

# »KAKO PA ŽIVIJO ŽENSKE V TURČIJI?«

## Raziskovanje raznolikosti odnosov med spoloma skozi mnenja in izkušnje Turkinj v Sloveniji

---

Tina Ivnik

---

209

### IZVLEČEK

Članek kritično obravnava orientalistična prepričanja o podrejenosti žensk v islamu. Razmišlja, če je zatiranje žensk res inherentno islamu, in povzame nekatere kritike takih diskurzov s strani avtoric in sogovornic. Pri tem se posebej osredotoča na delitev dela in na oblačilne prakse. Obravnava tudi vpliv, ki ga imajo na oblikovanje odnosov med spoloma nacionalni diskurzi in imaginariji. Prikazati želi, da ima na oblikovanje odnosov med spoloma v Turčiji večji vpliv turški nacionalni projekt kot pa islam kot tak.

**Ključne besede:** ženske, Turčija, orientalizem, feminizem, nacionalizem, islam

### ABSTRACT

The article takes a critical look at Orientalist beliefs about the subjugation of women in Islam. It questions whether the suppression of women really is inherent to Islam and summarises some criticism of this type of discourse by various authors and interviewees, focusing particularly on the division of labour and dress habits. It also deals with the influence of national discourses and imageries on the formation of the relations between the genders. It aims to show that the shaping of the relations between the genders in Turkey is influenced much more by the Turkish national project than by Islam as such.

**Key words:** women, Turkey, Orientalism, feminism, nationalism, Islam

### Uvod

Ob vrnitvi s študijske izmenjave v Turčiji me je pogosto presenetilo vprašanje: »Kako pa živijo ženske v Turčiji?« V iskanju odgovora so mi na misel prišle vse različne ženske s svojimi raznovrstnimi življenji, ki sem jih za časa svojega bivanja v Turčiji imela priložnost spoznati. Zato v članku<sup>1</sup> poskušam prikazati raznolikost ženskih življenj, razmišljanj in izkušenj, ki obstajajo onkraj naših predstav o »Turkinjah«, »muslimankah« ali celo »zatiranih« in »nazadnjaških«.

Za razumevanje predsodkov o islamskih ženskah bom obravnavala orientalizem in na kratko zgodovinsko razčlenila enega izmed njegovih temeljnih elementov – prepričanje o islamskem zatiranju žensk. Ker to predvideva statičnost in uniformnost

---

<sup>1</sup> V članku povzemam dele svoje magistrske naloge *Turkinje v Sloveniji: Vpliv migracije na odnose med spoloma* (Ivnik 2018).

ženskih izkušenj, bom raziskovala, v kolikšni meri je zatiranje žensk inherentno islamu, in povzela argumente nekaterih do takih diskurzov kritičnih feministk. Nasproti orientalizmu bom izpostavila vpliv, ki ga imajo na oblikovanje odnosov med spoloma nacionalni diskurzi in imaginariji. Pri tem bom poskušala prikazati, da ti na življenja žensk vplivajo bolj kot nanje vpliva islam. Nadalje bom razčlenila mnenja svojih sogovornic o orientalističnih prepričanjih, pri čemer se bom posebej osredotočila na delitev dela med spoloma<sup>2</sup> in na oblačilne prakse muslimank. Terensko delo sem opravljala v Ljubljani od marca 2017 do januarja 2018. Kot metodo dela sem uporabljala polstrukturirane in nestrukturirane intervjuje, ki sem jih opravljala s petimi Turkinjami,<sup>3</sup> ter opazovanje z udeležbo. Za zagotavljanje anonimnosti sogovornic v članku uporabljam psevdonime. Z istim namenom sem ponekod spremenila nekatere informacije, ki niso bistvene za vsebino raziskave.

Abu-Lughod v izogib temu, da bi okolje dojemali kot popolnoma določujoče in da ga hkrati ne bi ignorirali, zagovarja metodo etnografije partikularnega (1991: 149). Piše, da z opisovanjem partikularnega lahko osvetlimo posameznikovo doživljanje izkušnje, pri čemer upoštevamo tudi njegovo okolje. Z metodo etnografije partikularnega (prav tam) opisujem mnenja in doživljanja posameznih Turkinj, pri čemer se izogibam posploševanju, ko ta niso potrebna. Po principih metodološkega individualizma<sup>4</sup> kolektivne in neosebne pojme – kot je na primer pojem Turkinja – razdelam in pokažem, da imajo Turkinje, s katerimi sem se pogovarjala, različne življenjske izkušnje, mnenja, prepričanja in želje.

## Orientalizmi o ženskah

Orientalizem, kot ga je definiral Edward W. Said (1979; za nagradno in kritiko koncepta gl. Bakic-Hayden in Hayden 1992; Bakić-Hayden 1995; Lewis 1996; Todorova 1997; Makdisi 2001), je diskurz, s katerim Zahod<sup>5</sup> opisuje Orient, s tem pa opravičuje dominacijo nad njim. V tem diskurzu Orient in Okcident označujeta dva nasprotna si pola, pri čemer je Orient neciviliziran, nazadnjaški in nespreminjajoč, Okcident pa njegovo nasprotje (Said 1979). Ker načini, na katere mislimo in opisujemo Orient, sledijo uveljavljenim linijam vednosti (Said 1979: 13), se orientalistični diskurz skozi daljše časovno obdobje reproducira in proizvaja nova prepričanja, ki temeljijo na orientalističnih predpostavkah. Ana Frank tako opozarja, da skozi hegemonične orientalistične diskurze nastaja nova vednost o

<sup>2</sup> Ko v članku pišem o spolu, mislim na družbeni spol, ki je v angleščini ustreznica izrazu *gender*. Družbeni spol razumem kot performativen. To pomeni, da je družbeno ustvarjan skozi verbalno in neverbalno komunikacijo, ki sta performativni, torej služita definiranju in ohranjanju identitet (gl. Butler v Connell 2009: 42).

<sup>3</sup> V raziskavo sem vključila le ženske iz Turčije, ki se samoidentificirajo kot Turkinje. Makedonskih Turkinj in Kurdinj iz Turčije nisem vključila, saj bi to preveč razširilo moje raziskovalno delo.

<sup>4</sup> Podobno etnografiji partikularnega tudi metodološki individualizem predlaga »načrtno izogibanje rabi kolektivnih neosebni pojmov in poziva k njihovi nadomestitvi z bolj deskriptivnimi, individualnimi termini« (Bartulović 2013: 31).

<sup>5</sup> Zahod pišem z veliko začetnico, ker ga ne razumem kot geografski pojem, ampak kot strukturni pojem, glede na konstruirani Vzhod.

razlikah med kulturami, ker je produkcija vednosti vedno povezana z odnosi moči med dominantnimi in podrejenimi skupinami (2014: 11). Problem kategorij, kot sta Orient in Okcident, je, da implicirajo enovitost in nespremenljivost teh dveh svetov. V nasprotju s takimi predstavami pa sta tako Orient kot Okcident le »skupek kultur, ki so se srečevale skozi zgodovino« (Frank 2014: 10), islam in krščanstvo pa sta bila »vedno prepletena skozi izmenjavo idej, praks in dobrin« (Asad 2007: 9).

### **Orientalizirana ženska: zgodovina nekih predstav**

Islam in Orient sta na Zahodu pogosto razumljena kot dva neločljivo povezana pojma. Islam je v zahodni misli razumljen kot vzrok in posledica inferiornosti (Scott 2007: 46), uporabljamo pa ga za razumevanje statusa žensk, terorizma, pomanjkanje demokracije ipd. (Roy 2007: 12; gl. tudi Asad 2007: 56; Scott 2007: 9, 88). Tako je v razlagah orientalizma tudi vzrok za slab položaj žensk najden v kulturi, ki naj bi bila *de facto* nazadnjaška (Frank 2014: 12). Ženske so v orientalističnih prepričanjih erotizirane, eksotizirane ali pa podrejene in zatirane.

211

Kot opozarjajo nekateri avtorji, različni diskurzi o Orientu soobstajajo in se spreminjajo skozi zgodovino (gl. Gingrich 1998; Kalčič 2007: 74; Lamberger Khatib 2010: 52–58; Jezernik 2012), pri čemer se spreminjajo tudi načini, na katere je mišljena islamska ženska. Evropski orientalizem je po mnenju Reine Lewis kompleksen fenomen, ki ima za svojo temeljno fantazmo kult harema (Lewis 1996: 111). Gingrich (1998) zapiše, da so v obmejnem orientalizmu, ki je prisoten v Srednji in Vzhodni Evropi, ženske večinoma izvzete. Podobno Špela Kalčič ugotovi, da je v obmejnem orientalizmu namesto navduševanja in eksotike, ki sta navzoča pri kolonialnem orientalizmu, prisoten strah pred bližnjim drugim (2007: 122). Andreja Mesarič še izpostavi, da je bilo zakrivanje v socialistični Jugoslaviji razumljeno v orientalističnem smislu, da pa je erotični element, ki je ponavadi prisoten v zahodnih orientalističnih predstavah, umanjkal, saj so se osredotočali na zatiralsko in nazadnjaško naravo zakrivanja (2013: 17).

Posledica poenostavljene razlage, da so muslimanke podrejene zaradi islama, je posebnost, ki se pojavlja pri obravnavi islamskih žensk. Gre za prepričanje, da bi morale ženske, če bi se želele osvoboditi, zavreči svojo kulturo (gl. Abu-Lughod 2010: 16; Mernissi 1975: vii; Roy 2007: 12). Leila Ahmed piše, da sta moška dominacija in nepravilnost do žensk obstajali skozi celotno poznano zgodovino Zahoda, pa zaradi tega nihče ne zagovarja tega, da bi morale zahodne ženske zapustiti kulturo in si najti drugo (1992: 244). Predstava, da zgolj muslimanske družbe<sup>6</sup> vsebujejo specifične kulturne prakse, ki poslabšujejo položaj žensk, ni točna. Kandiyoti opomni, da prakse, kot so patrilokalnost, preferiranje moških potomcev in hierarhija po starosti, niso značilne samo za muslimanske družbe. Opozarja, da te kulturne specifikke najdemo tudi npr. v Indiji in na Kitajskem, znotraj Bližnjega vzhoda pa obstaja veliko variacij teh praks (1987: 331). Dodamo lahko, da so nekatere izmed njih prisotne marsikje v Evropi.

<sup>6</sup> S sintagmami muslimanske države, muslimanske družbe in muslimanski svet označujem območja, v katerih je islam religija večinskega prebivalstva. Zavedam se, da v večini teh držav in družb obstaja pluralnost veroizpovedi.

Ahmed opozarja, da je ideja, da se bo status muslimanskih žensk izboljšal, če zavrnejo svojo kulturo, nastala v specifičnem zgodovinskem trenutku – v času kolonializma. Ustvarila jo je androcentrična kolonialna srenja, ki je tako vzpostavila povezavo med kulturo in zatiranjem žensk. Uradniki kolonialnih držav so se za opravičevanje svoje prisotnosti na koloniziranih območjih pogosto posluževali »feminističnih« argumentov zaščite pravic žensk in s tem dokazovali domnevno inferiornost tamkajšnjih kultur v primerjavi z evropsko. Argumenti o pravicah žensk so bili tako uporabljeni za moralno opravičevanje kolonizacije in uničevanje koloniziranih kultur. Ahmed navede primer britanskega konzula Lorda Cromerja, ki je v Angliji nasprotoval ženskim gibanjem za volilno pravico, v Egiptu pa uporabljal feministični diskurz in jezik osvoboditve žensk, s čimer je dokazoval nižjo civilizacijsko razvitost tamkajšnjih kultur (1992: 153). Pri tem se je najbolj osredotočal na oblačilne prakse žensk, to je na pokrivanje in zakrivanje,<sup>7</sup> svojih idej pa ni črpal iz poznavanja potreb in težav tamkajšnjih žensk. Zanimivo je, da so evropske feministke te reprezentacije večinoma sprejele in se pridružile napadu na oblačilne prakse muslimank (nav. delo: 243).

Nekatere avtorice so mnenja, da je zahodni feminizem že od svojih začetkov sodeloval pri utemeljevanju kolonizacije, imperializma in svetovne hegemonije Zahoda. V zahodnem feminizmu vidijo kontinuiteto tega vse do danes in izpostavljajo, da so študije muslimanskih žensk v Evropi dedinje kolonializma, kolonialističnih diskurzov dominacije in sodelovanja zahodnega feminizma z zahodnim imperializmom (Ahmed 1992: 245; Lewis 1996: 22; Amos in Parmar v Mohanty 2007: 148). Chandra Talpade Mohanty piše, da zahodni feminizmi ženske tretjega sveta<sup>8</sup> obravnavajo na specifičen način, ne da bi upoštevale razredne, etnične in rasne razlike med njimi. Tako so posameznice »že konstruirane kot seksualno-politični subjekti, še preden jih vključimo v torišče družbenih odnosov« (2007: 149–54; gl. tudi Abu-Lughod 1991: 145). Mina Modares na primer kritizira feministična dela, ki obravnavajo islam kot ideologijo, ki je ločena in zunaj družbenih odnosov ter praks (v Mohanty 2007: 157). Avtorice opozarjajo, da je glavni fokus zahodnih feminističnih študij pri obravnavanju islama boj proti zakrivanju in islamizaciji (Ahmed 1992: 244; prim. Weber 2003: 71), da so ženske tretjega sveta konstruirane kot diametralno nasprotje zahodnim ženskam, da so obravnavane kot enotna, nemočna skupina, žrtve (Mohanty 2007: 149–151), ter kot podrejene, nesvobodne, Druge, partikularne in kulturno pogojene (Frank 2014: 9; gl. tudi Yuval-Davis 2009: 182). Upravičenim kritikam navkljub sem mnenja, da vseh zahodnih feminizmov vendarle ne moremo označevati za imperialistične in kolonialistične (gl. npr. Yuval-Davis 2009; Federici 2012). Take kategorizacije

<sup>7</sup> V medijskem in javnem diskurzu pogosto prihaja do zmede z izrazi, ki označujejo kose oblačila za pokrivanje in zakrivanje. V nalogi uporabljam izraz ruta kot prevod angleške besede *headscarf* in turške besede *başörtüsü*, ki se uporablja za pokrivanje glave. Izraz tančica uporabljam kot prevod angleške besede *veil*, ki je kos oblačila za zakrivanje obraza. Nobena izmed mojih sogovornic si obraza sicer ne zakriva, ta izraz uporabljam zgolj zaradi primerov iz literature.

<sup>8</sup> Tretji svet je problematičen termin, saj implicira preveč podobnosti in utrjuje obstoječe ekonomske, kulturne in ideološke hierarhije (Mohanty 2007: 144). V tekstu ga uporabljam, kadar ni mogoče najti primernejše ustreznice, s katero bi lahko ta termin nadomestila.

ustvarjajo pretirano poenotenje in delitve na zahodne in nezahodne feminizme, kar pa v praksi ne vzdrži, predvsem pa gibanjem za pravice žensk ne koristi.

Diskurz o apriorni podrejenosti muslimanskih žensk je torej v veliki meri plod kolonialne misli, ustvarjan z namenom legitimiziranja konkretnih ciljev in vzpostavljanja zahodne dominacije. Vse to pa ne pomeni, da muslimanke niso podrejene ali zatirane. Dekolonizacija feminizma, k čemer poziva Chandra Talpade Mohanty (v Frank 2013: 99), ne pomeni »apologije specifičnih praks, saj so lahko nekatere prakse za določene subjekte diskriminatorne in zatirajoče« (Frank 2013: 101). Frank opozarja, da je treba poslušati ženske kritike »od znotraj« (prav tam). Kot bom izpostavila v nadaljevanju, moramo zato za razumevanje razlogov za podrejenost žensk upoštevati različna okolja, institucije in življenjske izkušnje, ki na te podrejenosti vplivajo, predvsem pa moramo poskušati razumeti, katere prakse ženske same razumejo kot zatirajoče.

### **Nacionalizem in odnosi med spoloma**

Z osredotočanjem na islam kot na ključen dejavnik, ki vpliva na življenje žensk na Orientu, spregledamo vpliv, ki ga ima na oblikovanje odnosov med spoloma nacionalizem. Kandiyoti je mnenja, da je za družbo bolj bistven političen projekt države kot pa religija. Za muslimanske države piše, da med njimi obstajajo velike razlike v položaju žensk v družbi. Zato mora biti tudi »islamska narava družbe [...] evalvirana na podlagi svojega političnega projekta, bolj kot na podlagi dominantne religije« (Kandiyoti 1987: 321). Kandiyoti razlog za različne statuse žensk vidi v različnih političnih projektih gradnje nacionalnih držav, nacionalnih imaginarijev, zgodovine in socialnih politik države (nav. delo: 320; Kandiyoti 1991: 10). Vpliv nacije na ženske ponazori z ugotovitvijo, da so bile v večini muslimanskih držav po doseženi neodvisnosti ženske vse manj nadzirane s strani družine in vse bolj s strani države (Kandiyoti 1991: 11). V Turčiji je v procesu modernizacije državna moč v biopolitičnem smislu prodrla v osnovne procese življenja, kot so reprodukcija, seksualnost, starševski in družinski odnosi, zdravje in bolezen (Parla v Öztan 2014: 174). Kot piše Yuval-Davis (2009: 126), je v moderni socialni državi razločevanje med javnim in zasebnim delno neustrezno, saj dejansko ni družbene sfere, kamor se država ne bi vmešavala. Collins (1998) še dodaja, da je družina osnovni pogoj za reprodukcijo političnih hierarhij, ki delujejo v javni sferi. Avtorice so opozorile, da država in njeni zakoni, simboli in nacionalizirane kulture na moške in ženske delujejo različno ter tako ustvarjajo in urejajo odnose med spoloma (gl. Crawley 2000; Yuval-Davis 2009: 71), kar drži tudi v primeru Turčije.

Ustanovitev Republike Turčije leta 1923 so zaznamovale mnoge družbene spremembe, nastale kot posledica želje po ideološkem in simbolnem prelomu z Osmanskim imperijem. Glavna ideologija, imenovana kemalizem, je bila antiteza multietničnosti in multireligioznosti Osmanskega imperija, saj je združevala turški nacionalizem in sekularizem (Frank 2014: 31). Po ustanovitvi republike so ženskam priznali volilno pravico, omogočili izobraževanje, zaposlitve, ilegalizirali

poligamijo, podelili ženskam enake možnosti za ločitev in jim priznali pravico do otroka po ločitvi (Ahmed 1992: 168). Čeprav so te pravice zagotovo pomembna pridobitev, sodobne turške feministke kemalizem pogosto kritizirajo.

Şirin Tekeli piše, da je imelo v Turčiji podeljevanje pravic ženskam strateško vlogo, saj je ponazarjalo političen in ideološki prelom z Osmanskim imperijem (v Kandiyoti 1987: 320–321; gl. tudi Altınay 2013: 116; Frank 2014: 39–40; Kavas 2015: 533). Frank ugotavlja, da tradicionalne in patriarhalne reprezentacije vloge žensk s kemalizmom niso bile ukinjene, ampak so se »iz eksplicitno islamskega jezika [...] prenesle v nacionalni jezik, umaknjene so bile zgolj eksplicitne islamske reference« (Frank 2014: 31). Kemalistični feminizem je ženske identitete še vedno določal s tradicionalnimi hetero-patriarhalnimi strukturami, ki so od žensk zahtevale zaščito svoje časti, ohranjanje seksualne moralnosti in zmerno oblačenje (Arik 2016: 642). Kemalistične elite so si prav tako prilastile pravico do odločanja o ženskah, saj so zatirale razvoj samostojnega ženskega gibanja in dopuščale le »državni feminizem« (Arat v Frank 2014: 44).<sup>9</sup>

214

Po prvih večstrankarskih volitvah leta 1950 so se v turški vladi menjavale stranke, utemeljene na islamu, socializmu in republikanstvu. Vojska je v teh letih večkrat prevzela nadzor in stranke ukinila (Hart 2007a: 297). Po vojaškem udaru leta 1980 je vojaška oblast uporabila islam kot moralni temelj za povezovanje turške družbe in po koncu vojaške vlade sprostila nadzor nad sunitskim islamom, povezala državne strukture z islamskimi voditelji in tako ustvarila prostor za večjo prisotnost islama v javni sferi. To je pripeljalo do vzpona islamskih strank, med njimi stranke AKP<sup>10</sup> (Hart 2007a: 297). Po vzponu stranke so bile redefinirane tudi politike glede žensk (gl. npr. Frank in Çelik 2017).

Ayşe Gunes Ayata in Fatma Tütüncü opozarjata, da stranka AKP uporablja islamske reference selektivno, saj so se pri nekaterih družbenih vprašanjih izognili upoštevanju islamskih pravil (npr. ne upoštevajo šeriatskega prava in prepovedi pobiranja bančnih obresti), niso pa se jim izognili pri vprašanjih odnosov med spoloma, kjer zagovarjajo islamske rešitve (2008: 384). Zato se politike stranke AKP, ki naj bi bile namenjene ženskam, večinoma osredotočajo na družine, družinsko življenje in na otroke (nav. delo: 379). Zana Çıtak in Özlem Tür

<sup>9</sup> Podeljevanje pravic ženskam »od zgoraj« v Turčiji lahko do neke mere primerjamo s podeljevanjem pravic ženskam v socialističnih državah. Tudi v teh državah so lokalne feministke do tovrstnega podeljevanja pravic velikokrat kritične, predvsem zato, ker so bile pravice podeljene v kontekstu politične avtokracije (Ghodsee in Mead 2018: 102), ker niso bile posledica razprave s prebivalstvom, ker so bile kritike največkrat prepovedane in ker v teh državah ni bilo prostora za civilno-družbena gibanja (nav. delo: 105). Ghodsee in Mead pa pišeta, da imajo ženske v državah, ki so bile socialistične, v primerjavi z ženskami z Zahoda še vedno več dostopa do boljše plačanih služb, da je med njimi več znanstvenic (nav. delo: 101–102) in da je plačno nesorazmerje med moškimi in ženskami nižje npr. na Madžarskem kot v Avstriji (nav. delo: 130). Pišeta, da socialistična država res ni uspela izkoreniniti patriarhata doma, se spopasti s spolnim nadlegovanjem in domačim nasiljem, je pa posredovala in radikalno spremenila ženska življenja, kar ženskam na Zahodu, kljub desetletjem feminističnega aktivizma ni uspelo (nav. delo: 131). Podobno smo do ženskih pravic, ki so jih uveljavili kemalisti v Turčiji, zagotovo lahko kritični, hkrati pa tudi priznavamo, da so bile te pravice za ženske pomembna pridobitev.

<sup>10</sup> AKP je kratica za Stranko za pravičnost in razvoj (turško *Adalet ve Kalkınma Partisi*). AKP je konservativna politična stranka v Turčiji in ima od leta 2002 večino v turškem parlamentu.

poudarita, da se stranka AKP definira kot konservativno demokratična, pri čemer postavlja družino v center tega konservativizma. Stranka AKP družino definira kot vrednoto, po kateri se Turčija loči od Zahoda, in je torej pomemben del turške identitete. Pri tem je tradicionalna legitimna meja ženske aktivnosti razpeta med družino, moralnostjo in islamom (2008: 463–465).

Vpliva islama torej ne moremo misliti brez vpliva političnih in verskih avtoritet, ki se poslužujejo islamskih argumentov za legitimiziranje različnih pozicij. Yeşim Arat (2010: 869–881) piše, da stranka AKP svojo konservativno politiko ne uveljavlja toliko s konkretnimi smernicami kot pa s propagiranjem patriarhalnih verskih vrednot skozi vzgojo, izobraževanje, birokratski aparat in organizacije civilne družbe. Propagiranje poteka predvsem z nastavljanjem AKP kadrov s specifično versko izobrazbo in ideologijo na različne pozicije moči (gl. tudi opombo 11).

## Ženske o orientalizmih

Moje sogovornice prihajajo iz različnih ozadij, so v različnih življenjskih situacijah in imajo različna prepričanja, mnenja in želje. Več avtorjev je opozorilo, da priseljske skupine nikoli niso enotne (Grillo v Povrzanović Frykman 2001: 24; Ümit Necef 2001: 117; Kalčić 2007: 38), kar se je izkazalo tudi pri moji raziskavi. Za Turkinje v Sloveniji tako ne bi mogli reči, da si delijo isto kulturo. Kritiki kulture kot koncepta v humanističnih znanostih poudarjajo problematičnost konotacij kulture, kot so enovitost, koherenca in brezčasnost (Abu-Lughod 1991: 160). James Ferguson in Akhil Gupta opozorita, da je predstava o kulturi vezana na prostor, zaradi česar imamo probleme pri kontekstualizaciji posameznikov, ki naseljujejo meje, pojmovanju kulturnih razlik znotraj skupnosti ter razumevanju postkolonializma in globalizma. Opozorita, da se kultura pogosto dojema kot nespreminjajoča, vendar pa bi kulturne razlike morali misliti kot proizvedene in ohranjane, obmejna območja pa ne kot liminalna, temveč kot normalno izkušnjo postmodernega subjekta (1992). O raznolikosti izkušenj Turkinj priča tudi raziskava Deniz Kandiyoti (1977), ki pokaže, da obstajajo med statusi in življenji žensk v različnih kontekstih znotraj Turčije velike razlike. Kimberly Hart je v svojem terenskem delu v ruralni Turčiji na primer opazila, da javno in zasebno nista ločeni, s tem pa nista ločena tudi svetova žensk in moških (Hart 2007a: 299; Hart 2007b: 352), kar je v večji meri prisotno v nekaterih kontekstih urbane Turčije.

Iz različnih okolij prihajajo tudi moje sogovornice. Ilknur je v Slovenijo prišla leta 2016, zaradi študija. Stara je bila enaindvajset let. Večino življenja je preživela v Istanbulu, pred selitvijo v Slovenijo pa je tri leta živela v Mersinu. Elif je ženska v štiridesetih letih, rojena je v mestu na severu Turčije. Po izobrazbi je učiteljica matematike. Je poročena in ima dva otroka. V Turčiji je delala kot učiteljica matematike, zdaj opravlja gospodinjska dela doma. V Slovenijo je prišla leta 2011, ko je njen mož dobil službo. Ecrim je stara štiriintrideset let, prej je živela v Ankari. Dokončala je študij arhitekture. Je poročena in ima tri majhne otroke. Ima status prosilke za mednarodno zaščito. Zeynep je stara okrog petdeset let. Rojena je v Ankari, kjer je živela do selitve v Slovenijo. Zaključila je študij trženja. Je poročena

in ima dva otroka. V Turčiji ni bila zaposlena, ker je doma opravljala gospodinjstva dela. V Slovenijo je odšla skupaj z možem in otrokoma, saj je za njih po poskusu vojaškega udara v Turčiji postalo nevarno. Zdaj ima status prosilke za mednarodno zaščito. Miray je stara štirindvajset let in prihaja iz Burse. V Slovenijo je prišla zaradi študija ekonomije, ki ga je tudi zaključila. Zdaj je zaposlena kot računovodkinja. Ima dovoljenje za začasno prebivanje, ki je vezano na dovoljenje za delo. Moje sogovornice torej izhajajo iz različnih ozadij in so v različnih življenjskih situacijah, kar vpliva na njihova mnenja, ki jih bom predstavila v nadaljevanju. Prav tako na njihova mnenja vpliva migracija v Slovenijo, kjer so bile soočene z orientalističnimi prepričanji in drugačnimi praksami odnosov med spoloma.

216

Ilknur je edina izmed sogovornic, ki sama sebe ne definira kot muslimanko. Do islama je tudi kritična in pravi, da »je bil mogoče v zgodovini islam v redu za ženske, ampak jim v tem stoletju ne pomaga. Muslimanke niso aktivne in sprejemajo to, da so druge. S tem, ko se pokrijejo, kažejo na to, da niso tako močne« (Pogovor z Ilknur, 19. 1. 2018). Pravi:

*V islamu je na žalost veliko stvari, ki določajo, da je ženska manj kot moški. Nisem verna, sem spiritualistična, bi rekla. Želim razumeti religije, nisem pa muslimanka, ampak sem živela v državi, ki je večinoma muslimanska. Mislim, da vere moške in ženske ločujejo. Tudi v mošnji ženske in moški ne molijo skupaj. To mi pokaže, da so ženske druge. Enako velja za pokrivanje.* (Pogovor z Ilknur, 19. 1. 2018)

Ilknur se zdi, da vse vere na spola delujejo ločevalno, posebej pa izpostavi islamsko vero. Islam se ji zdi zatirajoč do žensk in pravi, da jim ne priznava enakih pravic kot moškim. To utemelji na primeru prakse, da ženske in moški ne molijo v istem delu mošeje. Ilknur v nadaljevanju tudi pravi, da ne podpira muslimank, ki so doma in sprejemajo svojo podrejenost, pove pa tudi, da je ponosna na muslimanke, ki se izobražujejo (Pogovor z Ilknur, 19. 1. 2018).

Avtorice ugotavljajo, da je orientalistični diskurz o muslimakah prisoten tudi v Turčiji. To se izraža bodisi skozi nostalgijo po kemalističnih časih, ko je bilo izkazovanje islamskosti premaknjeno v zasebno sfero (Özyürek 2006), skozi omejevanje prisotnosti pokritih žensk v določenih prostorih in v določenih zaposlitvah (Dağtaş 2009; Arik 2016; Sayan-Cengiz 2016) ter skozi dojemanje pokrivanja kot znaka ignorance in nazadnjaškosti (Kavas 2015: 533), kar je prisotno tudi v Ilknurinih razlagah. Ostale sogovornice take diskurze preizprašujejo in so do njih kritične. Večinoma se strinjajo, da je vzroke za podrejenost in zatiranje žensk napačno iskati v islamu, na kar so opozorile tudi številne avtorice (gl. Kandiyoti 1987; Ahmed 1992; Scott 2007: 46; Frank 2014: 85). V nadaljevanju bom povzela nekatera njihova mnenja o delitvi dela med spoloma in o oblačilnih praksah.

### **Komplementarnost pri delitvi dela**

Islamski feminizem je v svoji vsebini izjemno nekoherenten in proizvaja mnoge različne in včasih nasprotujoče si razlage, interpretacije ter poglede na žensko vlogo v islamu (gl. npr. Mernissi 1975; Kandiyoti 1987; Ahmed 1992;



Al-Sammam 2012). V razlagah ženske vloge v islamu nekatere islamske feministke zagovarjajo teorijo o spolni egalitarnosti in nekatere teorijo o spolni komplementarnosti. O spolni egalitarnosti Ahmed piše, da je bila islamska vizija egalitarnosti, ki predvideva tudi enakost med spoloma, v nasprotju s hierarhično strukturo poroke, kot je bila institucionalizirana v prvih letih islamske družbe (Ahmed 1992: 63–64). Al-Sammam meni, da so bile ženskam pravice, dane od preroka, vzete zaradi patriarhalnega, kulturnega in kolonialnega vpliva zakonov, ki so jih napisali moški (Al-Sammam 2012: 319). Zagovornice spolne egalitarnosti v islamu se tako večinoma sklicujejo na zgodnji islam in na originalne tekste, v katerih je bilo ženskam priznanih več pravic, ki so jim bile kasneje odvzete.

Teorijo komplementarnosti zagovarja Mohanty, ki opozarja, da delitev dela po spolu ne more biti univerzalni razlagatelj podreditve ženske kot delovne sile (2007: 166). Nekatero avtorice pišejo, da se feministične zahteve v muslimanskem svetu osredotočajo na odnose med moškimi in ženskami ter na komplementarnost, medtem ko se na Zahodu osredotočajo na enakopravnost (Mernissi 1975: xvi; gl. tudi Frank 2011: 124; Frank 2014: 58). Cynthia Nelson in Virginia Olsen opozorita, da neenakost zaradi komplementarnosti v islamu ne pomeni nujno zatiranja, česar zahodne feministke pogosto ne razumejo (v Kandiyoti 1987: 318). Prav tako tudi moje sogovornice komplementarnosti ne razumejo kot podrejenosti. Sogovornica Miray je dokončala srednjo islamsko šolo.<sup>11</sup> Veliko bere Koran in je ponosna na svoje poznavanje te temeljne verske knjige islama. Je tudi glasna zagovornica tega, da morajo delati tudi ženske, saj ekonomsko neodvisnost dojema kot pomemben dejavnik pri opolnomočenju posameznice. Prav tako izpostavi slabe plati, ki po njenem mnenju izhajajo iz neodvisnosti:

*Jaz [...] si želim biti aktivna in služiti svoj denar, stati na svojih nogah. Ampak se včasih počutim utrujeno in imam težko glavo. Ker mi smo ženske. V naši naravi imamo, da nismo tako močne. Islamska religija je mogoče zato, ker jaz ne morem s takim tempom delati še deset let. Mogoče bi bilo zato bolje, da bi bila doma in imela prazno glavo. Če si preveč močan, si preveč utrujen. Enako, če si želiš imeti otroke. Ne moreš biti dobra mama in toliko delati. In ko tako pomislim, imata oba, ženska in moški, pravice. In kar Koran pojasnjuje, ima smisel. Če te mož oskrbuje, ti ni treba misliti na nič, na položnice, plačo, najemnino ... Samo za otroka moraš skrbeti, kar vse mame rade počnejo. Ampak če se slabo počutiš, to ni tvoja krivda, ampak krivda tvojega moškega.* (Pogovor z Miray, 14. 6. 2017)

Miray mi pove, da ji je izkušnja življenja v Sloveniji prinesla vpogled v različne ureditve znotraj družin, ki jih lahko med seboj primerja in se odloči, kako bi si želela živeti sama (pogovor z Miray, 14. 6. 2017).

Podobno Ilknur, ki se sicer nima za muslimanko, poudari, da morajo po njenem mnenju ženske delati za plačilo, kolikor je mogoče, ampak ko dobijo

<sup>11</sup> Srednje šole Imam Hatip so poklicne šole za usposabljanje verskega osebja v Turčiji. Rabasa in Larrabee (2008: 19) opozarjata na povezava Imam Hatip srednjih šol s stranko AKP in na veliko število maturantov teh šol, ki dobijo zaposlitev v državnem aparatu. Po njunem mnenju je to eden izmed načinov, kako stranka AKP širi svoj političen vpliv v državi.

otroka, morajo skrbeti zanj. Zase pravi, da si želi biti aktivna, imeti cilje, študirati in v svojem življenju veliko doseči. Misli pa tudi, da se življenje spremeni, ko postaneš mati, in da bi bila tudi sama rada z otrokom in skrbela zanj. Ko bi bil otrok dovolj star za vrtec, pa bi spet rada delala. Meni, da mora biti v delitvi dela med moškimi in žensko ravnovesje (Pogovor z Ilknur, 19. 1. 2018).

Miray razloži, da se zaradi neupoštevanja pravic žensk v islamu dogaja, da le-te postanejo feministke:

*Če se ženska, ki dela [gospodinjska dela, op. a.] doma, počuti slabo, to ni njena krivda, ampak je krivda moškega. V islamu je tako – mož te mora preživljati in skrbeti zate in biti tiho. Ne more ti reči nečesa, kar je prepovedano. Če bi vsi tako počeli, se ženske ne bi potrebovale boriti. Ženske imajo v naravi, da so kot rožice, lepe, nežne. [...] Če bi bili moški prijazni in skrbeli za ženske, potem bi se ženske lahko osredotočile na svoje družine in bi delale najboljše, ker bi vedele, da moški delajo najboljše. Ampak v našem času ni tako. V tem času vsak raje skrbi za svoje pravice. In ženske se borijo zase in postanejo feministke, ker želijo biti močne. Nihče si ne želi biti šibek.* (Pogovor z Miray, 14. 6. 2017)

Miray vidi harmonično družbeno strukturo v komplementarnosti in delitvi dela po spolu. Kot ideal izpostavlja islamsko ureditev, kot jo določa Koran, vendar je mnenja, da ta delitev v praksi pogosto ne deluje. Po njenem mnenju bi ženske lahko opravljale svoje naloge, če bi moški dobro opravljali svoje dolžnosti, ki jih razume predvsem kot ekonomsko in emocionalno skrb za svojo ženo. Pove, da se moški nimajo pravice vtikati v življenja žensk in jim česarkoli zapovedovati in da ti mož *ne more reči nečesa, kar je prepovedano*. Idealno vlogo ženske vidi v skrbi za družino in otroka, *kar vse mame rade počnejo* (pogovor z Miray, 14. 6. 2017). Silvia Federici (2012: 18) sicer opozarja, da dokler je reproduktivno delo<sup>12</sup> razumljeno kot ženski atribut in delo iz ljubezni, ženskam njihovo reproduktivno delo doma ne bo priznано kot enakovredno plačanemu delu zunaj doma. Miray pa neplačanosti reproduktivnega dela ne dojema kot problematično, vse dokler tudi moški živijo skladno z vlogami, ki jim jih pripisuje islam.

Predstavo o neenakosti gospodinjskega dela s plačanim delom zunaj doma ilustrira naslednji dogodek. Ecrim meni, da je varovanje otrok žensko delo in da jo njeni otroci, ki so še majhni, potrebujejo. Kljub temu se možu zoperstavi, ko njeno delo podcenjuje:

*Umut je rekel, da dela šest dni na teden, nakar je pristavil, da Ecrim sedmi dan dela zanj. Ni ji bilo všeč, da je to rekel, saj je zvenelo, kot da ostali čas ne dela, zato se je uprla. Pristavila sem, da tudi Ecrim dela vsak dan, česar je bila zelo vesela.* (Terenski dnevnik, 23. 8. 2017)

Njen mož je z izjavo, da on *dela šest dni na teden*, ona pa *sedmi dan dela zanj*, zavrnil njeno delo kot enakovredno svojemu. Federici opozarja, da je bilo

<sup>12</sup> Delo razumem kot neplačano reproduktivno delo doma in kot plačano delo zunaj doma. Za potrebe razumevanja teksta za neplačano delo uporabljam izraz gospodinjsko ali reproduktivno delo. Ko dela ne opredelim, mislim na plačano delo.

reproduktivno delo preoblikovano v naravni atribut žensk, namesto da bi bilo priznано kot delo. To je onemogočilo, da bi se ženske bojevale proti njemu, razen v »privatiziranih kuhinjskih in spalničnih prepirih« (2012: 16).

Moje sogovornice pogosto izpostavijo, da so ženske zelo obremenjene, če delajo in skrbijo za otroke in gospodinjstvo, ter razlagajo, da je v islamu ta problem načeloma rešen s komplementarnostjo v delitvi dela. Harcet piše, da je kritika muslimank do življenja zahodnjakinj ta, da so zahodnjakinje pogosto razpete med službo in domom (Harcet 2007: 8).

Ilknur tako meni, da ženske v Sloveniji opravljajo veliko dela:

*Ženske so v Sloveniji cenjene. Ko sem prišla, je bil to moj prvi vtis. Ženske so zelo aktivne. Včasih se mi zdi, da so preveč močne. [...] Skrbijo za otroke in služijo denar, veliko delajo. To spet ni uravnoteženo.* (Pogovor z Ilknur, 19. 1. 2018)

219

Federici zapiše, da po štirih desetletjih zaposlovanja žensk v Evropi ne moremo več zagovarjati feministk iz sedemdesetih let, ki so trdile, da je plačana služba »pot do osvoboditve« (2012: 9). Poudari, da je ženskam z vključevanjem na trg dela sicer narasla družbeno-ekonomska moč, ki so jo uporabile za zniževanje svojega neplačanega dela doma, na kar kaže eksplozija socialnega sektorja v sedemdesetih. Federici pa opozari na omejitve te strategije, saj je v Evropi pripeljala do tega, da moški danes delajo manj, ženske pa več, družbena pričakovanja do žensk pa so se povišala (2012: 49–51).

Elif poudari, da je bila odločitev, da bo delala doma, njena. V Turčiji in Azerbajdžanu je delala kot učiteljica matematike. Delati je nehala, ko je rodila prvega otroka:

*Jaz sem tudi delala, preden sem dobila otroke, potem sem se odločila, da bom delala [gospodinjska dela, op. a.] doma. Zdaj bi spet lahko delala, če bi si želela.* (Pogovor z Elif, 25. 6. 2017)

Elif si, verjetno tudi zato, ker se zaveda predstav o podrejenosti muslimank, želi izpostaviti, da je prepričanje, da morajo muslimanke biti doma in opravljati gospodinjska dela, napačno. Take predstave jo vidno motijo, zato jih vztrajno kritizira. Z izbiro izraza *delati doma* tudi pokaže, da neplačano reproduktivno delo, ki ga opravlja, opredeljuje kot delo. Elif tudi poudari, da bi kot tujka z nezadostnim znanjem slovenščine v Sloveniji imela problem pri iskanju zaposlitve (pogovor z Elif, 25. 6. 2017). Ecrim in Elif, ki imata obe majhne otroke, izpostavita, da bi jima bilo v Sloveniji težje delati, saj nimata nikogar, ki bi jima v delovnem času varoval otroke. Če bi bili v Turčiji, bi jima pri varstvu otrok pomagale članice družine.

Moje sogovornice za razlago ženske vloge v islamu občasno uporabljajo tudi argumente iz teorije egalitarnosti. Elif poudari, da za moške in ženske v islamu veljajo enaka pravila:

*V islamu med pravili za moške in ženske ni razlik. [...] Če živiš skupaj z možem, ti mora moški priskrbeti denar in skrbeti za družino. Ne more prisiliti ženske, da dela. Če ženska želi delati, lahko dela, ampak ponavadi dela [opravlja gospodinjska dela, op. a.] doma.* (Pogovor z Elif, 15. 6. 2017)

Tudi Miray se zdi, da imajo ženske v islamu veliko pravic:

*V islamu imamo ženske pravzaprav veliko pravic. Ampak jih v kulturi in navadah ignorirajo. V muslimanskih državah izgleda, kot da morajo vse ženske delati doma [opravljati gospodinjska dela, op. a.]. Kot da morajo biti doma, kuhati in čistiti. Ampak Mohamed je rekel, 'če ženska noče oprati tvojih oblek, je ne moraš prisiliti v to'. Če ti bo oprala obleke, se ji moraš zahvaliti. Zato imajo ženske v islamu veliko pravic, ampak jih ljudje ne želijo videti. (Pogovor z Miray, 14. 6. 2017)*

220

Tako Miray kot Elif poudarita, da ženske moški *ne more prisiliti, da dela*. Elif razlike med moškimi in ženskimi vlogami v islamu vidi bolj v organizaciji družinskega življenja in v razporeditvi vlog znotraj družine. Miray v islamu vidi velik potencial za pravice žensk, vendar prepozna, da te pogosto niso udeležene v stvarnosti. Za neenakost žensk krivi predvsem kulturo in navade, v katerih se *ignorira veliko pravic, ki jih imajo ženske v islamu*. Po njenem mnenju ljudje *ne želijo videti pravic žensk v islamu*.

Avtorice pogosto poudarjajo, da je ideal islama, kot je bil uveljavljen s Koranom, v različnih družbenih kontekstih različno interpretiran in udejanjen, kar je v zgodovini pogosto vodilo do poslabšanja situacije žensk (Ahmed 1992: 63–99; Harcet 2007: 69–85; Aliye v Frank 2014: 24). Ahmed meni, da je islam predstavljal interese elite, ki so reproducirali svojo dominantno kulturo. Predvsem v umajadskem in abasidskem obdobju so imeli vladajoči razredi pomemben vpliv pri oblikovanju interpretacij in uveljavljanju zakonov. Takrat je po njenem mnenju prevladalo mizogino branje Korana. Da so tudi v teh obdobjih obstajale izjeme in manj mizogine struje islama, dokazuje, da se je dalo Koran brati drugače (Ahmed 1992: 87–100). Ahmed tako piše, da islam elit ni preživel kot edina legitimna interpretacija, ker bi bila edina možna, ampak zato, ker je bila interpretacija politično dominantnih (nav. delo: 239), ter da bi lahko manj androcentrično in mizogino branje Korana z večjo etično komponento enakosti spolov rezultiralo v razvoju zakonov, ki bi ženske obravnavali bolj enakovredno (nav. delo: 91).

Vpliv elit na interpretacijo vloge žensk v islamu in v družbi lahko vidimo tudi skozi politični diskurz, ki ga kritizira Ilknur:

*V Turčiji imamo politike, ki pravijo, da morajo ženske ostati doma, da ne smejo govoriti in da se ne smejo glasno smejati v javnosti. Imeli smo veliko politikov, ki so rekli, da moški in ženske niso enakovredni. Torej uporabljajo religijo, da bi pokazali, da so ženske šibkejšje. Jaz se ne strinjam s tem. In mislim, da kar politiki rečejo, močno vpliva na ljudi. (Pogovor z Ilknur, 19. 1. 2018)*

V raznolikosti in spreminjanju praks, ki jih povezujemo z islamom, lahko vidimo vpliv, ki ga imajo na konkretiziranje različnih islamskih praks projekti izgradnje nacionalnih držav. Ilknur poudari, da za opravičevanje svojih argumentov politiki uporabljajo religijo. Ece Öztan opozarja, da projekt modernizacije v Turčiji ni zares izzval dominantne družbene ideologije, ki določa reproduktivno delo ženskam in vlogo oskrbovalca moškim. Zato v Turčiji egalitarne dinamike v odnosih med spoloma ostajajo razmeroma šibke, saj ni institucionalne in politične

podpore za spremembo. To se kaže tudi v izjavah, kot je ta, da *morajo ženske ostati doma*. Glavne politične stranke tako podpirajo predvsem tradicionalne vloge ženske in ostajajo predane ohranjanju tradicionalnih družinskih vzorcev v delitvi dela med spoloma (2014: 176–177; gl. tudi Ayata in Tütüncü 2008: 379–384; Çitak in Tür 2008: 463–465). Po mnenju Arat je udeležba žensk na trgu dela v Turčiji manj kot petindvajsetodstotna zato, ker politične avtoritete spodbujajo materinstvo, a ne priskrbijo dostopnih vrtecev, prav tako pa žensk tudi ne spodbujajo, da bi se o materinstvu odločile same (2010: 873).

## Oblačilne prakse

Oblačilne prakse muslimank so na Zahodu povezane z zatiranostjo, eksotičnostjo, 221  
erotičnostjo ali nazadnjaškostjo. Fadwa El Guindi trdi, da so zakrivala na Zahodu nadomestila zgodnejšo obsesijo s haremom in hamami, da so torej povezana s seksualnostjo, pa tudi sekluzijo, šibkostjo žensk in opresijo moških (v Kalčić 2007: 215). Tako v primerih iz literature kot iz mnenj mojih sogovornic je mogoče razbrati, da muslimanke preobremenjenosti obče zahodne javnosti in zahodnih feministk z oblačilnimi praksami muslimank večinoma ne delijo (gl. Ahmed 1992; Mohanty 2007; Scott 2007). Sogovornice, ki se pokrivajo, so pogosto poudarile, da oblačilne prakse za njih niso najpomembnejši del islama ali njihove identitete. Elif pojasni:

*Jaz ne uporabljam ličil, ampak ne mislim, da bi bilo zelo slabo, če bi jih. To je odločitev posameznika. O tem ni veliko pravil v Koranu. Pomembno je, da si dobra oseba. Lahko imaš ličila, visoke pete, se pokrivaš. Ampak če delaš slabe stvari, je slabo. Bog oprostí tvoje osebne grehe, ti pa ne oprostí, če škoduješ drugim ljudem.* (Pogovor z Elif, 15. 6. 2017)

Zeynepino mnenje je podobno. Sama se ne pokriva, saj ji pokrivanje ne predstavlja bistvenega dela prakticiranja islama. Za njeno versko življenje se ji zdi bolj pomembno, da se do drugih ljudi obnaša spoštljivo, da je strpna in potrpežljiva (pogovor z Zeynep, 18. 10. 2017). Enako je pri svojem terenskem delu v Bosni in Hercegovini ugotovila Andreja Mesarič (2013: 20). Za pokrivanje se tako ne odločijo vse muslimanke. Koran glede oblačenja pušča prostor za interpretacijo, zato nanj vplivajo različni družbeni dejavniki in osebne preference (gl. Sayan-Cengiz 2016). Kljub temu raziskovalke tega področja poudarjajo, da so ženske pogosto zaznamovane s pokrivanjem, kar njihovo identiteto omeji zgolj na to prakso (Şişman v Frank 2014: 81). Feyda Sayan-Cengiz je v svojem terenskem delu med pokritimi ženskami opazila tendenco po izogibanju diskurzu o drugačnosti in pogoste poudarke, da pokrivanje nima temeljnega ali absolutnega pomena v njihovih življenjih (2016: 12; gl. tudi Ahmed 1992; Mohanty 2007; Scott 2007).

Miray, ki se pokriva, pove, da ne obsoja nepokritih muslimank, ker da to ne pomeni, da so slabe muslimanke. Pove, da je vse, kar te dela privlačnega, v islamu prepovedano (*haram*). Osebno pa je rada lepo oblečena, rada nosi visoke petke in se rada liči. Pojasni, da ji obleke dajo moč, da se na službenih sestankih počuti dobro in samozavestno (pogovor z Miray, 14. 6. 2017).

Nekatere sogovornice pokrivanje interpretirajo kot odločno izražanje stališča, na kar so ponosne. Miray ugotavlja, da je zaradi pokrivanja v Sloveniji posebna:

*Če bi si snela ruto, bi bila bolj normalna, s tem, ko sem pokrita, pa pokažem, da imam svoj način. Da ta način močno izkazujem. Nočem iti nazaj, nočem sneti rute, ker verjamem vanjo in ker s tem tudi ohranjam svoje meje, ali kako naj rečem.* (Pogovor z Miray, 14. 6. 2017)

Podobno pove Elif:

*Prejšnjo noč smo imeli valetu, bila sem tam, bila sem edina pokrita, ali pa sva bili dve. Ampak sem bila ponosna na to, to ni sramota zame, ker jaz tako živim. Ni mi treba razmišljati o tem, da so vsi tako lepi, imajo lepe obleke, ličila. Jaz imam tudi obleke, ampak imam tudi ruto.* (Pogovor z Elif, 15. 6. 2017)

222

Kalčič za izkazovanje svoje islamskosti v nasprotovanju negativnim percepcijam islama uporabi skovanko »identitetni aktivizem« (2007: 268). Elif in Miray omenita pokrivanje kot prakso, na katero sta ponosni. O pokrivanju govorita kot o iskrenem izražanju svoje identitete, zaradi česar se dobro počutita.

Mohanty poudarja, da nimajo vse prakse pokrivanja enakega pomena. Zato je, ko govorimo o pokrivanju, potrebna specifikacija lokalnih, kulturnih in zgodovinskih kontekstov (2007: 164). Različne avtorice interpretirajo pomene pokrivanja v različnih situacijah in pišejo, da lahko pomeni modernizacijo, kulturni kapital (gl. Sandikci in Ger 2005; Dağtaş 2009: 2), varnost, udobje, mobilnost (gl. Weber 2003: 68), znak družbenega statusa (gl. Kandiyoti 1977: 60; Harcet 2007: 62), politični simbol (gl. Dağtaş 2009) in upor (gl. Fanon v Scott 2007: 160; Kalčič 2007: 270). Mesarić še opozarja, da moramo sodobne prakse zakrivanja razumeti v kontekstu osebne pobožnosti in jih ne vedno reducirati na verski, etnični in politični simbol (2013: 13).

Oblačilne prakse so bile skozi celotno zgodovino Turčije pomembna politična tematika. Čeprav ob ustanovitvi republike pokrivanje in zakrivanje nista bili prepovedani z zakonom, pa sta postali simbol nazadnjaštva, ignorance, tujosti in arabskosti (Altınay 2013: 116). Po letu 1980 je bilo pokrivanje na univerzah in v službah v javni upravi prepovedano (gl. Frank 2014: 62; Arik 2016: 643). Čeprav je bila ta prepoved ukinjena leta 2013, Ilknur situacijo v sodobni Turčiji vidi kot vedno bolj zatiralsko do žensk. To utemeljuje tudi s tem, da se ji zdi, da politična elita ženskam zapoveduje, kako naj se oblačijo. Razlaga:

*Na živce mi gre politična situacija v Turčiji. To je zatiranje, da se ne smem oblačiti, kot si želim. Jezi me, da Erdoğan govori, da lahko posiliš premalo oblečene ženske in podobno. To mi ni všeč. Želim potovati in biti samostojna. Tega pa v Turčiji ne morem.* (Pogovor z Ilknur, 4. 7. 2017)

Ilknur se zdijo izjave, s katerimi politiki želijo omejevati gibanje ali aktivnost žensk, sporne. Po njenem mnenju tisto, »kar politiki rečejo, močno vpliva na ljudi« (pogovor z Ilknur, 19. 1. 2018). Politika na ženske v Turčiji deluje zatiralsko, saj se zaradi politične elite, ki dovoljuje, da *posiliš premalo oblečene ženske*, ne more oblačiti in živeti, kot bi si želela. Frank sicer meni, da si turška politična elita

take izjave (še) ne bi upala izreči, saj bi ji zagotovo sledile burne kritike (osebna korespondenca z Ano Frank, 1. 2. 2018; za analizo nekaterih Erdoğanovih izjav o reproduktivnih pravicah žensk gl. Frank in Çelik 2017). Različne avtorice sicer opozarjajo, da je tudi kemalistična elita regulirala in nadzorovala oblačilne prakse žensk, ki so morale biti zmerne, ne-islamske ter niso smele izkazovati telesnosti in seksualnosti (Frank 2014: 41; Dağtaş 2009; Arik 2016: 642). Razprava o pokrivanju je po mnenju Hulye Arik še naprej središčna tema v razločevanju med sekularnim in religioznim prebivalstvom v Turčiji, kar vidi kot nadaljevanje časa, ko je bil politični islam definiran kot varnostna grožnja, telo pokrite ženske pa znak zanjo (2016: 641). Carol Delaney pa opozarja, da ženske, ki propagirajo svojo pravico do pokrivanja, in Zahodne ženske, ki jih pri tem podpirajo, ne upoštevajo tega, da smo ženske – če smo pokrite ali ne – še vedno definirane s svojim telesi na način, na katerega moški niso. Polarizacija med pokrivanjem in ne-pokrivanjem razdeli ženske, poleg tega pa zakrije večji problem – kako predrugčiti pomene ženskega telesa in ženske seksualnosti v naših družbah (1994: 169).

## Zaključek

V članku sem prikazala raznolikost mnenj in izkušenj petih Turkinj, ki živijo v Sloveniji. Analizirala sem njihove poglede na orientalizem, na ženske v islamu in na vpliv, ki ga ima nacionalna država na oblikovanje odnosov med spoloma. Pri tem sem želela pokazati, da na ženske bolj vplivajo nacionalni diskurzi in imaginariji kot pa islam kot tak. Skozi mnenja svojih sogovornic sem pokazala, da so podrejenosti kompleksne, definirane z mnogimi faktorji in razumljene ter interpretirane na različne načine. Pri tem sem prav tako poudarila, da nacionalni in drugi diskurzi vedenja in mišljenja žensk ne določajo povsem, zato se mnenja sogovornic med seboj razlikujejo.

Pokrivanju dajejo moje sogovornice različne pomene. Tiste, ki se pokrivajo, pokritosti ne opisujejo kot zatiranje, vse sogovornice pa poudarijo, da so se za (ne)pokrivanje odločile same. Pokrivanja prav tako ne dojemajo kot temeljni del svoje religije. Med njimi torej najdemo različne definicije in tudi različne prakse (ne)pokrivanja. Prav tako si na različne načine predstavljajo pravično delitev dela, vse pa menijo, da komplementarnost pri delitvi dela ne pomeni nujno zatiranosti. Delitev dela na način, da ženska prevzame več gospodinjskega, moški pa več plačanega dela, utemeljijo kot preferenco, ki pa jo nekatere vidijo kot težko dosegljivo. Delitev dela utemeljujejo z religijo in tudi z naravnim ravnovesjem, pri katerem je ključen dejavnik materinstvo. Nekatere izmed njih nepravilno delitev dela v muslimanskih družbah pripisujejo interpretacijam islama, ki ženskam priznavajo manj pravic, kot so jim jih podelili ob njegovem nastanku. Sogovornice so bile v svojih odgovorih kritične tako do orientalističnih predpostavk kot tudi do družbene ureditve, politike in islama.

Med raziskovalnim procesom sem se pogosto zavedla, kako omejen del vednosti in izkušenj sogovornic bom uspela zapisati in ustrezno analizirati. James Clifford in George E. Marcus sta opozorila, da je deskripcija interpretativno dejanje

(v Simonič 2012: 90), zato so etnografske reprezentacije vedno le »delne resnice« (Clifford v Abu-Lughod 1991: 142), kar velja tudi za mojo raziskavo. Zato ne trdim, da popisana mnenja izražajo razmišljanja vseh žensk v Turčiji. Z napisanim sem želela prikazati pomen nacionalnega diskurza pri definiciji ženskih vlog, prav tako pa pomen praks posameznih žensk, ki se diskurzom ne podrejšajo popolnoma in znotraj različnih pravil najdejo načine, kako bodo živele svoja življenja.

## REFERENCE

- 224
- ABU-LUGHOD, Lila  
1991 Writing Against Culture. V: R. Fox (ur.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe in New York: School of American Research Press, 137–162.
- 2010 The Active Social Life of 'Muslim Women's Rights': A Plea for Ethnography, Not Polemic, with Cases from Egypt and Palestine. *Journal of Middle East Women's Studies* 6 (1): 1–45.
- AHMED, Leila  
1992 *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- AL-SAMMAM, Hanadi  
2012 North American Muslim Women's Movements and the Politics of Islamic Feminine Hermeneutics. V: P. Arenfeldt in N. Al-Hassan Golley (ur.), *Mapping Arab Women's Movements: A Century of Transformations from Within*. Cairo in New York: The American University in Cairo Press, 303–331.
- ALTINAY, Rustem Ertug  
2013 From a Daughter of the Republic to a Femme Fatale: The Life and Times of Turkey's First Professional Fashion Model, Lale Belkis. *Women's Studies Quarterly* 41 (1/2): 113–130.
- ARAT, Yeşim  
2010 Religion, Politics and Gender Equality in Turkey: Implications of a Democratic Paradox? *Third World Quarterly* 31 (6): 869–884.
- ARIK, Hulya  
2016 Security, Secularism and Gender: The Turkish Military's Security Discourse in Relation to Political Islam. *Gender, Place & Culture* 23 (5): 641–658.
- ASAD, Talal  
2007 *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press.
- AYATA, Ayşe Gunes in TÛTÛNCÛ, Fatma  
2008 Party Politics of the AKP (2002–2007) and the Predicaments of Women at the Intersection of the Westernist, Islamist and Feminist Discourses in Turkey. *British Journal of Middle Eastern Studies* 35 (3): 363–384.
- BAKIĆ-HAYDEN, Milica  
1995 Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review* 54 (4): 917–931.
- BAKIC-HAYDEN, Milica in HAYDEN, Robert M.  
1992 Orientalist Variations on the Theme 'Balkans': Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics. *Slavic Review* 51 (1): 1–15.
- BARTULOVIĆ, Alenka  
2013 'Nismo vaši!': *Antinacionalizem v povojnem Sarajevu*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- COLLINS, Patricia Hill  
1998 It's All in the Family: Intersections of Gender, Race, and Nation. *Hypatia* 13 (3): 62–8.
- CONNELL, Raewyn  
2009 *Gender: In World Perspective*. Cambridge in Malden: Polity Press.
- CRAWLEY, Heaven  
2000 Engendering the State in Refugee Women's Claim for Asylum. V: S. Jacobs, R. Jacobson in J. Marchbank (ur.), *States of Conflict: Gender, Violence and Resistance*. London in New York: Zed Books, 87–105.



- ÇITAK, Zana in TÜR, Özlem  
2008 Women between Tradition and Change: The Justice and Development Party Experience in Turkey. *Middle Eastern Studies* 44 (3): 455–469.
- DAĞTAŞ, Mahiye Seçil  
2009 Bodily Transgression: Conflicting Spaces and Gendered Boundaries of Modernity and Islam in Contemporary Turkey. *Anthropology of the Middle East* 4 (2): 1–13.
- DELANEY, Carol  
1994 Untangling the Meanings of Hair in Turkish Society. *Anthropological Quarterly* 67 (4): 159–172.
- FEDERICI, Silvia  
2012 *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Oakland: PM Press.
- FERGUSON, James in GUPTA, Akhil  
1992 Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7 (1): 6–23.
- FRANK, Ana  
2011 Religiozne in etnične feministične manjšine v Turčiji – od marginalizacije do boja za feministično subjektiviteto. *Treatises and Documents: Journal of Ethnic Studies* 64: 112–139.  
2013 Pomeni feminizma v islamskem svetu in primer Turčije. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 40 (252): 99–112.  
2014 *Feminizem in islam: Turške ženske med Orientom in Zahodom*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- FRANK, Ana in ÇELIK, Ayşe Betül  
2017 Beyond Islamic versus Secular Framing: A Critical Analysis of Reproductive Rights Debates in Turkey. *Journal of Middle East Women's Studies* 13 (2): 195–218.
- GHODSEE, Kristen R. in MEAD, Julia  
2018 What has Socialism ever done for Women? *Catalyst* 2 (2): 101–133.
- GINGRICH, Andre  
1998 Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures in Central Europe. V: B. Baskar in B. Brumen (ur.), *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, vol. 2*. Ljubljana: Inštitut za multikulturne raziskave, 99–129.
- HARCET, Marjana  
2007 *Alahove neveste: Med podrejenostjo in avtonomijo*. Ljubljana: Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- HART, Kimberly  
2007a Performing Piety and Islamic Modernity in a Turkish Village. *Ethnology* 46 (4): 289–304.  
2007b Love by Arrangement: The Ambiguity of 'Spousal Choice' in a Turkish Village. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (2): 345–362.
- IVNIK, Tina  
2018 *Turkinje v Sloveniji: Vpliv migracije na odnose med spoloma: Magistrsko delo*. Ljubljana: [T. Ivnik].
- JEZERNIK, Božidar  
2012 Imaginarni »Turek«. V: B. Jezernik (ur.), *Imaginarni »Turek«*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, 7–26.
- KALČIČ, Špela  
2007 *Nisem jaz Barbika: Oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- KANDIYOTI, Deniz  
1977 Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women. *Signs* 3 (1): 57–73.  
1987 Emancipated but Unliberated?: Reflections on the Turkish Case. *Feminist Studies* 13 (2): 317–338.  
1991 Women, Islam and the State. *Middle East Report* 173: 9–14.
- KAVAS, Serap  
2015 'Wardrobe Modernity': Western Attire as a Tool of Modernization in Turkey. *Middle Eastern Studies* 51 (4): 515–539.
- LAMBERGER KHATIB, Maja  
2010 *Arabski klub: Prostor redefiniranja družbenih identifikacij: Doktorska disertacija*. Ljubljana: [M. Lamberger Khatib].

- LEWIS, Reina  
1996 *Gendering Orientalism*. London: Routledge.
- MAKDISI, Ussama  
2001 Ottoman Orientalism. *The American Historical Review* 107 (3): 768–796.
- MERNISSI, Fatima  
1975 *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. New York itd.: Halsted Press Division.
- MESARIČ, Andreja  
2013 Wearing Hijab in Sarajevo: Dress Practices and the Islamic Revival in Post-war Bosnia-Herzegovina. *Anthropological Journal of European Cultures* 22 (2): 12–34.
- MOHANTY, Chandra Talpade  
2007 Na oĉeh zahoda: Feministiĉna znanost in kolonialni diskurzi. V: N. Jeffs (ur.), *Zbornik postkolonialnih studij*. Ljubljana: Krtina, 143–175.
- ÖZTAN, Ece  
2014 Domesticity of Neoliberalism: Family, Sexuality and Gender in Turkey. V: I. Akça, A. Bekmen in B. Alp Özden (ur.), *Turkey Reframed: Constituting Neoliberal Hegemony*. London: Pluto Press, 174–188.
- ÖZYÜREK, Esra  
2006 *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham: Duke University Press.
- POVRZANOVIĆ FRYKMAN, Maja  
2001 Challenges of Belonging in Diaspora and Exile: An Introduction. V: M. Povrzanović Frykman (ur.), *Beyond Integration: Challenges of Belonging in Diaspora and Exile*. Lund: Nordic Academic Press, 11–42.
- RABASA, Angel in LARRABEE, F. Stephen  
2008 *The Rise of Political Islam in Turkey*. Santa Monica, Arlington in Pittsburgh: RAND Corporation. <[https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2008/RAND\\_MG726.sum.pdf](https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2008/RAND_MG726.sum.pdf)> [6. 11. 2017].
- ROY, Olivier  
2007 *Globalizirani islam*. Ljubljana: Krtina.
- SAID, Edward W.  
1979 *Orientalism*. New York: Vintage books.
- SANDIKCI, Özlem in GER, Güliz  
2005 Aesthetics, Ethics and the Politics of the Turkish Headscarf. V: S. Kuechler in D. Miller (ur.), *Clothing as Material Culture*. Oxford: Berg, 61–82.
- SAYAN-CENGİZ, Feyda  
2016 Headscarf in the Context of Precarious Work: A Critical Approach to the Headscarf Discussion in Turkey. V: K. Kamp [idr.] (ur.), *Contemporary Turkey at a Glance*. Wiesbaden: Springer VS, 111–124.
- SCOTT, Joan Wallach  
2007 *The Politics of the Veil*. New Jersey in Oxfordshire: Princeton University Press.
- SIMONIČ, Peter  
2012 Valvasorjev dedni sovražnik. V: B. Jezernik (ur.), *Imaginarni »Turek«*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo, 87–107.
- TAJALI, Mona  
2015 Women's Dress and the Politics of Access to Political Representation in Contemporary Turkey. *Anthropology of the Middle East* 9 (2): 72–90.
- TODOROVA, Maria  
1997 *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press.
- ÜMIT NECEF, Mehmet  
2001 Renegades and the Remote-Controlled: The Turkish Debate on the National Allegiance of the Turkish Immigrants in Germany. V: M. Povrzanović Frykman (ur.), *Beyond Integration: Challenges of Belonging in Diaspora and Exile*. Lund: Nordic Academic Press, 116–140.

WEBER, Irena

2003 *Ženski itinerariji: Med antropologijo potovanja in literaturo*. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno raziskovalno središče in Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.

YUVAL-DAVIS, Nira

2009 *Spol in nacija*. Ljubljana: Sophia.

---

#### BESEDA O AVTORICI

Tina Ivnik je doktorska študentka in mlada raziskovalka na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. V letu 2015/16 je opravila študijsko izmenjavo na İstanbul Şehir Üniversitesi v Turčiji. Pri svojem raziskovanju se tematsko osredotoča na spol in migracije.

#### ABOUT THE AUTHOR

Tina Ivnik is a doctoral student and young researcher at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology at the University of Ljubljana. In 2015/16 she was on a study exchange at the İstanbul Şehir Üniversitesi in Turkey. Her research focuses on the theme of gender and migration.

227

---

#### SUMMARY

**“What is life like for women in Turkey?”: Researching the diversity of relationships between the genders through the opinions and experiences of Turkish women in Slovenia**

The article analyses the views of Turkish women living in Slovenia on Orientalism, women in Islam and the influence of the national state on the shaping of relations between the genders. It aims to show that national discourses and imaginaries have a greater influence on women than Islam as such. The author emphasises that even the national discourses do not completely determine women's knowledge and way of thinking, which is why the opinions of the interviewees differ.

Taking a critical approach to this theme, the article first discusses Orientalism, briefly presenting its origin and the reasons for the longevity of the influence Orientalist discourse has had on the understanding of the Orient. One of the key elements of Orientalism is the image that Oriental women are suppressed, while Islam is seen as the fundamental reason for this. The article advocates that such explanations are over-simplified as they do not understand the diversity of practices that may occur in the name of Islam, and the national discourses and imaginaries that influence relations between the genders. These explanations also overlook the diversity of the experiences and opinions of individual women.

The article explores the opinions of five Turkish women about relations between the genders, focusing particularly on dress habits and division of labour. In Orientalism, there is a common belief that in Islam, the women's place is limited to the home, which makes it impossible for women to get employment. This is why the article talks about the interviewees' situation, their opinions and explanations about the balanced division of labour between the genders, as well as the influence of policy on the (im)possibility of employment for women in Turkey. The author goes on to discuss the dress habits of Muslim women, particularly covering of the hair and face, which in the West has become the strongest symbol of the suppression of Muslim women. This is why the article presents the opinions of the interviewees and female authors who are critical of such discourse. The latter emphasise that we cannot ascribe unequivocal explanations to dress habits since they carry different meanings in different environments, while individual women experience them in different ways, as also shown by the experience of the interviewees.