samozavest in občutek, da sodelujejo pri nastajanju zgodovine. Kot četrto, ženske, ki jih je vojni vrtinec vase potegnil posredno, zato, ker so bili njihovi možje, sinovi ali hčere aretirani, so bile prisiljene prevzeti nadzor nad kmetijo ali domačim poslom in/ali iskati pogrešane sorodnike od ječe do ječe, od taborišča do taborišča. To lepo prikazuje film *Le Vent Des Aures* (Veter Auresa)¹¹ o življenju ženske, ki išče pogrešanega sorodnika. Kot peto, ženske, ki so se pridružile makijevcem, so bile v neposrednem stiku z moškimi, ki so jim bili popolni tujci in ki so jih pogosto morale varovati, ko so bili ranjeni. Moška mistika moči in vsemogočnosti se je tako skrhalo in izkazalo se je, da so moški v stiski enako ranljivi kot ženske. In nenazadnje, že samo dejanje vstopa v vojno je bil izraz volje. Mladike so se soočile z očetmi in jim sporočile, da zapuščajo dom in se bodo pridružile boju. Kot pričajo številne ženske in zgodovinarji, npr. Horne, so se ženske po mučenju in prihodu iz ječe pogosto vrnile k svojim revolucionarnim dejavnostim (Horne 1977:399). Ženske so bile deležne spoštovanja zaradi svojega poguma in zato, ker so umirale za svoja prepričanja. Morda najvidnejši vpliv sodelovanja žensk v vojni je bil vtis, ki so ga naredile na kolektivno zavest Alžircev obeh spolov. Nešteto staršev je svoje novorojenke poimenovalo Djamila, po treh legendarnih mestnih gverilkah. Publiciteta, ki jo je kolonialni tisk dajal sodelovanju žensk v vojni, jim je pomagal vstopiti v javno življenje. Poskusi iz časa po neodvisnosti, da bi izbrisali spomin na ta vstop žensk v psiho Alžirk in Alžircev, so lepo pokazali, kako resen je bil vpliv nanjo.

2.7. Nacionalizem in feminizem

Na feminističnih sestankih pogosto omenjajo, da sodelovanje Alžirk v vojni ni obrodilo sadov. S tem namigujejo, da bi se ženskam godilo bolje, če se ne bi vmešavale v vojno ali če bi ustvarile feministično gibanje kot alternativo vstopu v FLN (Cadi-Mostefai 1978). Ogledovati si preteklost iz perspektive, ki jo nudi sedanjost, je lažje kot podoživljati jo tako, kot so jo ljudje živeli. Težko si predstavljamo feministično gibanje, se pravi gibanje, ki se

¹¹ Gre za film alžirskega avtorja Mohamed Lakhdar-Hamina iz leta 1966.

posveča izključno pravicam žensk, ki bi se pojavilo med vojno. Kdo bi ga vodil? Kdo bi mu nasprotoval? Francoski moški? Francoske ženske? Alžirski moški? Vsi našeti?

Poleg tega, da je bila zaradi zgodovine manipuliranja žensk s strani kolonialnih oblasti v očeh Alžirk in Alžircev vsaka feministična dejavnost sumljiva, so oblasti združenja domačinov zgolj tolerirale, pogosto so jih preganjali, če ne že prepovedali. Alžirsko feministično združenje v obdobju kolonizacije, ki bi neizogibno pod drobnogled postavila sokrivdo kolonialnega režima pri izključevanju žensk iz področja visokega izobraževanja, šolanja, zdravstvenega varstva, nastanitve in služb bi le težko preživela. Kolonialna družba bi sprejela le združbo, katere cilj bi bil kritiziranje alžirske kulture in moških, in ki bi obojemu pripisovala krivdo za vse težave, ki so jih doživljale ženske.

Pravzaprav so v Alžiriji že pred vojno obstajala ženska združenja in nekatere Alžirke so se jim pridružile. *Union Franco-Musulmane Des Femmes d'Algerie* (Zveza francoskih muslimank, žensk Alžirije), ki so jo leta 1937 ustanovile Francozinje, je bila v bistvu kolonialna politična združba, ki je polovico od svojih 36 članic pritegnila iz vrst premožnih Alžirk. Komunistična *Union des Femmes d'Algerie* (Zveza alžirskih žensk), je pritegnila le peščico žensk in je razpadla leta 1955. *Association des Femmes Musulmanes* (Združenje muslimank), ki ga je podpirala liberalna alžirska stranka *Mouvement pour le Triomphe des Libertés Democratiques* oziroma M.T.L.D. (Gibanje za zmago demokratične svobode) je bila ustanovljena leta 1947 in razpuščena tik pred začetkom vojne, to je 1. novembra 1954. Šlo je za vse alžirsko združbo, katere cilj je bil pomagati družinam moških, ki so jih prijeli zaradi političnega delovanja, in dvigovati politično zavest žensk (Lazreg 1994:139).

V času vojne ženske niso sprožale feminističnih vprašanj, kot jih razumemo danes, recimo nasprotovanju nošnji tančice, reformam družinske zakonodaje in tako naprej. Ženske so, tako kot moški, menile, da jim kolonialni režim krati njihove osnovne politične in gospodarske pravice. Za razliko od moških pa so bile njihove možnosti, da svoje nezadovoljstvo izrazijo in tudi ukrepajo, omejene zato, ker so jih v bitki med kolonizatorji in koloniziranimi preobrazili v ideološke šahovske figure. Neuspeh FLN, da bi se na potrebe žensk odzival bolj konkretno in manj abstraktno, lahko pripišemo vsaj dvema razlogoma. Kot prvo, ženske niso bile navzoče v njegovem vodstvu, predvsem med razumniki, ki so sestavljali pisna izhodišča in svetovali glede politike. Kot drugo, FLN je bil edina organizacija, ki se je postavljala francoski kolonizaciji po robu, saj je vse druge vzel pod svoje okrilje ali pa jih je uničil. Torej

v vojnem času ni moglo priti do izražanja drugačnega mnenja ali strategije. Tako je na Ženski demokratični federaciji, ki je junija 1958 zasedala na Dunaju, neka Alžirka izjavila: *»Trenutno se Alžirka ne ukvarja s pravico do dela ali do tega, da izboljša svoj življenjski standard, ampak s tem, kako bi končala to strašno vojno«* (Lazreg 1994:140). Res je, da v deželi, ki jo je razdejala divja vojna, pravica žensk do dela ni bila prioriteta. Vendar pa je bil eden od vzrokov za vojno prav odrekanje pravice do dela tako ženskam kot moškim. To bi bili lahko poudarili, čeprav bi s tem tvegali, da bi morali ponavljati zgodovino. Toda večina žensk, ki so se pridružile FLN, je verjela, da je njihovo sodelovanje v vojni nekako permanentno transformiralo sistem vrednot njihove domovine. *»Vedele smo, da bodo Alžirke igrale svojo vlogo pri obnavljanju domovine«* je rekla neka ženska. *»Mislile smo, da si bomo prislужile svoje pravice. Mislile smo, da jih bodo pozneje priznali kar sami od sebe«* je pristavila druga (Lazreg 1994:140).

Na koncu koncev sodelovanje žensk v dekolonizacijski vojni ni bilo zaman. Obsodba Alžirk s strani britanske feministke Sheile Rowbotham le utrjuje mnenje, da so revolucije proti lakoti, brezposelnosti, revščini in politični diskriminaciji nujno revolucije v strukturah zavedanja. Njena trditev, da Alžirke čakajo osvoboditev je nesmiselna, tako kot njena izjava, da ne ve, kaj se pravi biti Vietnamka, Kubanka ali Alžirka (Rowbotham 1974:244). Kako pa potem ve, da te ženske potrebujejo osvoboditev ali da je alžirska revolucija spodletela, kot trdi? Alžirska revolucija je izpolnila nalogo, ki si jo je zadala. Izgnati Francoze iz Alžirije. Sheila Rowbotham ne vidi, da je koloniziran moški zgolj moški, ki mu ne priznavajo osnovnih pravic do hrane, zavetja, obleke in sreče. Čeprav se za te pravice bojuje, to še ne pomeni, da je popolno človeško bitje. Da bi lahko doumel pomen drugih oblik trpljenja in neenakopravnosti in ne le tiste, ki jih sam doživlja s strani kolonialne sile, mora razviti obliko zavedanja, ki se je pripravljena dvigniti nad lastno viktimizacijo in se vmešati v viktimizacijo drugih. Zgodovina revolucij na drugih koncih sveta ne daje konkretnih primerov, kako doseči tako zavedanje. Zavedanje različnosti žensk in moških, ki je posledica družbene neenakopravnosti, ne pa izraza biološke različnosti, ki jo je zaukazala božanska sila, ni samoumevni izid militantnosti v dekolonizacijskem gibanju. Je proizvod zgodovinskega boja, ki ga poleg uspehov zaznamujejo tudi nazadovanja, odvisno od razmer.

3. RAZHAJANJA V ELITI IN PRAVNI ZASTOJ

Alžirska vojna za narodno osvoboditev je bila, ob vietnamski vojni, eden od najbolj nasilnih bojev za dekolonizacijo v dvajsetem stoletju. Trajala je od leta 1954 do leta 1962, v njej je od devetih milijonov Alžirk in Alžircev padel milijon do poldruga milijona (Charrad 2001:171).¹² Preseliti so se morale cele vasi, dva milijona Alžirk in Alžircev je končalo v vojnih taboriščih. Povzročila je podaljšano intervencijo francoske vojske, ene od najmodernejših in najsodobnejših vojsk, ki so kdaj sodelovale v kolonialni vojni. Charles Gallagher komentira, da je bila deset let po koncu kolonialne vladavine Alžirija zaradi vojnega razdejanja očitno še v stanju šoka (Charrad 2001:171). Obsežnost vojne je vplivala tudi na kolonialno silo, saj je alžirska vojna spodnesla francosko četrto republiko in privedla do pete, to pa je vodil Charles de Gaulle, ki je Francijo prisilil, da se je soočila z resnično platjo alžirske krize.

Francija se je Alžirije oklepala vse do bridkega konca, ker je v njej igrala za višjo stavo kot v kateri koli drugi koloniji. Francoski slogan »*Alžirija je Francija*« je izražal misel, da je odcepitev nekaj nepredstavljivega in da je Alžirija pravzaprav del širšega, francoskega državnega ozemlja.¹³ Alžirija je bila kolonija, na tleh katere je živelo približno milijon Francozinj in Francozov. Zaradi odkritja nafte v saharški puščavi in pričakovane uporabnosti puščavskih širjav za porajajoče se jedrske poskuse je Francija še toliko odločneje hotela ostati navzoča v Alžiriji. V strahu pred porazom v Indokini (prišel je leta 1954) in v petdesetih soočena z nacionalističnim bojem v več svojih kolonijah se je Francija osredotočila na to, da bi obdržala Alžirijo. Medtem ko se je sredi petdesetih pogajala o koncu kolonialne vladavine v Tuniziji in Maroku, je okrepila svoje oborožene sile v Alžiriji in se pripravljala na dolg spopad.

V Alžiriji je nacionalistični boj privedel do vzpostavitve narodne države, ki jo je zaznamovala obsežna frakcionalizacija. Med osemletno gverilsko vojno, ko je primanjkovalo kanalov za notranjo komunikacijo, je v nacionalističnem gibanju prišlo do močnih razhajanj. Razkoli so

¹² V knjigi »La guerre d'indépendance algérienne«, avtor Benjamin Stora podaja oceno o 1.5 milijona žrtev v vojni, medtem ko francoski viri navajajo oceno o 500.000 žrtvah. Avtor Elbaki Hermassi v knjigi »Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study«, navaja oceno o milijonu žrtev.

¹³ Ozemlje celotne Alžirije je bilo razglašeno za eno od francoskih regij že leta 1830. Regija Savoy je to postala šele leta 1860.

nastali predvsem na osnovi regionalnih razlik in različnega doživljanja vojne med decentralizirano gverilsko vojno za narodno osvoboditev. Prišlo je do ostrih nasprotovanj ali delitev med političnimi skupinami z različnim družbenimi zaledji, občasno je prihajalo do odprtih konfliktov. Frakcionalizem znotraj narodnega vodstva, ki je bil med protikolonialističnim bojem obrzdan, je izbruhnil po vzpostavitvi državne suverenosti leta 1962 in privedel do nasilnih konfliktov (Charrad 2001:171).

Na sorodstvu temelječe oblike povezovanja, ki so Alžirkam in Alžircem prej nudile zavetje pred kolonialno nadvlado, so ostale politično pomembne kot mobilizacijska omrežja med nacionalistično vojno. Po neodvisnosti so na sorodstvu temelječe oblike povezovanja predstavljale zaledje nekaterim frakcijam, ki so se v novi narodni državi potegovala za oblast. Ko govorim o Alžiriji tega obdobja, z izrazom »na sorodstvu temelječe oblike povezovanja« označujem skupine, ki so bile strukturirane bolj ohlapno kot klani. Več frakcij je imelo zveze z družbenimi skupinami, znotraj katerih so lahko mobilizirali na sorodstvu temelječe solidarnosti in na ta način v narodni državi pridobili večjo politično težo. V interesu več segmentov vodstva je bilo, da te solidarnosti ohranijo ali pa se vsaj izogibajo ukrepom, ki bi jih utegnile zmotiti.

Družinska zakonodaja je bila talka političnih napetosti, ki jih je ustvarjal frakcionalizem. Sprejetje družinske zakonodaje je pravzaprav postalo ena od najkočljivejših političnih tem v novi državi, tema, ki je postavljala osnovna vprašanja o tem, kakšne vrste družba naj bo sveže, neodvisna Alžirija. Kot Maroko je tudi Alžirija sprejela močno konzervativen zakon o družini, toda do njega je pripeljal drugačen proces. Prvič, Alžirija je svoj družinski kodeks sprejela šele leta 1984, po dvaindvajsetih letih oklevanja in nihanj, medtem ko sta Maroko in Tunizija vsak svojega sprejela že nekaj mesecev po neodvisnosti. Drugič, spreminjajoča se politična zaveznitva in frakcijski konflikti, do katerih je v Alžiriji prišlo po neodvisnosti, so še naprej močno vplivali na dogodke na področju družinskega prava oziroma na njihovo odsotnost, saj so privedli do več kot dvajsetletnega zastoja in do vrste spodletelih načrtov. Nobena frakcija ni bila dovolj samozavestna ali močna, da bi svojo vizijo družinskega prava institucionalizirala v novem kodeksu. Tretjič, ko je Alžirija končno sprejela družinsko zakonodajo, je val islamskega fundamentalizma v zgodnjih osemdesetih že ustvaril politično ozračje, ki se je razlikovalo od tistega v petdesetih, ko sta svoj zakon o družini oznanila Maroko in Tunizija. Četrto, drugače kot v Maroku in Tuniziji je v Alžiriji prišlo do konfliktov, ki so bili neposredno povezani z družinskim pravom, ko so leta 1981 ženske aktivno nasprotovale vladnemu načrtu, ki je predvideval sprejetje konzervativnega kodeksa.

Ženskam je uspelo ta načrt začasno zavreti. Ni pa jim uspelo preprečiti sprejetja konzervativnega zakona o družini, ki ga uteleša alžirski družinski kodeks iz leta 1984. Alžirski družinski kodeks, tako kot maroška *Mudawanna*, je uzakonil družinski model razširjenega sorodstva po očetovi strani, v katerem ima moško sorodstvo privilegije, moški pa moč nad ženskami.

3.1. Lokalne solidarnosti v antikolonialni vojni (petdeseta in šestdeseta dvajsetega stoletja)

Tako kot v Maroku je bil v Alžiriji odnos na sorodstvu temelječih solidarnosti, do države ob razglasitvi neodvisnosti delno posledica politike nacionalističnega boja. Francoska kolonialna oblast je zlomila večino velikih klanskih zvez v Alžiriji. Ni pa ji uspelo uničiti manjših na sorodstvu temelječih oblik povezovanja, recimo klanskih frakcij, sorodstvenih skupin in razširjenih sorodstev po očetovi strani. Vodstvo nacionalistične koalicije, Fronta za narodno osvoboditev je imelo, do na sorodstvu temelječih solidarnosti ambivalenten odnos. Med vojno je nacionalistično vodstvo včasih spodbujalo te oblike povezovanja, ki so nudile dragocene organizacijske mreže za antikolonialni boj na domačih območjih. Spet drugič je bilo z njimi prisiljeno sprejemati kompromise, čeprav bi mu bilo morda lažje naprej delati brez njih. Na sorodstvu temelječe oblike povezovanja so bile ukoreninjene vsaka na svojem domačem območju, kar je oteževalo med pokrajinsko koordinacijo. Ob razglasitvi neodvisnosti novo nastala narodna država ni imela druge izbire, kot da te oblike povezovanja umesti v politiko suverene Alžirije. Obravnavala jih je z ambivalentno strategijo korenčka in palice, ki je kombinirala toleriranje, posebne usluge in neposredne napade (Charrad 2001:170).

Da bi razumeli proces narodne osvoboditve in oblikovanja države v Alžiriji, moramo upoštevati, da je potekal v razlaščen, od svojih korenin odtrgani, nezadovoljni družbi, ki se je bojevala, da bi ohranila svojo identiteto vpricho dolgotrajne krvave represije. Potem ko je moč francoske vojske do leta 1880 strla aktivni oboroženi odpor, so se Alžirke in Alžirci zatekli k pasivnemu odporu in ga uporabljali vse do pojava organiziranega nacionalizma. Ker je na večini podeželja sorodstvo po očetovi strani predstavljalo glavni referenčni okvir, se je ljudski odpor pogosto izražal v okviru na sorodstvu temelječih povezav, ki so v proti kolonialnem boju predstavljale dober temelj vzajemnega zaupanja (Djerbal 1991:201).

Razpršeno in v glavnem podeželsko prebivalstvo se je kolonialni upravi upiralo tako, da se je zateklo k nečemu, kar Daho Djerbal opiše kot »proti sistem integraciji«, ki so ga predstavljale sorodstvene, rodovne, klanske in vaške vezi (Djerbal 1991:202). Alžirija je bila na začetku osvobodilne vojne dežela z večinoma podeželskim prebivalstvom. Ocene deleža podeželskega prebivalstva v tem času nihajo od 77 do 88 odstotkov (Charrad 2001:172). Paradoks kolonialne nad oblasti v Alžiriji je bil, da je pogosto še okrepila na sorodstvu temelječe solidarnosti na lokalnih območjih, čeprav je francoska oblast načrtno uničevala klane. Alžirke in Alžirci, ki so jim odvzeli zemljo, jezik in kulturo, so krepili sorodstvene in skupnostne vezi, kjer koli so mogli, kot obliko zaščite pred vplivom vdiranja kolonialne države. Na primer, vzporedno s kolonialno državo so delovali *jammās*. To so bili klanski zbori, ki so za hrbtom francoskih upraviteljev urejali razne zadeve skupnosti in pogosto iskali poti, kako bi obšli francoske uredbe (Djerbal 1991:205).

Okrepitev na sorodstvu temelječih oblik povezovanja na številnih območjih je prinesla dve vidni posledici. Te oblike so ostale žive skozi vse nacionalistično obdobje in koristile nacionalističnim ciljem. Rodovne vezi so odigrale bistveno vlogo, saj so omogočale organizacijo na lokalni ravni in nudile podporo, ki so jo potrebovale gverilke in gverilci. Ko je govoril o vaških voditeljih, ki so pogosto zastopali celotne rodove, je borec FLN T. Boudebala na primer rekel: »*Vaški voditelji so bili tisti, ki so skrbeli za obveščanje, iskanje zdravil in drugih stvari, ki jih je potrebovala vojska narodne osvoboditve*« (Djerbal 1991:213). V podeželskih predelih, čeprav so se posameznice in posamezniki občasno na lastno pest pridružili boju za narodno osvoboditev, so se skupnosti nacionalističnemu gibanju ponavadi pridruževale *en masse*. V tem primeru so svojo vlogo odigrale krajevne vezi, skupinam so se pridruževale družine, klani in celotne vasi (Vatin 1974:280).

Čeprav so se lokalne skupnosti lahko odzvale klicu nacionalizma, same niso mogle generirati organiziranega nacionalizma. Manjkalo jim je kanalov, ki bi omogočali komunikacije med pokrajinami. Ne smemo pozabiti, da se je narodna zavest v Alžiriji šele prebujala, ko je leta 1830 prišlo do kolonizacije, in da takrat ni bilo nobene narodne države, ki bi se ujemala s sedanjim državnim ozemljem Alžirije. Poleg tega so od leta 1830 monopol nad komunikacijskimi kanali v Alžiriji imeli francoski kolonizatorji. Z njegovo pomočjo so preprečevali komuniciranje med Alžirkami in Alžirci v različnih krajih in tako poskušali utišati občutke narodne enotnosti. Alžirke in Alžirci iz podeželskih predelov so recimo morali

od krajevnih kolonialnih oblasti dobiti dovoljenje, preden so lahko zapustili kraj, kjer so živeli (Charrad 2001:172).

Številne Alžirke in Alžirci na podeželju so pomen našli v svojem domačem kraju ali predelu z njegovo mrežo neposredno otipljivih vezi. Ob tem je zamisel alžirske državne entitete, ki bi pokrivala neznane dežele, obstala meglena. Slavna je opazka Ferhata Abbasa, enega od prihodnjih narodnih voditeljev, iz leta 1936: *»Povprašal sem zgodovino; povprašal sem žive in mrtve; obiskal sem pokopališča. Nihče mi ni omenil alžirskega naroda«* (Hermassi 1972:133). Kljub temu pa se je določen občutek alžirske enotnosti razvil iz doživljanja segregacije med francoskim in alžirskim narodom. Pogosto je temeljil na veri, saj je Alžirke in Alžirce pogosto združeval islam, ko so se postavljali po robu kolonizatorjem krščanske vere, ti pa so kolonizirano ljudstvo spet definirali z verskega stališča, kot muslimanke in muslimane (Lazreg 1994:51). Toda iz občutka verske enotnosti ni nastal narod, saj pod kolonialnim jarmom tudi ni mogel.

Sam oboroženi boj je bil tisti, ki je kot katalizator pripomogel k izkristaliziranju narodne zavesti. Voditelji večjega števila nacionalističnih skupin, ki so prej delovale ločeno, nacionalistične zahteve pa so izražali večinoma mirno in iz tujine, so v zgodnjih petdesetih sestavili koalicijo, ustanovili FLN in se odločili za oboroženi boj na alžirskih tleh. Prvega novembra 1954 je v številnih delih Alžirije hkrati eksplodiralo več bomb. FLN je prevzel odgovornost za vse eksplozije, kar je označilo začetek vojne za narodno osvoboditev. Eden od voditeljev, ki so začeli z oboroženim bojem, je pojasnil, da so imeli na izbiro dvojce: *»... da se najprej organiziramo in šele nato napademo ali pa najprej napademo in se šele nato organiziramo... Razmere so nam vsilile drugo izbiro, da namreč najprej napademo zato, da bi ustvarili nam naklonjeno psihološko ozračje, v katerem bo vse prebivalstvo popolnoma podpiralo revolucijo«* (Hermassi 1972:134). Odločitev je bila prava. Skupaj z eksplozijami novembra 1954 se je razlegel tudi kolektivni krik po osvoboditvi in narodni solidarnosti. Številne Alžirke in Alžirci so se v odziv pridruževali FLN in zanj ustvarjali omrežja za podporo, pri tem pa s samim dejanjem oboroženega upora proti Francoski kolonizaciji kovali občutek narodne enotnosti.

FLN se je v protikolonialni vojni izkazal za izjemno silo. Odpor je organiziral tako, da je mobiliziral klanske in vaške zборе in jih prepajal z aktivno militantnim etosom. Čeprav je njihovo energijo kanaliziral v narodno osvoboditev, FLN krajevnih zborov ni zamenjal s kako novo organizacijsko strukturo; tega verjetno niti ne bi mogel. Pri delu v kontekstu regionalne

in krajevne raznolikosti in na obširnem ozemlju pod kolonialnim nadzorom so se voditelji FLN soočali z orjaškimi praktičnimi ovirami koordiniranemu delovanju in centraliziranemu odločanju. Morali so pokazati fleksibilnost ter spoštovati regionalno in krajevno raznolikost, kar so tudi počeli. To pa je zahtevalo svojo ceno, saj so se v nacionalistični koaliciji pojavili razkoli.

3.2. Nacionalistična koalicija s heterogenim vodstvom

Fleksibilnost in notranja raznolikost FLN sta bili njegova moč, saj lahko prav tema dvema lastnostima pripišemo njegovo učinkovitost v decentraliziranem gverilskem vojskovanju proti mogočni francoski vojski. Hkrati pa sta ti lastnosti tudi vzrok za odsotnost organizacijske enotnosti, saj so zahteve decentraliziranega gverilskega vojskovanja v različnih predelih privedle do različnih poveljniških hierarhij. Zaradi vojaške strategije je FLN alžirsko ozemlje razdelil na regionalne poveljniške centre, ki so se imenovali *wilaya*. V okviru nacionalističnih sil so se pojavile kvazi avtonomne gverilske enote. Posledica je bilo pojavljanje relativno izoliranih centrov odločanja v wilayah in vsak je v prihodnji suvereni državi utegnil zahtevati legitimnost (Charrad 2001:174).

Te lastnosti vodstva so odsevale družbeni in organizacijski kontekst alžirskega nacionalističnega gibanja. Opisi alžirskega nacionalizma pogosto in upravičeno vsebujejo izraze, kot so razkoli, heterogenost, razhajanja, frakcionalizem, klani in sektaštvo (Charrad 2001:174). Voditelji, ki so med dvajsetimi in petdesetimi leti dvajsetega stoletja prišli na čelo nacionalistične politike, so prišli iz različnih zemljepisnih območij, imeli so različne vojaške izkušnje, različna zaledja in različno vizijo Alžirije v bodočnosti. Poleg te je kolonialna represija proti posamičnim vzpenjajočim se voditeljem, skupaj z notranjimi spori, občasno privedla do vrtoglavega preobrata v nacionalističnem vodstvu. Kot ostala nacionalistična gibanja je tudi FLN dajal prednost kolektivni predanosti narodni osvoboditvi pred križajočimi se težnjami za državo v bodočnosti. FLN je bil koalicija sil in točno to, kar je kazalo že ime; fronta, ki jo je definiral njen cilj, namreč narodna osvoboditev. Skupna zavezanost osvoboditvi Alžirije izpod kolonialne oblasti je vodstvo skozi vso vojno ohranjala na kupu. Vendar pa so številne razlike, ki so obstajale v okviru alžirskega nacionalističnega vodstva, predstavljale potencialne vire sporov.

Kot tudi drugod je vzpostavitev suverene države privedla do konfliktov zaradi dostopa do moči in zaradi politike. Za razliko od Maroka, kjer je prevladala monarhija, in Tunizije, kjer se je zmagoslavna reformistična frakcija na koncu prelevila v kohezivno elito, so v Alžiriji razkoli privedli do heterogene elite. Nekatere razpoke so izhajale iz segmentacije alžirske družbe, predvsem iz vztrajanja lokalnih solidarnosti v politiki. Spet druge so bile ideološke narave. Pri izbiranju gospodarskega načina je na primer prišlo do konfliktov med zagovorniki decentraliziranega, samoupravnega pristopa h gospodarskemu razvoju in tistimi, ki so želeli centralizirano obliko državnega kapitalizma. Drugi konflikti so ločevali nekatere marksistične nacionaliste in verske skupine, ki so v Alžiriji ohranile močen vpliv. Carl Brown komentira: »Muslimanski reformatorji so bili najbolj pomembni in v Alžiriji so najdlje ohranili svojo posebno identiteto« (Brown 1973:33). Gallagher podobno pripominja, da so fraze kot »specifični alžirski socializem« izražale nenehni podtalni boj med elementi pod vplivom posvetnih, marksističnih načel, in drugimi, ki so želeli, da Alžirci na prvo mesto postavijo islamske vrednote (Gallagher 1973:11).

Delno zaradi decentralizirane gverilske vojne in iz tega izhajajočih razhajanj FLN ni nikoli razvil centralizirane organizacijske mreže, ki bi pokrivala večino države. Zato je alžirsko vodstvo premoglo le najbolj provizorično organizacijsko ogrodje, na katero je lahko ob razglasitvi neodvisnosti leta 1962 obesila upravne organe narodne države (Charrad 2001:176). V neodvisnosti je bila vojska tista, ki je postopoma prevzela mesto najmočnejše ustanove z največjim *esprit de corps* in najučinkovitejšo organizacijo. Med vojno je ena od nacionalističnih vojsk imela nalogo, da je francosko vojsko v Alžiriji napadala s položajev na tunizijski in maroški meji. Ta tako imenovana obmejna vojska je bila največja, najboljše organizirana in najboljše opremljena posamična sila alžirskih bork in borcev. Po nekaterih čistkah in sklenitvi novih zavezništev je obmejna vojska pozneje postala državna vojska in sčasoma pridobila nadzor nad nevojaškimi političnimi voditelji, lokalnimi partikularizmi in regionalnimi žepi moči, ki so jih predstavljala regionalna vojaška poveljstva iz časa gverilske vojne.¹⁴

Tisti, ki so se ob razglasitvi neodvisnosti potegovali za državno oblast, so hoteli pridobiti več vpliva v novo nastalem političnem centru, povsem zamenjati obstoječi režim ali pa pridobiti več sredstev za kak določeni predel. Državno moč so izzivali voditelji regionalnih gverilskih

¹⁴ Leta 1962 v času neodvisnosti, so se za prevlado v Alžiriji borile tri skupine; začasna vlada v izgnanstvu, regionalni vojaški centri in t.i. obmejna vojska.

poveljstev (wilay), ki so menili, da so jih pri delitvi oblasti ob razglasitvi neodvisnosti prikrajšali. Po robu so se ji postavljali tudi politični voditelji, ki so svoje programe na področju državne politike lahko podkrepili z mobilizacijo podpore v predelih, ki so jih obvladovali. Ti izzivi so privedli do lokalnih in regionalnih vstaj in političnim voditeljem pokazali, da lahko pri iskanju moči v novi državi aktivirajo lokalne solidarnosti.

3.3. Mobilizacija lokalnih/regionalnih solidarnosti v novi državi

Lokalne in regionalne vstaje so v neodvisnosti reaktivirale partikularistične vezi, čeprav niso bile nujno usmerjene v obrambo partikularizma. V šestdesetih je na podeželju izbruhnilo več resnih vstaj, predvsem na berberskih območjih. Berberska pribežališča so igrala pomembno vlogo v boju proti francoski vojski, v gverilskih silah je bilo veliko Berberov in številni znani voditelji regionalnih poveljstev so bili Berberi. V neodvisnosti so se nekatere gverilske enote in regionalni voditelji spopadli z novo nastalo državno vojsko, spet drugi pa so stopili na njeno stran. Berberske vstaje niso bile posledica koordiniranega boja proti vojski ali državi, pač pa je do njih prihajalo posamič, tako časovno kot zemljepisno. Ocene deleža Berberk in Berberov v alžirskem prebivalstvu nihajo od več kot 20 do 25 in 30 odstotkov (Charrad 2001:177). Območja, ki so menila, da jih je država zanemarila, so dvigala glas in zahtevala pravičnejšo delitev koristi neodvisnosti. Voditelji, ki so se čutili izključene iz državne politike, so se upirali in zahtevali pravičnejšo delitev vpliva na novi politični sceni.

Dva berberska predela, Aures in Kabilija, sta doživela vstaje, ki ponazarjajo, kako so politični ali regionalni gverilski voditelji v neodvisnosti mobilizirali na sorodstvu temelječe solidarnosti. Aures je bil eden od najrevnejših in najbolj prezrtih predelov države. Obrnjen je bil proti puščavi in njegovo pastirsko gospodarstvo je omogočalo le životarjenje. Prebivalke in prebivalci Auresa so že v davnih časih začeli vzdrževati kohezivnost sorodstvene skupine kot ukrep proti skrajni gospodarski negotovosti. V enem samem gospodinjstvu je namreč moralo delati več članic in članov sorodstvene skupine, da so se izognili revščini. Mali kmetje iz Auresa so menili, da jim je neodvisnost prinesla manj koristi, kot so jih pričakovali, in da je gospodarska pomoč, ki jim jo daje država, nezadostna. Organizirali so upore. Nekateri upori so podpirali polkovnika Zbirija, nekdanjega vodjo enega od regionalnih poveljstev, ki se ni strinjal z drugimi člani vodstva glede vprašanj gospodarske politike in je hotel dobiti več vpliva v vladi. Polkovnik Zbiri je, sklicujoč se na solidarnosti v Auresu, od koder je prihajal

in kjer je imel svoje edino zaledje, leta 1967 poskusil izvesti državni udar. Vlada ga je premagala z vojaško silo (Favret 1972).¹⁵

Vstaje v Auresu so bile po obliki tradicionalne. Jeanne Favret opaža, da so prebivalke in prebivalci Auresa »na edini način, ki so ga poznali, skušali doseči, da bi jih osrednja vlada opazila« (Favret 1972:315). Ta način pa so bili na klanih temelječi upori. V protestu so se kot članice in člani sorodstvenih skupin združili skozi reaktivacijo segmentarne organiziranosti. Tako kot v Maroku so te vstaje imele drugačen pomen od klanskih vstaj v prejšnjih časih. Njihov cilj ni bil več pobegniti izpod nadzora države. Tokrat so se prebivalke in prebivalci Auresa upirali zato, da bi pritegnili pozornost države, da bi izrazili svoj protest, ker od nje niso dobili vsega, kar so pričakovali od neodvisnosti, in da bi zahtevali večjo intervencijo države v lokalnem gospodarstvu. Jeanne Favret takole našteva glavne razloge za upor v Auresu: »Vstaje je bolj kot strah, da jih bodo povozili velemestni običaji, netil strah, da jih ne bodo povozili v zadostni meri. Kmetje niso imeli nič proti temu, da bi država nadzorovala vse gospodarske dejavnosti; zamerili so ji, ker ji ni uspelo postati gonilna sila lokalnega gospodarstva« (Favret 1972). Voditelj upora polkovnik Zbiri pa je hotel pridobiti večjo moč v okviru države.

Kabilija, drugi berberski predel, ki je po razglasitvi neodvisnosti doživel vstaje, je bila dober primer segmenta državne elite z vezmi v predelu, kjer so na sorodstvu temelječe solidarnosti še vedno ostajale močne. Tako kot Aures je tudi Kabilija v vojni veliko prispevala. Od Auresa pa se je razlikovala v tem, da je imela več povezav s političnim centrom. Kabilke in Kabilci so imeli visok odstotek članov v alžirski politični, upravni, poslovni in razumniški skupnosti. Kot navaja Jeanne Favret, so člani kabilске elite dosti raje citirali Goetheja kot pa običajno pravo pokrajine (Favret 1972:308). Med Kabilijo in glavnim mestom Alžirom je že od nekdaj potekala izmenjava, zato je bila skoraj petina njegovega prebivalstva kabilskega izvora (Favret 1972:319). Čeprav so Kabilke in Kabilci po razglasitvi neodvisnosti protestirali zaradi širšega spektra vprašanj, je pri nekaterih najnasilnejših konfliktih prišlo do mobilizacije lokalnih sil s strani voditeljev, ki so se potegovali za moč v novo nastali narodni državi in se bojevali, da bi uveljavili svoje poglede na politiko.

¹⁵ Polkovnik Zbiri se je zavzemal za decentralizacijo državne razdelitve pokrajin, tržno gospodarstvo in proti centralizmu državne oblasti.

Pisanje ustave je povzročilo konflikte, ki kažejo, kako so se spopadi v okviru državne politike v Alžiru križali z lokalnimi vstajami v Kabiliji. Do konfliktov je prišlo po enem letu neodvisnosti, ko je več članov narodne skupščine menilo, da predsednik vlade Ben Bella in njegovi tesni zavezniki vse odločitve sprejemajo sami in ne dovolijo drugim, da bi sodelovali pri pisanju besedila ustave. Nekaj članov skupščine je v protest odstopilo (Hermassi 1972:150). Ait Ahmed, tudi član skupščine, se je umaknil v rodno Kabilijo in razglasil, da se bo vladi postavil po robu. Njegov protest se je ujel z naraščanjem napetosti med voditelji prej kvazi avtonomnih wilay in obmejno vojsko zaradi napovedane združitve vseh oboroženih sil v eno organizacijo, v novo nastalo državno vojsko.

V strahu, da bodo zaradi te združitve ob vpliv, se je več voditeljev wilay pridružilo uporom Kabilcev in njihovem voditelju Aitu Ahmedu nudilo logistično podporo. Dali so mu recimo oboroženo zaščito, ko je v Kabiliji javno prirejal politične shode. Poleg tega je bilo kabilsko kmečko prebivalstvo, tako kot kmečko prebivalstvo v drugih krajih, hitro pripravljeno izraziti svoje nezadovoljstvo nad pomanjkljivo gospodarsko pomočjo, ki jo je v neodvisnosti dajala vlada. Številne in številni so se odzvali na mobilizacijo Aita Ahmeda in se pridružili uporom. Čeprav ni upor nikoli zajel celotne Kabilije, se je vseeno dovolj razmahnil, da je trajal dve leti. Končal se je s pogajanjem in kompromisom.

Vstaje v Kabiliji je vlada jemala resno ravno zato, ker to niso bili navadne podeželske vstaje. Kabilci iz razumniške, politične in gospodarske elite so lahko z vstajami manipulirali prek sorodstvenih in lokalnih vezi. Pokrajina je ponujala, kot opaza Jeanne Favret: *»preoblike tradicionalnih elementov, ki jih je bilo mogoče zajeti in uporabiti v okviru strategije različnih družbenih skupin v njihovem boju za modernizacijo«* (Favret 1972:323). Za razliko od uporov v Auresu, ki jih je bilo mogoče končati z vojaško intervencijo, so vstaje v Kabiliji predstavljale resnično grožnjo stabilnosti vlade. Nevarnost je ležala v dejstvu, da je nezadovoljnim Kabilcem in Kabilcem v političnem centru uspelo mobilizirati lokalne skupnosti v Kabiliji in z netenjem nemirov na podeželju najti način za pridobivanje moči v državni politiki.

3.4. Državna strategija: korenček in palica

Ob razglasitvi neodvisnosti leta 1962 so imeli rodovi, klani in klanski zbori raznovrsten odnos do nastajajoče narodne države. V nekaterih primerih so na sorodstvu temelječe oblike povezovanja v podeželskih predelih, kjer je bila navzočnost narodne države manj pomembna od življenja skupnosti, ostale glavni referenčni okvir. Leta 1967, po petih letih neodvisnosti, je Jeanne Favret zapisala naslednjo misel o številnih predelih Alžirije: *»Družinske strukture so se v preteklih stotih letih komajda kaj spremenile; v veljavi so bile še vedno iste formacije in posameznikov referenčni okvir je bil rod«* (Favret 1972:313). V drugih primerih so na sorodstvu temelječe solidarnosti obstajale v različnih oblikah sodelovanja s predstavnicami in predstavniki stranke, vojske in osrednje uprave. Spet drugje so stopili skupaj in protestirali proti politiki države. V določenih primerih so na sorodstvu temelječe solidarnosti služile kot gorivo pri spopadih elite znotraj političnega centra, saj so raznim segmentom elite v notranje raznoliki koaliciji, ki je v suvereni državi dobila vajeti oblasti, predstavljali potencialna oporišča za mobilizacijo (Charrad 2001:180).

Tako je bila ena od nalog novo nastale narodne države ukrotiti notranjo raznolikost in razhajanja v alžirski družbi, saj se je Alžirija trudila, da bi definirala novo obliko artikulacije med lokalnim in osrednjim ali med na sorodstvu temelječimi skupnostmi in centralnimi organi narodne države. Heterogeno elito, ki je leta 1962 prišla na oblast, je čakal težek izziv; izgraditi narod in državo, se pravi postaviti trdne temelje kolektivne vere v alžirski narod in razviti državni aparat. Vojne izkušnje ji pri tem niso veliko pomagale. Globoko razdeljeni koaliciji na oblasti je primanjkovalo tudi vsedržavne poenotene organiziranosti. Vodstvo je delovalo pod zaščito vojske, opiralo pa se je na podeželsko zaledje, ki so jo sestavljali siromašni kmetje in podeželska mala buržoazija, torej krajevni odličniki, ki so želeli uveljaviti interese svojih krajev (Charrad 2001:180).

Koalicija na oblasti se je na povezave, temelječe na sorodstvu, in težnje po lokalnem partikularizmu odzivala ambivalentno. Državni uradniki so se zatekli k strategiji korenčka in palice in kombinirali grajanje in hvaljenje, kar odseva politični diskurz. Pomembna uradna besedila so obsojala prizadevanja lokalnih na sorodstvu temelječih skupnosti za avtonomijo. Kodeks wilay, uradno besedilo, ki je urejalo regionalne ustanove, je zavrnil vsako misel na lokalno avtonomijo in jasno zapisal, da ne sme priti do *»razpršitve revolucionarne moči«* (Lacoste in Lacoste 1991:347). Vlada je videla grožnjo v tem, kar Jean Leca dobro opiše kot

»mozaik večkratnih prvinskih solidarnosti« (Lacoste in Lacoste 1991:18). Politični voditelji so iz izkušenj vedeli, da so solidarnosti potencialni vir razhajanj med klani, Berberkami in Berberi ter Arabkami in Arabci, saj so že med vojno povzročale regionalne konflikte v FLN in to nadaljevale tudi v novo nastali narodni državi.

Temeljna besedila prve vlade neodvisne Alžirije so izjavljala, da Alžirija potrebuje močno državo, ki bo družbo ščitila pred morebitnimi razhajanj. Državo so večkrat označili kot *»jamstvo enotnosti«* in *»tvorca narodnega združevanja«*, kot ustanovo, ki bo znala prerasti razhajanja in razkriti pravo podobo Alžirije (Leca 1980:290-317). To vprašanje je dolgo ostalo odprto, kot je nakazano v alžirski državni listini iz leta 1976, kjer piše: *»Revolucija ne namerava zgolj odstraniti teh ostankov preteklosti (klanskih, patriarhalnih in kvazi fevdalnih struktur), ampak tudi preprečiti, da bi se še kdaj vrnili. Naš cilj je, da Alžirke in Alžirce spremenimo v zavedne državljanke in državljane sodobne države«* (Leca 1980:295). Neka druga izjava je kritizirala *»fevdalno etiko«* in zahtevala iztrebljenje vsega *»arhaičnega, zastarelega in nazadnjaškega«* (Leca 1980:295).

Toda v istem obdobju, ko so njena besedila zahtevala njihovo iztrebljenje, je alžirska država, ki je nastala z narodno neodvisnostjo, integrirala na sorodstvu temelječe oblike povezovanja v svoje politične in upravne sisteme. Del svoje legitimnosti je črpala iz podeželskih predelov, kjer so te oblike prevladoval. Ker so v protikolonialni gverilski vojni prispevali največji delež, so podeželske predele označevali za *»baklenosce revolucije«* in *»neranljive trdnjave«* alžirske identitete (Leca 1980:293). Tudi samo vodstvo je imelo članice in člane, katerih moč je izhajala iz dejstva, da lahko z aktiviranjem lokalnih in regionalnih vezi mobilizirajo privrženke in privrženice. To ni veljalo le za voditelje berberskega izvora, ampak tudi za njihove arabske kolege. Poleg tega je bilo zaradi hudega pomanjkanja izšolanih državnih uslužbenk in uslužbencev takoj po razglasitvi neodvisnosti v interesu nove države, da podpira na sorodstvu temelječe oblike povezovanja, saj so v svojih krajih zagotavljale zakon in red. Po koncu vojne se je sveže suverena Alžirija znašla tako rekoč brez upravnega osebja. Francoski upravitelji so bili odšli, voditelji nove države pa so kmalu izgnali večino alžirskih odličnikov, ki so prej delali v kolonialni upravi. Ustvariti je bilo treba novo administracijo in zanjo najti ljudi, razpoložljiva sredstva pa so bila pičla.

Kjer so se podeželske ustanove, kot so bili klanski zbori, ohranili kot delujoči organi, ki upravljajo življenje kolektiva, so jih integrirali v novo upravno strukturo, pri tem pa so jih skrbno nadzorovali. Osrednja vlada je klanske zbore nadzorovala zato, ker jih je želela iz

neodvisnih faktorjev odločanja na lokalni ravni spremeniti v kanale za širjenje odločitev političnega centra. Nadzor pa je oteževalo pomanjkanje administrativnih sredstev in zato predstavniki osrednje vlade pogosto niso imeli druge izbire, kot da tolerirajo precejšnjo avtonomnost, ki so jo zadržale na sorodstvu temelječe oblike povezovanja (Charrad 2001:181).

V letih po neodvisnosti je alžirska vlada skušala oslabiti potencialne tekmece, ki so podporo črpali iz lokalnih in regionalnih solidarnosti. Proti regionalnim poveljstvom, ki so bila v osvobodilni vojni odigrala ključno vlogo, se je na primer bojevala tako, da je odstranjevala gverilske enote ali pa je njihove voditelje vključila v vrste vojske ali drugih vladnih ustanov. V vojaškem udaru leta 1965, ki je okrepil moč vojske, je polkovnik Boumedienne izkoristil priložnost in neposlušnim gverilcem zaprl vrata do položajev, ki so prinašali avtoriteto. Vlada je skušala zmanjšati tudi potencialno nevarnost kabilskega nasprotovanja. V Kabilijo je pošiljala velikanske vsote denarja in se izogibala politično potencialno eksplozivnim potezam, recimo izključevanju Berberk in Berberov iz vladnih položajev. Arabsko govoreči člani vlade so skrbno pazili, da so v vrste najvišjih uradnikov vključevali tudi njih. V prvi vladi v neodvisnosti pod Ben Bellom je bilo 19 ministrov, od tega pet Berberov, v naslednji, ki sta jo vodila Boumedienne in vojska, pa so Berberi dobili delež pomembnih položajev, ki je bil podoben berberskemu deležu v celotnem prebivalstvu, okrog 20 odstotkov (Quandt 1969:295). V revolucionarnem svetu, najvišjemu organu Boumediennove vlade, je bilo izmed šestindvajsetih članov tako pet Berberov (Quandt 1969:298).

Partikularizma seveda ne gre kar tako enačiti s sorodstvenimi/klanskimi vezami, saj lahko nastane tudi osnovi, ki nima nič s sorodstvom ali klanom, kot lahko na primer vidimo pri etničnemu nacionalizmu. Vendar pa v petdesetih in šestdesetih v Magrebu na splošno, v Alžiriji pa specifično v zvezi z Berberkami in Berberi v nacionalističnem boju in v času neodvisnosti, dokazi kažejo na posebni pomen sorodstvenih/klanskih vezi in njihovo razširitev na področje politike, kar omenja več znanstvenic in znanstvenikov, recimo Djerbal in Favret (Djerbal 1991 in Favret 1972). Dokazi poleg tega kažejo, da ni bilo enega samega enotnega berberskega ali vsaj kabilskega gibanja. Berberke in Berberi so bili razdeljeni v več

posamičnih skupnosti, ki so politično delovala vsaka po svoje in imele le malo skupnega razen dejstva, da imajo njihova narečja skupne korenine (Quandt 1969).¹⁶

Pomembna lastnost politike v neodvisni Alžiriji je bila, da so se razkoli, podedovani iz časa protikolonialne vojne, nadaljevali tudi v obdobju oblikovanja narodne države, medtem ko so jim v Tuniziji v tem obdobju naredili konec, v Maroku pa so jih omilili. Ena od posledic razkolov, ki so delili alžirsko politični elito, je bila, da so bile konkurenčne politične frakcije pripravljene v svojem potegovanju za moč v sodobni državi uporabiti na klanih temelječa razhajanja. Kot je pokazal Boumediennov vojaški državni udar leta 1965, je lahko konflikte v šahu držala le vojska. To je najvišjo moč v Alžiriji pravzaprav dalo vojaškim častnikom v kontekstu, kjer je narodna enotnost ostala ogrožena tudi v času po neodvisnosti.

Medtem ko je izid nacionalističnega boja v Maroku, moč izročil v roke okrepljene monarhije, ki je lahko nato v maroški politiki igrala vlogo najvišjega razsodnika, alžirski državi ni uspelo upreti se izzivom. Alžirija ni sledila niti tunizijskemu modelu, kjer je v neodvisnosti nadzor nad stranko in državo prevzela relativno kohezivna elita. V alžirskemu nacionalizmu je bilo preveč razhajanj, ki so trajala še po nacionalističnem boju. V Alžiriji je namesto tega prišlo do nastanka narodne države, ki se je bila prisiljena ukvarjati z razhajanjem med elito in z notranjo raznolikostjo. To je znalo povzročiti dolgotrajno paralizo, kot se je zgodilo na področju družinske zakonodaje.

4. DRUŽINSKO PRAVO KOT TALEC POLITIČNIH RAZHAJANJ (OD PETDESETIH DO OSEMDESETIH LET 20. STOLETJA)

Družinska zakonodaja je bila med protikolonialno vojno in tudi prvi dve desetletji alžirske neodvisnosti talec politike. Dolgi in mučni proces opuščenih načrtov reforme in zastoja se je leta 1984 končal s sprejetjem močno konzervativnega alžirskega družinskega kodeksa. Ko Alžirijo primerjamo z Marokom in Tunizijo, se najzanimivejše vprašanje prej tiče procesa, s katerim se je Alžirija oskrbela s konzervativnim družinskim pravom, in ne toliko vsebine reform, saj je alžirski kodeks iz leta 1984 po vsebini zelo podoben maroškemu, ki je bil sprejet v petdesetih.

¹⁶ Štiri najpomembnejše in izrazite berberske skupnosti v Alžiriji so Kabilci, Shawiye (v wilayi Aures), Mzabiti in Tuaregi. Geografsko oddaljenejši Mzabiti in Tuaregi nimajo večjega vpliva na državno politiko, medtem ko so Kabilci in Shawiye vanjo aktivneje vključeni.

Kot v drugih dveh deželah so alžirske nacionalistke in nacionalisti med protikolonialnim bojem na prvo mesto postavljali narodno osvoboditev. Odločitve o družinski zakonodaji so preložili na čas, ko bodo imeli suvereno državo. Sodelovanje žensk v protikolonialni gverili je spodbudilo upanje, da bodo ženske po razglasitvi neodvisnosti leta 1962 dobile zakonske pravice (Charrad 2001:183). To upanje se ni uresničilo. Namesto tega so razhajanja znotraj političnega vodstva na področju družinske zakonodaje povzročila zastoj, ki je trajal več kot dve desetletji, od zgodnjih šestdesetih do leta 1984. V tem obdobju je spodletelo več načrtov, ki naj bi Alžiriji prinesli vsedrjavno, poenoteno družinsko zakonodajo.

Leta 1980 je bila ustavna pravica do prostega gibanja onemogočena z ministrskim ukazom, ki ženskam prepoveduje potovati brez moškega sorodnika. Odločitev je postala znana širši, domači javnosti, ko je skupina študentk, ki so študirale v tujini, bila na letališču zaustavljena in jim je bilo potovanje onemogočeno. To je pokazalo, da so državljske pravice žensk bile dojete kot privilegij, ki ga država lahko kadarkoli odvzame. Čeprav so ženske poskušale sprožiti javni škandal zaradi kršitev državljskih pravic, je bil dogodek le medlo poročan v dnevniku *El-Moujahid* in tedniku *Algeries Actualites*. Skupina žensk in mnogo študentk in študentov je podpisalo peticijo in v njej zahtevalo srečanje z ministrom za notranje zadeve. 8. marca 1980 ob mednarodnem dnevu žena, so bili organizirani množični protesti, na katerih so zahtevali, da se ukaz o onemogočanju svobodnega gibanja ženskam prekliče. Na koncu je popustila vlada in ministrski ukaz je bil preklican (Messaoudi in Schemla, 1998:49).

Naslednjo leto je vlada pripravila pilotno študijo o predlagani novi družinski zakonodaji. Časniki so poročali, da je zakon poskus, kako pomiriti naraščajoče težnje islamskih fundamentalistov in kot tak ogroziti pravice žensk in privilegijev kot popolnoma svobodnih državljanek.

Več sto feminističnih aktivistk je v Alžiru protestiralo pred sedežem UNFA (Union Nationale des Femmes Algeriennes, Narodna zveza alžirskih žensk), državno organizacijo, ki je bila ustanovljena kmalu po neodvisnosti leta 1962 in ki je pridružena FLN. Ženske so zahtevale vpogled v pilotno študijo. Vodstvo UNFA je odgovorilo protestnicam, da se Alžirke ne zavedajo svojih pravic in da zaradi tega ni potrebe po razpravi (Messaoudi in Schemla, 1998). Če se Alžirke ne bi zavedale svojih pravic kot trdi vodstvo UNFA, neodvisne feministke ne bi zahtevale obrambe svojih pravic in to zaradi tega, ker UNFA ni odigrala življenjske vloge, to je zagovarjanja interesov žensk po že doseženi neodvisnosti. Vodstvo UNFA je bilo bolj zaskrbljeno z vprašanji mednarodne politike in se je izogibalo resničnim problemom žensk v Alžiriji, katere naj bi dozdevno predstavljalo.

Rezultat je bila popolna prekinitev sodelovanja med UNFA in ostalimi feminističnimi skupinami, ki so bile odločene nadaljevati boj za pravice Alžirk. 28. oktobra 1981 so ženske demonstrirale in izražale svoj bes nad vladno odločitvijo, o tem, da razprava o družinski zakonodaji ne bo javna. Dva tedna kasneje, 16. novembra, se je pred Narodno skupščino zbralo 500 žensk, ki so želele sodelovati na plenarnem zasedanju. Ena izmed njih, Khalida Messaoudi je kasneje izjavila: *"Zbrale smo več kot deset tisoč podpisov podpore iz vse Alžirije. Z dvema soborkama sem vkorakala v skupščinske prostore. Rabah Bitat, predsednik skupščine je bil prisiljen odložiti zasedanje. Skupščinski predstavniki so spretno obvladovali nastalo situacijo: Bili so nam dani štirje dnevi, da pripravimo pripombe in dopolnitve na predloge zakona. Feministično gibanje je postalo nesložno na tej točki. Nekatere so želele ponudbo sprejeti, nekatere pa jo zavrni"* (Messaoudi in Schemla, 1998:49). Končni rezultat je bil, da je šel tekst v skupščinsko obravnavo nespremenjen.

23. december 1981 je razumljen kot pomemben zgodovinski dan za posvetno, feministično gibanje v Alžiriji. Tega dne so se veteranke narodnoosvobodilne vojne pridružile mladim aktivistkam in skupaj izražale ne strinjanje vladnemu predlogu družinske zakonodaje. Le-ta je predstavljal izdajo temu za kar so se borile. Mlade in stare so se zbrale pred poslopjem glavne pošte v Alžiru in nosile transparente z napisi *»Nočemo molčati, hočemo demokracijo!«* in *»Ne želimo si izdaje idealov iz 1. novembra 1954!«*. Čeprav je odpor žensk odigral svojo vlogo pri tem, da konzervativni načrt iz leta 1981 ni uspel, na koncu koncev niso uspele preprečiti uveljavitve konzervativne družinske zakonodaje, ki ga je utelešal alžirski družinski kodeks, sprejet leta 1984.

4.1. Družinska zakonodaja in ženske v nacionalističnem boju (petdeseta 20. stoletja)

Kot drugod v Magrebu so bili tudi v alžirski družbi v nacionalističnem obdobju navzoči tako konzervativni kot reformistični trendi. Oznaka »reformističen« zna biti zavajajoča in jo je vsakič treba razumeti v njenem specifičnem kontekstu, saj so jo v tistem času pogosto uporabljali in jo pripisovali širokemu spektru včasih nasprotujočih si pozicij. Od dvajsetih pa vse do petdesetih 20. stoletja je skupina, ki se je imenovala Reformisti, vendar je zastopala konzervativna stališča, vztrajno postavljala dve glavni zahtevi; vrnitev k izvirnim temeljem islamskega družinskega prava in popolno neodvisnost islamskega sodnega sistema brez vsakega francoskega vmešavanja (Borrmans 1977:447-453). Gibanje reformistov, ki ga je ustanovil šejk Ben Badis, je vključevalo verske učenjake in člane verskega establišmenta, ki

so trdili, da bi moralo islamsko pravo, kot izraz alžirske avtentičnosti, ne le ostati v veljavi, ampak bi ga morali tudi bolj približati njegovim temeljem.

Reformisti so nasprotovali poskusom francoske kolonialne države, da bi šolanje islamskih sodnikov (*qadi*) spravili pod francoski nadzor, kar so dojemali kot še en udarec islamskemu sodnemu sistemu. Ta je že utrpel precejšnjo škodo, ko je del pristojnosti qadijev prešel na francoska sodišča. Reformisti so zahtevali, naj Francozi nehajo nadzirati šolanje qadijev in si prizadevali za reorganizacijo sodstva, ki bi urejanje vseh civilnih in kazenskih primerov dala v izključno pristojnost islamskim sodiščem. Reformisti so hoteli tudi, da družinske vloge žensk ostanejo nespremenjene. Branili so pravila vedenja, ki so jih imeli za del kulture, ki jo je treba zaščititi, kot sta recimo nošnja tančice in socialna izolacija žensk. V Alžiriji jim je prisluhnil marsikdo, celo med izobraženimi. Ali Merad recimo takole opisuje odzive na poskuse, da bi na nekem sestanku alžirskih učiteljev razpravljali o spremembah položaja žensk. Piše: *»V dvorani so se zaslišali klici in godrnjanje, ko je nekdo poskusil odpreti razpravo na temo emancipacije žensk«* (Merad 1967). Reformisti so hoteli odpraviti socialne težave, ki so jih pripisovali nazadovanju morale med Alžirci, recimo prostitucijo in uživanje alkohola. Trdili so, da bi muslimansko izobraževanje žensk, ki bi temeljilo na preučevanju verskih spisov, pomagalo obnoviti alžirsko kulturo in se spoprijeti s socialnimi tegobami, ki so jih povezovali s francoskim vplivom (Lazreg 1994:80).

V Alžiriji so se med dvajsetimi in petdesetimi, oglašali tudi njihovi nasprotniki in s tem manifestirali trend, ki je odobral emancipacijo žensk. Začel se je v dvajsetih, v prvi vrsti kot glas manjšine francosko izobraženih mladih moških s poklicno izobrazbo (Lazreg 1994:234). Ta skupinica je bila znana kot mlado Alžirci, po zgledu mlado Turkov in mlado Tunizijcev, ki so si v teh dveh deželah v tistem obdobju prizadevali za reforme. Trend, ki je podpiral izboljševanje življenjskih razmer žensk, je svojo navzočnost občasno izražal še v petdesetih. Številni so, čeprav so se zavedali političnih implikacij reforme v kolonialni situaciji, zastopali stališče, da je treba status Alžirk izboljšati. Na splošno vzeto to gibanje za spremembe ni dajalo konkretnih predlogov za reforme, ampak je bilo zaskrbljeno nad položajem žensk v alžirski družbi. Neki opazovalec je na primer napisal: *»Tančica, ki jo običaji vržejo tako na obraz kot na um mlade ženske, je kot cunja v ustih, ki jo utiša... V Alžiriji ostaja še na milijone nekultiviranih umov, ujetnikov starih običajev«* (Hizb 1947:42).

Člani gibanja za spremembe so zavračali prisilne poroke in poroke otrok in zahtevali novo pojmovanje družine v Alžiriji. Revija *Republique Algerienne* je v zgodnjih petdesetih objavila vrsto člankov o emancipaciji žensk. V istem obdobju je znana publicistka Djamil Debeche organizirala konference o tej temi (Borrmans 1977:115). Podporniki sprememb so bili predani narodni osvoboditvi in upali so, da bo neodvisnost od francoske nadvlade s seboj prinesla več svobode za ženske. Niso zahtevali takojšnjih reform, saj so vedeli, da politične razmere še niso zrele. Vendar pa so hkrati vedeli, da bo treba doseči zakonske spremembe, če naj se položaj žensk v prihodnosti spremeni.

Med vojno so nekatere ženske igrale dejavno vlogo v omrežju odpora, ki ga je organizirala Fronta za narodno osvoboditev. FLN je bil hvaležen za prispevek žensk v vojni, kot navaja eno od njegovih uradnih besedil: *»Razneženi in s spoštovanjem pozdravljamo pogum naših sester, ki dejavno sodelujejo, včasih z orožjem v roki, v svetem boju za osvoboditev naše očetnjave«* (Borrmans 1977:498).¹⁷ Po besedah Cherife Bouatta, ki je intervjuvala ženske, ki so sodelovale v vojni, so ženske v vojni igrale najrazličnejše vloge, od naj spektakularnejših do skrajno diskretnih (Moghadam 1994:20). Neka ženska je opisala, kaj je počela: *»Včasih sem nosila orožje. Nekoč sem dala orožje nekemu bratu (t. j. borcu FLN), ki so mu naložili neko akcijo. V njej je bil ranjen. Skozi mesto sem ga nesla do naše hiše. Eden od mojih bratov (t. j. njen pravi brat) je bil takrat še dojenček. Ko sem morala po mestu prenašati dokumente, sem jih skrila pod njegov voziček«* (Moghadam 1994:27).

Ženske so moškim nudile pomoč v boju in pomagale pri obveščevalnih dejavnostih, zvezah, preskrbi s hrano in skrbi za družine gverilcev (Gordon 1968:53-56). Nekatere so zase ustvarile novo vlogo in včasih kljub nasprotovanju družine, odšle v makijo (območja gverilskega vojskovanja). Vpogled v popis vojnih veteranov pokaže, da je bila od 10.949 bork, ki so v njem, večina, 9.194 ali 84 odstotkov, članic civilne organizacije v okviru FLN. Delovale so kot agentke za zveze, zbirale so zdravila in transportirale orožje. Manjši del žensk, 1.755 ali 16 odstotkov, pa je sodeloval v oboroženih silah FLN, kjer je večina imela odgovornosti, kot so delo v ambulantah, skrb za ranjene in včasih tudi kuhanje (Cherifati-Merabtine v Merad 1994:27).

¹⁷ Izjava podana na kongresu FLN, 20. avgusta 1956 v Soummanu.

Ženske, ki so v protikolonialni vojni tvegale glavo, se niso bojevale za svoje lastne cilje, ampak za nacionalizem in za narodno osvoboditev. Z moškimi so imele skupni cilj, pregnati Francoze iz Alžirije. *»Pogovarjali smo se o tem, kako bi pregnali Francoze, to je vse,«* je komentirala ena od žensk, ki jih je intervjuvala Bouatta (Moghadam 1994:29). Tudi Doria Cherifati-Merabtime opaža odsotnost ženskega projekta v nacionalističnem boju kljub sodelovanju žensk v vojni. Piše: *»Zares, ženske se v diskurzu FLN niti enkrat ne pojavijo kot skupina, ki je glede svojega položaja postavila določene zahteve, o katerih se je treba politično opredeliti. V debatah o družbenih projektih ni prišlo do specifičnih obvez, ki bi se tikale žensk«* (Cherifati-Merabtime v Moghadam 1994:45).

FLN je na eni strani ženske jemal v svoje vrste, na drugi pa je v ženskah še vedno videl varuhinje alžirske kulture, v sorodstveni skupini pa zavetje pred uničevalnimi posledicami kolonialne nadvlade. Na področju družinskega prava je bil FLN previden. Alžirke in Alžirci so družino, ki je večini pomenila sorodstvo po očetovi strani, doživljali kot zavetje pred kolonializmom. Še več, sorodstvene skupine so FLN omogočale nujno potrebno logistično podporo in mobilizacijska omrežja. FLN se je izogibal vsaki aktivnosti, ki bi lahko odtujila Alžirke in Alžirce ter klanska območja.

FLN je nasprotoval spremembam družinske zakonodaje, ki jih je vpeljala francoska kolonialna država. Njegovo vodstvo je na primer z ne odobravanjem gledalo na zakon, ki so ga francoske oblasti začele izvajati leta 1959 in je, med drugim, zahteval obvezno registracijo porok in določil minimalno starost za poroko, 18 let za moške in 15 za ženske. Predstavniki FLN so izjavljali, da so se Francozi enostransko odločili za vpeljavo zakona, ki napada bistvo islama (Borrmans 1977:494). Trdili so, da gre za vsiljevanje francoskega prava na najsvetejšem področju, na področju družine in osebnega statusa. Nacionalisti so potezi nasprotovali, češ da gre za še en poskus francoskih oblasti, da bi potlačila islamsko pravo. V takratni politični situaciji, in dokler je v Alžiriji vladal kolonialni režim, je bila alternativna izbira za FLN, da v celoti obdrži islamsko pravo. V spremembah družinskega prava je neizogibno videl vdiranje francoskega prava v islamskega. FLN je svoja izhodišča definiral v dokumentu, ki je orisal smernice za njegove sodne odbore: *»Obrniti se hočemo k islamskemu pravu in ga povsod vzeti za izhodišče«* (Borrmans 1977:499). Zato je dokument vsaki smernici dodal še referenco na ustrezni del Korana, za primer, če bi kdo zahteval dodatna pojasnila.

Čeprav je ponujal smernice na specifične teme, ni FLN nikoli objavil lastnega programa o družinski zakonodaji. Stališča je zavzemal glede tematik, ki so izhajala iz praktičnih zahtev vojnega položaja. Na primer, prihajalo je do porok v gorskih predelih gverilskega vojskovanja pod nadzorom FLN, kjer ni bilo na voljo nobenih francoskih ali islamskih sodišč. Pogosto je bilo na kraju samem treba ustanoviti odbore FLN, da so urejali sodne zadeve, kar so pogosto počeli ad hoc na različne načine v različnih položajih, saj je bila v vojnih razmerah koordinacija težavna (Charrad 2001:187). Okoliščine gverilske vojne, v katerih so bile ženske včasih zemljepisno ločene od družin, iz katerih so prihajale, so FLN ironično prisilile, da je vpeljala modifikacije, ki so bile močno podobne francoskim. Svojim sodnim odborom je recimo ukazal, naj zahtevajo, da se nevesta udeleži slovesnega podpisovanja poročne pogodbe in neposredno izrazi svojo privolitev v poroko. To zavračanje vloge poročnega varuha (ki je prej v nevestinem imenu privolil v poroko) je bila sprememba islamskega družinskega prava, ki jo je predlagala tudi francoska uprava.

FLN je v svojem *Programme de Tripoli*, ki ga je objavil tik pred neodvisnostjo in v njem razložil nekaj svojih načrtov za neodvisno Alžirijo, izrazil svojo željo, da bi ženske vključil v javno življenje in v razvoj dežele. Da bo nujno izboljšati pravni položaj žensk, navaja tudi *Charte Nationale*, še en osrednji dokument o programu delovanja FLN.¹⁸ V letih vojne za neodvisnost je FLN zavzemal ambivalentno stališče. Hkrati se je zavzemal za reforme in za zvestobo islamskemu pravu (Charrad 2001:187). Vodstvo nacionalističnega gibanja se je dobro zavedalo napetosti, ki so obkrožale družinsko pravo in kodekse osebnega statusa. Z njimi se ni želelo spoprijeti, dokler ni prevzelo oblasti, zato se FLN skozi ves proti kolonialni boj namenoma ni postavil na nobeno od strani.

4.2. Upi ob razglasitvi neodvisnosti (šestdeseta leta 20. stoletja)

Po razglasitvi neodvisnosti leta 1962 je bilo vse več upanja, da bo prišlo do reform družinske zakonodaje in razširitve pravic žensk, saj je politični diskurz, ki je vseboval izjave o ženskah, prežemala retorika enakopravnosti in socialistične Alžirije. Zaradi sodelovanja žensk v protikolonialni gverilski vojni so številne Alžirke in Alžirci pričakovali spremembe, ko bo vojne enkrat konec. Najnujnejše vprašanje je bila reforma islamskega družinskega prava in

¹⁸ Charte nationale oz. Charte d'Alger je bil prvič izdan v letu 1964, dve leti po neodvisnosti čeprav je bil napisan pred letom 1962. Predstavljal je eno najpomembnejših izjav o ciljih FLN za obdobje neodvisnosti.

njegovih posledic na področju zakonskih pravic žensk. Ženske so omenjali v političnih govorih, večinoma njihov prispevek protikolonialni vojni. Pravosodni minister je leta 1963 na primer izjavil: *»Alžirka je, ker je veliko prispevala boju za narodno osvoboditev, zaslužila pravico javnega nastopanja. Vloga žensk ni več tema debat«* (Knauss 1992:155).

FLN je glorificiral like mudžahidinj (Sai 1996:86). Peter Knauss, Sophie Bessis in Souhayr Belhassen poročajo, kako je Djamila Bouhired, ena od slavnih mudžahidinj, leta 1963 šla na turnejo po arabskih državah kot ljudska junakinja, ki so jo včasih uvrščali med socialistične like, kot sta bila Mao Zedong in Fidel Castro (Bessis in Belhassen 1992:67). Neka profesorica biologije na univerzi v Alžiru je tako opisala takratno razporeditev žensk, kot je bila ona: *»V šestdesetih smo imele vtis, da živimo v posvetni državi«* (Bessis in Belhassen 1992:69). Leta 1964 je takratni predsednik Ben Bella na nekem pomembnem sestanku FLN dal krepko izjavo. Zatrdil je: *»Osvoboditev ženske je težava, ki jo moramo rešiti, preden lahko vpeljemo kakršen koli socializem«* (Borrmans 1977:539). Čeprav so politični liki omenjali ženske, so se te izjave ponavadi pojavljale v kontekstu dobrobiti vse dežele. Ženska vprašanja, ki so bila v protikolonialni vojni podrejena nacionalizmu, so zdaj povezovali s socializmom.

Po močni predanosti žensk nacionalizmu in odsotnosti specifično ženskega diskurza v protikolonialnem boju v petdesetih, v Alžiriji v šestdesetih in sedemdesetih ni bilo organiziranega feminizma. Ko govori o letu 1962 in dogajanju kmalu po neodvisnosti, Monique Gadant opaza: *»Bilo ni nobene feministične tradicije v sodobnem pomenu besede, nobenega zavedanja, da so ženske ženske in da predstavljajo specifično, zatirano skupino«* (Gadant 1989:201). Celo mudžahidinje so na prvo mesto postavljale nacijo, spol pa šele na drugo. Ostale so neformalna skupina, ki je vsebovala številne politične tendence, ki so bile navzoče v alžirski politiki ob koncu protikolonialne vojne. V šestdesetih in sedemdesetih se niso združile v organizacijo, ki bi lahko za svoj program vzela obrambo pravic žensk. Djamila Bourihed je v nekem intervjuju dejala in pri tem opisovala odnos, ki ni bil le njen: *»Mlade alžirske ženske trenutno nimajo časa za debato o vprašanjih spola. Še se bojujemo, da bi spravili svojo novo državo v red, da bi obnovili uničeno družino, da bi ohranili svojo narodno istovetnost. Nekoč v prihodnosti bomo morda dobili tako življenje, kjer bodo odnosi med moškimi in ženskami bolj prijateljski. Upam, da bo tako«* (Knauss 1992:159).

Ženske, ki so se poistovetile z levičarskimi političnimi tendencami, so delile podobno mnenje. Na primer, majhna skupina Alžirk (iz izseljenskih družin, večinoma žene delavcev, tudi nekaj

delavk in nekaj študentk, vse pa so bile povezane z alžirskimi socialisti v Parizu) se je sestala, da bi razpravljale o političnih vprašanjih. Ko so se pogovarjale o ženskih vprašanjih, so to počele v povezavi z izgradnjo domovine in socializmom. Ena od žensk je pojasnila: *»Čeprav smo marksistke, skoraj nikoli nismo povezovali Engelsove teze iz knjig in našega trenutnega položaja. Ne da bi se tega zavedale, smo bile ponotranjile ortodoksno obliko razmišljanja o spolu in podrejanje boja žensk drugim bojem«* (Charrad 2001:189). Kot pri moških je bila tudi pri ženskah glavna tema razprava, kako bi organizirale socializem v alžirski družbi. Ko je beseda tekla o ženskah in družini, so se osredotočile na tisto, s čimer se je v tistem času ukvarjala alžirska levica. Večinoma so obravnavale vprašanja patriarhalne, fevdalne sorodstvene strukture, ki je prevladovala v alžirski družbi, strukture, v kateri je levica videla oviro socializmu in sodobnim oblikam družbene organizacije (Charrad 2001:189).

Za Alžirke je veljala islamska družba kot tista, ki si prizadeva za prepoznavanje in priznanje ter spoštovanje žensk. Zavzema se za harmonijo in složnost med spoloma namesto tekmovanja. Zavedale so se svoje podrejenosti in so želele to popraviti, vendar na način, ki mogoče nekoga, za katerega je islam izvor te podrejenosti, preseneča. Nerade so razlikovale med žensko in družbeno zatiranostjo. Podpirale so trditev, da je to, kar se je zgodilo ženski, del družbenega procesa, v katerem ni bilo pravih islamskih principov. Njihovo poslanstvo je bilo pripomoči k islamizaciji, ki se bo zgodila z aktivno soudeležbo na vseh področjih družbenega življenja. To ni bil samo poziv ženskam naj ostajajo na svojih domovih, ampak je pomenil, da bodo na ta način izboljšale in spremenile vlogo ženske v družini, kot matere in žene. Alžirke niso manjvredne, so enako pomembne, le na drugačen način.

Ne le mudžahidinje in Alžirke, živeče v Franciji, tudi večina žensk v Alžiriji je na prvo mesto postavljala nacijo. Celo nepismene ženske, ki so leta 1962 predstavljale približno 95 odstotkov ženskega prebivalstva, so se bile pripravljene žrtvovati za alžirski narod (Gadant 1989:206). Obstaja ganljiva zgodba, kako so ženske darovale svoj zlato in srebrni nakit, ki je bil dota in pogosto edina lastnina ženske, da bi pomagale pri izgrajevanju domovine. Leta 1963 je predsednik Ben Bella ženske prosil, naj podarijo svoje zlato in srebro, da bi alžirska državna banka na ta način prišla do rezerv. Marnia Lazreg opisuje odziv: *»Na javnih shodih po vsej državi, ki jih je prenašala televizija, so ženske druga za drugo voditeljcem stranke izročale svoje 18-karatne zlate verižice (nekateri so bile sestavljene iz zlatnikov iz 19. stoletja), zapestnice, nožne obroče (nekateri so tehtali četrto kilograma), prstane in uhane. Ne ve se natančno, koliko zlata in srebra so zbrali«* (Lazreg 1994:145). Ker so Alžirke in Alžirci, ob razglasitvi neodvisnosti za prvo prioriteto postavili obnovo in razvoj domovine, sta

vprašanji družinskega prava in pravic žensk postali podrejeni drugim političnim programom. Obljube, ki so jih politični voditelji dajali v evforičnem ozračju neodvisnosti, so ostale neuresničene. Namesto tega je družinsko pravo hitro zapletlo v nesporazume med nasprotujočimi si tendencami in v boje med silami, ki so tekmovala za oblast v novi državi.

4.3. Nasprotujoče si tendence (od šestdesetih do leta 1984)

Čeprav so posamična stališča skozi daljše obdobje včasih fluktuirala glede na politično situacijo, je znotraj FLN v času po neodvisnosti pri vprašanju družinskega prava vseeno mogoče prepoznali širok spekter tendenc. Določeni segmenti vodstva v tem času (ki jih na kratko označujem kot progresivno tendenco) so želeli spremembe v družbeni organizaciji, tudi sorodstveni. To je še posebej veljalo za socialistično tendenco, ki je bila med vojno močna, nato pa je v frakcijski politiki FLN sčasoma izgubila del svoje moči. Na drugem koncu spektra so bili voditelji FLN (del njih na kratko označujem kot konzervativno tendenco), ki so podpirali zvezo islamskih učenjakov pod imenom *al-Qiyam* (Vrednote) in si prizadevali za ohranitev islamskega prava in alžirskih tradicij. Vmes je bilo veliko drugih stališč, ki jih označujejo kot sekularni islam, islamski socializem, zmerni islam, islam s sekularnim pridihom ali socializem z islamskim pridihom, z voditelji, ki so glede na čase spreminjali ali prilagajali svoj diskurz in delovanje (Charrad 2001:190).

Tako progresivna kot konzervativna tendenca sta imeli svoje korenine v koaliciji FLN iz vojnega časa in sta zato po njem obe upravičeno zahtevali legitimnost. V neodvisni Alžiriji sta obe še naprej vplivali na politiko. Med protikolonialno vojno se je razvila socialistična struja, večinoma med alžirskimi izseljenskimi delavci v Franciji, kjer so Alžirci ustanovili FFFLN ali Francosko zvezo FLN. Alan Richards in John Waterbury nakazujeta, da je sredi petdesetih na francoskem velemestnem trgu dela zaposlitev našlo 200.000 Alžircev (Richards in Waterbury 1990:424). Izseljensko prebivalstvo, ki je bilo v rednih stikih s socialisti in komunisti v francoskih sindikatih, je postalo gojišče alžirskega radikalizma. Skupaj z alžirskimi komunisti in socialisti na alžirskih tleh so člani FFFLN predstavljali jedro alžirske levice oziroma progresivni segment FLN (Tozy 1993:104). Izseljensko prebivalstvo v Franciji je vključevalo veliko mladih Kabilk in Kabilcev, le-ti so pripadali drobnim manjšini, ki je bila deležna določene francoske izobrazbe (predvsem osnovne in srednje stopnje), in iz nje je prišlo precej

javnih delavk in delavcev.¹⁹ FFFLN je bil skozi ves vojni čas pomemben vir sredstev za FLN, med drugim je podpiral začasno vlado FLN v tujini. Kot vir finančnih sredstev je imel FFFLN ob razglasitvi neodvisnosti precejšen politični vpliv.

FFFLN je nekaj časa zagovarjal celo ločitev države in vere, čeprav je na to temo hitro zavzel bolj kompromisno stališče, ko so islamski učenjaki začeli izvajati pritisk. Ti so 22. 8. 1962 v javni izjavi napadli sekularistična stališča (Tozy 1993:104). Nekateri progresivci v FLN so zahtevali transformacijo družine, v kateri so videli glavni vzrok za zaostalost, čeprav so opustili zamisel sekularizma. Temeljna besedila FLN, na katera so imeli progresivci največ vpliva, so odsevala preokupacijo progresivcev FLN z »arhaičnimi« in »sodobnimi« ustanovami in so zavračala »fevdalne« zamisli in šege.²⁰ Nekateri časopisi radikalne leveice so promovirali novo podobo družine, ki je manj dala na tradicijo in namesto tega poudarjala zakonski par in osnovno družino (Gadant 1989:208). Ti časopisi so ponujali novo vizijo družine v Alžiriji prihodnosti, vizijo, ki je na prvo mesto dajala posameznika in zakonski par, ne pa širše sorodstvene skupine.

Predsedniki in državne organizacije (ki so bile vse pod nadzorom FLN) so občasno odsevali preokupacije progresivne struje. Prepoznali in včasih poudarjali so zaželenost promoviranja sprememb v strukturi družine. Omenjali so, da bodo odpravili škodo, ki so jo po njihovem povzročale tradicionalne sorodstvene strukture. Zaželenost transformiranja sorodstva je bila pogosta tema ne le takoj po neodvisnosti, ampak tudi po prevzemu oblasti s strani vojaške hunte leta 1965. Predsednik Boumedienne, ki je vodil ta prevzem, je leta 1966 na primer izjavil: *»Podpiramo razvoj. Zato se bojujemo proti nazadnjaškim zamislim, ki iz žensk delajo tržno blago«* (Borrmans 1977:540). Državna zveza alžirskih žensk je dala podobno izjavo. Kot druge zveze je bila tudi ženska povsem pod nadzorom FLN in njeni programi so odsevali stališče, ki je takrat prevladovalo v FLN. Program delovanja, ki ga je sprejel njen prvi kongres, je leta 1966 zahteval: *»Bojevati se moramo proti napačnim razlagam islama, tradicionalnim družinskim strukturam in pomagati vzpostaviti družinske strukture, ki so*

¹⁹ Francoski kolonizatorji so v Kabiliji odpirali več šol kot drugod po Alžiriji. Ocene, ki sta jih podala Richards in Waterbury pokažejo koliko malo koristi so Alžirke in Alžirci imeli od francoske izobrazbe. V sredini 50ih let prejšnjega stoletja je v Alžiriji živelo približno milijon Evropejk in Evropejcev (večina iz Francije) in devet milijonov muslimank in muslimanov. Francoski otroci v Alžiriji so bili deležni splošne, osnovne izobrazbe, 90 odstotkov vseh je nadaljevalo srednješolsko izobraževanje in 98 odstotkov teh je nadaljevalo študij v Franciji. Leta 1954, po 124 letih kolonialne oblasti, je bilo samo 70 Alžircev z univerzitetno izobrazbo.

²⁰ Najpomembnejša teksta, ki vsebujeta tovrstne ideje sta Programme de Tripoli in Charte nationale.

prilagojene sodobnemu svetu, in družinski kodeks, ki ustreza naši alžirski in muslimanski osebnosti, pa tudi zahtevam sodobnega sveta» (Borrmans 1977:540).

Ta pogled se je tepel s konzervativno strujo, ki je imela korenine v preteklosti FLN in je bila del njegovega pogleda na svet po neodvisnosti. Zveza al-Qiyam, sestavljena večinoma iz *ulam*, je še naprej zagovarjala vizijo neodvisne Alžirije, ki jo je v tridesetih 20. stoletja podal nacionalist Ben Badis, najbolje pa jo povzame slogan: »*Naš jezik je arabščina, naša vera islam, naša očetnjava pa Alžirija*« (Hermassi 1994:90). Prednost tega slogana je bila, da je Alžirke in Alžirce razločeval od Francozinj in Francozov na področju ključnih razsežnosti jezika, vere in državljanstva. Pomagal je tudi poenotiti sicer ločene posamične skupine in jih združiti v nacionalističnem boju. Al-Qiyam je gverilskemu vodstvu med vojno za narodno osvoboditev predstavljal koristnega zaveznika, vendar je po neodvisnosti v očeh nekaterih postal prezahteven. Člani vrhovnega vodstva FLN so to zvezo včasih podpirali, spet drugič pa so se bojevali proti njej. Leta 1964 je vlada zvezi al-Qiyam na primer naročila, naj spodbuja debato o islamskih vrednotah. Na drugi strani pa je ob istem času njen predsednik izgubil položaj generalnega sekretarja univerze. Vlada je septembra 1966 zvezo prepovedala v Alžiru, marca 1970 pa jo je dokončno razpustila in je bila torej prepovedana na celotnem ozemlju Alžirije (Burgat in Dowell 1993:248).

Med številnimi možnimi pogledi na islam je zveza al-Qiyam večinoma poudarjala islam v povezavi s konceptom naroda. To jo je razlikovalo od panislamske usmeritve, ki je v petdesetih in šestdesetih prevladovala v določenih delih Bližnjega Vzhoda, usmeritve, ki se je namesto tega osredotočila na koncept transnacionalne islamske skupnosti, ki pokriva posamezne narodne države. Člani zveze so namesto tega vztrajali, da je treba popraviti škodo, ki sta jo med obdobjem kolonializma utrpeli specifična zgodovina in kultura Alžirije. V tej perspektivi so islam povezovali z ohranjanjem »specifično alžirskih« oblik družbene organizacije, za kar si je zveza al-Qiyam neutrudno prizadevala. Zveza je želela ohraniti družinsko strukturo in družinske odnose, v katerih so njeni člani videli del alžirske dediščine (Charrad 2001:192).

Tema ohranjanja se je pojavila v političnem diskurzu predsednikov in državnih organizacij pod nadzorom FLN. Zveza al-Qiyam je našla dovolj posluha med ljudmi in dovolj politične podpore s strani FLN in vlade, da je lahko v zgodnjih šestdesetih v Alžiru organizirala shode več tisoč ljudi (Vatin 1974:261). Sklepamo lahko, da so med drugimi, stališču zveze

prislunili gverilci, ki so v času protikolonialne vojne igrali ključno vlogo in so bili del koalicije FLN. Številni borci so izhajali iz gorskih ali stepskih predelov in so bili močno predani nacionalizmu. Richards in Waterbury jih opisujeta kot pobožne muslimane, ki še zdaleč niso doktrinarni socialisti, so sumničavi do razumnikov in so »veliko manj predani radikalni transformaciji alžirske družbe« (Richards in Waterbury 1990:310).

Različne struje v okviru FLN so se včasih odprto spopadale, včasih so privedle do kompromisov ali političnih fluktuacij, občasno pa so privedle do zastoja, ki je paraliziral sprejemanje odločitev. Konflikti so se večinoma odvijali znotraj FLN in včasih znotraj izvršne veje vlade. Ko je FLN dve leti po neodvisnosti postal edina politična stranka v Alžiriji, je to privedlo do položaja, kjer so se politični spopadi dogajali skoraj izključno le znotraj stranke. Ker so bile pod nadzorom FLN, so se morale zveze in množične organizacije podrežati usmeritvi in temeljnemu besedilu FLN. Poleg tega je moral človek biti članica ali član FLN, preden je lahko stopil v zvezo ali množično organizacijo. Potem ko je vlada, ki je izšla iz Boumediennovega vojaškega prevzema oblasti leta 1965, za nedoločen čas razpustila skupščino, je Alžirija brez državne skupščine ostala vse do leta 1976. V odsotnosti parlamenta je bila vrhovna oblast v državi v rokah sveta alžirske revolucije, ki se je zavijal v skrivnostnost (Knauss 1992:157). Kot je pri podobnih zastojih pogosto, je bilo veliko govoric, toda le malo natančnih podatkov o političnih vprašanjih, posebno o družinski zakonodaji.

4.4. Zastoj na področju družinske zakonodaje, spodleteli načrti in odpor žensk (1962-84)

Obdobje med 1962 in 1984 je zaznamovalo zastoj na področju družinske zakonodaje. Zastoj tukaj pomeni blokado, ki so jo povzročila nasprotovanja med konkurenčnimi si političnimi silami. Vprašanje družinske zakonodaje je bilo v novi državi žgoča tematika. Jasno je bilo, da država ne more ostati brez systemskega prava. Odločiti se je bilo treba vsaj o tem, ali naj še veljajo zakoni, ki so veljali v času francoske kolonialne države. Poleg tega so različne vrste družinske zakonodaje, ki so veljale za različne vrste prebivalstva v Alžiriji, boleče opominjale na partikularizem. V nekaterih delih Kabilije je veljalo kabilsko običajno pravo, v južni pokrajini Mzab pa ibaditsko družinsko pravo. Večji del Alžirije je uporabljal Malikijevo pravo, ki pa je bilo, ker ni bilo splošno kodificirano, odvisno od krajevnih in pokrajinskih razlag. Da bi Alžirija lahko dosegla narodno enotnost, je bilo treba družinsko pravo poenotiti in torej kodificirati. Vendar pa so, z izjemo majhnih in delnih prilagoditev, ki so jih večinoma

izvedli v letih 1962 in 1963, vsi poskusi kodifikacije med letoma 1963 in 1984 spodleteli (Charrad 2001).

Vprašanje družinskega prava je obtičalo v boju za oblast med raznimi frakcijami z različnimi vizijami alžirske družbe, različnimi temelji moči in različnimi koreninami v junaški preteklosti protikolonialnega boja. Strukturalni kontekst v času neodvisnosti je šel na roko zastoju. Med frakcijski spopadi, ki so razdeljevali vodstvo, so potekali na več frontah, ki jih je na različne načine sekala spreminjajoča se mreža zavezništov. Ločnice so med drugim vključevale; gverilske sile iz notranjosti proti vojski zunanjih predelov (ki je pozneje postala državna vojska), politično vodstvo proti vojaškemu, berberska istovetnost proti arabski, med velikimi politično-vojaškimi voditelji iz časa vojne, sekularizem proti islamu in socializem proti liberalizmu. Z nekaterimi izjemami so stališča do družinske zakonodaje pogosto oblikovali politika, zavezništva in konflikti. Določeni vodja je utegnil svoje stališče spremeniti ali prilagoditi, odvisno od svojih trenutnih zaveznikov in sovražnikov.

To je bilo obdobje burne politike. Noben segment elite ni imel dovolj nadzora, da bi zavzel trdno stališče in si nakopal nasprotovanje, saj je bila politika družinske zakonodaje vprašanje, ki bi zlahka služilo kot povod za mobilizacijo. To je bil tudi položaj, kjer so vsi sodelujoči v politiki vedeli ali predvidevali, da imajo politični nasprotniki sredstva za mobilizacijo in jih lahko uporabijo. Čeprav gverilci niso organizirali akcij, ki bi se osredotočile na družinsko zakonodajo, so vsi vedeli, da še imajo orožje, ki jim je ostalo iz časa protikolonialne vojne, še posebno, preden jih je v poznih šestdesetih vojska ukrotila. Gverilci so pokazali, da zmorejo svoje kraje mobilizirati za doseganje političnih ciljev. Različne frakcije so bile povezane s področji, ki so imela orožje in jih je bilo po potrebi mogoče mobilizirati (Charrad 2001).

Do spodletelih poskusov kodifikacije družinske zakonodaje je prišlo v letih 1963, 1966, 1970, 1973 in 1981, večinoma se je bolj ali manj ponovil isti scenarij. Govorice o načrtih za kodifikacijo družinske zakonodaje, v nekaterih primerih pa prvi osnutki, so izzvale reakcije in nasprotovanje. Vlada se je odzvala tako, da je projekt romal v predal. Leta 1963 je bil na primer ustanovljen odbor, ki naj bi dodelal družinski kodeks, toda njegovi predlogi so bili za nekatere člane preveč konzervativni. Zaradi resnih nestrinjanj glede osrednjih vprašanj poroke, ločitve in poligamije je bil kompromis nemogoč. Vlada je projekt umaknila in tako ga skupščina ni nikoli obravnavala. V začetku leta 1966 so krožile govorice o novem projektu vlade, ki naj bi reformiral družinsko zakonodajo. Ker so nekatere govorice projekt opisovale kot »skrajno nazadnjaški«, je vlada neobjavljen osnutek pospravila v predal (Saadi 1991:45).

Pravosodni minister je 26. 2. 1966 izjavil: *»To so govorice. Zaenkrat smo šele v fazi načrtovanja. Družinski kodeks še ne obstaja. Skušamo ugotoviti, kako bi se vrnil k najrazumnejšemu konceptu islamskega prava, kako bi mu dali nujni napredni značaj, ki bi ustrezal tudi našim zamislim glede poroke in ločitve«* (Saadi 1991). Po istem kopitu so tudi druge projekte opustili zaradi pričakovanih nasprotovanj.

Ker ni mogla sprejeti družinskega kodeksa, je alžirska vlada v obdobju med 1962 in 1984 izvajala manjša prilaganja družinskega prava. Prvi korak so storili decembra 1962, ko je državna skupščina izjavila, da je legislacija, ki je veljala prej, znova potrjena do nadaljnega, razen tistih zakonov, ki pod vprašaj postavljajo državno suverenost. Niso pa natančneje določili, kateri zakoni sodijo v to zadnjo kategorijo. Zakon iz leta 1959, ki ga je sprejela francoska kolonialna država, je tako ostal veljaven. Ta zakon je leta 1959 reorganiziral postopek poroke, določil minimalno starost za poroko in zahteval registracijo tako porok kot razvez (Charrad 2001).

Čez nekaj mesecev, v marcu 1963, je bil sprejet kodeks o alžirskem državljanstvu. Da bi oseba postala alžirska ali alžirski državljan, je morala dokazati, da sta se vsaj dva prednika moškega spola po očetovi strani rodila v Alžiriji. Le v primeru neznanega očeta in matere Alžirke se je bilo sprejemljivo sklicevati na materino stran sorodstva. Agnatsko sorodstvo je torej zavzemalo osrednji položaj v definiciji državljanstva, kar je kazalo spoštovanje do patrilinarnega sorodstvenega sistema, ki je prevladoval v zgodovini Alžirije. Tudi ustava, ki je bolj poudarjala spoštovanje preteklosti kot usmeritev v spremembe, je zapisala: *»Cilji revolucije so bili biti zvesti filozofskim, moralnim in političnim tradicijam naše dežele«* (Borrmans 1977:515).

Aprila 1963 so določili postopek za poroko. Definirali so jo kot izmenjavo privolitve neposredno med ženinom in nevesto ali s strani posrednika ali varuha poroke, ki govori v imenu ženske, in vedno v navzočnosti dveh prič. Kot se spomnimo, je zakon iz leta 1959 odpravil načelo varuha poroke, saj je zahteval neposredno privolitev ženske. Odlok iz leta 1963 ga je spet vpeljal in tako obnovil prejšnjo prakso. Isto besedilo je dodalo tudi, da je zakon alžirske muslimanke z ne muslimanom v očeh alžirskega prava ničen in neveljaven (Borrmans 1977:520).

Junija 1963 so sprejeli zakon, znan kot Khemistijev zakon, ki je določil minimalno starost za poroko za žensko pri šestnajstih, za moškega pa pri osemnajstih letih. Khemistijev zakon je

veljal za vse Alžirke in Alžirce. Zahteval je civilno registracijo porok in predpisoval, da ne more nihče veljati za poročenega, razen če ima poročni list, ki je bil v času poroke vpisan v civilni register. Zakon iz leta 1963 je delno znova potrdil to, kar je že leta 1959 vpeljal kolonialni režim. Ta delni korak je bil nujen za delovanje novo nastale alžirske birokracije. V istem duhu je več ministrskih sklepov vztrajalo, da morajo vsi državljani sodobne države imeti jasen in redno ažuriran *etat civil* ali pa biti prijavljeni v civilnem registru in imeti ustrezne dokumente (Borrmans 1977:520).

Drugi delni koraki so se zgodili v letih 1973 in 1975. Odlok, izdan 5. 7. 1973, je razveljavil vso kolonialno zakonodajo, ki se je tikala poroke, razveze in družine nasploh, veljati pa je začel leta 1975. Odlok, izdan 26. 9. 1975, je predpisoval, naj sodniki namesto tega uporabljajo načela islamskega prava ali običajev. Ker je na posebno mesto postavil običaje in različne razlage ne kodificiranega islamskega prava, je bil ta odlok v smislu pravne unifikacije korak nazaj. Država še vedno ni imela kodificirane družinske zakonodaje (Charrad 2001:195).

Poskus kodifikacije, ki se je zgodil leta 1981 je nekaj posebnega zato, ker je povzročil nasprotovanje žensk. Ženske so se takrat organizirale, da bi vladi preprečile kodifikacijo družinskega prava. Leta 1981 je vlada spet ustanovila odbor, ki naj bi sestavil osnutek državnega družinskega kodeksa. V odboru so bili pravosodni minister, več vladnih funkcionarjev in verski učenjaki. Kot prej je njegovo delo obdajala skrivnostnost. Širile so se govorice o konzervativnem tonu zakonskega osnutka in nekaterim ženskam je uspelo dobiti kopijo besedila. Neki član vlade je kopijo osnutka skrivaj izročil določenim ženskam na univerzi. Neka Alžirka je pojasnila, kaj so storile ženske. Citat je vredno navesti v celoti: *»Imele smo prijatelje, ki so bili (vladni) ministri – dvakrat so se sestali in razpravljali o projektu. Povedali so, da so ob vstopu v prostor dobili kopijo besedila, ki so ga morali ob odhodu spet oddati... Ta predlog smo morale ukrasti. Nato smo na starem alkoholnem tiskalnem stroju naredile 25 dvojnikov... Ena od kopij je dosegla svojo tarčo, veteranke, ženske, ki so se bojevale v boju za osvoboditev... Doumele so položaj in sklicale demonstracije... Veteranke so tudi pisale svojemu ministru, ministru za veterane, in rekle, da se niso bojevale za tak izid. Pisale so tudi pravosodnemu ministru in predsedniku«* (Hijab 1988:27).

Več žensk je organiziralo protest proti osnutku, ki je bil dejansko tako konzervativen, kot so kazale govorice. Šlo je za ljudski protest, v katerem so sodelovale učiteljice, akademičarke in pravnice, ki so pripadale malo številčnim ženskam s poklicem v neodvisni Alžiriji (Lazreg

1994:158).²¹ Najozlja skupina se je prej srečevala na univerzi in razpravljala o družinskem pravu. Protestirale so tudi nekdanje mudžahidinje, recimo Djamila Bouhired, Meriem Enmihoub in Zohra Drif Bitat. Ženske so si drznile storiti nekaj, kar se še ni zgodilo. Odprto in javno so se postavile po robu državi in njeni edini stranki, organizirale so zelo vidne ulične demonstracije. Večina demonstracij se je zgodila v Alžiru med oktobrom 1981 in januarjem 1982 (Lazreg 1994:153). Na posamični demonstraciji se je zbralo od sto do tristo ljudi, ženske so bile v večini. Med ženskami je krožila tudi peticija, na kateri se je nabralo deset tisoč podpisov. Predvsem so zahtevale spremembe družinskega kodeksa, ki ga je predlagala vlada. Med zahtevami so bile monogamija, enakopravnost pri dedovanju med moškimi in ženskami in določitev pogojev za razvezo. Policija je demonstracije razganjala in nekaj aktivistk je bilo aretiranih. Ker so delovale zunaj okvira organizacij pod vladnim nadzorom, so bile ženske brez vsakršne organizacijske podpore. Nastalo je nekaj, kar Knauss ustrezno poimenuje »mini gibanje«. Ženske so pri organiziranju svojega delovanja uporabljale neformalna komunikacijska omrežja (Knauss 1992:164).

Tudi med moškimi v vladi je prihajalo do razhajanj zaradi različnih pogledov na osnutek zakona iz leta 1981. Vladni tisk je objavil nekaj člankov, ki so kritizirali osnutek, enkrat pa celo uvodnik. To dejstvo kaže na ne strinjanja v okviru FLN in državnega vodstva (Hijab 1988:28). Ker je osnutek povzročil toliko napetosti, je takratni predsednik Alžirije Chadli Benjedid osnutek zakona umaknil in spravil v predal, da bi ga znova preučili. Nadia Hijab poroča, da se je prvič zgodilo, da so v neodvisni Alžiriji iz skupščine umaknili kak predlog zakona. Ta in prejšnji spodleteli načrti kažejo, v kolikšni meri je bilo družinsko pravo jabolko spora v alžirski politiki. Poskusu kodifikacije leta 1981 je sledilo dveletno zatišje na področju družinskega prava.

4.5. Konzervativni izid: družinski kodeks iz leta 1984

Leta 1984 je vlada državni skupščini nepričakovano predložila revidiran osnutek zakona in ta ga je sprejela skoraj brez razprave. Družinski kodeks je postal zakon 9. 6. 1984. Čeprav je bil kodeks vsebinsko zelo podoben osnutku iz leta 1981, je njegovi uveljavitvi sledil vsesplošen

²¹ Lazreg navaja uradne podatke iz leta 1986, da so ženske predstavljale le 6 odstotkov delovne sile in 86 odstotkov vseh je bilo zaposlenih kot uradnice. Saadi navaja uradne podatke iz leta 1989, ko so ženske predstavljale samo 4.7 odstotka delovne sile.

molč. Ženske, ki so leta 1981 predstavljale jedro aktivistk, nekatere so bile tudi aretirane, se niso nemudoma odzvale, saj jim je primanjkovalo organizacijske podpore. Kodeks je bil sprejet tako rekoč brez nasprotovanj. Leto po njegovem sprejetju je prišlo do odzivov, saj so se pojavila majhna ženska združenja, ki so izražala svoje nasprotovanje kodeksu. Kritizirale so ga tudi nekatere fundamentalistične skupine, ki so načeloma nasprotovale vsakršni kodifikaciji družinskega prava, četudi je ostajala zvesta šeriatskemu pravu (Saadi 1991:48).²² Kodeks iz leta 1984 je kljub vsemu temu postal vsedržavni zakon. Alžirija si je tako omislila državno, poenoteno družinsko zakonodajo, ki pa je bilo zelo konzervativno.

Tako kot šeriatsko pravo in maroški kodeks, z manjšimi razlikami, je alžirski družinski kodeks iz leta 1984 vseboval koncept, da je družina agnatska sorodstvena struktura, v kateri ima glavno vlogo patrilinearna moška stran sorodstva, ženske pa so podrejene tako možu kot moškemu sorodstvu. Tak je bil sorodstveni model, ki ga je alžirska država predstavila alžirskemu ljudstvu. Specifična določila alžirskega družinskega kodeksa iz leta 1984 so podobna marošskemu kodeksu in šeriatskemu pravu. Alžirski družinski kodeks je na primer poroko umeščal v okvir širše sorodstvene skupine, namesto da bi jo definiral kot odločitev dveh posameznikov, da se združita v par. Da je bila poroka veljavna, je morala ženska imeti varuha poroke (očeta ali bližnjega agnatskega sorodnika). Le on je lahko privolil v poroko, ne nevesta. Kodeks iz leta 1984 je določil minimalno starost za poroko kot 21 let za moške in 18 za ženske. Tako kot v Malikijevem pravu je poligamija ostala zakonita, čeprav je bilo treba prvo ženo (ali drugo ali tretjo, dovoljene so bile štiri) in novo ženo seznaniti z moževo odločitvijo.²³

Mož je obdržal pravico zavržbe in je tako lahko kadar koli razdril zakonsko zvezo, čeprav je bilo zavržbo zdaj treba registrirati pri sodniku. Zakonitost zavržbe je pomenila, da se je mož lahko kadar koli razvezal od žene in jo nagnal od doma, včasih brez vsakih sredstev. Kot v Malikijevem pravu so ženske v določenih okoliščinah lahko zahtevale razvezo, na primer pri moževi spolni nezmožnosti ali če je bil dolgo odstoten. Spolna nezmožnost je razumljena kot impotentnost ali kot neplodnost. Ker je zavržbo in poligamijo ohranil zakonito, je alžirski družinski kodeks iz leta 1984 zakonsko zvezo predstavil kot nekaj zlahka razvezljivega in ne ekskluzivnega, enako kot v islamskem pravu.

²² Nekateri člani fundamentalističnih gibanj so nasprotovali osnutkom zakonodaje in predlagali prevzem islamske zakonodaje, to je šeriatskega prava, ki ima v Alžiriji že zgodovinsko tradicijo.

Kodeks je posvojitev definiral kot ekskluzivno patriliearno in jo omejil na primer poroke, kar je pomenilo, da otrok neporočene ženske ni mogel imeti zakonsko priznanega očeta. Dečki so bili do desetega leta v skrbstvu matere, kar je bilo moč podaljšati do šestnajstega leta. Hčere so bile v materinem skrbstvu do svoje poroke. Skrbstvo je pomenilo vsakodnevno skrb in je bilo nekaj drugega kot skrbništvo, ki govori o pravni odgovornosti za otroka. Alžirski kodeks iz leta 1984 je podrobno razdelal dedovanje in mu namenil največje število členov. Tudi na tem področju je skorajda do pičice sledil predpisom šeriatskega prava. Pri dedovanju je ohranil posebne pravice širšega sorodstva (Charrad 2001:198).

Nekaj elementov kodeksa je povečalo vlogo države v sorodstvenih zadevah. Eden od njih je bila obvezna registracija porok in zavržb. Spet drugi, redki elementi kodeksa so bili v prid sistemu osnovne družine, recimo materina pravica do skrbništva v primeru očetove smrti. Skrbništvo označuje posebne pravne pravice, kot je vpisati otroka v šolo. Po razvezi so se otroci utegnili znajti v skrbstvu matere in v skrbstvu očeta, ki je tako obdržal zakonsko oblast nad otroki, čeprav je zanje skrbela mati. Kodeks je določal, da je, kadar sta živa oba starša, avtomatsko skrbnik oče. To določilo kaže, da so določeno pozornost namenili osnovni družini. Na splošno vzeto pa je alžirski družinski kodeks dal privilegiran status agnatskim sorodstvenim odnosom v okviru razširjene patrilinearne sorodstvene skupine, status žensk pa je ostal podrejen (Charrad 2001:198).

Marnia Lazreg ugotavlja, da je družinska zakonodaja kodificirala lastništvo žena in otrok s strani očetov oz. mož (Lazreg v Joseph, 1994:21). Družinska zakonodaja iz leta 1984 uvaja v svojem 39. členu, zakonsko dolžnost žensk, da ubogajo, spoštujejo in skrbijo za može, starše in sorodnike. V 8. členu institucionalizira poligamijo in moškemu dodeljuje pravico do štirih žena. Po 11. členu se ženska ne more sama sporazumeti glede poročnega dogovora edino pod pogojem, da jo zastopa zakoniti skrbnik. Prav tako nima pravice vložiti zahteve po razvezi. Medtem, ko moškemu zadostuje samo želja po razvezi, je ločitev za žensko ovira, če ne celo nemogoča zahteva. Ženska lahko zahteva razvezo zakona, samo če se sprijazni z običajem *kho'a* (člen 54), ki dovoljuje razvezo pod pogojem, da se ženska odpove zahtevam po preživnini. Običaj *kho'a* je sporna obveza, ki jo mora ženska plačati za svojo svobodo, tako kot sužnji (Messaoudi in Schemla, 1998:53). Družinska zakonodaja pripisuje ženski vlogo zarodnice in ji nalaga zakonsko dolžnost v dojenju in skrbi za otroke (člen 48) četudi niso

²³ Zakon št. 48-11 z 9. junija 1984 utemeljuje alžirsko družinsko zakonodajo. Le-ta je bila uradno objavljena v Journal Officiel de la Republique Algerienne Democratique et Populaire in stopila v veljavo 12. junija 1984.

odgovorne za izobrazbo svojih otrok (člen 63). Kljub temu ženske nimajo pravice, da bi njihovi otroci prevzeli njihov priimek, veroizpoved ali državljanstvo in v kolikor se poročijo s tujim državljanom jih doleti izbris iz registra prebivalstva.

Posledice razveze zakona so dramatične tako za ženske kot otroke. Žene in matere nimajo pravice do stanovanja, ker je le-to avtomatično dodeljeno možu. Razen tega, država ne stori ničesar za bivanje ali finančno pomoč razvezani materi. Posledično se v kolikor ne pomagajo starši razvezane, le-ta pogosto znajde na cesti s svojimi otroci. Mati ne more brez očetove privolitve postati skrbnica svojim otrokom vse do njihove polnoletnosti. Mati tudi ne more biti vzgojiteljica svojih otrok in očetova odobritev ali dovoljenje sta potrebna za večino osnovnih potreb, vključno z vpisom v šolo in celo privoljenjem za sodelovanje ali vključitev v šolske aktivnosti (členi 52, 62 in 65). Po drugi strani, oče ni kazensko odgovoren v kolikor zanemarja ali ne skrbi za svoje otroke. Vse od veljavnosti družinske zakonodaje se Alžirija sooča s povečanjem brezdomstva med ženskami in otroci. Tisoče mater se z otroci klata po ulicah, nekatere delajo skoraj brezplačno kot hišne pomočnice. Ulice večjih alžirskih mest so postale dom mnogim razočaranim, razvezanim materam. Nekatere so si poiskale zatočišče v revnih predelih mest, druge so poiskale pomoč v bivališčih, ki jih vodi organizacija »Pomoč ženskam v stiski«. Po navedbah časopisnih člankov, ta organizacija ni več zmožna obvladovati števila prosilk, ki jih prejema vsakodnevno, zaradi pomanjkanja finančnih sredstev.

Čeprav avtorji zakonodaje trdijo, da ima ta osnovo v šeriatskem pravu, je povsem jasno, da ima zakonodaja svoje korenine v tradiciji patriarhalnosti in sovraštvu do žensk, kar je še posebej očitno v post-kolonialnem obdobju. Jasen primer tega je 38. člen ki se nanaša na pravice poročenih žensk. Žena ima pravico, da obiskuje svoje starše in oni pravico, da jo obiskujejo v skladu s krajevnimi običaji in navadami. V post-kolonialni Alžiriji so ženske razumljene (kot v pred revolucionarnem obdobju) kot središče moške časti, kot varuhinje tradicionalnih vrednot, ki so bile prekinjene in razvrednotene s pojavom kolonializma. Bile so tudi simbol, ki predstavljajo vrojena navzkrižja v novih zgodovinskih razmerjih soočenih s post-kolonialno Alžirijo. Zato družinska zakonodaja postavlja omejitve ženski mobilnosti.

Nekateri členi družinske zakonodaje odsevajo gospodarsko krizo v sredini osemdesetih. Primer tega je 52. člen, ki se nanaša na bivanje v primeru razveze. Člen jasno določa, da mož lahko dovoli ženi in otrokom, da ostanejo v hiši oz. v stanovanju, če ima več kot eno hišo ali stanovanje, kar je redkost v državi, kjer je pomanjkanje stanovanj resen problem. Zakon dopušča možu velikodušnost in ponovno so ženske odvisne od moške muhavosti.

Sprejetje kodeksa leta 1984 kaže, da se je tehnica po triindvajsetih letih obotavljanja in zastoja na koncu prevesila na stran konzervativizma. Kodeks iz leta 1984 je bil posledica strukturalnih razmer alžirske družbe, ki jih je podedovala od svoje dolgoročne zgodovinske poti in še vedno delujoče solidarnosti na temelju sorodstva, ki sta se v kratkoročni perspektivi križali s pospešujočimi faktorji. V poznih sedemdesetih in na začetku osemdesetih se je alžirska vlada hkrati soočala z več socialnimi protesti. V tem času je naraščal proti vladni islamski fundamentalizem. Hugh Roberts opazuje, da je vzpon islamskega ekstremizma dosegel alarmantne razsežnosti. V Alžiru in drugih mestih se je leta 1981 povečalo število nasilnih dejanj (Roberts 1984:39). V istem času se je alžirska država soočala s protesti Berberk in Berberov, z »berbersko pomladjo« leta 1980, ko so zahtevali kulturne pravice in predvsem javno priznanje berberskega jezika.²⁴ Poleg tega je kolaps cen nafte na svetovnem tržišču v začetku osemdesetih vladi odvzel enega od glavnih virov dohodkov, saj je bilo alžirsko državno gospodarstvo močno odvisno od izvoza nafte.

Kodeks iz leta 1984 je bil del vladne strategije, da bi se prikupili zaledju islamskih fundamentalističnih sil na ta način, da ustrezajo nekaterim njegovim željam. Tako kot drugje v Magrebu so v Alžiriji v islamsko fundamentalistično gibanje večinoma stopali pripadniki urbanih, neprivilegiranih slojev – v glavnem mladi moški in ženske, ki so bili odtujeni od svojega družbenega okolja, večinoma so izhajali s podeželja in običajno so bili nezaposleni (Stone 1997:154). Preseljevanje s podeželja je v šestdesetih in sedemdesetih v Alžiriji doseglo orjaške razsežnosti. Alžirska vlada navaja, da je bila v obdobju 1956-1966, ki pokriva del protikolonialne vojne in štiri leta po neodvisnosti, rast mestnih naselij 78-odstotna (Borrmans 1977:542). Richard in Waterbury nakazujeta, da je med letoma 1967 in 1978 1,3 milijona Alžirk in Alžircev odšlo s podeželja v mesta (Richards in Waterbury 1990:267). Pri tem je bilo na začetku leta 1966 vsega prebivalstva skoraj 12 milijonov, ob koncu leta 1977 pa ga je bilo 17,6 milijona (Borrmans 1977:542).

Prišleki s podeželja so razpad sorodstvenih skupin ponavadi doživljali kot bolečo izgubo. V vrnitvi v preteklost so videli rešitev težav sedanjosti. Obnova preteklosti in reafirmacija islamskega družinskega prava sta postali politični vprašanji, ki sta našli odmeva ne le v delih FLN (še vedno heterogeni koaliciji z nasprotujočimi si pogledi na družinsko zakonodajo), ampak tudi pri zaledju islamskega fundamentalističnega gibanja in njegovem vodstvu.

²⁴ Vlada se je soočala z nemiri v Kabylji, kjer so Kabilke in Kabilci zahtevali priznanje svojega jezika in kulture. Najhujši nemir se je zgodil spomladi leta 1980 v mestu Tizi Ouzou.

Družinski kodeks iz leta 1984 je bil po svoje tudi poskus režima na oblasti, da bi pomiril fundamentaliste in se prikupil njihovemu družbenemu zaledju.

Vzroki za zastoj med letoma 1962 in 1984 so večinoma ležali v notranjih razhajanjih med frakcijami heterogenega vodstva, ki so nastale v družbenem kontekstu decentralizirane protikolonialne gverilske vojne in so se opirale vsaka na svoje zaledje. Tudi po razglasitvi neodvisnosti so na sorodstvu temelječe oblike povezovanja še naprej ponujale najstanovitnejši in najvarnejši referenčni okvir za večino prebivalstva podeželskih predelov. Predstavljale so tudi potencialen temelj za mobilizacijo s strani segmentov elite koalicije, ki je prevzela vajeti oblasti suverene države. Dvajsetletna paraliza na področju družinskega prava je bila posledica spopadov in nezdružljivih razlik med tistimi segmenti vodstva, ki so želeli razširjeno sorodstvo transformirati in tistimi, ki so ga želeli ohraniti. Celo tisti, ki so hoteli transformacijo sorodstvenega sistema, so bili včasih ambivalentni iz strahu, da bodo odtujili svoje zaledje, ki je bilo večinoma podeželsko. Alžirska država se je soočala z notranjimi protislovji, saj je vsebovala frakcije z nasprotujočimi si programi glede sorodstvenih struktur in družinskega življenja. Nekatere frakcije so si želele razviti družinske strukture, ki so bolj poudarjale zakonske pare, spet druge pa so enako močno želele ostati zveste alžirskim tradicijam in zato tudi razširjenemu agnatskemu sorodstvu. Od tod zastoj. Ne sme nas čuditi, da so bile frakcije FLN paralizirane več kot dve desetletji.

Konzervativna razrešitev stanja leta 1984 je bila deloma posledica tega, da se je razdeljeno vodstvo v desetletju pred sprejetjem alžirskega družinskega kodeksa leta 1984 soočalo s konvergenco družbenih izzivov iz različnih odsekov družbe. Nekateri od njih, vključno s podeželskimi predeli in priseljenci s podeželja, so hrepeneli po (delno dozdevni, delno pa resnični) varnosti struktur razširjenega sorodstva, ki jih je zamajalo preseljevanje v mesta. Če bi alžirska država sprejela zakonodajo v prid ženskam, bi morala izzvati razširjeno agnatsko sorodstvo. Taka poteza bi lahko odtujila podeželske predele, na katere se je FLN zanašal v preteklosti, v precejšnji meri pa tudi v tedanjem času. Dala bi tudi dodatno strelivo novim, iz mest prihajajočim islamskim fundamentalističnim izzivalcem, ki so del svojega zaledja našli med priseljenci s podeželja. Alžirska država se je raje odločila za zakon, ki je ugajal tem skupinam.

Pri sprejemanju družinskega kodeksa iz leta 1984 je alžirska država ugodila družbenim in političnim silam, ki so želele ohraniti razširjene patrilinearne sorodstvene strukture, ki jih je

uzakonilo islamsko družinsko pravo. Tako je zaradi politične koristi žrtvovala interese žensk in transformacijo družinskega prava. Prav tako je zaprla vrata širitvi pravic žensk v obdobju, ki ga obravnavamo.

5. ODZIV ŽENSK NA POZIV K DEJANJEM

V zadnjih tridesetih letih so življenje žensk zaznamovali trije pomembni antitetični dogodki: vzpon žensk kot predmeta preučevanja v akademskih ustanovah, ustanavljanje ženskih združenj in nastanek političnih strank, ki temeljijo na verskih platformah. V kipečem kulturnem in političnem kotlu, ki predstavlja sodobno Alžirijo, je ženskam v novi družbeni prostor uspelo vstopiti prek načinov, ki razkrivajo politično sofistikacijo. Ženske so izkoristile zgodovino nacionalizma in upor mladih oktobra 1988 in položile temelje gibanja, ki jih postopoma vključuje v akademske študije in v politično življenje.

V koloniziranih islamskih državah, kjer so na oblast prišli socialisti, so se razvila številna ženska združenja. S prebujanjem narodne zavesti pa so tudi narodnoosvobodilna gibanja začela spodbujati ženske, naj se združene pridružijo boju za neodvisnost in osvoboditev od kolonializma, tako da so nekatera ženska gibanja nastala prav kot posledica prizadevanj za neodvisnost. Ženske so torej pomembno prispevale k osamosvojitvi in osvoboditvi izpod jarma kolonializacije, vendar pa njihov status tedaj še ni bil postavljen pod vprašaj (Naciri 2003:22). Mobilizirane so bile namreč zato, da bi pospešile procese osamosvojitve in ne zato, da bi kakor koli problematizirale lastno družbeno vlogo. Temu ustrezno je bilo tudi vključevanje v izobraževalne procese namenjeno predvsem vzgoji in izobraževanju v skladu s tako imenovanimi ženskam »prirojenimi darovi«. In ker so njihovi upi, da jim bo osvoboditev izpod kolonializma prinesla enake dobrobiti kot moškim, uresničili le delno, so se ženske zavedle, da si bodo morale svoje pravice izboriti drugače. (Naciri 2003:22). Tako je izobraževanje, ki je bilo prvotno namenjeno vzgoji vzornih hčera, žena in mater v službi patriarhalizma, kmalu postalo sredstvo za preseganje patriarhalnih okvirov. Toda v po osamosvojitvenem in po kolonialnem obdobju je postalo prizadevanje za pravice žensk sopomenka za podleganje kolonialističnim vplivom in zahodni ideologiji in takšen pogled je vse do danes ostal eden temeljnih protiargumentov, ki ga islamski tradicionalisti in konzervativci uporabljajo za to, da utišajo zahteve Alžirk, ko se te postavijo v bran svojih pravic.

5.1. Vzpon ženskega gibanja

Žensko gibanje se je porodilo iz kontroverznosti, ki so zaznamovale osnutek družinskega kodeksa iz leta 1982. Razprave državne ljudske skupščine, ki jih je prenašala televizija in robato odzivanje vladnih funkcionarjev in policije na demonstracije proti kodeksu, so ženskam pokazali, da se morajo pri obrambi svojih pravic nujno organizirati. Zveza alžirskih žensk, ki jo je nadzoroval FLN ni mogla ženskih interesov zastopati tako energično kot so zahtevale okoliščine in tako je bila ob vso legitimnost, ki ji je še ostala. Sprejetje kodeksa leta 1984, z nekaterimi popravki, ki naj bi umirili nasprotovanje žensk, je uzakonilo pravno neenakost med ženskami in moškimi. Še bolj pomembno pa je, da je zaznamovalo leto razhoda med ženskami in njihovo vlado, ko so ženske radikalno podvomile v legitimnost države. Precej raziskovalnih del, ki so jih izvajale ženske, se je osredotočilo na vztrajanje neenakosti med spoloma in izrazilo upanje, da bodo zakonodajalci upoštevali njihova dognanja in jo pri pisanju novega kodeksa odpravili. Poleg tega so časopisi in literarna dela raziskovali položaj žensk in poudarjali razliko v moči žensk in moških.

Na podlagi lastnega razumevanja uradnih besedil, kot sta državna ustanovna listina in ustava iz leta 1976, so ženske menile, da so jim pravice že dane, zato se jih ne sme kratiti. Kodeks je vse to spremenil. Postalo je očitno, da ni postsocialistični vladi prav nič mar za mnenje ali občutke žensk. Ker so bile brez svojih predstavnic, so ženske žrtvovali tistim, ki so jih imeli: konzervativcem, ki so zaradi svoje vernosti postali zavezniki opozicije, ki je takrat še delovala podtalno in liberalnim predstavnikom v skupščini, ki so se bali razjeziti vse večje število militantnih vernikov (Lazreg 1994:197).

4. 3. 1985 je skupina delavk, ki so se še opotekale od udarca ob sprejetju kodeksa, ustanovila začasni odbor, ki je podpiral enakopravnost med ženskami in moškimi. Da bi opozoril na pomen žensk v boju za svobodo domovine, je odbor sklical shod v kasbi Alžira, na kraju, kjer je leta 1957 med bitko za Alžir padla Hasibba Ben Bouali. 16. 5. 1985 je skupina približno 40 žensk – razumnice, žensk s poklicem in gospodinje, ustanovila Zvezo za enakopravnost med ženskami in moškimi v zakonih (Lazreg 1994). Ta se ni zgledovala po državni ustanovni listini ali po ustavi, ampak po afriški listini o pravicah ljudi in ljudstev in po univerzalni deklaraciji o človekovih pravicah. To je pokazalo, da so ustanoviteljice pripravljene žensko vprašanje umestiti izven okvira alžirske države, v kontekst mednarodno priznanih človekovih pravic. Zveza je imela dejavne članice tako v Alžiriji kot v Franciji in uspelo ji je pridobiti

podporo skupin Alžirk in Alžircev v Franciji, ki jih je zanimalo žensko vprašanje, med katerimi je bil Mohammed Harbi, nekdanji svetovalec predsednika Ben Bella in zgodovinar, ki je živel v pariškem pregnanstvu. Zveza s pomočjo članarine v višini 150 dinarjev, kar znese okrog sedem dolarjev, objavlja fotokopirano glasilo, ki nato kroži med njenimi članicami in člani.

Zveza zahteva odpravo družinskega kodeksa, brezpogojno pravico do dela, ukinitve poligamije, učinkovito zaščito zapuščenih otrok, enakopravnost z moškimi glede starosti za polnoletnost, ločitev in delitev skupnega premoženja. Njena ambicija je, da bi ženske zastopala na državni ravni. Zato njen statut določa, da je odprta za vse ženske »ne glede na politično, filozofsko ali versko prepričanje« (Lazreg 1994:198). Dokaz inkluzivnosti je tudi 11. člen, ki določa, da se članstvo razširi na »tujke, ki so poročene z Alžirci in živijo v Alžiriji.« Zvezo so posredno podprle nekdanje znane revolucionarke, recimo Djamilia Bouhired in Fettouma Ouzegane, ki sta podpisali peticijo, katera je ugovarjala sprejetju družinskega kodeksa. Vendar pa Zveza ni mogla imeti nikakršne legitimnosti, dokler ni postala zakonita. Ministrstvo za notranje zadeve jo je odobrilo šele leta 1991 in to delno kot posledico upora mladine leta 1988. Ta je vlado prisilil, da je eksperimentirala z demokratizacijo svojih političnih ustanov. Država je državljankam in državljanom dala pravico, da po lastni volji ustanavljajo Zveze, kar je ženskam omogočilo, da so se organizirale zunaj okvira stranke.

Istočasno z zgoraj omenjeno sta nastali še dve Zvezi. To sta Zveza za emancipacijo žensk, katere predsednica gđc. Selima Ghezali, profesorica francoščine na neki gimnaziji v Alžiru, je bila tudi urednica ženske revije *Nyssa*, in Zveza za obrambo in zastopanje pravic žensk. Zveza za emancipacijo ženske je manj radikalna od drugih dveh, temelji pa na prepričanju, da pri neenakopravnosti med spoloma ne gre le za pravna vprašanja in se posveča samorazumevanju žensk, držam moških do žensk in tako naprej. Zaradi različnih pogledov na strategijo je Khalida Messaoudi, prva predsednica Zveze za enakopravnost, ustanovila svojo frakcijo pod imenom Neodvisna zveza za zmagovalstvo pravic žensk (Lazreg 1994).

V zadnjih letih je vsepovsod po državi nastalo več ženskih organizacij, med njimi tudi Zveza za podpiranje ženskih zvez, kar poudarja, da je treba to gibanje brez precedensa, ki se je porodilo med ženskami in za ženske, okrepiti. Vse te Zveze pravzaprav predstavljajo pravo revolucijo v okviru alžirskega konteksta, ki v preteklosti ni poznal nobenih gibanj domačih

žensk. Če upoštevamo težave pri iskanju prostorov, dostopu do fotokopirnih strojev (izdelka, katerega ponudba že postaja omejena), zbiranju sredstev in tiskanju materiala v okolju, kjer so politične strasti že dosegle vrelišče, ženske Zveze izkazujejo veliko predanost in pogum.

Ustanovitev ženskih Zvez se je ujela z uvedbo večstrankarskega sistema, ki je julija 1991 štel petdeset strank, kar je posredno okrepilo militantnost žensk, saj jim je omogočilo, da so iskale podporo nekaterih strank v zameno za svojo. Poleg tega je liberalizacija tiska ženskim organizacijam pomagala pri objavljanju svojih pogledov. S tem jim je vsiljena javna politika, zato so nekatere postale politične Zveze, ki branijo interese žensk in ne toliko klasične zahodnjaške feministične organizacije, ki se ukvarjajo z ozko definiranimi feminističnimi vprašanji. To dobro prikazuje primer Zveze za enakopravnost med ženskami in moškimi pred zakonom. Oktobra 1988 je sodelovala v demonstracijah, ki so ugovarjale vladni represiji mladinskega gibanja in podpirala zahteve mladih po demokratizaciji političnega sistema. Pozneje je zahtevala konec zalivske vojne in izrednih razmer, ki jih je alžirska vlada razglasila leta 1992, potem ko je razveljavila volitve v zakonodajno skupščino, na katerih je zmagala Fronta islamske rešitve (FIS). Vse pomembne Zveze so se srečale tudi 17. in 18. 5. 1990 in med drugim dvignile glas proti 54. členu novega volilnega zakona, sprejetega aprila 1991, ki je zakonskim partnerjem omogočal, da volijo v imenu drug drugega. To so pravilno razložile kot dajanje možem pravico, da volijo v imenu žena. Ženske so ugovarjale tudi 50. členu tega zakona, ki je omejeval volilno pravico Alžirk in Alžircev, živečih v tujini, saj je predpisoval zapleten volilni postopek prek zastopnika (Lazreg 1994:199).

5.2. Akademski feminizem

Ženske so predmet preučevanja postale še pred nastankom ženskega gibanja, v poznih sedemdesetih na univerzah, med študentkami, ki so pisale teze in disertacije, pogosto pod mentorstvom moških članov fakultete. Inštitut za tuje jezike (posebno francoščino), sociološki oddelek inštituta za družbene vede v Alžiru in *Centre de Documentation des Sciences Humaines* (Dokumentacijski center humanističnih znanosti) v Wahranu so bili prvi privilegirani kraji preučevanja položaja žensk. Da bi lahko kontekstualizirale vloge žensk v povojnem obdobju, so ženske sprva želele razumeti zvezo med spolom in nacionalizmom. Meriem Cadi-Mostefai je na primer s pomočjo literarnih in paraliterarnih besedil preučevala ženske like med vojno (Cadi-Mostefai 1978). Cherifa Benabdessadok je uporabila

lingvistično-strukturalistično metodo in kritično analizirala diskurz FLN o ženskah, prav tako med vojno (Benabdessadok 1979). Nista poročali o tem, da bi naleteli na nasprotovanje moških članov fakultete. Djamila Amrane je, da bi identificirala vloge, ki so jih ženske igrale med vojno, pregledala arhive ministrstva za vojne veterane (Amrane 1980:201-223). Te tematike so veljale za legitimne v okviru političnega konteksta tistega časa, ko je še prevladovala socialistična ideologija. Zgodnje sociološke teze so se ukvarjale z vprašanji, kot je bilo pojavljanje *hijaba* med univerzitetnimi študentkami ali pa vpliv urbanizacije na družine, ki so se po letu 1962 preselile v Alžir (Lazreg 1994:196). Seminarje in okrogle mize na temo feminističnih vprašanj so najprej prirejali na inštitutu za politično znanost v Alžiru, leta 1980 pa so jim sledili na wahranski univerzi. Od takrat je bilo o ženskah z različnih zornih kotov napisanih več razprav, člankov in knjig. Posebna značilnost alžirskega preučevanja žensk je, da bi se razlikoval od francoskega feminizma. Tega odnosa ne narekuje le socio-politično ozračje, v katerem so razumniki moškega spola in voditelji verske opozicije takoj pripravljeni ženske obtožiti, da posnemajo zahodnjakinje, ampak tudi preteklost ideološke manipulacije žensk s ciljem konsolidacije minule kolonialne ureditve. Na čelu feminističnih kritik je stala wahranska univerza, kjer so ženske obravnavale spolno pristranskost v podatkih iz popisov prebivalstva, preučevale pomen in obseg dela za ženske, raziskovale participacijo žensk v političnem življenju in tako naprej. V Wahranu se je pojavil tudi *Isis*, prvi feministični časopis. 8. 3. 1984 je skupina razumnice, ki je želela dan žena proslaviti skozi pisanje in objavljanje, ustanovila delavnico za raziskave o alžirskih ženskah (*Atelier de Recherche sur les Femmes Algeriennes*). Delavnica je objavila dve antologiji člankov in esejev izpod peres članic fakultete z univerz v Alžiru in Wahranu, pa tudi študentk, ki so izražale svoje mnenje o raznih tematikah, čeprav prevladujejo zgodovinske in kulturne teme (Lazreg 1994:196). Antologiji sta plod skupinskega dela, zato na naslovnici ni navedena nobena posamična avtorica ali urednica, kar prikazuje željo žensk, da bi opustile stare običaje pri objavljanju.

5.3. Feministična teorija

Delujoč v relativni izolaciji od akademskih feminističnih trendov v drugih delih sveta so alžirske akademske feministke oblikovale lastno teorijo, s katero razlagajo neenakopravnost med spoloma in njeno reprodukcijo v sodobni Alžiriji. Ta teorija nosi sledi svojega naglo spreminjajočega se političnega okolja, pa tudi jasnega zavedanja, kako nevarno bi bilo

oponašati zahodne feministke. Zato se poskuša rešiti epistemoloških spon svoje kolonialne dediščine, zdaj bolj, zdaj manj uspešno. To privede do nekaterih zanimivih situacij, kjer se določena feministka opira na postkolonialno francosko besedilo o islamu, istočasno pa trdi, da se želi odvrniti od proti muslimanskih predsodkov (Benabdessadok 1984:7-11). K temu morda delno pripomore dejstvo, da veliko akademskih feministk piše v francoščini in morda arabščine ne obvlada dovolj, da bi se poglobile v izvirna besedila. Poleg tega je alžirska sociologija še vedno pod vplivom francoske tradicije, ki jo bo presegla ali zamenjala morda šele prihodnost.

Alžirska feministična teorija se ukvarja z odnosom med kulturo, politiko in razvojem. Kulturo vidi kot nekaj, kar je sestavljeno iz tradicije, miselnih stališč in vere. Razlikuje med tradicijami, ki so privedle do organizacije družine, omejevanja prostega gibanja žensk in pretiranih dot in vero. Feministke različno obravnavajo vero in vlogo, ki jo igra v neenakopravnosti med spoloma. Cherifa Benabdessadok na primer na luciden način dekonstruira dihotomijo tradicija-modernost, ki islam umesti na stran tradicije, vse drugo pa k modernosti. Zgovorno trdi, da gre za nadaljevanje debate iz preteklosti islama, ki je potekala med zagovorniki starega in novega. V sodobnem izenačevanju modernega z zahodnim vidi priročen izgovor, ki politikom in teologom ne služi le za izogibanje vprašanju korenitih družbenih sprememb, ampak tudi zato, da lahko vsiljujejo svojo lastno površno videnje modernosti in tradicije. Trdi, da vztrajanje pri tem stališču zavira zgodovinsko evolucijo in torej blokira bolj življenjske alternative. Kaže na princip *ijtihad*a, ki v islamski misli pomeni »trajno prizadevanje za prenavo«, ki so ga moški pri svojem govoričenju o ženskah zanemarili (Dib-Marouf 1984:25-31). Charika Dib-Marouf podobno poudarja, da je dihotomija tradicija-modernost, kot metodološki inštrument preveč reduktivna in jo je treba nadomestiti z interdisciplinarnim pristopom, ki se bo navdihoval po obstoječih socialnih teorijah, namesto da bo izposojen od njih. Z določenim uspehom je uporabila koncept »totalnega družbenega pojava« Mauss Marcela in preučevala doto kot pojav, ki hkrati izraža kompleksnost in historičnost položaja žensk, ki ga ne sestavlja le vera, ampak tudi pravo, ekonomija, sociologija in psihologija (Khodja 1985:21-22). Souad Khodja je manj kritična do teoretičnih modelov, a enako pretanjena v svojem razumevanju verskega faktorja. Strinja se z Germain Tillionom, da je islam v magrebske družbe uvedel liberalne zamisli o ženskah, ki pa jih je pozneje spodkopala reaktivacija starih tradicij, značilnih za sredozemske kulture (Khodja 1985:44). Trdi, da obstaja velika razlika med nauki islama in njihovo sedanjo aplikacijo v Alžiriji (Khodja 1985:106). Vendar pa zaide v protislovje, ko toži nad erozijo

tradicij, za katere meni, da so ženski predstavljale določeno stopnjo zaščite pred zlorabo. Tako na primer navaja, da je bilo za moške nekoč vprašanje časti, da so plačali dogovorjeno doto. Tu gre prav lahko za idealiziranje preteklosti, saj lahko zakoni, ki regulirajo plačilo dote in odškodnin, veljajo kot priznavanje s konfliktom prežetega potenciala tega običaja.

Pri demistificiranju dihotomne predstave, da je ženska ali Alžirka, kar koli že to pomeni, ali pa prozahodne, feministke razkrivajo ideološko naravo prevladujočih konceptov o ženskah. Koncept prozahodne je vsesplošna kategorija, ki pokriva vse ekscese, pripisane industrializiranim družbam, kot so spolna razuzdanost, uživanje alkohola in splošno pomanjkanje družinskih vrednot. Akademске feministke se strinjajo, da tipična Alžirka ne obstaja. Obstaja več načinov, kako biti ženska v družbi v krčih hitrih sprememb. Po Charifi Benabdessadok ni tradicionalne ženske ali moderne ženske. Vsaka ženska je del procesa prilagajanja kompleksnemu stanju, kjer se prepletajo nova in stara stališča življenju in jazu (Benabdessadok 1984). Souad Khodja na bolj formalističen način vzpostavi tipologijo modusov predstavljanja emancipacije, ki jih izvajajo ženske, za katere meni, da so »daleč od sistematičnega imitiranja zahodnih žensk« (Khodja 1985:90). Poleg zmernega modela, primer katerega je *La chrysalide* (Zapredek), Aiche Lemsine, prepozna še tri, univerzalističnega, tradicionalističnega in islamistično-purističnega (Khodja 1985). Univerzalistični model izvajajo ženske, ki se želijo oddaljiti od normativnega vzorca odnosov med ženskami in moškimi, ki ga povzame poroka kot najvišji dosežek ženskega življenja. Te ženske privzamejo življenjski slog, ki se ujema z njihovo izobrazbo in željo po avtonomiji. Ta model je v manjšini. Tradicionalistični model naj bi predstavljala problematična disertacija Mostefe Boutefnouchet, ki z absolutnimi izrazi oriše tipično družino, v kateri ženska igra zelo značilno vlogo, podrejeno možu in otrokom (Boutefnouchet 1980:67-74). Njegovo karikirano prikazovanje žensk v družini govori proti temu, da bi ga vzeli za utelešenje dejanske stvarnosti, kot je to storila Souad Khodja. Bralcu več pove o Boutefnouchetovem proti feminizmu kot pa o družini. Islamistično-puristični model označuje ženske, ki zaradi prepričanja ali konformnosti, zavračajo zahodnjaške, moderne zamisli in poskušajo svoje življenje oblikovati v skladu s svojimi verskimi prepričanji. Ženska se poroči z možem, izbranim iz skupnosti pobožnih mladih moških, od katerih številni pripadajo verskemu gibanju. Nasprotuje kontracepciji in zahodnjaški obleki, nosi *hijab*. Tudi ta tipologija je sama po sebi nekoliko karikirana in toga. Koristna pa je v tem, da pokaže, da je alžirska družba veliko preveč kompleksna, da bi dovoljevala površna posploševanja. Nakazuje tudi, da imajo, tako kot v drugih družbah, ženske več plati.

Presek med kulturo, vero in razvojem naj bi se izražal predvsem v vztrajanju pri nošenju tančice in v pojavi relativno nove oblike tančice, izposojene iz Bližnjega Vzhoda (ki je pravzaprav novo zapovedano oblačilo), v institucionalizaciji poligamije, omejevanju pravice do razveze, omejenem dostopu do delovnih mest, vztrajanju družbenih predsodkov proti zaposlenim ženskam, pojavljanju ločenih jedilnic za ženske in moške na nekaterih delovnih mestih, zanemarjanju neporočenih mater in njihovih otrok ter spolnem nadlegovanju na ulicah. Razvoj je sinonim za industrializacijo, urbanizacijo, širitev izobraževanja in uvajanje novih življenjskih slogov.

Država se v besedilih akademskih feministk pojavlja kot ključna ustanova pri spodkopavanju pravic žensk in krejitvi predsodkov proti njim. Za družino pa menijo, čeprav se strinjajo, da je v tranziciji, da podpira neodzivnost države do potreb žensk. Tako Souad Khodja trdi, da številni mladi moški, določene ženske ne bi vzeli brez blagoslova svojih staršev, predvsem matere. Mediji in šolski sistem (ta uporablja učbenike, ki prikazujejo like v spolno tipičnih vlogah) pa zagotavljajo ideološki okvir za reprodukcijo neenakopravnosti med spoloma prek klišejskih prizorov, ki jih ustvarjajo v umih otrok in široke javnosti (Talahite 1986:175-181).

Feministična teorija ne verjame kaj prida v transformativno moč razvoja zavesti mladih moških, ki jo povezuje s posamičnimi načini njihove socializacije. Trenutno še nima razdelanega stališča do psihoseksualnega razvoja. Zapolnitev te vrzeli je prepustila moškim, kar je privedlo do nastanka novih stereotipov. Pričakujemo, da bodo akademske feministke sčasoma sprejele ta izziv.

Med akademskimi feministkami na tej stopnji njihovega intelektualnega razvoja ni nobenih jasno prepoznavnih filozofskih šol. Vendar pa obstaja porajajoča se, čeprav pridušena, okrog Berberk in Berberov zbrana orientacija, ki jo lahko zaznamo tudi v feminističnih besedilih, vključno z romani. Tako lahko sklepamo po vsesplošni navzočnosti lika El Kahina v razpravah o preteklosti Alžirije, pa tudi v literaturi. To odseva politične razkole, ki so v zadnjih letih razcepili alžirsko družbo, nekateri pa se vrtijo okrog vzpostavljanja posebne berberske identitete. V tem berberskem gibanju, ki ima nemo podporo članic ženskega gibanja, obstaja trend, ki je močno proti arabski in proti muslimanski. Ker se zavedajo razkolnega potenciala tega vprašanja, se posamezne ženske berberskega porekla zavestno skušajo distancirati od berberskega gibanja.

5.4. Literarno izražanje

Pojav akademskega feminizma in ženskega gibanja je pomagal spodbuditi interes za novo odkrivanje ženskega izražanja v preteklosti in za analizo vse številčnejših literarnih glasov. Razpravljati je treba predvsem o štirih literarnih avtoricah, to pa zato, ker ženska življenja in misli razkrivajo z različnih perspektiv. V kolonialnem obdobju sta se dve Alžirki ukvarjali s pisanjem: Djamila Debeche in Assia Djebar. Debeche je morda bolj potanko prisluhnila potrebam in interesom žensk kot Djebar, obe pa sta se le z težavami izvile iz kolonialne kulture. Debeche je bila francosko izobrazena ženska, ki je skušala spremembe v življenjih svojih rojakinj doseči v okviru kolonialnega sistema. Literarna revija, ki jo je ustanovila, *L'action* (Akcijska), je nosila moto: »Razvoj Alžirije je odvisen od skupnega truda njenih sinov in hčera. Njen cilj je bil vreči pogled na razmere, v katerih živijo naše najmanj privilegirane muslimanske sestre; ukvarjati se s prihodnostjo otrok; zanimati se za vse, kar je povezano z muslimanskimi domovi in družinami« (Lazreg 1994:199). V svojih prošnjah, naslovljenih na kolonialno družbo, naj otroke domačinov učijo arabščino, ženskam pa dajo volilno pravico, je Francoze imenovala »pionirji iz leta 1830« (Debeche 1951). Zaradi takega in podobnega obravnavanja, pa tudi zato, ker je neomajno verjela v superiornost francoskih običajev, je pravzaprav ženska ustreznica francosko izobraženih razumnikov moškega spola iz tridesetih in štiridesetih, ki so znani pod oznako Asimilacionisti. Vendar pa so ti le redko obravnavali žensko vprašanje, razen zgolj retorično, medtem ko je ona svojo izobrazbo dala v službo žensk. Morda odsevajoč svoj lastni status domače ženske, ki je uspela v kolonialni družbi, je zapisala, da ima Alžirka na izbiro le dvoje: »da ima kariero in torej postane povsem asimilirana, ali pa da izbere svojo kulturo in se torej odpove karieri.« Spraševala se je, zakaj ne Evropejci ne muslimani ne razumejo mlade emancipirane ženske (Debeche 1950:17). Zagovarjala je izobraževanje žensk in učiteljski poklic kot način poprave med spolnega in kolonialnega neravnotežja. Skozi žensko učenje žensk se bo potrdil rek, da je bratstvo med moškimi možno le, če zanj poskrbijo ženske (Debeche 1950:19). Z drugimi besedami, učiteljice bodo združile alžirski in francoski narod. To je bila priljubljena tema med kolonisti, ki so kolonialno nadvlado reducirali na kulturno vprašanje, ki so ga simbolizirale ženske.

Romana Djamil Debeche, *Leila, jeune fille algérienne* (Leila, mlado, alžirsko dekle) objavljen leta 1947, in *Aziza*, objavljen leta 1955, opisujeta težave pri prilagajanju, ki jih doživlja francosko izobrazena domača ženska, ki se pravzaprav ne razlikujejo kaj prida od težav sodobne ženske v precepu med kulturnim konzervatizmom in samoafirmacijo. Za

razliko od romanov izpod peresa moških avtorjev, kot je Mohammed Ould Cheikh, se njena ne poglobljata v mešane zakone. Njene junakinje se običajno poročijo z domačimi moškimi (Lazreg 1994:200). V obeh romanih razvije temo osirotele ženske, ki so jo pozneje, v obdobju neodvisnosti, raziskovali pisci, kot sta Rachid Boudjedra v *Dnevniku nespečnice* in Yamona Mechakra v *La grotte eclatee* (Razpočena jama).

Assia Djebar, danes je bolj znana od Djamile Debeche, je svoj prvi roman *La Soif* (Žeja), napisala približno takrat, ko je Debeche objavila *Azizo*. Kolonialni tisk jo je nemudoma razglasil za alžirsko Françoise Sagan, ne toliko zaradi njenega sloga, ki je bil še v zgodnji fazi, ampak zaradi teme, ki jo je izbrala, namreč mlade ženske, ki raziskuje svoja poželjenja in zaradi časa izida romana, po treh letih vojne, ko je divjala bitka za Alžir. Drugače kot pri Debeche, ki se je ukvarjala s kulturnimi konflikti, ki so jih doživljale mlade ženske, se lik Assie Djebar razvija izven prostora in časa, ne meneč se za vojni čas. Morda je roman odseval avtoričino lastno zaščiteno in privilegirano življenje hčere premožne družine, ki se je telesno zlahka zlila s francosko družbo, ni pa mogla izbrisati svojih alžirskih korenin. Ali pa lahko rečemo, da je preprosto želela pokazati, da vojna ni enako vplivala na vse ženske. To zamisel je naprej razvila v *Les enfants du nouveau monde* (Otroci novega sveta). Vendar pa so Alžirke in Alžirci kritizirali njeno nizko politično zavest v času, ko so druge mlade ženske umirale za domovino. Zunaj alžirskega konteksta bi ta prvi roman iz Assie Djebar nedvomno naredil ekvivalent Zore Neale Hurston. Kakor koli že okarakteriziramo zgodnje delo Assie Djebar, predstavlja avtoričino zavračanje, v taki ali drugačni obliki izraženo tudi v poznejših romanih, življenjskega sloga domačih žensk. Litanija pritožb o tradiciji in islamu utiša glasove njenih likov in jih spremeni v pomilovanja vredne praznoglave lutke. Domnevna naivnost, ki jo v *Les alouettes naïves* (Naivne lastovke), pripisuje ženskam, se ujema z Boudjedrajevo označitvijo žensk za idiotske (Lazreg 1994:201).

Popolno in dokončno zavračanje alžirske kulture njena bolj zgodovinska besedila prepaja z nostalgičnim pogledom na kolonializem. Knjiga *Les Femmes d'Alger dans leurs appartements* (Ženske Alžira v svojih stanovanjih), najbolje ilustrira primarno feministični zorni kot, ki je izjemen zaradi svoje dekontekstualizirane, nekritične in abstraktne narave. Avtorica skuša izvesti realistično tolmačenje življenja žensk skozi Delacroixovo sliko. To sliko nekako vidi kot izraz doživete resničnosti skupine žensk, ki so jih nagnali v sobo, da bi zadovoljile radovednosti francoskega slikarja. V želji, da bi podala zgodovinske dokaze o zatiranju, ji ni uspelo v sliki videti proizvoda pajdaštva dveh moških, poraženega domačina in kolonialnega umetnika. Enako ji ni uspelo dešifrirati načinov, s katerimi so se ženske odzivale

na svoje *de facto* razkritje brez tančice pred zavojevalskim tujcem. Zdi se negibne, s praznim pogledom v očeh, kakor da slikarja sploh ne bi videle. Pravzaprav so se pred njim skrivale, čeprav so pred njim stale brez tančic. Če je na sliki prikazane kaj žalosti, ni jasno, ali jo je tja postavil slikar ali pa je tam, da bi izrazila nelagodje ob poziranju. Pravzaprav lahko v sliki vidimo napoved novega posedovalnega odnosa kolonistov do domačink. Prisilili so jih, da pozirajo Francozom, da so modeli utelešene razlike in tako izgubijo svojo individualnost. *Femmes d'Alger dans leur appartements* (Ženske Alžira v svojih stanovanjih) predstavlja nov način utišanja žensk, tokrat s strani ženske (Djebar 1981).

La chrysalide (Zapredek), roman Aiche Lemsine, predstavlja drugi pol spektra feminističnega izražanja. Njeni liki svojo kulturo sprejmejo, hkrati pa jo skušajo spremeniti. Površno razišče teme poligamije in nosečnosti izven zakonske zveze, ki jo razreši z rokohitrskim trikom, saj očeta junakinje Faize prikaže kot tolerantnejšega in bolj sprejemajočega od matere (Lemsine 1976:258-265). Faiza je izobrazena ženska, ki je med odraščanjem med drugim prebiral Jane Eyre, *Viharni vrh* in grško mitologijo. Prek svojega brata odkrije Karla Marxa, vendar jo takoj opozorijo, da Marx ni verjel v boga, komunisti pa ga smatrajo za boga, zato ni sprejemljiv za muslimana (Lemsine 1976:130). Knjiga ubere strune kolonialne nostalgije, saj spremembe v običajih pripiše dobrohotni Francozinji, ki simbolizira dobronamerni kolonializem. Knjiga je napisana v linearnem in lahko dostopnem slogu. Takoj je postala uspešnica, posebno med mladimi ženskami in moškimi. Prav zaradi svojega uspeha so jo kritiki še toliko bolj postavili pod drobnogled. Christiane Achour je napisala obsežno analizo knjige, ki jo ima za romantični roman, ki se spogleduje z nekdanjo kolonialno literaturo, osredotočeno na eksotičnost življenja domačinov (Achour 1978). Poudari tudi, da pomanjkanje zgodovinskega konteksta v knjigi, njeno nekritično zavračanje določenih običajev kot praznoverja in njen jezik, prepoln arabskih izrazov, izdajajo njeno ideološko naravo, proizvod »domače buržoazije«. Kritična analiza Christiane Achour je utemeljena. Vseeno pa ne razloži uspeha knjige. Mladim ženskam, ki včasih berejo romantične revije, kot sta *Nous deux* (Midva) in *Femmes d'aujourd'hui* (Današnje ženske) ali pa kriminalne romane izpod peresa Duca des Carsa, knjiga Aiche Lemsin omogoča podoben eskapizem, s to razliko, da so jim prikazani liki in situacije tokrat znani. Knjiga ni odkrito politična in deluje pomirjevalno tako na ženske kot na moške, saj jih prikazuje kot ljubeče in odpuščajoče, čeprav so včasih drug drugemu v napoto.

Souad Khodja, še ena kritičarka knjige Aiche Lemsin, v njej vidi artikulacijo posebnega modela »zmerne emancipacije« za ženske, za katerega meni, da je v sodobni Alžiriji v vzponu (Khodja 1985:1-113). V tem modelu, ki so ga večinoma sprejele meščanske družine, ženske na področjih, kot so obleka, prehranjevalne navade in izobrazba, združujejo tiste značilnosti alžirskih in zahodnjaških običajev, ki se zdijo najmanj ekstremne. Od ženske se tako na primer pričakuje, da bo znala kuhati alžirske in francoske jedi, da se bo izogibala dekoltejem in kratkim krilom ter da se bo vzdržala kajenja in pitja. Izbere lahko moža, ki je sprejemljiv za njeno družino, se izobrazbi in celo dela, vendar pa ne sme pozabiti na dejstvo, da kot »prvakinja z diplomom«, kot se je izrazila Aicha Lemsin, morda ne bo našla moža. Souad Khodja je intervjuvala osemindvajset diplomirancev, ki so delali na upravnih položajih, da bi ugotovila, ali je videnje žensk Aiche Lemsine res navzoče med Alžirci. Ugotovila je, da intervjuvanci niso zahtevali nujnega plačila dote, da so zagovarjali kontracepcijo in da bi ženam dovolili delati, kar pomeni odstop od tradicije. Vendar pa svoje ugotovitve odpiše kot nezanesljive, saj njeni pogovori z ženskami pri njej utrjujejo prepričanje, da bi se, na primer, le malokateri moški poročil z žensko, ki je njegova mati ne odobrava. Nadaljnji pogovori z njenimi intervjuvanci nakazujejo, da se njihov ženski ideal ujema s tistim, ki ga prikazuje *La chrysalide* (Zapredek). Tako kot Achour tudi Khodja ta model ženskosti pripiše meščanstvu v porastu, ki se še vedno išče, Lemsin, žena veleposlanika, pa je njegov glas.

Za razliko od Assie Djebar in Aiche Lemsine, ki kažeta močna znamenja kolonialne nostalgije, pa naj bodo epistemološka ali stvarna, slabo znana avtorica Yamina Mechakra, ki je tudi psihiatrinja, v pisanju orje ledino. Njena edina knjiga *La grotte eclatee* (Razpočena jama), napisana v obliki nekakšne pesmi, pripoveduje zgodbo osirotele ženske, ki so jo vzgojile francoske nune, pozneje pa se je pridružila FLN kot bolničarka/borka (Mechakra 1986). Njen slog je jedek, zgoščen in pogosto ganljiv. Prikazuje številna razpoloženja in občutke, ki so jih občutili borke in borci, medtem ko so iskali same sebe. Vojna in ljudstvo sta uporabljena kot metafori, ki prikazujeta upanja in razočaranja žensk. Zgodba je polna vinjet iz življenj žensk in moških. Pripovedovalka grobo govori o moških v kontekstu boja proti kolonializmu. V številnih ozirih je njena pripovedovalka v svoji kontekstualizirani kritiki močnejša od pripovedovalca v *La repudiation* (Odslovitev žene), Rachida Boudjedra. Ta moč izhaja iz njenega spola, še dodatno jo okrepi njen izboljšani status borke, ki lahko moške presoja na podlagi standardov revolucije, ki jo ščiti. O življenju avtorice ni dovolj podatkov, da bi lahko njene zamisli povezali z njenim družbenim razredom, vemo le, da se je rodila v nekem mestu v gorovju Aures in da je, kot v uvodu v njeno knjigo zapiše Kateb Yacine, imela

okrutno in mučno življenje, saj je na lastne oči videla, ko so njenega očeta mučili Francozi, nekoga pa so privezali na ustje topa in ga pustili umreti od izčrpanosti. Tako kot pri Rachidu Boudjedra tudi pripovedovalka Mechakra nekaj časa preživi v psihiatrični bolnišnici, potem ko je videla eksplozijo svoje votline in pohabljenje svojega sina. Duševna bolezen, opisana z ženskim glasom, ne izvira iz psihoseksualnih težav kot v romanu Rachida Boudjedra, ampak iz »eksplozije votline«, ki simbolizira družino, narod. Pripovedovalka pojasni pomen norosti: »Norost sem izbrala. Hotela sem se osvoboditi drugih, sebe, spomina« (Mechakra 1986:96). S pomenljivo sliko opiše, kaj ji je prinesla njena bolečina: »Zapustila sem bolnišnico. Povišali so me v poročnico. Dve zvezdici na moji rami brez roke« (Mechakra 1986:100).

Vendar pa, tako kot Aicha Lemsine, avtorica piše za bralke in bralce, ki niso le iz Alžirije, kar kažejo opombe, ki pojasnjujejo pomen transkribiranih arabskih besed, od katerih so nekatere tako običajne, recimo *meskine* ali reven, ki jih Alžirkam in Alžircem pač ni treba razlagati (Mechakra 1986:51). To ukvarjanje z bralstvom (najbolj je izraženo v romanu Aiche Lemsine) je morda povezano s stopnjo kolonialne nostalgije, navzoče v knjigah teh avtoric. Nostalgija obuja kolonialno interpretacijo žensk v besedilih, ki naj bi bila feministična in tako avtoricam preprečuje, da bi neenakopravnost med spoloma raziskale s svežimi očmi in formulirale novo problematiko spolnosti, spola in politike. Yamina Mechakra se kolonialni pasti izogne tako, da svojo pripovedovalko naredi za upornico proti kolonialnemu paternalizmu in neobčutljivosti moških do žensk. Njena misel, da je treba o vsem, kar je povedanega o ljudeh, o revoluciji in torej o ženskah, dvomiti in v tem videti izmišljotino, je dobrodošlo izhodišče za literarne avtorice, ki želijo artikulirati nov pogled na svet (Mechakra 1986:98).

Omeniti moramo avtorico Lailo Aslaoui, katere edina ambicija je, da bi svet žensk in moških prikazovala tako, kot ga le-ti živijo iz dneva v dan, izhaja pa iz izkušenj, ki jih je dobila kot sodnica. Čeprav je njen slog pogosto neroden in prisiljen, bolj kot druge avtorice omogoča redek pogled od znotraj na stičišče med državo (sodnim sistemom), spolom in družino v družbi, ki jo pestijo številne družbene težave. Neporočene matere, ki morijo svoje otroke, pomanjkanje stanovanj, ki je naščuvalo sestro proti bratu, bitke za skrbništvo otrok in drugo so opisani bolj ali manj tako, kot se zares dogaja v sodnih dvoranah. Zaradi njenega razumevanja neenakomernega vpliva sodnega sistema na odnose med spoloma ter muhavosti in izmuzljivosti pojma pravice je njeno delo dragocen vir podatkov. Ker se izogiba kolonialni

nostalgiji, ji uspe nagovoriti alžirsko stvarnost na njenem terenu in jo demistificirati (Aslaoui 1990).

5.5. Francosko prisvajanje feminizma

Medtem, ko skušajo Alžirke ustvariti svojo zgodovino, prihaja do poskusov, da bi njihovo preteklost naselili z ženskami, ki naj bi bile nekakšne predhodnice razpršenega feminizma. Obrambo zamisli in del francoskih kolonialnih žensk, ki so tako ali drugače prispevali k mistifikaciji alžirskih žensk, prepuščam drugim. Sodobni francoski avtorji s koreninami v kolonialnem obdobju so se že lotili reševanja imen kolonialnih žensk ali Evropejk, ki so živele v Alžiriji pred njeno neodvisnostjo, pred pozabo. Isabelle Eberhardt, mlada Rusinja, ki se je spreobrnila v islam, se poročila z Alžircem in umrla, ko ga je skušala rešiti pred poplavo, je že od nekdaj burila domišljijo piscev. V svojem kratkem življenju je prepotovala jug Alžirije, pri tem pa se je bolj ukvarjala z lastnimi težavami z istovetnostjo kot pa s kolonialnim trpinčenjem domačinov. Ponazarjala je zahodnjakinjo iz 19. stoletja, ki se je v tuji kulturi želela obenem izgubiti in se najti (Hart 1987). Zaslovela pa naj bi domnevno zaradi besa kolonialistov, saj je prekršila kolonialni spolni kodeks, ki je Evropejkam prepovedoval družiti se z domačini ali se poročati z njimi. Vendar pa je treba vztrajno zanimanje za njeno življenje v precejšnji meri pripisati deželi in družbi, kjer se je odločila živeti. Da je Evropejka lahko živela med arabskim ljudstvom, oblečena kot moški, je vedno predstavljajo vir čudenja. Ta navidezni podvig je pomenljiv le pred ozadjem navidezno nediferencirane množice domačinov, tako žensk kot moških. Na koncu koncev je alžirska družba tista, ki je odgovorna za sloves in razvpitost Evropejk.

Aurelie Picard, Francozinja, ki se je poročila z voditeljem nekega verskega reda blizu Laghouata na jugu Alžirije, je služila kolonialni upravi, saj ji je bilo v zadovoljstvo, da je nastopala kot samooklicana predstavnica francoskega okusa in olike. Za razliko od Isabelle Eberhardt, Aurelie Picard ni zanimal islam ali spoštovanja do islamske kulture, umrla je kot katoličanka. Jean Dejeux, ki jo je vključil med slikovite Alžirke, razlaga: »*Aurelie (Picard) Tidjani se v sodobni alžirski zgodovini pojavlja kot močna in sočutna ženska, ki je ostala Francozinja in katoličanka, kot taka pa je seveda ljubila svoj rodni kraj, Francijo*« (Dejeux 1987:181). Tako izvzetje iz alžirske zgodovine izbriše pomen kolonializma, ki je bil posrednik v odnosih med Evropejkami ter domačimi ženskami in moškimi. Sodelovanje

sufijskega reda Tidjani, muslimanske ustanove, v kolonialnem projektu nadvlade v precejšnji meri pojasni anomalčno navzočnost katoličanke v njegovem vodstvu. Dejeux ponuja enostransko videnje življenja, ki je bilo posvečeno slavi Francije. Kljub temu pa je spet domača družba tista, ki daje pomen razvpitosti Evropejke.

Podobno je Fanny Colonna, francoska sociologinja, objavila obsežno izdajo fotografij, ki jih je leta 1935 med etnografskim popotovanjem po gorovju Aures posnela Therese Riviere (Colonne 1987). Izbor teh fotografij lahko pripišemo širšemu antropološkemu modelu, ki je privilegiral berbersko govoreče predele, med katere sodi Aures. Še pomembneje je, da gre za impliciten poskus, da bi ženskemu evropskemu panteonu v Alžiriji dodali še eno slikovito žensko. Čeprav tu ne gre za naklepni nacionalizem, je pomembno, da sprevidimo, da je učinek umeščanja teh žensk v panoramo postkolonialne Alžirije nevtralizacija pomena sodobnih Alžirk, ki so pravkar vstale izpod kolonialnega molka. Odnos »tam smo bile še pred vami« jemlje in si prisvaja zgodovinski prostor domačih žensk.

6. MED BOGOM IN ČLOVEKOM

Dramatični vstop žensk v skupinsko zavest po vojni ima vzporednico v enako dramatičnem vzponu religioznosti v politiki. Koncept fundamentalizma, s katerim običajno označimo ta pojav, ni najbolj ustrezen, saj se skupine, ki uporabljajo vero s ciljem prevzemanja oblasti, ne zavzemajo za temelje, fundamente vere. Če bi to storile, bi morale braniti Koran pred napačnimi razlagami vlog žensk v družbi s strani svojih članic in članov. Poleg tega je koncept zavajajoč, saj namiguje, da vera, kakor jo ljudje prakticirajo, krši nekakšna domnevna temeljna načela, katerih varuhi so te skupine. Vendar pa nam program Fronte islamske rešitve (FIS) in njeni postopki v letih 1990-91, ko je obvladovala mestne svete, razkrivajo, da se je, razen strožjega izvajanja prehrabnih omejitev, kot je pitje alkohola, in konzervativnih pravil oblačenja, bolj ukvarjala z redefiniranjem državne moči in legitimnosti kot pa s tem, kaj so osnovna načela pobožnega življenja. Koncepti, kot sta »integrisme« in »islamisme«, ki ju uporabljajo francoski učenjaki in francoski mediji, so enako neprimerni. »Integrisme« predvideva, da je cilj verske opozicije doseči integriteto v družbenem in političnem življenju. Če bi sprejeli to predpostavko, bi zanemarili ambicije opozicijskih skupin po moči in zbrisali razliko med ideologijo in prakso. Koncept, poimenovan »Islamisme«, pa želi razlikovati med islamom kot vero in njegovo uporabo za politično orožje (Etienne 2000). Vendar pa za oba

reda pojavov uporabljaja v bistvu isti izraz, zato ostaja zmeden. Sam bom koncept religioznosti v politiki in izraz »versko gibanje« uporabljajal za prepoznavo sodelujočih skupin, da bi tako poudaril manipulacijo vere kot orodja za upravičenje in prevzem politične moči. Razumevanje verskega gibanja v Alžiriji zahteva analizo stičišča med družbenim razredom, politiko, spolnostjo in gospodarsko krizo.

6.1. Intelektualne korenine verskega gibanja

Alžirske razumnice in razumniki ter vladni voditelji pogosto izražajo svoje presenečenje nad naglim porastom verskega gibanja v političnem življenju in v njem vidijo nekaj tujega alžirski tradiciji. Vseeno pa je to gibanje s svojim kulturnim projektom in vlogami, ki jih dodeljuje ženskam, dedič gibanja *Ulama*. Njegov predhodnik je bila tudi zveza *Al Qiyam* (ali Vrednote), ki je v prvih treh letih alžirske neodvisnosti agitirala za uveljavitev stroge islamske javne morale v bran dozdevni komunistični grožnji. Zveza je izjavila, da: *»je vsaka politična stranka, režim, voditelj, ki ne temelji na islamu, nezakonita in nevarna. Komunistične, sekularne in marksistično-socialistične ali nacionalistične stranke (te zadnje zato, ker ogrožajo enotnost muslimanskega sveta) ne morejo obstajati v deželi islama«* (Badie 1984:42). Zveza je našla podporo med članicami in člani vladajočega FLN.

Med alžirskimi razumniki iz kolonialnega obdobja obstaja tudi tradicija, ki se je rodila iz njihove želje, da bi se postavili po robu francoskemu proti muslimanskemu diskurzu, da bi na vsak način prikazali moč islama, da lahko najde odgovor na sodobna vprašanja. Malek Bennabi je bil morda najbolj artikulirani privrženec tega stališča (Lazreg 1994:210). Njegove zamisli so na površje spet prišle po uporuh mladine leta 1988 in vplivale na nekatere debate o vlogi vere v vsakodnevnom življenju. Tudi dr. Ahmed Aroua, ki pripada isti generaciji kot Malek Bennabi, se je zavzemal za umestnost islama v vsakdanjem življenju. Njegova najbolj znana knjiga *L'Islam et la science* (Islam in znanost), predlaga: *»Muslimanska družba bi morala zapolniti vrzel, ki jo ločuje od njenih kulturnih korenin in od znanja, ki ga je pridobila sodobna civilizacija. To ji lahko uspe le z mešanjem vere z znanostjo, kar se mora zgoditi kmalu in temeljito«* (Aroua 1988:87). Avtor poudarja nevarnost, ki jo za muslimanke in muslimane predstavlja stik z zahodom. Opaža, da so v postkolonialnem obdobju posameznice in posamezniki krivi zavračanja, da bi bili, kar so in zaradi introjekcije zunanjega ideala. Kolonialna alienacija, ki je temeljila na materialni potrebi, se je umaknila resnejši ideološki alienaciji, ki temelji na jazu (Aroua 1988:82).

6.2. Družbeni temelji verskega gibanja

Versko gibanje sestavlja več skupin, ki sta jim skupna močno nezaupanje do obstoječih zmožnosti države, da razreši družbene, kulturne in gospodarske težave, in prepričanje, da je ustanovitev islamske države edina možna rešitev teh težav. Te skupine se razlikujejo po sredstvih za doseganje tega cilja, pa tudi po modalnostih njegove implementacije. V gibanju je najvidnejša Fronta za islamsko rešitev, to pa zaradi svoje militantnosti in zaradi ognjevitih govorov enega od svojih dveh voditeljev, Alija Benhadja. Leta 1991 je na volitvah dobila odločujočo večino v ljudski skupščini. Vendar pa je vlada, ki se je bala razpada stranke FLN, odpovedala drugi krog volitev, močno spremenila volilni zakon in FIS na koncu prepovedala. Pomembni skupini sta še *Da'wa* (ali Cilj) pod vodstvom Mahfouda Nahnaha in *Ennahda* (ali Preporod) pod vodstvom Abdellaha Djaballaha (Lazreg 1994:211).

Tako Alžirke in Alžirci kot tuje opazovalke in opazovalci se strinjajo, da je vzpon verskega gibanja povzročila gospodarska kriza, ki je vladala v Alžiriji od sredine sedemdesetih, povzročilo pa jo je padanje cen nafte, ki jo je izvažala. Kriza je razkrila, da vlada slabo upravlja z gospodarstvom. Dokaz za pravilnost tega pogleda je dejstvo, da je osnovno članstvo FIS, na primer, tipično sestavljeno iz mladih, nezadovoljnih in brezposelnih moških, ki živijo v natlačenih gospodinjstvih brez upanja, da bi lahko izboljšali svoje življenje. Poleg tega se najbolj radikalne mošeje, kjer so voditelji FIS nekoč pridigali o pomanjkljivostih države, nahajajo v revnih in gosto naseljenih soseskah, kot so Beb El Oued in deli Belcourta v Alžiru. To je res. Vendar pa FIS še zdaleč ni gibanje delavcev ali revežev. Njeno članstvo je sestavljeno iz vseh družbenih razredov, saj gre za eno od organizacij, ki tako kot *Da'wa* in *Ennahda*, kristalizira in kanalizira trend med alžirskimi moškimi in nekaterimi ženskami, da izražajo svojo kulturno identiteto. V odziv na misel, da so težave Alžirije gospodarske narave, je Abdella Djaballah vprašal: *»Je res, da je kriza, ki jo danes doživljajo muslimani, gospodarska kriza? Ne, ni. To je kriza zavesti, omike. Naša kriza izhaja iz dejstva, da smo zatavali stran od Boga in vedenjskega vzorca njegovega Preroka«* (Hamdi 1991:31). Vendar pa gibanje vseeno meni, da tudi gospodarska vprašanja igrajo vlogo v regeneraciji alžirske družbe. Kot se je izrazil Abassi Madani, sovoditelj FIS: *"Islamsko pravico je mogoče izvajati le v islamski državi, ki je sposobna vsem svojim državljanom zagotoviti spodoben življenjski standard. Preden tatu odrežemo roko, ga moramo izobraziti, mu dati ustrezno streho nad glavo, službo in mu zagotoviti vse okoliščine, ki jih potrebuje, da bi živel normalno življenje"* (Hamdi 1991).

Dejanje kulturne samouveljavitve, ki je zaznamovalo alžirsko življenje v zadnjih petindvajsetih letih, je večplastni odziv na vrsto strukturalnih sprememb in vladnih ukrepov. Kot prvo je program industrijskega razvoja, ki ga je vlada začela izvajati leta 1965, pomagal pri nastanku dveh družbenih razredov: enega so sestavljali tehnokrati in upravniki, ki so se na državne stroške usposobili na univerzah v tujini in so nadzorovali državni aparat; drugi pa je bil razred podjetnikov in poslovnežev, ki so se ukvarjali z uvozom in trgovino. Ti so nadzorovano socialistično gospodarstvo izkoristili za monopolizacijo trga poceni izdelanega blaga (oblek, perila, čevljev, gradbenega materiala, kozmetike in tako naprej), ki so ga prodajali po relativno visokih cenah (Lazreg 1994:199). Tudi člani tehnokratskega razreda so občasno vlagali v zasebna podjetja, kar kaže na obstoj prepletenih interesov med tema razredoma. Oba razreda sta se vdajala očitni porabi, kar je v težko prebijajočem se srednjem in delavskem razredu povzročalo zavidljive primerjave in zamero. Medtem ko so tehnokrati in upravniki (ki so jih v Alžiriji imenovali *cadres*) predrzno razkazovali svoj okus za vse francosko in ameriško, vključno z golfišči, so se podjetniki, ki so morali za zaslužek bolj garati, v preteklosti pa so jih mučile tudi skrbi, da bodo vse izgubili, če bo država prelomila svojo obljubo, da jim bo dovolila prosto poslovati, na splošno bolj držali svojega malomeščanskega zaledja, saj so ohranjali zveze z mošejami in družbenim konzervativizmom, ki ga implicirajo. Naftna kriza, ki se je začela sredi sedemdesetih (v Alžiriji jo imenujejo Kriza) je ogrozila zaledja moči ter življenjske sloge tehokratov in upravnikov, ki so se zdaj soočali z družbenimi nemiri zaradi naraščanja brezposelnosti in cen osnovnih življenjskih potrebščin. Ker niso bili odvisni od države kot vira dohodkov, je Kriza le malo vplivala na podjetnike in poslovneže. Njihova vloga proizvajalcev dobrin in včasih menjalcev alžirskega dinarja za trdne valute se je pravzaprav še povečala. Versko gibanje je med podjetniki in poslovneži našlo veliko podpornikov, ki so nekaj svojega dobička preusmerili v gradnjo mošej po soseskah. Alžirska vlada je pogosto obtožila Iran, včasih pa tudi Savdsko Arabijo, da finančno podpirata gibanje. Ni pa se posvetila notranjim virom finančne podpore, ki bi se utegnili izkazati za pomembnejše od zunanje pomoči. Vpeljava večstrankarskega sistema je privedla do preštevilnih novih strank s prekrivajočimi se cilji, ki se vrtijo okrog retorične predpostavke, da so demokratične svoboščine sprejemljive za podjetnike in poslovneže, za katere je že od nekdaj znano, da potrebujejo politično/ekonomsko varnost. Stranka kot FIS je bila na začetku veliko sprejemljivejša, saj je njena ideologija poudarjala ohranjanje, ne spreminjanje, osnovnih vrednot, ki vključujejo poslovanje in služenje denarja (Lazreg 1994).

Javno razkazovanje aktivne vernosti, kakšno so izkazovali moški, ki si ob petkih oblečejo dolga bela oblačila in redno hodijo v mošejo na molitve, puščajo brado in si med delom vzamejo čas za molitev, je vplivalo na vse starostne skupine, toda najbolj na mlade moške. To je uporniško dejanje, usmerjeno proti vladi, za katero menijo, da ni le nesposobna in pokvarjena, ampak je ljudstvu tudi kulturno tuja. Paradoksalno je, da gibanje, ki priteguje siromašne mlade ljudi, sprejemajo tudi med starejšimi in bogatejšimi skupinami. Vseeno pa je to zgolj še ena posledica koncepta "*oumme*" ali skupnosti muslimank in muslimanov, ki je del islamskega etosa. Hkrati tudi kaže, v kolikšni meri je voditeljem FIS uspelo unovčiti to, kar je skupno večini Alžirk in Alžircev, namreč hrepenenje po domačih vrednotah, občutek solidarnosti, želja po pripadanju.

Ta hrepenenja so bila še toliko pomembnejša, ker je bilo veliko Alžirk in Alžircev, ki so potovali po Franciji, ali njihovih izseljenih sorodnikov, tarča številnih rasističnih šikaniranj; kampanja francoskih medijev proti FIS in novice o napadih na muslimanske države, kot so bila bombardiranja Tripolija v Libiji s strani Reagana in Busha st., so pri njih vzbudili močan občutek oblegane kulture v neredu.²⁵ Edini kraj, kjer lahko človek pokaže svojo kulturno identiteto kot dejanje drznosti, je doma proti svoji lastni vladi, v kateri vidi predstavnika Zahodnega sveta, ki neomajno nasprotuje vsemu, kar je islamsko (Lazreg 1994).

V gibanju je razširjeno življenje v skladu z nekakšno islamsko etiko, kar je številnim dalo občutek posebnosti, pa tudi usmeritev. Na primer, taksist, ki je nosil molek in vrtel na kaseto posnet Koran, je skušal pojasniti zakaj je vsota, ki jo je zaračunal, sprejemljiva. Omenil je, da mu je dovoljeno, namreč s strani verske skupine, ki ji je pripadal, da za vožnjo na določeno razdaljo ne zaračuna več od določene vsote. V tej visoki vsoti je bila vključena tudi cena avtomobilskih delov, ki bi jih bilo morda treba zamenjati, na voljo pa so le iz uvoza. Poudaril je tudi, da lahko, če nima drobiža, potniku dovoli, da plača manj, kot kaže taksimeter, namesto da bi razliko obdržal (kar počnejo v drugih glavnih mestih, kot sta Kairo in Damask). Neki drugi taksist se je strinjal, da bi morala islamska etika veljati tako za ženske kot za moške. Če morajo ženske nositi *hijab*, bi morali tudi moški nositi dolga oblačila in si pokrivati glavo. Na vprašanja, zakaj on ne nosi dolgega oblačila, je pojasnil, da si ga nadene le v petek, sicer pa ga hrani skritega, lično zloženega v predalu za rokavice, saj se boji domnevnega nadlegovanja s strani policije. Dijaki z gimnazije v Blidi, enemu od središč verskega gibanja, so povedali, da življenje v skladu s Koranom in Tradicijami predstavlja

²⁵ Kot večina ostalih v severni Afriki in Bližnjem Vzhodu, so Alžirke in Alžirci razumeli bombardiranje Iraka kot akt agresije na islamsko državo in ne kot povračilni ukrep zaradi iraške invazije v Kuvajt.

alternativo zahodnjaškim življenjskim slogom, kjer se kar tare nebrzdanega materializma, mamil, prostitucije in pornografije. Na vprašanje, ali so sodobne družbene težave preveč različne od tistih, s katerimi so se soočale zgodnje muslimanske družbe, da bi jih reševali na podoben način, so pojasnili, da Koran in Tradicije dajejo smernice, ki jih lahko apliciramo v vseh človeških situacijah. Zamisel jasnih smernic ali pravil je pogosto omenjena kot pozitivna lastnost muslimanske družbe. Uspešen odvetnik, ki je želel svoje otroke izobraziti francosko, je posebno poudaril, da *»mi imamo pravila, oni pa (zahodnjaki) ne.«* S tem je hotel reči, da moralna pravila, ki temeljijo na veri, posamezniki pa so jih internalizirali, prepajajo muslimanske družbe, medtem ko se zahodnjaki zanašajo na izvajanje zakonskih norm, ki jim primanjkuje moralne avtoritete (Lazreg 1994:213-214).

6.3. Politični program verskega gibanja

Pregled izbranih izjav verskega gibanja nakazuje, da je njegov cilj s prizadevanjem za državo, oblikovano po zgledu ureditve zgodnje muslimanske skupnosti, ki jo je ustanovil prerok Mohamed, ne pa po zgledu kake alžirske države iz preteklosti, redefinirati naravo politične legitimnosti. To stališče bi bilo narobe odpisati kot zgolj mileniaristično ali ahistorično. Temelji namreč na islamski politični filozofiji, čeprav obide nezgode konkretizacije te filozofije, ko so jo aplicirali zavojevalski muslimani, ki so vladali drugim muslimanom, kot je bilo v primeru Otomanov v Alžiriji.

Načelo legitimnosti, za katerega si prizadeva vodstvo FIS, ne leži v ljudstvu, ampak v Bogu. Bog je tisti, ki je suveren, ne ljudstvo. To pomeni, da je demokracija zahodnjaškega sloga, ki temelji na izražanju ljudske volje, nesprejemljiva, ker postavlja moč človeka pred močjo Boga. Pravzaprav, kot se je izrazil Ali Benhadj: *»Demokracija je herezija«* (Hamdi 1991:75). Nato ugotavlja, da vladavine večine morda ni mogoče primerjati z vladavino zamisli dobrega. *»Če demokracija pomeni svobodo za nekatere, hkrati pomeni tudi vladavino 51 odstotkov ljudi. Če 51 odstotkov ljudi meni, da mora biti alkohol dovoljen, potem tudi bo. To pomeni demokracija«* (Hamdi 1991:76). Nasprotovanje demokraciji je pravzaprav zavračanje posvetnih osnov države. V sekularizmu vidijo sistem, kjer zakon, po besedah nekega alžirskega islamskega učenjaka: *»Preprosto ratificira razvoj običajev, namesto da bi jih varoval in nadzoroval. Tako prostitucije, možnosti splava, homoseksualnosti, posojanja za oderuške obresti in hazardiranja, alkohola in mamil zakon ne le tolerira, ampak jih tudi*

legalizira z izgovorom, da jim je javno mnenje naklonjeno» (Hamdi 1991:76). Tako vladavina večine ne more sobivati z aplikacijo šeriatskega prava, ki je izraz Božje volje po človekovem izboljšanju.

Kritiko formalizma demokracije zahodnjaškega sloga še okrepi mnenje, da je to nemuslimanska iznajdba, ki je povezana s kolonializmom. Kot se je izrazil Benhadj: *»Stranke v en glas trdijo, da bi morali posebno skrb nameniti temu zarodku, ki so ga zanje spočeli v Franciji. Toda za nas je Alah tisti, ki vlada, ne ljudje. Bi morali dati miloščino bogatašu, ki berači? Ne. Posedujemo Božjo knjigo. Zakaj bi Zahod ali Vzhod prosili za miloščino? Zakaj bi iztegovali roko pred diktatorji, komunisti, liberalci in demokrati? Ko Izraelci razpravljajo o svojih zadevah, ali rešitve iščejo v Koranu ali v Svetem pismu? Je že kdo videl, da bi kak Evropejec rešitve iskal v knjigi muslimanov?»* (Hamdi 1991:77).

Po tem stališču muslimanke in muslimani ne potrebujejo demokracije zahodnjaškega sloga; imajo svojo lastno demokracijo, ali *šuro*, ki sloni na posvetovanjih raznih interesnih skupin in učenjakov. Za zavračanjem demokracije zahodnjaškega sloga leži močno hrepenenje, ki si ga delijo številne Alžirke in Alžirci, hrepenenje po politični skupnosti in sistemu, ki sta se razvila iz njihove lastne preteklosti. Ustanovitev povojne države po zgledu francoske kolonialne vlade in nekoč socialističnih držav Bližnjega Vzhoda je bila zaradi neprilagojenosti stvarnosti postkolonialnega obdobja doživljena kot vsiljena tuja entiteta, ki zahteva uporabo francoščine, enako tujega jezika, kljub kozmetični arabizaciji. Priljubljenost verskega gibanja je do nedavnega v precejšnji meri ležala v njegovi točni in močni kritiki kulturnega vakuuma, v katerem Alžirke in Alžirci živijo od leta 1962, pa tudi v prepoznavanju dejstva, da je Alžirija še vedno kulturna kolonija. Zahod ima pomembno vlogo v izjavah voditeljev gibanja kot komparativna referenčna točka, s pomočjo katere je moč meriti neuspehe države pri razvoju in podpiranju koherentnega kulturnega in gospodarskega sistema. Zahod jim služi tudi za risanje paralel med domačo državo in njeno kolonialno predhodnico, ko kažejo na podobnosti v njunem odzivanju na islamsko religioznost. FIS se pogosto predstavlja kot žrtev starodavne bitke kolonialistov proti muslimankam in muslimanom. Ta strategija je zelo odmevna med Alžirkami in Alžirci, saj so občutljivi na predsodke proti svoji veri. Žebelj na glavo zadene tudi njihova kritika polovičarske modernistično/zahodnjaške drže države, ki islam priznava za državno vero, hkrati pa vlada v skladu s posvetnimi načeli. To je Mahfouda Nahnaha spodbudilo, da je poudaril: *»Koran je treba sprejeti v celoti ali pa ga je treba opustiti. Osupljivo je, da v večini arabskih in muslimanskih država voditelji in oblasti pišejo: Islam je državna vera«* (Hamdi 1991:34). Versko gibanje je z eno potezo razkrilo notranje

kontradikcije in kulturno ambivalentnost državnega vodstva in tako svojim privrženkam in privržencem omogočilo nekakšno katarzično olajšanje.

6.4. Ženske v svoji državi

Ta kritika pa kljub vsej svoji moči prezre pomen žensk pri prenovi alžirske države v skladu z islamskimi smernicami. Zavračanje FIS temeljev sodobne države bi lahko nakazalo željo, da ustvarijo novo državo, ki je bolj prilagojena potrebam alžirskega ljudstva. Vendar ni tako, saj pušča le malo prostora za ženske kot članice posvetovalnih organov, ki izvajajo načela *šure*. Ženske niso pomembne niti kot udeleženske v debatah/pridigah o tem, kakšna je pravzaprav vloga žensk v šeriatskem pravu, ki so bile objavljene v zadnjih petnajstih letih.

Vsi voditelji gibanja so izrazili svoja mnenja o vlogah, ki bodo v prihodnji islamski državi dodeljene ženskam. Zato je zelo mikavna trditev, da imajo ženske v verskem gibanju osrednji pomen. Ženske dejansko predstavljajo najvidnejše (zaradi svoje specifične preteklosti) in najjasneje izraženo vprašanje, ki so ga te skupine uspele obrniti v skladu s svojo ideologijo. Neki gibanju naklonjen komentator, ki opaža kontroveržno naravo ženskega vprašanja, vidi, da med ženskami, voditelji gibanja in verskimi liki obstaja nerazumevanje, za katerega trdi, da ga podpihujejo skrite skupine (Hamdi 1991:56). Vseeno pa je v konceptu žensk verskih voditeljev le malo skritega. Sloni na dvojnem vprašanju *hijaba* in dela. Ali Benhadj, ko se brani obtožb, da je seksist, poudarja, da je *»ženska dragulj, ki vzgaja rodove moških, levov, ki se bojujejo proti sovražnikom islama. Vsi tisti, ki ženske spreminjajo v vprašanje, niso pravi moški, ampak požensčeni moški«* (Hamdi 1991:47). Ni dvoma, da sta v tej izjavi moškost in ženskost nasprotni načeli. Ženske so pomembne zaradi svoje razmnoževalne sposobnosti. Tako je *»ženska gnezdo za moškega in tista, ki rojeva junake ... Trdim, da je ženski bolje doma. Ko pravim, da mora ženska ostati doma, nekateri izkrivljajo pomen mojih besed. Pravijo, da sem sovražnik žensk. Ne zanima me, kaj pravijo ljudje«* (Hamdi 1991:49). Vendar pa se Abassi Madani, sovoditelj FIS, očitno ne strinja z njim, ko omeni: *»Alžirka je zelo sposobna. To je dokazala, ko nam je nudila svojo občutno pomoč med volitvami. Ali mislite, da jo bomo zaradi tega kaznovali? Tu smo, da bi omogočili rešitve, ne pa razpravljali o vprašanjih, ki to niso. Res je, da nekatere zanesejo čustva in govorijo, da morajo ženske ostati doma«* (Hamdi 1991:50). Vendar pa ima tudi on pomisleke glede žensk, ki delajo zunaj doma. *»V raznih družbah so izvajali eksperimente z delom med ženskami, recimo tistega, ki ga omenja Gorbačov, kjer so ženske delale v kmetijstvu, industriji in znanstvenih raziskavah,*

vendar na škodo družine. Sovjeti nameravajo prevetrili svoj pristop k temu vprašanju» (Hamdi 1991). Da bi preprečil domnevni kolaps družine, ki bi bil lahko posledica zaposlovanja žensk, je Madani ponudil plačilo za revno žensko, ki mora delati, da preživlja svojih deset otrok, če tako želi, da bi se lahko posvetila svoji izobraževalni nalogi. Ta denar naj bi prihajal iz prihrankov, ki bi jih prihodnja država dobila z zmanjšanjem števila policijskega osebja (Hamdi 1991:51). Na prvi pogled se zdi, da Madani zagovarja nekakšen socialen ukrep, ki naj bi pomagal revnim gospodinjstvom, ki jih vodijo ženske. Vendar pa ne omenja ustanavljanja ustanov dnevnega varstva, ki bi pomagale ženskam, ki želijo delati, kar nakazuje njegovo nasprotovanje delu ne glede na družbeni položaj ženske.

Povzemajoč splošne občutke pravnih islamskih učenjakov Abdellah Djaballah, vodja skupine *Ennahda*, verjame: *»Islam je žensko osvobodil iz hlapčevstva in v njej vidi bistven element za izgradnjo islamske družbe. Vendar pa je islam ženski dal pravila, ki izhajajo iz šeriatskega prava, ki ji nudijo objektivne razmere za uspeh v svoji nalogi. Tako kot moški je odgovorno bitje, vendar znotraj meja svoje (ženske) narave in svojih zmožnosti. Zato verjamemo, da se moramo zanašati na žensko in ji omogočiti, da sodeluje v našem družbenem projektu.«*

Potem ko našteje več žensk, ki so v junaškem obdobju islama sodelovale v javnih zadevah, konča z ugotovitvijo, da *»ni zadržkov, da bi ženska zasedala odgovoren položaj, če je kvalificirana. Učenjaki (v veri) ji dovoljujejo, da opravlja vse funkcije razen funkcije predsednika države«* (Hamdi 1991:52).

To je najbolj liberalno stališče, ki ga je izrazil kateri od voditeljev gibanja, kljub kontradikcijam v njem. Mahfoud Nahnah, eden od voditeljev *Da'we*, je svoj pogled na ženske izrazil na nenavadno slikovit način: *»Raje imam eno žensko, oblečeno v hijab, kot pa tisoč pridig v petek. Ona je tank v gibanju. Evropejci ženski v hijabu izkazujejo veliko spoštovanje«* (Hamdi 1991:53). Madani glede vprašanja *hijaba* zagovarja zmerno stališče. Upravičeno je poudaril: *»Vprašanje hijaba je povezano z muslimansko vero, ki temelji na privolitvi in izobrazbi. To, kar se da doseči skozi izobrazbo, odpravlja potrebo po njenem nasprotju (torej prisili). Zato smo si za cilj zadali prepričevanje, ne pa prisilo ali kaznovanje«* (Hamdi 1991:54).

V revnih soseskah Alžira so v letu 1991 člani FIS prepričevali mlada dekleta, naj nosijo *hijab*, in jim ga ponujali brezplačno (Lazreg 1994:218). Res je, da so nasprotnice in nasprotniki FIS, žensko vprašanje spreobrnili v pomembno orožje, da bi se postavili po robu poseganju

verskega gibanja po oblasti. Ta uporaba žensk s strani moških v njihovih ideoloških bitkah se ujema z zgodovinsko tradicijo, ki se je uveljavila po kolonialnem obdobju. Pretiravanje v obtožbah in proti obtožbah zgolj naglašujejo dejstvo, da ženske še naprej ostajajo "tropi", skozi katere se odvijajo spopadi za moč. To ponazarja tragičen primer. Leta 1991 so v mestu Quargla neka mati samohranilka in njena dva otroka umrli v požaru, domnevno podtaknjenem s strani članov FIS, ki so jo obtoževali prostitucije. Branilke in branilci FIS so obtožbo zavrnil in krivdo pripisali njenemu nezadovoljnemu in odtujenemu tovarišu (Lazreg 1994:218). Ne glede na to, kdo je pravi storilec, so mediji o nasilju proti ženskam nazadnje poročali ne zaradi nasilja samega, ampak zato, ker so ga pripisali FIS.

Ženske niso le tihe agentke procesa, ki ščuva moške proti moškimi. Nekatere so pripadnice verskega gibanja. Tudi one se ob petkih udeležijo obredov v mošeji, ponavadi na mezaninu. Starejše ženske, ki prej tradicionalno niso hodile v mošejo, zdaj to storijo ob petkih. Tam poslušajo imame in od drugih žensk dobivajo novice. Po svoje je mošeja nadomestila *hammam*, ki je bil nekoč kraj, kjer so se zbirale ženske. Kljub ženskam v svojih vrstah, gibanje ostaja gibanje moških, saj je njegov namen ustvariti novo državo v korist moških. Čeprav so nekatere mlajše ženske, članice gibanja zaradi svojega prepričanja, so številne sorodnice moških članov, zato je njihovo sodelovanje nekoliko sumljivo. Znamenje vernosti za žensko je *hijab*. Študentke alžirske univerze razkrivajo, da nekatere verjamejo, da ima ženska versko dolžnost, da nosi *hijab*. Kolonializem je bil tisti, ki je zavedel alžirske ženske na stranpot, da so zanemarile tančico. Ponavljajoč stališče FIS glede te teme je neka študentka izjavila, da priznava dejstvo, da bi morala, če hoče živeti kot dobra muslimanka, nositi *hijab*. Vendar pa ona osebno še ni nared za to. Noče ga nositi, saj ni prepričana, da bi bilo zanj v tem trenutku to prava odločitev. Na srečanju v Alžiru je neka interesna skupina, ki so jo sestavljale premožne gospodinje in profesor v srednjih letih s poklicne šole v Alžiru, prišla do konsenza, da je *hijab* obveznost, ki jo je treba opraviti, če je ženska nared za to. Argument, da utegne *hijab* konkretizirati načelo neenakosti med spoloma v dobi enakopravnosti, je preglasil apel po veri. *Hijab* je za vernice (Lazreg 1994:218).

Teh izražanj razlik ni mogoče opisati kot navadnega opravičevanja družbene ureditve, ki je domnevno zatiralska, do žensk. Vendar se to še vedno ne dotakne vprašanja, kaj storiti s tistimi, ki ne menijo, da so nevernice, ker pač zavračajo nošnjo *hijaba*, in se lahko sklicujejo na zgodnjo islamsko zgodovino in tam iščejo primere žensk, ki so imele do tančice zaničevalen odnos. Prav povezovanje tančice z vero, vere pa s temelji vladavine muslimanov,

pri čimer prednjači FIS, je tisto, ki maliči naravo razvijajoče se debate o ženskem vprašanju in grozi, da jo bo utišalo. Podobno tudi sklicevanje na božanski vir politične moči grozi, da bo še bolj okrnilo vloge žensk v družbi, saj šeriatsko pravo predstavlja preprosto kot Božjo besedo, ne pa kot človekov poskus, da bi ustvaril pravni sistem, ki se mu zdi blizu Božji besedi. Zavedajoč se drznosti svojih trditev je eden od voditeljev FIS upravičeno zatrdil: »*Mi nismo islam. Muslimani smo in čeprav nameravamo islamu dati konkreten pomen, nismo islam*« (Hamdi 1991:23). Gre za občutljivo temo, ki leži v osrčju muslimanske problematike na sodobnem Bližnjem Vzhodu. Kaj je islam, če je cilj vsake skupine, ki sodeluje v političnem boju za moč, da bi izvajala njegova načela, hkrati pa zanika, da ga predstavlja ali da je odgovorna zanj? Je islam en ali jih je več? Če jih je več, zakaj je določena modalnost izbrana pred kako drugo? Kaj da modalnosti moč, da se uveljavi nad drugimi?

6.5. Država, "Politična mošeja" in ženske

Pogoste so trditve, da v islamski misli obstajata dve skoraj nasprotni si tradiciji, ena na prvo mesto postavlja *taqlid* ali družbeno ohranjanje v pravnih, če ne že v družbenih zadevah, druga pa poudarja *itjihad* ali trud za prenovo, če ne že za spremembe. Vseeno pa človek težko najde konkretne primere družb na Bližnjem Vzhodu, ki so udejanile *itjihad*. Ta koncept ostaja večinoma vprašanje trditev in svaril za retorično obrambo pred verskimi skupinami. Alžirska vlada je na primer imela četrto stoletja, v katerem bi si lahko omislila družinski zakon, temelječ na *itjihadu*, vendar je izbrala takega, ki v bistvu temelji na *taqlidu*. Ko pa je stopila v bran proti FIS, se je sklicevala prav na tradicijo *itjihada*, ki je prej ni uspela uresničiti. V nekakšni operaciji za zadnjo obrambo je vlada sredi osemdesetih najela šejka Mohammeda Al Gozaliya, profesorja teologije z univerze Al Azhar v Kairu. Njegova predavanja je prenašala televizija. Priporočal je zmernost pri reševanju družbenih vprašanj, med katera je štel tudi vloge žensk v družbi. Menil je, da bi morala ženska izvajati: »*Svoje družbene funkcije kot učiteljica, zdravnica, poslovna ženska, ki je zmožna upravljati svoje premoženje, itd. To je normalno in razumljivo. Žensko izolirati in ji preprečiti, da bi se izobrazila, je kriminalno. Nedopustna pa je degeneracija običajev, ki je nekatere brezbožne moške privedla, da brez zadržkov napadajo čast drugih ... Številni moški na ženske gledajo s prezirom. Ti moški so brez vere in ne vedo nič o njej; pripadajo trmoglavemu in nespametnemu trendu*« (Hamdi 1991:51).

Vendar pa je po vrnitvi v Kairo, kjer ga je vlada postavila kot zgled zmernega teologa, julija 1993 na sojenju islamskim bojevnikom pričal, da »*sekularist predstavlja nevarnost za družbo in državo, ki jo je treba odstraniti ... Dolžnost vlade je, da ga ubije*« (Lazreg 1994:220). Domnevamo lahko, da bi smrt doletela tudi sekularistično žensko.

Alžirski mediji so podobno pozornost namenili tudi predavanjem šejka El Kardaouija. Na temo žensk poudarja, da predstavljajo polovico prebivalstva, zato jih ni moč prezreti. Razlaga: »*Bojimo se le debat, ki so škodljive za žensko in ji preprečujejo, da bi se uveljavila. Družba ne more vzleteti samo z enim krilom, ne more dihati le s polovico pljuč. Nasprotujemo tistim, ki nameravajo žensko izolirati in ji ne zaupajo. Islam jo vidi kot hčer, ženo, mater in članico družbe*« (Hamdi 1991:51). Za El Kardaouija je *hijab* vprašanje osebne odločitve in vesti. Tako ga mora muslimanka nositi, če je osebno prepričana, da ji bo to prineslo mir z Bogom in z njo samo. *Hijab*, ki ga vidimo danes, je izraz osebne odločitve ženske, tako kot se ženske odločajo pri iskanju svobode. Za ta način oblačenja se je odločila po svoji vesti, svobodno voljo (Hamdi 1991:54).

V El Kadaouijevi opazki je nekaj resnice. Obstajajo številni primeri mladih žensk, ki vztrajajo pri nošnji *hijaba* kljub nasprotovanju staršev. Neka raziskava, ki se je posvetila tej tematiki, je kot razloge navedla pritisk vrstnic, željo po izogibanju nadlegovanja na avtobusih in na ulicah in nenazadnje veroizpoved (Lazreg 1994:221).

Omembe vredna lastnost tega verskega proti diskurza, usmerjenega na verski socio-politični projekt, je, da ga izvajajo moški. Nobena ženska ni vstopila v »Politično mošejo«. Kot bi beseda, pripisana Bogu in izrečena s strani številnih moških, utišala ženske, morda zato, ker se bojijo obtožb, da so nevernice. Novonastala ženska združenja so ujetniki svojega modernističnega diskurza o državljskih pravicah. Na polju, kjer se koncept pravic umakne konceptu vere, se počutijo onespособljene in razkrivajo svoje kulturne šibke točke, pa tudi neustreznost svoje strategije, ki sloni predvsem na truda polnem ruvanju z državo za varovanje pravic. Vodstvo ženskih združenj zavrača verske diskurze, ne da bi se z njihovimi avtorji spopadla na njihovem terenu. "Politična mošeja" se jim je izmuznila, na drugi strani pa so jim posvetne politične stranke dale zgolj retorično podporo (Hamdi 1991:66).²⁶ Ženska združenja taka, kakršna so zdaj, ne morejo vstopiti v »Politično mošejo« in jo energizirati s feminističnim inputom, saj so v precejšnji meri zanemarila svojo lastno izobrazbo v jeziku in zgodovini islama, ki sta postala monopol verskih voditeljev. Feministke se zaenkrat odzivajo

²⁶ Izraz "Politična mošeja" je uporabljal vodja gibanja Da'wa, Mahfoud Nannah, sklicujoč se na politično izrabo islama.

z osuplostjo in šokom. Nekatere so celo menile, da bi jih pred grozečo nevarnostjo utegnili rešiti pozivi, naslovljeni na feministična združenja v Franciji in drugod. Toda, če nevarnost obstaja, se je treba z njo soočiti od znotraj. Feministka, ki dobro obvlada zgodovino islama in šeriatsko pravo, bi utegnila ponuditi nujno potrebno perspektivo v debati, ki je ostala izključno moška. Zares, »Politična mošeja« v zadnjem času objavlja knjige, namenjene ženskam, ki jih predpisujoče informirajo, med drugim, o njihovih obveznostih do moža in otrok, v bistvu pa jih socializirajo v politični kulturi prihodnje islamske države (Touaba 1989).

Ženskam njihov indirektni molk ni bil vsiljen. Ustvarile so ga same, ko jim ni uspelo opraviti samokritike in prepoznati, da so sestavni del kulturnega vakuuma, ki ga zavrača versko gibanje. To pa je prizadevanje za osmišljanje jaza naredilo enako jalovo kot prevzemanje konfekcijske modernistične identitete. Ženskam ni uspelo izvesti svoje revolucije, saj so iz rok izpuštile priložnost, da skozi uporabo lastnih zgodovinskih okoliščin kot metaforo za osiromašenje alžirske kulture in zgled za njegov prepород v novi obliki postanejo kulturna vest Alžirije. Namesto tega so čakale, da so jim politični neuspehi moških razkrili njihovo sokrivdo, preden so se prebudile in sprejele feministični diskurz, ki so ga že prej napisali druge.

V razpletajoči se tragediji, ki pesti sodobno Alžirijo, je bila resno okrnjena sposobnost žensk, da si zagotovijo prostor, ki ga potrebujejo, da lahko odigrajo svojo vlogo kot razsodnice, mirovnice in dejavniki družbenih sprememb. Na kocki je celo njihovo preživetje, saj je nasilje, ki si jih izbira za tarčo kot ženske, postalo preskus moči med rivalskimi frakcijami, verskimi in sekularističnimi. Fronto islamske rešitve, ki je nekoč veljala za najpomembnejšo in najmočnejšo versko opozicijo, so zasenčile nove frakcije, kot je Islamska oborožena skupina, sestavljena iz mladih moških, morda nekdanjih prostovoljnih borcev v Afganistanu, ki prevzemajo odgovornost za pobijanje razumnih in razumnikov, tujih državljank in državljanov, policistk in policistov, vojakov in članov vlade. To skupino obtožujejo tudi atentatov na ženske, poročene s tujci, ali takih, ki so počele domnevno ne islamske stvari, kot je prerokovanje iz taroka.

Druge skupine, recimo Organizacija svobodnih mladih Alžircev, sekularistična vigilantska skupina, ki deluje z dovoljenjem frakcij v vladajoči stranki FLN, izvaja represalije proti sorodnikom domnevnih članic in članov verskega gibanja. Tudi oni so objavili plakate, ki ženske svarijo pred nošnjo *hijaba*. V novi, toda smrtonosnejši ponovitvi preteklosti so ženske

postale simboli kulturne integritete – islamske ali posvetne – in konflikta interesov med moškimi. Žrtvovalno gledanje na ženske, ki ga zagovarja vlada, je končno doseglo svoj skrajni izraz: dejansko žrtvovanje žensk na oltarju bitke moških za moč in nadzor v imenu Boga in demokracije.

7. Sklepna misel

Spolne vloge spričo vsesplošne heterogenosti alžirske družbe, dobivajo vse bolj pester značaj. Spola se soočata s številčnostjo podob, ki so podane bodisi v obliki spolnih stereotipov in predsodkov kot odsev tradicionalnosti bodisi v novih oblikah identitet osebnosti in samopodob. Tekom zgodovine so se podobe idealnosti moškosti in ženskosti spreminjale, vendar pa je osnovna formula ostala enaka; moški kot norma, generični vzorec, po katerem se zgleduje ženska, ki kot »drugi spol« služi moškemu, prvemu spolu. Hierarhičnost odnosov med spoloma je tako skozi zgodovino ohranjala in oblikovala odnos moči in prvenstva moških nad ženskami. Vzporedno s hierarhično razporeditvijo moči pa so se oblikovali in krepili spolni stereotipi in predsodki, predvsem v »korist« vladajočega spola. Pojav spolnih stereotipov je torej jasno povezan s hierarhično razporeditvijo moči in obratno (Furlan 2006).

V revolucionarnem diskurzu je Alžirka v grobem dojeta kot podoba lojalne matere nacije. Svojo subjektivnost črpa »od zunaj« in podeljuje ji jo revolucija. Tudi tiste Alžirke, ki so poskušale definirati »vlogo« žensk v antikolonialnem obdobju, so jo opredelile natanko v tem okviru; njihove zahteve se niso razlikovale od zahtev revolucionarjev in tudi same so pustile, da jim subjektiviteto podeljuje revolucija. Ženske v alžirski revoluciji so bile v marsičem del (po)javnosti, tudi kadar so delovale kot »skrita moč« v ozadju revolucije. Toda ali je mogoče alžirsko revolucijo »vzeti« za »paradigmo«? Delno gotovo; v tistem, da je začela »proizvajati« ženske kot sestavni del revolucionarne množice. V tem smislu je že alžirska revolucija pomenila »paradigmo družbenega«. Da so ženske v revoluciji sodelovale, pa kljub temu niso bile deležne njenih »sadox« to paradigmo samo potrjuje. Zahteva po spolni enakosti, ki se je pojavila je bila tipična zahteva po »stari pravdi« saj se je govorilo o »izključitvi polovice nacije iz pravic«. Zahteva po enakosti je bila politična zahteva in prav to je bilo sporno dejstvo. Po drugi strani so ženske reprezentirale določeno »energijo« družbenega. Udeležba Alžirk v revoluciji je pokazala tisto, kar so že zelo zgodaj imenovali »vmešavanje žensk«, ki konstituira revolucijo. Ženski tip »moči« je bil zanjo odločilen. Način

produciranja ženskega v govorih o ženskah v javnosti, ki se pojavi v alžirski revoluciji je pokazal neverjetno odpornost do tako imenovanih sprememb v zgodovini ali celo v času.

Dokler ženske nimajo dostopa do formalne politične oblasti, toliko časa v »politiki« (oblasti) vlada princip ljubezni in revolucije. V tistem trenutku, ko v politično »stopijo« ženske kot enakovredne, pa je z revolucionarno »politiko« konec. Razen tega tudi fantazma »ženskega totalitarizma« več ne funkcionira. Gre namreč za to, da ženske prenehajo biti pasivna množica, ki se odziva in stopa v »ljubezensko razmerje« z izvoljenimi; vpliv na oblast pa poskuša izvajati posredno, skozi spolno razmerje. Če definiramo politični princip kot princip javnega nastopanja enakih med enakimi, potem politika več ne more biti razmerje oblasti do množice ali načelo vladavine večine.

Konflikt v praksi državljanstva odseva predvsem v situaciji, ko ženske o svojih zahtevah po enaki prisotnosti participacije v politiki niso slišane, saj niso prepoznane kot relevanten (politični) akter. Eden glavnih konfliktov v praksi državljanstva, ki zadeva ženske, se pojavi pri enakosti in enaki dostopnosti do državljanstva na več nivojih. Zdi se, kot da ženske nikoli niso povsem zapustile polja zasebnega in da še vedno obstaja neko zelo široko polje, ki veže ženske na to privatno sfero. Konflikt kaže, da obstajajo načelne enake pravice vseh državljanek in državljanov (izhajajočih iz statusa državljanstva), a v praksi obstaja izključevanje žensk iz politične reprezentacije in prisotnosti v političnem odločanju. Načelna dostopnost je sicer možna, vendar zaradi tradicionalno moške domene, ženske v politiki niso prepoznane kot relevantne akterke v procesih političnega odločanja niti v javnem dialogu. Konflikt v praksi državljanstva se kaže tudi v tem, da ženske sicer imajo volilno pravico in zahtevajo politične pravice, pa vendar njihove zahteve po aktivnem vključevanju v procese političnega odločanja niso slišane oz. so slišane kot nekaj, kar je v sferi političnega sprejemljivo. Ženske niso prepoznane kot dovolj relevanten subjekt, da bi se o njihovih zahtevah resno razpravljalo na nivojih politične, odločevalne moči. Alžirke imajo tako po eni strani sicer zagotovljeno načelno enakost, a praksa državljanstva pokaže, da so diskriminacija, marginalizacija in dejanska neenakost še kako resnična realnost v Alžiriji.

8. Literatura

Achour, Christiane (1978): Entre le roman rose et le roman exotique, la chrysalide de A. Lemsine, Entreprise Nationale du Livre, Alger.

Amrane, Minne in Daniele, Djamilia (1993): Femmes au combat: la guerre d'Algerie, Editions Rahma, Algiers.

Aroua, Ahmed (1988): L'Islam et la science, Entreprise Nationale du Livre, Alger.

Aslaoui, Leila (1990): Derives de justice, Bouchene, Alger.

Badie, Bertrand (1984): Contestations en pays Islamiques, Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes, Paris.

Benabdessadok, Cherifa (1977): Pour une analyse du discours sur la femme algerienne, Universite d'Alger, Alger.

Benallegue, Nora (1983): Women in the Struggle for Independence and Reconstruction, International Social Science Journal, Vol. 35, No. 4 str. 759-773, Blackwell Publishing, Oxford.

Bessis, Sophie in Belhassen, Souhayr (1992): Femmes du Maghreb: L'enjeu, Ceres Productions, Tunis.

Borrmans, Maurice (1977): Statut personnel et famille au Maghreb: de 1940 a nos jours, Mouton, Paris.

Boudjedra, Rachid (1992): Le FIS de la haine, Denoel, Paris.

Boutefnouchet, Mostefa (1980): La famille algerienne, Evolution et caracteristique recentes, Societe Nationale d'edition et de Diffusion, Alger.

Brown, L. Carl (1973): Islam's Role in North Africa, Man, State and Society in the Contemporary Maghreb (Praeger, New York).

Etienne, Bruno (2000): Radikalni islamizem, Cankarjeva založba, Ljubljana.

Burgat, Francois in William, Dowell (1993): The Islamic Movement in North Africa, Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, Austin.

Charrad, M. Mounira (2001): States and Women's Rights, The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco, University of California Press, Berkeley in Los Angeles.

Colonna, Fanny (1987): Aures/Algerie 1935-1936, Photographies de Therese Riviere, Maison des Sciences de l'homme, Paris.

Dejeux, Jean (1987): Femmes d'Algerie, Legendes, traditions, histoire, litterature, La Boite a Documents, Paris.

Dib-Marouf, Chafika (1984): Fonctions de la dot dans la cite algerienne: Tlemcen et son »hawz«, Office des Publications Universitaires, Alger.

Djebar, Assia (1981): Femmes d'Alger dans leurs appartements, Edition des Femmes, Paris.

Djerbal, Daho (1991): Aux origines de l'etat-nation ou comment comprendre les relations de legitime et d'autorite politiques dans l'Algerie des annees 1940-1950, Al-Kalam, Rabat.

Favret, Jeanne (1972): Traditionalism through Ultra-Modernism, v Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa, D.C. Heath, Lexington.

Fanon, Frantz (1967): A Dying Colonialism, Grove Press, New York.

Fanon, Frantz (1963): Upor prekleth, Cankarjeva založba, Ljubljana.

Fanon, Frantz (1977): Sociologija revolucije: Ogledi o alžirskoj i afričkoj revoluciji, Radnička štampa, Beograd.

Furlan, Nadja (2006): Manjkajoče rebro, Ženska, religija in spolni stereotipi, Založba annales, Koper.

Gadant, Monique (1989): Les communistes algeriens et l'emancipation des femmes, Femmes et pouvoir, posebna izdaja Peuples Meditteraneens, št. 48-49.

Gallagher, F. Charles (1973): A Note on the Maghrib, Man, State and Society in the Contemporary Maghrib, Praeger, New York.

Gordon, David, C. (1968): Women of Algeria; An Essay on Change, Middle Eastern Monograph, št. 19, Harvard University Press, Cambridge.

Hamdi, Kamel (1991): Differents ou differends, Chihab, Alger.

Hart, Ursula, Kingsmill (1987): Two Ladies of Algeria, The Lives and Times of Aurelie Picard and Isabelle Eberhardt, Ohio University Center for International Studies, Athens.

Hermassi, Elbaki (1972): Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study, University of California, Berkeley in Los Angeles.

Hermassi, Abdelbaki (1994): The Political and the Religious in the Modern History of the Maghrib, Islamism and Secularism in North Africa, St. Martin's, New York.

Hijab, Nadia (1988): Womanpower: The Arab Debate on Women at work, Cambridge University Press, Cambridge.

Hizb, Houria (1947): La situation sociale de la musulmane algerienne, Rhythmes du Monde, št. 4, Paris.

Horne, Alistair (1977): A Savage War of Peace, Algeria 1954-62, Viking, New York.

Jalušič, Vlasta (1992): Dokler se ne vmešajo ženske, Knjižna zbirka KRT, Ljubljana.

- Khodja, Souad (1985): *Les Algeriennes du quotidien*, Entreprise Nationale du Livre, Alger.
- Kaye, Jacqueline (1992): *Islam, Islamism and Women in the Maghreb*, The Bulletin of Francophone Africa, jesen 92, str. 2-13, University of Westminster, London.
- Knauss, Peter (1992): *State and Society in Algeria: Algerian Women since Independence*, Westview, Boulder.
- Kopola, Nelli (1995): *Construction of Algerian women: Citizenship, participation and practice*, Nordic Society for Middle Eastern Studies, University of Bergen, Bergen.
- Krajnc, Jerneja (2003): *Zdravje in neenakopraven položaj žensk v državah v razvoju*, Teorija in praksa, let. 40, št. 3, str. 426-441, Ljubljana.
- Lazreg, Marnia (1994): *The Eloquence of Silence, Algerian Women in Question*, Routledge, New York.
- Lacoste, Camille in Lacoste, Yves (1991): *L'Etat du Maghreb: Peuplements et organisation sociale*, Ceres Production, Tunis.
- Leca, Jean (1980): *Villes et systemes politiques: L'image de la ville dans le discours officiel algerien*, Ceres Productions, Tunis.
- Lemsine, Aicha (1976): *La chrysalide*, Des Femmes, Paris.
- Mechakra, Yamina (1986): *La grotte eclatee*, Entreprise Nationale du Livre, Alger.
- Merad, Ali (1967): *Le reformisme musulman en Algerie de 1925 a 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale*, Mouton, Paris.
- Mernissi, Fatima (1975): *Beyond the veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, Schenkman, Cambridge.
- Messaoudi, K., Schemla, E. (1998): *Unbowed: An Algerian Woman Confronts Islamic Fundamentalism*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.
- Moghadam, Valentine, M. (1994): *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*, Zed Books, London.
- Naciri, Rebea (2003): *The Women's Movement in the Maghreb: with emphasis on Tunisia, Morocco and Algeria*, Al Raida, 20.
- Quandt, William (1969): *Revolution and Political Leadership: Algeria 1954-1969*, M.I.T. Press, Cambridge.
- Richards, Alan in Waterbury, John (1990): *A Political Economy of the Middle East: State, Class and Economy Development*, Westview, Boulder.
- Roberts, Hugh (1984): *The Politics of Algerian Socialism, North Africa: Contemporary Politics and Economic Development*, St. Martin's Press, New York.

- Rowbotham, Sheila (1974): *Women, Resistance and Revolution*, Vintage, New York.
- Saadi, Nouredine (1991): *La femme et la loi en Algerie*, Le Fennec, Casablanca.
- Salhi, Zahia, Smail (2003): *Algerian women, citizenship, and the »Family Code«*; *Gender and Development*, Vol. 11, No. 3.
- Shaaban, Bouthaina (1988): *Both Right and Left Handed*, The Women's Press.
- Stone, Martin (1997): *The Agony of Algeria*, Columbia University Press, New York.
- Stora, Benjamin (2004): *Algeria 1830-2000*, Cornell University Press, Ithaca in London.
- Talahite, Fatiha (1986): *Lu dans la presse, Presences des femmes, Gestes acquis, gestes conquis*, Hiwar.
- Tozy, Mohammed (1993): *Islam and the State, Polity and Society in Contemporary North Africa*, Westview, Boulder.
- Vatin, Jean, Claude (1974): *L'Algerie politique: Histoire et societe*, Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.
- Young, Robert, J.C. (2001): *Postcolonialism, An Historical Introduction*, Malden, Blackwell Publishers, Oxford.