

ANA FRANK

Religious and Ethnic Feminist Minorities in Turkey: from Marginalisation to the Fight for Feminist Subjectivity

The aim of this article is to draw attention to the discrimination of minorities within feminism. In an analysis of the Turkish context, I claim that Islamic and Kurdish feminists are not accepted as legitimate feminist subjects in Turkish feminism. Applying the theory of intersectionality, which analyses intersections of discrimination, I claim that Muslim and Kurdish women suffer discrimination not only as women but also as members of the Kurdish ethnic minority and as believing and practising Muslims. The methodology is the analysis of primary sources of Turkish Muslim and Kurdish feminist activists, and a discursive deconstruction of hegemonic discourses of Kemalism, state feminism, Turkish and Kurdish nationalism, and patriarchal Islamism. I advocate the need to acknowledge the subjectivity of women in religious and ethnic feminist positions, since they fight for their rights and against hegemonic discourses in a feminist spirit. My critique focuses on nationalist and orientalist discourses of production of the Other and on feminisms that uncritically operate on behalf of colonial and state ideologies.

Keywords: feminisms, minorities, women, Islam, Kurds, Turkey, subjectivity.

Religiozne in etnične feministične manjšine v Turčiji – od marginalizacije do boja za feministično subjektiviteto

Namen teksta je opozoriti na diskriminacijo manjšin znotraj feminizma. Z analizo turškega konteksta bom pokazala, da islamske in kurdske feministke niso sprejete kot legitimni subjekti v turškem feminizmu. Z aplikacijo teorije intersekcionalnosti, ki opozarja na intersekcije diskriminacij, trdim, da v Turčiji muslimanke in Kurdinje niso diskriminirane le kot ženske, temveč tudi kot verne muslimanke oziroma kot etnične pripadnice kurdske manjšine. Metoda analize je analiza primarnih virov turških islamskih in kurdskih feministk, pa tudi diskurzivna dekonstrukcija hegemonskih diskurzov kemalizma, državnega feminizma, turškega in kurdskega nacionalizma ter patriarhalnega islamizma. Zagovarjam, da je potrebno pripoznati subjektiviteto ženskam religiozne in etnične feministične pozicije, saj se verne muslimanke in kurdske ženske v feminističnem duhu borijo za svoje pravice in proti hegemonskim diskurzom. Kritično pristopim do diskurzov nacionalizma in orientalizma kot procesov produkcije Drugega ter do feminizmov, ki nastopajo v funkciji kolonialnih in nacionalističnih ideologij.

Ključne besede: seminizmi, manjšine, ženske, islam, Kurdi, Turčija, subjektiviteta.

Correspondence address: Ana Frank, Peace Institute, Metelkova ulica 6, 1000 Ljubljana, Slovenia,
e-mail: ana.frank@mirovni-institut.si.

1. Uvod

113

Čeprav se predpostavlja, da se feminizem bori za pravice vseh žensk, je sporno misliti, da feminizem ne diskriminira žensk, predvsem pripadnic manjšinskih skupnosti. V tekstu bom skušala pokazati, kako se je v Turčiji pod vplivom evropskega kolonialističnega diskurza vzpostavil hegemonski feministični diskurz, ki ni razrešil diskriminiranega položaja žensk, hkrati pa je zanikal subjektiviteto religioznim in etničnim feminističnim zahtevam. Kajti tudi feminizem, ko je v službi vzpostavljanja večinske nacionalne ideologije, je lahko žrtev diskurzov modernosti, nacionalizma in kolonialističnega orientalizma. Ti diskurzi izrabljajo žensko kot simbolno orodje v svojih ideoloških programih in temeljijo na izključevanju Drugega.

Kljub temu pa ne bom zanemarila dejstva, da so bila ženska gibanja sposobna avtonomne iniciative, zato ne gre dvomiti v pozitivne pridobitve, ki jih feminizem pomeni za ženske. Novi val turškega feminizma v 80. letih 20. stoletja se upre nacionalističnim in kolonialističnim diskurzom. Začne se ukvarjati z žensko in njenimi realnimi problemi ter s specifičnim načinom bivanja in obstajanja ženske v Turčiji, kar se kaže z nastankom Turčiji specifičnih feminizmov (islamske in kurdske feministke). Toda opaziti je, da se tudi sodobni feminizem lovi med bojem za enakost žensk oziroma bojem za pravico do drugačnosti.

Pričujoča kritika nastopa v okviru teorije intersekcionalne diskriminacije (preseka spolne in drugih neenakopravnosti), kjer gre za kritiko Zahodnega imperialističnega feminizma bele evropske ženske srednjega in višjega razreda, ki je analiziral Drugo žensko v kolonialističnih pogojih (Crenshaw 1991; Collins 1998; Wekker & Lutz 2001). Po mnenju Braidottijeve (2005, 171) so Zahodni feminizmi še vedno evropocentrični, saj ne premislijo svoje pozicije moči. Zato je temnopolta feministka Audre Lorde (1984, 119) kritična do feministične teze o domnevnem sestrstvu vseh žensk, ki temelji na predpostavki enakosti problemov. Lorde (ibid.) tako pravi, da si ženske tega sveta "nekatero probleme delimo kot ženske, druge pa ne". Namreč, teorija intersekcionalnosti (Crenshaw 1991; Collins 1998; Wekker & Lutz 2001) pravi, da ko so se Zahodne ženske začele boriti proti zatiranosti in za emancipacijo žensk, so zanemarile samoumevne privilegije belosti. Tako niso upoštevale mnogih problemov, ki nastanejo zaradi povezav med odnosi moči in spolom, ter etničnostjo, razredom, nacionalnostjo, kulturo in religijo in njihovem medsebojnem učinkovanju (intersekciji ali preseku) pri diskriminaciji žensk.

114 V primeru Turčije je ta spor viden predvsem v odnosu do islamskih in kurdskih feministk. Namreč turški državni feminizem je, podobno kot državna ideologija kemalizma, prevzel Zahodne diskriminatorne diskurze o Orientu/Drugemu in kategorično zavrača sodelovanje z manjšinskimi feministkami, ter jim zanika feministično subjektiviteto. Nekatere avtorice jih sicer vključujejo v gibanje najnovejšega vala feminizma, ki se pojavi šele po letu 1980 (cf. Kerestecioğlu 2004b), nekatere pa jih celo (implicitno) izključujejo iz ženskega gibanja, saj jih vedno omenjajo posebej, kot dodatek k ženskemu gibanju (cf. Çubukçu 2004) oziroma kot problem ali kot težavo ženskega gibanja. Predvsem naj bi bile problematične islamske feministke, saj da je norma ženskega gibanja laicizem (cf. Arat 1991).

Zato nekatere avtorice (Şişman 1997, 2006, 2007; Akbulut et al. 2008; Çağlayan 2007), predstavnice islamskega in kurdskega (feminističnega) aktivizma,¹ tako islamske kot kurdske ženske primerjajo z manjšinami, ki so dodatno diskriminirane. Verne muslimanke so namreč zaradi prepovedi pokrivanja prisilno oddaljene od javnih služb in visokošolskega šolanja – razen v verskih osnovnih in srednjih šolah (Şişman 2005) –, kurdske ženske, njihovo gibanje in organizacije, pa niso štete za enakovredne drugim turškim ženskim gibanjem. Pogosto so kritizirane kot odcepitvene oziroma teroristične, ali pa niso niti omenjane (Çağlayan 2007; Altınay 2007).

Tukaj gre za primer intersekcionalne diskriminacije, v kateri se intersekcionalno krepita spolna in religijska ter etnična diskriminacija. Moja kritika je zato usmerjena v tiste feminizme na Zahodu in v Turčiji, ki nepremišljeno sodelujejo z diskriminatornimi diskurzi kolonializma in nacionalizma. V tekstu zagovarjam feministično subjektiviteto feministk, predstavnic manjšin, in kritično pristopam do hegemonске paradigme enotnosti feminističnega boja. Kritika torej ne zanika feminizma *per se*, temveč se zavzema za reformo feministične paradigme s poudarkom na glasu žensk, katerim je ta zanikan. Če povzamem Spivak in njeno vprašanje (1988) – *Can the subaltern speak?* [Ali lahko podrejeni govori?] –, zagovarjam, da je zatirane glasove potrebno pripoznati kot legitimne subjekte. V pomoč mi bodo tudi kritike teorij moderne države in nacionalizma kot tudi postkolonialne kritike orientalizma. Tako bom skozi analizo turški feminizem in žensko gibanje v Turčiji od konca 19. stoletja pa vse do 80. let 20. stoletja označila a) za posledico (in žrtev) nastajanja t.i. imaginarne skupnosti nacionalne države, naroda in nacionalne zavesti (Anderson 2003; Gellner 2006) in b) kot orientalistični diskurz ustvarjanja manjvrednega notranjega Drugega (Said 1996; Yeğenoğlu 1998; Kadioglu 1994; Şişman 2005; Sayyid 2000).

V tekstu uporabljam analizo diskurza, katere namen je ugotoviti institucionalno

in kulturno podprte interpretativne in konceptualne pomene (diskurze), ki producirajo določeno (mnogokrat diskriminatorno) razumevanje dogodkov oziroma objektov opazovanja. Diskurz je torej razumljen v Foucaultovem smislu (Foucault 2001; Kendall & Wickham 1999). Tudi orientalizem razumem kot obliko diskurza oziroma kot Zahodni hegemonski diskurz. Kajti produkcija védnosti oziroma interpretacije in reprezentacije v obdobju kolonializma so bile odvisne od odnosov moči, ki so proizvajali normativne kategorije (kar je smátrano za normalno v Zahodnem svetu). Te normativne kategorije so se vključile v dolgoročno normativno védnost (oziroma diskurz po Foucaultu), ki je ne izpodbijamo, saj predstavlja pred-izgrajeno védnost. Toda ta je utemeljena na rasističnih in seksističnih predsodkih in njihovem medsebojnem učinkovanju.² Sicer pa orientalizma ne razumem kot neločljivo in izključno značilnost Zahoda, temveč kot sistem oziroma diskurz (lingvistični, miselni, vizualni) izgradnje konstitutivnega (bistvenega) Drugega. Gre torej za t.i. proces drugačenja (*othering*). Zato je orientalizem kot diskurz v svoji logiki delovanja lahko prisoten povsod; recimo ustvarjanje Drugega s strani Orienta samega – kar je v pričujočem primeru turški orientalizem. Toda pri orientalizmu je pomembno dejstvo, da je kot posledica kolonializma prevladujoč predvsem Zahodni diskurz razumevanja Drugega. V analiziranem primeru gre za prenos Zahodnega orientalizma v turški orientalizem in za prevzemanje konceptov nacionalizma in modernosti. Posledice kolonializma in širitev idej nacionalizma in orientalizma so zato v sodobnih družbah še vedno delujoče v obliki ponotranjenja koncepta meje, v nastanku manjšin ali Drugih, ki so izključeni iz dominantnega naroda, jezika in kulture (Balibar 2004, 1–9) in v vztrajnosti rasizma ali t.i. neorasizma (cf. Balibar 1991) oziroma kulturnega fundamentalizma (cf. Stolcke v Janko Spreizer 2009, 153), ki naturalizirata razlike med ljudmi, hkrati pa zanemarjata družbenopolitične in ekonomskopolitične vzroke za te razlike (ibid.). Čeprav za Turčijo, ki sicer nikoli ni bila fizično kolonizirana in v evropskem imaginariju nastopa kot zgodovinsko orientalizirani Drugi, turški orientalizem zveni kot paradoks, je ravno v primeru Turčije razvidna vztrajnost diskurzov orientalizma, ki se prenašajo ne samo na fizični, temveč tudi na zelo idejni ravni. Takšni diskurzi pa niso prisotni samo na makro družbenopolitičnem nivoju, temveč so vidni tudi na mezo in mikro nivojih, med drugim v delovanju ljudi, v državni administraciji, v izobraževalnih ustanovah, raznih organizacijah, društvih ipd. Prispevek temelji tudi na etnografskem raziskovanju teh diskurzov oziroma na opazovanju z udeležbo in pogovorih na predavanjih Centra za ženske študije na Univerzi v Istanbulu (*Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi* – KASAUM), kjer sem kot raziskovalna študentka sodelovala med letoma 2005 in 2007, na predavanjih Fundacije za znanost in umetnost (*Bilim ve Sanat Vakfı* – BSV/BİSAV) v Istanbulu ter na obiskih feminističnih/aktivističnih organizacij in druženju s študenti/-kami.³

116 2. Nastanek turškega hegemonskega diskurza (kemalizem)

Nastajanje moderne turške države se je zgledovalo po strogih modernizacijskih principih Evrope in kemalističnih⁴ principov in reform.⁵ Modernizacija pod vodstvom reformatorskih struj, katerih vidnejši predstavnik je bil Mustafa Kemal Atatürk, je pomenila predvsem prelom s tradicijo kalifata (kar poimenujem religiozni element) in ustvarjanje nacionalne države na osnovi ene etnične/narodne skupine in enega jezika (etnični/nacionalni element).

Oddaljevanje od multietničnega in religioznega elementa, ki sta bila v Osmanskem cesarstvu uspešno združena,⁶ je imelo za moderno turško državo dve pomembni posledici. Prvič, kljub temu da je bila kategorija državljanstva odprta za vse tiste, ki so se čutili Turki⁷ in ne samo za tiste, ki so bili Turki,⁸ je imela ta kategorija določene predpogoje. Med najpomembnejše sodita turščina kot edini uradni jezik nove države in identifikacija s turškostjo. Postati Turek je pomenilo odrekanje neki Drugi skupinski (predvsem etnični) identiteti. Iz multietničnega Osmanskega cesarstva so nastale manjšine, ki niso bile pripravljene zapustiti kategorij svojih prejšnjih identifikacij. To so bili predvsem Kurdi, ki so se od ostale populacije na turškem ozemlju razlikovali ne samo zaradi jezika (kurdski jezik sodi med indoevropske jezike, turščina pa v uralsko-altajsko skupino jezikov), temveč tudi zaradi družbene ureditve (fevdalno-plemenska ureditev), demografije (največja neturško govoreča skupina) in geografske lege (strnjenost na enem območju in oddaljenost od centralne oblasti) (Cornell 2001).

Drugič, pomen oddaljevanja od religioznega elementa za vzpostavitev moderne turške države je nastal zaradi razkola med Atatürkcom in islamskimi teokratskimi strukturami Osmanskega cesarstva. Zaradi izdajalskega dogovora med sultanom⁹ in okupacijskimi silami, s katerim so nameravali zatreti upor pod Kemalovim vodstvom, sta Kemal in sultan postala tekmeca. Sultan je izdal celo *fatvo* (versko odločbo) proti upornikom iz Ankare, ki je Atatürka obsodila na smrt. Toda poraz sultana s pogodbo is Sèvres, ki je predvidevala razdelitev ozemlja Osmanskega cesarstva med Zahodnimi silami in njihovimi zaveznicami, se je turško nacionalno gibanje pod vodstvom Atatürka le še bolj okrepilo. Prekinil se je odnos med islamsko teokratsko oblastjo v Istanbulu in uporniki v Ankari, ki so v narodnoosvobodilnem boju postali novi legitimni turški predstavniki. *İrtica* ali verska reakcionarnost, ki jo je predstavljala sultanova oblast, je po mnenju Kandiyotijeve (1988b, 238) (p)ostala največji sovražnik kemalistov.

V obdobju ustvarjanja turške nacije, poudarja Mardin (v Keyman 2007, 220), turški narod kot nacionalna identiteta sploh ni obstajal, temveč ga je Atatürk moral izumiti. Turški nacionalizem je bil popolnoma sveža ideologija, ki je iskala svoje simbole in diskurze. To je po mnenju Kandiyotijeve (1988b, 239) privedlo do spremembe turške nacionalne zgodovine, ki jo je pred Atatürkom začel že zgodovinar in sociolog Ziya Gökalp (1876–1924). Turška zgodovina se je povratno na novo napisala in kemalizem je postal uradna rekonstrukcija turškega nacionalizma in tradicije (Arat v Grünell & Voeten 1997, 223). Ta izum tradicije¹⁰ je postala uradna turška zgodovina, s katero so zrasle vse postkemalistične generacije političnih elit in intelektualcev, ki so oblikovali kolektivno identiteto, mite in spomin turškega nacionalizma (cf. Beširević 2010). Ponotranjenje nacionalističnega diskurza, nastanek diskurza o obstoju antičnih Turkov in zlate dobe turških žensk, ki naj bi jo uničil prevzem islama, so dosegli vrhunec v nastanku kemalističnih feministk (Kandiyoti 1988b, 239–240).

Poudariti želim predvsem naravo kemalizma, ki je po mnenju Yeğenoğlujeve (1998, 140) spoj sekularizma in turškega nacionalizma (le-ta pa sta antiteza multireligioznosti in multietničnosti Osmanskega cesarstva), ki so ju kemalisti enačili z modernizmom. Kadioğlu (1994, 649) in Yeğenoğlu (1998, 122, 133, 135) v kemalističnih modernizacijskih poskusih zato vidita orientalizacijo Orienta (vpliv Zahodnih interpretacij in pogledov na Orient), saj si kemalisti prizadevajo, v skladu z njihovim razumevanjem, modernizirati, civilizirati in razviti lokalno prebivalstvo. Yeğenoğlu (1998), Sayyid (2000) in Durakbaşa (1987) kemaliste in kemalistične reforme označijo za lokalni orientalizem. Namreč tudi sam Atatürk Zahodni način življenja, predvsem oblačenja, razume kot civiliziran, mednaroden in zato nujen; medtem ko islamski način življenja, predvsem islamsko pokrivanje žensk, razume kot neciviliziran oziroma nazadnjaški. Zato po mnenju Yeğenoğlujeve (1998) in Sayyida (2000) islam za kemaliste predstavlja konstitutivnega zunanjega oziroma Drugega, saj se je turška modernost vzpostavljala v nasprotju z islamom, razumljenim kot nazadnjaškim, tako kot se je Evropa vzpostavljala nasproti muslimanskemu Orientu.¹¹

Nazife Şişman v svojih delih (1997, 2004, 2005, 2009) kritično pristopa do kolonializma in orientalizma, saj v njih vidi nastanek problema in posledično potrebe po osvobajanju muslimanske ženske. Takrat je, med drugim, nastal diskurz o nujnosti ukinitve prakse pokrivanja, saj je partikularna sekularna evropska norma (nepokrivanja) postala univerzalna. Praksa pokrivanja je v primerjavi z Zahodnim slogom oblačenja žensk postala razumljena kot zatiralna (Şişman 2005, 31–63; 2009, 35). Tudi kritike nacionalističnega diskurza opozarjajo na povezavo med nacionalizmom, modernostjo in patriarhatom. Kajti nacionalizmi so, kljub temu da so proizvod moderne dobe, pod pritiskom

118 tradicionalno-patriarhalnih družbenih struktur (Yuval-Davis v Toktaş 2002) in kot taki omogočajo preživetje (oziroma izum) novih patriarhalnih tradicij. Le-te za ženske predvidevajo nespremenjene tradicionalne družbene vloge in se ne zavzemajo za radikalno spremembo ženskega položaja (Toktaş 2002). Handan Çağlayan, kurdska feministična aktivistka, s svojim pionirskim delom (2007) o kurdskih ženskah v Turčiji in nasploh pokaže, kako kurdski nacionalistični diskurzi žensko v nacionalističnem boju izrabljajo zaradi pomanjkanja moških borcev in za utemeljevanje modernizacije naroda.

2.1. Kemalistični feminizem – obdobje državnega feminizma

Diskusija o ženski emancipaciji v kemalistični republiki Turčiji ima svoje temelje v turškem nacionalizmu, ki je glavni podporni diskurz ženskega vprašanja. Turški nacionalizem ima svoje korenine v turcizmu zgodovinarja Ziya Gökalpa. Gökalp je omenjal turški feminizem in zagovarjal predislamsko zlato dobo ženske svobode, ki se je izgubila s prihodom grške in perzijske civilizacije in nazadnje s prihodom islama. Po mnenju Gökalpa (Gökalp v Kandiyoti 1988b, 221, 235–238) sta bila demokracija in feminizem temeljna principa antičnega turškega življenja. Gökalp je tako postavil temelje za spojitev nacionalizma s feminizmom (Kandiyoti 1988b, 221, 235–238). V obdobju nastajanja turške republike se izvirnost in samoiniciativa ženskega gibanja, ki nastane že v poznem osmanskem cesarstvu, sčasoma izgubita. Nastane t.i. državni feminizem (Tekeli 1992), ki v Turčiji zavzame hegemonsko pozicijo. V skladu s kemalističnimi ideali se nasproti tradicionalni osmanski ženski ustvari novo žensko, katere simbol služi podobi turške modernizacije (Durakbaşa 1987).

Ženske so kmalu po nastanku turške republike in veliko prej kod drugod po Evropi dobile državlanske pravice, zaradi česar so ženske imele kemalizem za svojega odrešitelja. Zato se jim tudi ni zdelo potrebno nadaljevati z neodvisnim ženskim gibanjem, temveč se je to gibanje spremenilo v apologijo državne ideologije kemalizma. Leta 1935 je bila z izgovorom, da so ženske svoje pravice že dobile, ukinjena Organizacija turških žensk, ki se je med letoma 1926 in 1934 borila za ženske pravice. Kemalistične feministke tako niso izprašale patriarhalne strukture kemalizma in države. V civilnem in kazenskem zakoniku je bilo še veliko diskriminatornih členov, na katere opozori šele novi val feminizma. Özkaya (1998, 66) meni, da je kemalizem v bistvu zatrl žensko gibanje, ki se je začelo z osmanskimi feministkami v 19. stoletju. Kemalizem je za ženske (p)ostala edina možnost, posledica tega pa je bil nastanek mita, da imajo ženske enake pravice kot moški in da ni več potrebe po neodvisnem ženskem gibanju in organizacijah (Tekeli 1992, 140). Seveda pa ne gre zanikati, da so reforme prinesle tudi napredek in

da so se ženske vsaj v začetnem obdobju oblikovanja turške republike zanj tudi borile.

Prva generacija kemalističnih feministk se je začela z Afet İnan.¹² İnan (1962) prevzema diskurz turcizma, čeprav za domnevno nazadovanje svobode žensk in turškosti ne krivi neposredno religije (islama) *per se*, temveč Arabce in Perzijce (cf. Kandiyoti 1988b, 239). Toda kemalistične feministke niso značilne le za obdobje neposredno po Atatürku. Njihov diskurz se nadaljuje tudi v poznem 20. in 21. stoletju. Primer sta Emel Doğramacı (2000) ter Necla Arat (1996), ustanoviteljica prvega Centra za ženske študije na Univerzi v Istanbulu.¹³ Toda pisanja omenjenih kemalističnih feministk ne presegajo navadne kronologije dogodkov (pravic žensk pred in po kemalizmu, v pred- in poislamskem obdobju), namen take retorike pa je dokazati, kako so nekatera obdobja večvredna od drugih (antični Turki in kemalizem nasproti islamu, Perzijcem in Arabcem). Tako pisanje je po mnenju Aratove (1993, 121) le površno posploševanje, saj ne analizira posameznega obdobja, temveč ustvarja idealizirane podobe preteklosti in sedanjosti.

Diskurz državnega feminizma je tako spojen s kemalizmom, vključujoč nacionalizem in sekularizem, in trdi, da je enakost spolov za Turke "naravna" (Kandiyoti 1988b, 239). Durakbaşa (1987, 72) zato kemalistične feministke označi za nacionalne feministke. Kajti za Atatürka, ki je v družbi, ki je bolj vrednotila sinove, posvojil hčeri, je bila za žensko poleg vlog matere in žene pomembna še patriotska vloga vzgojiteljice naroda.¹⁴ Idealna ženska je bila ženska v vlogi sestre (*bacı*) in ženske tovarišice (*yoldaş*), oblečena v hlače in kratke majice, ženska, ki pleše, pije koktajle in je vojakinja (Erol 1992, 117; Kandiyoti 1988a; Durakbaşa 1987).

Po mnenju Kandiyotijeve (1988b, 219–220) osredotočanje zgolj na kemalistične reforme in omejeno število žensk, ki so se zaradi njih emancipirale,¹⁵ zakriva dejstvo, da je kemalizem ženske izrabljal v ideološkem boju. Kandiyoti (1988b, 220, 234) opozarja na strateško pomembnost izrabljanja ženske emancipacije pri ločevanju med republiko in teokratskim Osmanskim cesarstvom, kjer je ženska obravnavana kot simbolna figura preloma s preteklostjo oziroma je opozicija med pozahodenjem/modernizacijo in religijo. Ta simbolni boj se je kazal predvsem s poudarjanjem razlike v zunanjem videzu (oblačenju) med kemalistično in osmansko žensko. Ker so kemalistične feministke opustile kritiko sistema, jih Kandiyoti (1987, 323–324) označi za "emancipirane, toda neosvobojene".

120 3. Državni udar leta 1980 in feministični pluralizem

V 80. letih je bilo več vzrokov za nastanek novega ženskega gibanja. Na Zahodu se je v 60. in 70. letih 20. stoletja krepil radikalni feminizem in kritika paradigme enotnosti liberalnega belega feminizma, ki se je v Turčiji začutila šele v 80. letih. Po mnenju Aratove (1991, 12–13) pa je najpomembnejši dejavnik, ki je vplival na novo turško žensko gibanje, vojaški državni udar 12. septembra leta 1980. Vojska v Turčiji si večkrat dovoli poseči v politiko, še posebej takrat, ko ni zadovoljna s pluralizacijo političnega sistema¹⁶, predvsem pa zaradi njihove zgodovinske skrbi: zaradi vse močnejše islamske politične opcije (strank) v 70. letih 20. stoletja in naraščajočih levičarsko-etničnih spopadov, v katerih je sodelovala levičarska Kurdska delavska stranka (*Partiya Karkêren Kurdîstan* – PKK).

V takih političnih okoliščinah je nastala praznina, ki so jo izkoristile predvsem ženske. Nastalo je popolnoma avtonomno in demokratično gibanje žensk. Ženske so se zavzele za svobodo in nastopile proti patriarhatu in vojaški diktaturi (Erol 1992, 113–114; Sirman 1989, 19; Özkaya 1998, 66–70). Kritizirale so kemalistično vizijo ženske (Arat 1993, 128), vedno več žensk pa se je tudi označevalo za feministke (Arat 1991, 10). Glavno geslo ženskega gibanja je bilo, po zgledu radikalnih feministk z Zahoda, “zasebno je politično”, glavna tarča kritike pa je bila predvsem družina in življenje žensk v njej (Grünell & Voeten 1997; Arat 1991; Çubukçu 2004). Ženski boj se je osredotočil predvsem na civilno in kazensko pravo in njuno do žensk diskriminatorno naravo, na družbeno hinavščino in seksistične norme, na hegemonijo patriarhalnih struktur in moško dominacijo v družbi (Grünell & Voeten 1997). Pogledi žensk pa so se hkrati vedno bolj razlikovali. Že v 80., intenzivneje pa v 90. letih se je feministično gibanje decentraliziralo in pluraliziralo, nastale so tudi ženske študije kot akademska disciplina (Arat 1991; Sirman 1989).¹⁷

Tekeli (1992, 141) pravi, da je razlika med kemalističnimi in feministkami 80. let predvsem v pojmovanju sekularne države. Nove feministke sicer branijo sekularno državo, ki jo razumejo kot pogoj za demokracijo in ženske pravice, toda hkrati mislijo, da je treba upoštevati svobodno izbiro, ki jo politika radikalnega sekularizma, predvsem vernim muslimankam, krati. Namreč verske simbole, kot so naglavne rute, kemalistične feministke¹⁸ razumejo kot grožnjo režimu in laicizmu, zato vztrajno podpirajo prepoved vstopa na univerzo muslimankam z ruto. Durakbaşa (1987) v tem vidi simptom zgodovinskih antagonizmov in ustvarjanja Drugega in trdi, da se kemalistične ženske bojijo izobraženih islamskih žensk, saj ogrožajo njihovo pozicijo kot edinih žensk, ki so dojete kot

emancipirane. Zato Durakbaşa (1987, 133–134, 139) kemalistične feministke označi za psevdodemancipirane. Po mnenju Şişmanove (2004, 2005, 2009) pa si kemalistične feministke lastijo javno sfero, v katero ne sme vstopiti nihče, ki ni moderniziran in sekulariziran oziroma pozahodnjem, saj je za normo postavljena odkrita ženska. Şişman (1997) celo primerja položaj muslimank in naglavne rute z Judi in Davidovo zvezdo.

Prisotni so tudi nacionalistični diskurzi. Kemalistične feministke v nastajanju islamskih in etničnih feminističnih aktivnostih vidijo nevarnost polarizacije in razpada države.¹⁹ Zanje so islam in etnične manjšine grožnja turški sekularni in nacionalni enotnosti (spomnimo se na religiozni in nacionalni element vzpostavljanja turške države), zato vztrajno zavračajo vsakršno zahtevo po uveljavitvi marginalnih feminističnih glasov. Kemalističnim feministkam pa nove feministke očitajo diskriminacijo in izključitev Druge ženske na etnični in religiozni osnovi. V nadaljevanju prispevka bom izpostavila razvoj islamskih in zaradi pomanjkanja prostora v manjšem obsegu tudi kurdskih feministk, ki zaradi svoje religije in etnične pripadnosti še zdaj doživljajo diskriminacijo in nepriznavanje.

3.1. Marginalizirane islamske feministke in njihov boj za feministično subjektiviteto v okviru islama

Turške verne muslimanke so se srečale s koncepti feminizma in boja žensk za svoje pravice že v Osmanskem cesarstvu. Zagovarjale pa so pravice, ki jim pripadajo po islamu. Zato ne vidim razloga, zakaj jih ne bi poimenovali islamske feministke. Zakaj za gibanje žensk uporabim izraz feminizem? Naj pojasnim, da to storim takrat, ko se skupina žensk sama imenuje za feministke oziroma ko izkazuje feministično zavest. V pomoč mi je definicija Kandiyoti (1987, 323), ki uporabi izraz "feministično zavedanje", ki je "minimalistična definicija za to, ali se ženske samoiniciativno in zavedno angažirajo v boj za svoje pravice kot delujoči subjekti, oziroma takrat, ko ženske same prepoznajo določene zahteve kot svoje lastne" in s tem tudi same določijo in prepoznajo elemente diskriminacije in zatiranja.

Sicer nekatere islamske aktivistke feminizem kritizirajo kot Zahodni koncept in produkt modernizacije in pozahodenja. Toda kljub temu, kot opozarja Tekeli (1992, 142), te delujejo v feminističnem duhu, saj se, na primer, borijo za pravico do šolanja. Zato se meja med antifeminizmom in aktivizmom velikokrat razblini, saj aktivistke zagovarjajo veliko reči, ki jih zagovarja feminizem (Yalçınkaya 1995, 89). Göle (2004, 35) je mnenja, da je islamski feminizem podoben

122 drugim gibanjem civilne družbe in nosi velik potencial, saj se bori za drugačnost žensk, za žensko kot subjekt, za ženski glas, bori se za žensko v okviru religije in nasprotuje univerzalnosti pojma civilizacije, ki ni nevtralen têrmin. Islamske feministke spominjajo na feministično gibanje temnopoltih žensk s sloganom “*Black is beautiful*” [Črno je lepo] v islamski različici “*Islam is beautiful*” [Islam je lep]. Zagovarjajo drugačen način modernizacije z ohranjanjem svoje kulture in branijo svojo identiteto, drugačnost in osebnost.

Toda pri obravnavi islamskih feministk nastanejo pomisleki. Nekatere avtorice (cf. Çubukçu 2004, 68) sicer islamsko žensko gibanje poimenujejo za feministično, vendar islamskih feministk ne vključujejo v žensko gibanje kot legitimne feministične subjekte, saj po njihovem mnenju ne izprašajo in niso kritične do patriarhalnih struktur v islamski religiji. Torej se kljub nekaterim pozitivnim ocenam po mnenju istih in nekaterih drugih avtoric (Çubukçu 2004; Göle 2004; İlyasoğlu 1994; Minai 1981; Yalçinkaya 1995; Saktanber 2002; Özdalga 1997; Arat 2001; Kadioğlu 1994) muslimanke kljub vsemu podrejšajo islamističnemu razumevanju tradicionalne vloge ženske. Islamske feministke so predvsem kritizirane glede prakse pokrivanja, ki da pomeni privolitev in popustljivost islamistični viziji ženske, kot seksualno izzivalne (in zato nuj, da se ženska pokriva in zatira svojo seksualnost). Göle (2004, 124–127) predvsem mlade pokrite ženske v urbanem okolju povezuje s politiko in političnim islamizmom in pravi, da reproducirajo in ponotranjijo odnose med spoloma in spolno kontrolo, ki velja v muslimanski skupnosti. Po njenem mnenju to počnejo že do mere fanatizma, saj naj bi se strogo in bolj dosledno pokrivalo kot ženske v ruralnih območjih. Arat (1991, 17) pa iz ženskega gibanja in feminizma islamske feministke kategorično izključuje. Islamske feministke namreč šteje za nesposobne razumevanja feminizma.

Yalçinkaya (1995, 94) navaja, da so podobno kot kemalistične tudi socialistične feministke v feministični reviji *Kaktus* trdile, da se lahko muslimanke od feministk naučijo osnov feminizma, perspektiv boja proti patriarhatu, in da islam ne more rešiti problemov žensk. Yalçinkaya (ibid.) sicer pravi, da te feministke ne prisluhnejo, kaj imajo islamske feministke za povedati in zato v takšnih pogojih ne vidi možnosti za dvosmerno komunikacijo. V isti sapi pa Yalçinkaya (1995, 77, 87) pri muslimankah vidi protislovje med njihovo zahtevo po karieri in materinstvom ter kritizira islamsko vizijo vloge ženske kot matere in žene. Podobne pomisleke ima tudi Kadioğlu (1994, 658–660), ki vidi problematičnost v tem, da islam spodbuja žensko vlogo gospodinje in da se ženske odločijo za družino in gospodinjstvo. Kadioğlu (2004, 659) tako pravi, da pokrivanje ženske locira v zasebno sfero, da islam oziroma pokrivanje “ščiti ženske pred seksualno konkurenco odkritih žensk” in da “želijo bolj poudariti

svojo identiteto kot spolnost v javnosti” (Kadioğlu 2004, 660), kjer avtorica daje vtis, da je to nekaj slabega.²⁰ V takšnem stališču pa Wallach Scott (2007, 156–158, 165) vidi dvoličnost feministk, ki kritizirajo spolno popredmetenje in vizualno izkoriščanje ženskega telesa, iste kriterije pa zavrnejo, ko gre za muslimansko žensko.²¹ Spomnimo se tudi, da so temnopolte feministke zahtevale pravico do družine ravno zato, ker jim je bila v času suženjstva v Ameriki zanikana, ter na zahteve homoseksualnih parov po pravici do družine (poroke in posvojitve otrok). Kritizirati družino *per se* (še posebej takrat, ko gre za muslimansko družino) izraža dvojna merila in pristranskost ter uničuje konstruktivno kritiko družine, ki jo izvajajo tudi muslimanke, le da je ta kritika preslišana.

Kljub diskreditaciji pa je jasno, da se nekatere muslimanke eksplicitno označijo za feministke,²² vendar v islamski različici. V turškem zmerno islamskem časopisu *Zaman* (Čas) in njihovih delih islamske feministke že več let poudarjajo, da islam lahko pridobi s feminističnimi idejami. Feministke uporabljajo koncept nasilja, saj je ženska v družini mnogokrat diskriminirana in podrejena, ter koncept moške dominacije, prek katerega se lotevajo izpraševanja islamske zgodovine in islama (Sirman 1989, 24–27). Ženske v islamu torej niso le pasivne v svojem sprejemanju vloge materinstva in zakona, temveč zahtevajo, na primer, tudi več sodelovanja moških pri domačih opravilih in vzgoji otrok (Yalçinkaya 1995, 77). Vzrok za podrejeni status vidijo v patriarhalni tradiciji in ne v islamu. Upirajo se pogledom muslimanskih moških, ki obtožujejo muslimanke, da so hinavke in izdajalke (Göle 2004, 160–169) ter moškim kritikam feminizma kot Zahodnega produkta, ki naj ga ženske ne bi potrebovale (Şişman 2005, 74). Kajti kljub zgoraj omenjenim trditvam, da muslimanke ne izprašajo in niso kritične do patriarhalnih struktur v islamski religiji, se muslimanke borijo proti mizoginim interpretacijam religije in patriarhalnim interpretacijam Korana (Sirman 1989, 26). Hkrati pa svoje religije ne zavračajo in v islamu in Koranu vidijo rešitev današnjih problemov žensk. Po mnenju Kerestecioğlujeve (2004b, 93–94) je to pomemben prispevek pri preseganju utrjenih tradicionalnih vrednot, ki so večinoma legitimizirane z religijo. Islamske feministke so tako naznanile, da njihov Drugi ni več samo moderna, laična in kemalistična ženska, Zahod ali nacionalnistično-sekularna država, temveč tudi konservativni muslimanski moški (Barbarosoğlu v Şişman 2005, 75, 77–78).

Şişman (2005, 75, 90–91) opozarja, da znotraj islamskega feminizma obstaja več feminizmov. V Turčiji so se mnoge islamske feministke mobilizirale predvsem okoli vprašanja prepovedi pokrivanja v šolah in javnih službah²³, zaradi česar so dobile vzdevek “turbanske feministke” ki so ga prvič uporabili v turški reviji *Nokta* (Pika) 20. decembra leta 1987 (Şişman 2005, 75, 90–91). Pokrivanje razumejo kot pravico, zato so proti diskriminaciji zaradi pokrivanja leta 1999 ustanovile

124 tudi Društvo proti diskriminaciji žensk (AK-DER). Poleg sistemske prepovedi pokrivanja in s tem onemogočanja šolanja je največji razkol glede pokrivanja prisoten ravno v feminizmu. Iz javnih nagovorov v medijih in predavanj nekaterih socialističnih in kemalističnih feministk in aktivistk, med drugim tudi na Centru za ženske študije Univerze v Istanbulu,²⁴ je jasno razvidno, da strogo zavračajo pokrivanje in zagovarjajo laicizem države in sekularizem²⁵ v družbi, ki da je pogoj za ženske pravice in žensko gibanje. Zato je po njihovem mnenju žensko gibanje oz. feminizem nezdružljiv z islamskimi feministkami. Po mnenju Aratove (1991, 17) je islam kot religija zatiralen za ženske, saj v njegovem okviru ni mogoče govoriti o enakosti.

Islamske feministke in aktivistke (cf. Şişman 2005; Dilipak in Ünsal v Sirman 1989, 24) pa kritizirajo pogled, ki definira enakost v Zahodnjaškem pogledu. Ravno tako kot njihove kolegice z Zahoda, poudarjajo potrebo po usklajevanju med delom in družino,²⁶ delitvi dela med moškim in ženo v družini in nujnosti izobrazbe in dela žensk. Toda hkrati svoje zahteve utemeljujejo v islamskih okvirih na principu komplementarnosti, kjer si tako moški kot ženska delita družinske in delovne obveznosti. Če so te obveznosti drugačne za moškega in žensko, to izhaja iz drugačne narave (*fitna*) ženske in moškega, ki sta si komplementarna. Enakost je po njihovem mnenju koncept Zahoda oziroma evropocentrični termin, ki izhaja iz racionalistične in materialistične filozofije (cf. Dilipak in Ünsal v Sirman 1989, 24). Obremenjenost ženske s tradicionalno vlogo gospodinje torej kritizirajo tudi islamske feministke, le da jim je zanikana izvirnost.

Şişman (2005, 93–94, 119, 129) meni, da se v moderni paradigmi odnosov med moškim in žensko spola (*gender*) in enakosti spolov ne da obravnavati zunaj sekularnega jezika. Spol bi bilo po njenem mnenju treba misliti tudi v okviru etike oziroma religije. Podobno kritiko podaja tudi Jasmin Zine (2004, 179), ki poudarja, da religija, predvsem pa islam, ni sprejeta kot legitimna (feministična) epistemologija. Ženske v islamu so utišane in prezrte v svojih poskusih predstavitve “drugačnega načina biti ženska” (Lazreg v Zine 2004, 167) in v želji, da bi same reprezentirale svoje Sebstvo in telesa. Zine (2004, 182–184) zagovarja možnost spiritualne (religijske) feministične epistemologije kot legitimno vëdnost, s katero bi ženske ponudile svojo lastno hermenevtiko Korana in lastno reprezentacijo verne muslimanke znotraj svoje kulture oziroma religije. Žal je ta možnost še vedno zavrnjena tudi v postmodernem feminizmu. Şişman (2005, 72–73) opozarja tudi na onemogočeno sintezo med islamom in feminizmom. Kolonialistični in kemalistični (feministični) diskurzi namreč slonijo na nasprotju med tradicijo in modernostjo, s čimer se utemeljuje zavračanje celotne osmansko-islamske tradicije. Zato je bilo žensko vprašanje v Turčiji po mnenju Şişmanove (ibid.) najprej v funkciji laicizacije države (oddaljevanje od

religioznega elementa) kot pa zaradi pravic žensk samih. Boj islamskih feministk in možnost združitve islama in feminističnih idej opozarja na pomen pravice biti drugačen.²⁷ Ta drugačnost je zanikana v imenu državnega laičnega feminizma in tudi v imenu enotnosti naroda, kar je prizadelo predvsem kurdske ženske. Te so žrtev tako kurdskega nacionalističnega gibanja kot večinske turške feministične paradigme.

3.2. Kurdski nacionalistični diskurz in boj kurdskih žensk proti temu

Podobno kot v turškem, je tudi v kurdskem nacionalističnem diskurzu zaznati simbolni boj proti starim plemenskim/osmanskim strukturam na eni strani in proti turškim okupatorjem na drugi. Tudi kurdski nacionalistični diskurz ustvarja svojo ideologijo prek ženske vloge, ki je simbol modernega naroda in civilizacije (Çağlayan 2007, 63–78). Sicer so kurdske ženske po državnem udaru leta 1980 prevzele bolj dejavno vlogo v kurdskem nacionalnem boju. Turške politične aretacije kurdskih aktivistov in zaprtost turškega političnega sistema za kurdsko vprašanje so prisilili kurdske nacionaliste k alternativnim načinom bojevanja. To vrzel so zapolnile ženske. Za udeleževanje žensk v javni sferi in boju pa je bila čast (*namus*) kritična točka, ki jo je bilo treba prebiti, da bi se patriarhalne kategorije prilagodile novim nacionalističnim diskurzom. Ženska čast tako preide z nivoja družine na nivo naroda. Nacionalistični diskurz je žensko označil za brezspolno boginjo in junakinjo, ženska je morala biti častna in neomadeževana borka, ki je za svoj narod pripravljena žrtvovati svoje življenje (Çağlayan 2007, 102–113). Podobno kot turški primer, je tudi kurdski nacionalistični diskurz vzpostavil nov narod in za te potrebe ustvaril novo žensko, novo družino in novega moškega.

Ženske nastopajo v vlogi mučenikove matere, bojevnice za nacionalno stvar in matere naroda oziroma prenašalke avtentične nacionalne kulture na prihodnje rodove. Pomembno vlogo ima opismenjevanje oziroma modernizacija žensk, saj morajo biti ženske za napredek naroda šolane. Od nove ženske se zahteva brezpogojno požrtovalnost, od novega moškega pa se zahteva, da brani čast svojega naroda in žensk. Takšna vloga žensk je prisotna tudi v turškem nacionalnem diskurzu. Atatürk je hčeri Sabihi dovolil sodelovanje v narodnoosvobodilnem boju pod pogojem, da mu je obljubila, da se bo ob nevarnosti žrtvovala. Zato ji je dal tudi svojo pištolo (Altınay 2007).²⁸ Iz vsega tega je razvidno, da so vzorci družbenih vlog v nacionalističnem diskurzu zrcalna slika odnosov med moškimi in ženskami v tradicionalni patriarhalni družbi, saj ima moški še vedno nadzor nad žensko in njeno častjo (Çağlayan 2007, 83, 120–123, 196–203). Torej nove, izumljene tradicije sicer omogočijo sodelovanje ženske v javni sferi, toda na način, da krepijo njeno vlogo prenašalke izvirne

126 kulture določene skupnosti in poudarjajo žensko povezanost s zasebno sfero. Ženske vloge v zasebni in javni sferi tako postanejo predmet nacionalističnega projekta, ki ženskam ponuja zgolj navidezno emancipacijo in osvoboditev (Kerestecioğlu 2004a, 415, 418).

Pluralizacija ženskega gibanja v 80. letih 20. stoletja pa je omogočila, da so se tudi kurdske ženske organizirale za boj za pravice Kurdinj kot žensk *per se*. Zato je po mnenju Kerestecioğlujeve (2004b, 94–95) sporen izraz turški feminizmi, saj izključuje feminizme žensk, ki imajo drugačno etnično identiteto. Kurdinje so prevzele kritično pozicijo do nacionalističnih diskurzov. Po mnenju Çağlayanove (2007, 28, 95–97, 138) in Altınayove (2007) so bile osebne izkušnje teh žensk (kršenje človekovih pravic, mučenje, revščina in migracije) glavni razlog, da so se pojavile na javnem političnem prizorišču in se odločile za boj, mnoge izmed njih pa tudi za boj za mir (znane kot matere miru). Pod takšnimi zaostrenimi pogoji so ženske v kurdske nacionalnem boju prevzele samoiniciativno vlogo, saj so se pogostokrat morale boriti za izpustitev zaprtih mož, očetov in bratov (Çağlayan 2007, 28, 95–97, 138; Altınay 2007), hkrati pa so kritizirale patriarhalno strukturo nacionalističnega boja. Takšno vlogo je prevzela organizacija KA-MER, ki je bila ustanovljena leta 1997 v Diyarbakirju v vzhodni Turčiji na pobudo kurdskih in nekaterih turških aktivistk. KA-MER se zavzema za opolnomočenje kurdskih žensk predvsem na revnih območjih, poseljenih s Kurdi. Aktivistke opozarjajo na nasilje v družini in na izkoriščanje kurdskih žensk. Organizacija deluje neodvisno od kurdskega nacionalnega gibanja, zato kurdski moški Kurdinje označijo za izdajalke kurdskega naroda in nacionalnega boja, mnoge turške feministke pa jih nikoli niso sprejele za sebi enakovredne (Çağlayan 2007, 193; cf. Kuyucaklı-Ellison 2009). Turška država pa je v KA-MER dolgo časa videla potencialno leglo kurdskega terorizma. Šele po dolgem vohunjenju so spoznali, da ni tako (Altınay 2007).²⁹

Predvsem kemalistične feministke zavračajo kurdsko feministično iniciativo in med njimi je nastal še vedno trajajoči spor. Kurdske feministke kritizirajo ponotranjeno orientalistično idejo kemalistk, in sicer prepričanje, da so Kurdinje zatirane žrtve, nesposobne lastne iniciative. Menijo, da kemalistke pozabljajo na turške nacionalistične diskurze, ki zatirajo kurdsko manjšino, na imperialistično pozicijo Turčije do Kurdov in na razredni privilegij, ki ga uživajo kemalistične feministke. Le-te namreč privilegirajo nacionalnost pred problemi žensk. Kurdska feministična iniciativa kemalistke označi za kolaborante turških nacionalističnih in imperialističnih diskurzov, kar v končni fazi preprečuje sodelovanje, komunikacijo in reševanje sporov (Kuyucaklı-Ellison 2009).

4. Sklep

127

V analizi se pokaže, da so kurdski in turški nacionalistični in sekularistični diskurzi svojim potrebam prilagajali žensko vlogo, v resnici pa se družbena vloga ženske v okviru teh diskurzov ni veliko spremenila. Spremembo so povzročile različne struje feminističnega gibanja, med drugim islamske in kurdske feministke, ki v svojem imenu zahtevajo spoštovanje svojih pravic. Islamske feministke so se mobilizirale glede pravic do izobraževanja in opravljanja poklica za pokrite muslimanke, kurdske ženske pa so zunaj kurdskega nacionalističnega boja opozarjale na nevzdržne razmere in nasilje, ki ga ženske doživljajo s strani istih mož, očetov in bratov, za pravice katerih se tudi borijo. Feministična aktivnost vernih muslimank in Kurdinj je razvidna tudi v mnogih protestih po Turčiji, tako v obrambo pravice do pokrivanja kot proti militaristični opciji turškega in kurdskega nacionalističnega diskurza.

Čeprav precej omejene v času, prostoru in praksah določenih manjšinskih skupnosti, ženske lahko vplivajo na svojo pozicijo in si izpogajajo moč, status in vloge v svoji družini in širšem kulturnem okolju. To se pogosto zanemarja in pozablja, še posebej ko gre za ženske etničnih manjšin, muslimanske ženske ali ženske tretjega sveta, ki so označene za nezmožne samostojnega aktivnega delovanja (Ong 1995). Predvsem je nedopustna pozicija tistih žensk in feministk, ki si lastijo splošno definicijo emancipacije žensk in ženskih pravic, s tem pa hkrati niso sposobne razmisleka o svojem privilegiranem, a hkrati podrejenem položaju. V Turčiji je ta diskurz viden v fundamentalistični poziciji kemalizma (kot spoja nacionalizma in sekularizma) in kemalističnih feministk, ki so še leta 2007 na protestih proti izvolitvi sedanjega predsednika države in v bran radikalni viziji sekularizma in turškosti pozivale vojsko k državnemu udaru, s katerim naj bi dosegle izbris njim drugačnim pozicij.

Özkaya (1998, 70) opozarja, da turški feminizem ponovno zaostaja, saj mnoge feministke še naprej zanikajo pravice manjšinskim ženskam – predvsem Kurdinjam in vernim muslimankam –, zato se sprašuje, ali je feminizem postal diskriminatoren znotraj sebe. Zgodovina feminizma je po mnenju Kerestecioğlujeve (2004b, 96) zgodovina prehoda od enakosti k drugačnosti. Kajti treba je pripoznati razlike v okviru religije, etničnosti, spola, starosti, razreda ipd., ne da bi jih fiksirali kot nespremenljive koncepte. To bi bil po mnenju Kerestecioğlujeve (ibid.) najboljši način za žensko opolnomočenje proti nacionalističnim, rasističnim in kulturno esencialističnim politikam. V Turčiji je prav tako po mnenju Kerestecioğlujeve (2004b, 97) potrebno razširiti meje konceptov nacionalnosti in sekularizma, ki zdaj izključujejo pomemben del prebivalstva.

128 Kritika interseksionalne diskriminacije se namreč ne more uveljaviti v izboljšanih javnih politikah, dokler obstaja medsebojna diskriminacija med diskriminiranimi subjekti samimi. Zgovoren primer je pobuda Ženska platforma za mir, (*Barış İçin Sürekli Kadın Platformu*) kjer so se prvič združile aktivistke in feministke različnih opcij (neodvisne feministke, socialistične feministke, kemalistke, LGBT (lezbijke, geji, biseksualci in transeksualci), islamske feministke ter druge organizacije v obrambo človekovih pravic). Namreč tudi tukaj je bilo nemogoče premagati spor med kemalistkami na eni in vernimi muslimankami na drugi strani, saj so kemalistične in nekatere druge feministke zavračale vsakršno sodelovanje z vernimi muslimankami, kar je tudi privedlo do izstopa kemalističnih feministk iz pobude. Kljub temu pa se je v pobudi začelo sodelovanje med ženskami različnih opcij (levičarke, verne muslimanke, Kurdinje ter pripadniki/ce LGBT) (cf. Salçı v Kanra 2009, 138). Sodelovanje žensk v feminističnem aktivizmu bi namreč lahko bolj vplivalo na državne diskurze, ki reproducirajo spolno neenakost. Večji razmislek in enotnost feminističnega gibanja v svoji raznolikosti pa bi lahko pomenila pomemben prispevek civilne pobude in večji vpliv na državne politike za izboljšanje etnične (Kurdi, Armenci, Grki, Judje) in verske (Aleviji, kristjani, judje) manjšinske problematike v Turčiji.

Opombe

129

¹ V tekstu bom podrobneje analizirala stališča muslimanske aktivistke N. Şişman (1997, 2004, 2005, 2006, 2007, 2009) in kurdske aktivistke H. Çağlayan (2007).

² O vztrajnosti homogenizirajočih in negativnih podob oziroma evrocentričnih orientalističnih reprezentacij Drugega, ki so nastale v obdobju kolonializma, pričajo tudi razlage v sodobnih šolskih učbenikih ali interpretacije medijev, ki mnogokrat temeljijo na diskriminatornih in zavajajočih podatkih (cf. Pirc 2010).

³ Natančnejše informacije so dostopne na sledečih spletnih straneh: a) KASAUM: <http://www.istanbul.edu.tr/merkezler/webkaum/1htm.html> in b) BSV: <http://www.bisav.org.tr/>.

⁴ Kemalizem se je izvirno nanašal na politično ideologijo Mustafa Kemala Atatürka. Pomen kemalizma se je kmalu razširil in označuje tako kemalistično državno elito kot državno birokracijo in vojsko, katerih naloga je (bila) izvajati in podpirati kemalistične principe (Karakaş 2007, 6).

⁵ Temeljni principi kemalizma so republikanizem, nacionalizem, sekularizem, populizem (vlada ljudstva), etatizem in reformizem/revolucionizem (Tekeli 1992, 142). Reforme Atatürka zadevajo predvsem vzgojno-izobraževalne reforme, družbenoekonomske reforme, politične reforme (sprememba civilnega prava, volilna pravica žensk ipd.) in reforme oblačil (cf. Kuran 1973; Zia 1973; Sönmez 1973). V okviru kemalizma je po mojem mnenju zelo pomembna reforma ukinitve kalifata (in islamskega prava) ter nacionalni in sekularistični principi kemalizma.

⁶ Osmansko cesarstvo je svoje manjšine določalo s kriterijem vere, tako da Kurdi niso bili nikoli štetí za manjšino, temveč so status manjšine dobile le krščanske in judovske skupnosti. Poleg tega pa je imperij manjšinam dopuščal dokaj veliko mero samouprave in avtonomije (Cornell 2001).

⁷ V Turčiji je zelo znana fraza *Ne mutlu Türküm diyenlere* (Srečen je tisti, ki pravi da je Turek).

⁸ Glede na to, da se v tekstu naslanjam na teorijo naroda in nacije kot moderne tvorbe, je problematično uporabljati kategorijo Turkov kot obstoječega naroda, še preden se taka kategorija imaginarno sploh vzpostavi. Uporabljam jo zgolj v analitične namene.

⁹ Sultan je bil hkrati najvišji verski vodja v cesarstvu ali kalif.

¹⁰ Izum tradicij je pojav moderne dobe, v kateri se stare tradicije prilagajajo potrebam moderne družbe. Tradicije se na novo interpretirajo, ko je potrebno, pa tudi izumljajo (Hobsbawm & Ranger 1983).

¹¹ Obširneje o Orientalizmu in Drugemu, ki je (bil) nujen za vzpostavljanje Evrope, glej Said (1996), Mastnak (1996), Hay (1995) in Şahin (2007). O ustvarjanju Druge, manjvredne orientalske ženske za potrebe Zahodnega feminizma pa Yeğenoğlu (1998), Ahmed (1992), Lewis (1996, 2004), Kahf (2006), Minai (1981), El Guindi (2000) in Schick (1999).

¹² Afet İnan je bila Atatürkova posvojena hči (Kandiyoti 1988b, 239), skupaj s Sabiho Gökçen, ki je bila prva ženska vojaška pilotka na svetu (Altınay 2007).

¹³ Univerza v Istanbulu v svojem radikalnem sekularnem prepričanju strogo prepoveduje vstop pokritih žensk v kampus. Veliko študentk je bilo izključenih in onemogočeno jim je dokončati študij. Nekatere študentke se sicer odločijo odkriti vsakokrat pred vhodom na univerzo.

¹⁴ Spodbujalo se je predvsem delo žensk v izobraževanju, zato je v Turčiji veliko žensk profesorice – leta 1993 okrog 32 odstotkov, leta 2004 pa 38 odstotkov. V nekaterih strokah je ta odstotek celo višji, kar je po nekaterih podatkih najvišji odstotek na svetu (Grünell & Voeten 1997, 221). Ta podatek po mnenju Sirman (1989, 9) večkrat ustvarja napačen vtis, da so ženske resnično emancipirane, tudi bolj kot v Evropi. Toda še leta 2000 je bilo po podatkih turškega Ministrstva za nacionalno izobraževanje (MEB 2000) 19,36 odstotkov celotne populacije žensk v Turčiji nepismenih (moških 6,14). V nekaterih krajih jugovzhodne Turčije je ta odstotek višji, saj za ženske dosega tudi 47 odstotkov (ibid.).

¹⁵ To so predvsem ženske srednjega in višjega razreda, ki so jih družine spodbujale k sodelovanju v javni sferi (cf. Durakbaşı 1987; Grünell & Voeten 1997).

¹⁶ Državne udare je vojska izvajala skoraj vsako desetletje, leta 1960, 1971, 1980 in t.i. postmoderni državni udar leta 1997 (Yüksel 2011; Turkone 2009). Nekateri za državni udar štejejo tudi 27. aprila leta 2007 na internetu objavljeno generalovo e-opozorilo, zato ga imenujejo internetni državni udar (Yetkin 2007).

¹⁷ Nastalo je gibanje radikalnih, socialističnih, egalitarnih in neodvisnih feministk ter islamskih in kurških feministk, slednjih pa literatura ne vključuje v legitimne feminizme (cf. Çubukçu 2004).

¹⁸ Kemalistične feministke načeloma zavzemajo pozicijo strogega sekularizma in se (javno) večinoma deklarirajo kot neverne oziroma ateistične. Toda İlyasoğlu (1996, 50) je v okviru projekta *Woman's Oral History Pilot Project* (1994–1995) na podlagi ustnih virov kemalističnih feministk ugotovila, da le-te niso popolnoma nereligiozne. Nekatere kemalistke v zasebnosti živijo javni podobi vzporedna življenja. Še vedno naj bi se o religiji učile in imele do nje pozitiven odnos ter jo tudi prakticirale. Sicer pa naj bi bile prepričane, da ni poti do Boga s pokrivanjem las. Pokrivanje zavračajo zato, ker ga razumejo kot simbol tradicionalizma in nazadnjaštva. Nekatere kemalistke torej religijo interpretirajo drugače, zato da odigrajo različne vloge, ki so jim bile dodeljene.

¹⁹ Tudi sama sem bila na Univerzi v Istanbulu (v zgoraj omenjenem Centru za ženske študije) leta 2007 deležna opozorila, ker sem kritizirala preveliko vlogo in vmešavanje vojske v politiko (natančneje v izvolitev predsednika) in zatiranje manjšin. Profesorica je posege označevala kot legitimne, saj naj bi drugače Turčija po njenem mnenju razpadla. Kolegice študentke (med katerimi sicer ni bilo nobene pokrite muslimanke ali Kurdinje) so me po predavanju podprle, da se z menoj zelo strinjajo, vendar same tega ne morejo javno izraziti, saj imajo lahko pri študiju težave. O tovrstnih pritiskih na študente (predvsem na pokrite muslimanke, ampak po mojih izkušnjah tudi na zagovornike pravic manjšin) v Turčiji sicer obstaja ostra kritika, predvsem s strani liberalnih, islamskih in kurških aktivistov. Vendar je kemalistična (feministična) propaganda izredno močna in trdi, da zagovarja pravice vseh Turkov (turških žensk).

²⁰ Sicer omenjene avtorice, očitno nevede, pravzaprav kritizirajo interpretacije ženske vloge v islamu, ne pa islamskih feministk. Le-te namreč tudi same kritizirajo podobne interpretacije vlog muslimank.

²¹ Feministično stališče, ki se hkrati upira spolnemu popredmetenju ženske, hkrati pa zahteva poudarek na ženski spolnosti in ženskosti, izraža protislovnost in tudi dvoiličnost takega stališča. Lahko problematiziramo nadzor ženske spolnosti, ki je v islamskih družbah religijsko in tradicionalno zelo omejevana, toda hkrati je treba problematizirati (Zahodni) ideal ženske spolnosti, proti kateremu se kontrola nad muslimankami vzpostavlja kot negativna. V orientalizmu se je namreč razumevanje spolnosti (evropskega) Jaza nasproti Drugemu spreminjalo glede na hegemonsko moč tistega, ki definira. Spolno obnašanje (*sexual conduct*) ni nevtralna kategorija niti na Zahodu.

²² Poleg N. Şişman lahko kot turške islamske aktivistke/feministke navedem še Hidayet Ş. Tuksal, Fatimo K. Barbarosoğlu, Yıldız Ramazanoğlu, Sibel Eraslan, Cihan Aktaş (2006), med mlajše aktivistke pa Hilal Kaplan (2005), ter Akbulut, Kaplan & Yılmaz (2008).

²³ Sicer verni moški niso diskriminirani pri njihovi pravici do šolanja in dela, ker pač ne nosijo vidnih religioznih simbolov. Zato so muslimanke dvakrat diskriminirane – kot vernice in kot ženske (presekanje spolne in verske diskriminacije).

²⁴ Prisostvovala sem predavanjem znane kemalistične feministke, profesorice Necle Arat na Centru za ženske študije Univerze v Istanbulu in v medijih sledila njenim javnim nastopom. Obiskala sem tudi enega izmed društev, kjer so aktivne kemalistične feministke: *Kadın Araştırmaları Derneği* (Društvo za ženske študije), katerega predsednica je prof. N. Arat.

²⁵ Sicer so začetne reforme v smeri sekularizacije ženskam omogočile izobrazbo ter državljanske in politične pravice. Toda paradoksalno je danes v imenu sekularizma mnogim ženskam onemogočeno šolanje. O specifičnosti in radikalnosti kemalističnega razumevanja sekularizma, ki izključuje druge verske in etnične manjšine in njihove pravice glej Frank (2010, 75–81).

²⁶ Sicer usklajevanje delovnega časa in družine v politikah mnogih evropskih držav, paradoksalno, večji del obveze za usklajevanje naloži na ženske.

²⁷ Zagovora pozicije drugačnega pa ne razumem kot fiksacije razlik med normativnim in drugačnim.

²⁸ Zaščita časti naroda ima svojo paralelo v vsakdanjem življenju, v umorih iz časti, kjer se moški maščuje in ubije žensko iz svoje družine in njenega omadeževalca, ki sta onečastila družino. Toda v praksi se večkrat zahteva samo smrt ženske, kar je jasno vidno tudi v nacionalističnem diskurzu, kjer se zahteva smrt ženske, da le ne bi padla v roke tujega moškega – sovražnika.

²⁹ Znan je tudi primer turške sociologinje in feministke Pinar Selek, ki je zaradi raziskovanja in intervjujev s člani PKK lažno obtožena sodelovanja pri terorističnih aktivnostih. Kljub temu, da jo je sodišče že trikrat oprostilo, je zaradi pritožb turškega tožilstva še vedno preganjana. Zanjho zahtevajo dosmrtno ječo. (Cockburn 2011; glej tudi njeno spletno stran <http://www.pinarselek.com>).

132 Viri in literatura

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

Akbulut N., Kaplan H., & Yılmaz H., 2008. *Henüz Özgür Olmadık: Başı Açık, Kalbi Kırık Hikayeler....* Hayy Kitap, Istanbul.

Aktaş, C., 2006. *Türbanın Yeniden İcadı*. Kapı Yayınları, Istanbul.

Altınay, A. G., 2007. *Feminism, Violence and Methodological Militarism: New Faces of Postnational Feminism in Turkey*. Central European University – Department of Gender Studies, Budimpešta, 28. marec 2007.

Anderson, B., 2003. *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Studia Humanitatis, Ljubljana.

Arat, N., 1996. Women's Studies in Turkey. *Women's Studies Quarterly* 24(1&2), 401–411.

Arat, Y., 1991. 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı. *Toplum ve Bilim* 53, 7–19.

Arat, Y., 1993. Women's Studies in Turkey: From Kemalism to Feminism. *New Perspectives on Turkey* 9, 119–135.

Arat, Y., 2001. One Ban and Many Headscarves: Islamist Women and Democracy in Turkey. *International Social Science Review* 2(1), 47–60.

Balibar, É., 1991. Is there a "Neo-Racism?". V É. Balibar & I. Wallerstein: *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Verso, London, New York, 17–28.

Balibar, É., 2004. *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton University Press, Princeton, Oxford.

Beširević, N., 2010. Ethnic Conflicts in the former Yugoslavia as the Consequence of Nation-State Building. *Razprave in gradivo/Treatises and Documents* 61, 42–61.

Braidotti, R., 2005. A Critical Cartography of Feminist Post-postmodernism. *Australian Feminist Studies* 20(47), 169–180.

Çağlayan, H., 2007. *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar – Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*. İletişim Yayınları, İstanbul.

Cockburn, C., 2011. *The Trials of Pinar Selek*, <http://www.wri-irg.org/node/12292> (16. 2. 2011).

Collins, P. H., 1998. *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. University of Minnesota, Minneapolis.

Cornell, S. E., 2001. The Land of Many Crossroads. The Kurdish Question in Turkish Politics. *Orbis: A Journal of World Affairs* 45(1), 31–47.

Crenshaw, W. K., 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* 43(6), 1241–1299.

Çubukçu, S. U., 2004. Post-1980 Women's Movement in Turkey: A Challenge to Patriarchy. V F. Berktaş (ur.) *The Position of Women in Turkey and in the European Union: Achievements, Problems, Prospects*. KA-DER Press, İstanbul, 55–74.

Doğramacı, E., 2000. *Women in Turkey and the New Millenium*. Atatürk Research Centre – Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.

Durakbaşı, A., 1987. *The Formation of 'Kemalist' Female Identity: a Historical-Cultural Perspective*. Magistrsko delo. Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

El Guindi, F., 2000. *Veil. Modesty, Privacy and Resistance*. Berg, Oxford, New York.

Erol, S., 1992. Feminism in Turkey. *New Perspectives on Turkey* 8, 109–120.

Foucault, M., 2001. *Arheologija vednosti*. Studia humanitatis, Ljubljana.

Frank, A., 2010. Odnos med sekularizmom in religijo v Turčiji na primeru islamskega verskega pokrivanja – orientalistični diskurz in stvaritev notranjega "Drugega". Magistrsko delo. ISH, Ljubljana.

Gellner, E., 2006. *Nations and Nationalism*. Blackwell Publishing, Oxford, Malden.

Göle, N., 2004. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. Metis Yayınları, İstanbul.

Grünell, M. & Voeten, A., 1997. State of the Art Feminism in Plural: Women's Studies in Turkey. *The European Journal of Women's Studies* 4(2), 219–233.

- 134 Hay, D., 1995. *Evropa, rojstvo ideje*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. O. (ur.), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, New York.
- İlyasoğlu, A., 1994. *Örtülü kimlik*. Metis Yayınları, Istanbul.
- İlyasoğlu, A., 1996. Religion and Women During the Course of Modernization in Turkey. *Oral history – Religion and belief* 24(2), 49–53.
- İnan, A., 1962. *The Emancipation of the Turkish Woman*. UNESCO, Paris.
- Janko Spreizer, A., 2009. Od kulture k multikulturalizmu: premislek skozi antropologijo. *Razprave in gradivo/Treatises and Documents* 60, 142–161.
- Kadioğlu, A., 1994. Women's Subordination in Turkey: is Islam Really the Villain? *Middle East Journal* 48(4), 645–660.
- Kahf, M., 2006. *Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı*. Küre Yayınları, Istanbul.
- Kandiyoti, D., 1987. Emancipated but Unliberated: Reflections on the Turkish Case. *Feminist Studies* 13(2), 317–338.
- Kandiyoti, D., 1988a. Slave Girls, Temptresses, and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel. *Feminist Issues* 8(1), 35–49.
- Kandiyoti, D., 1988b. From Empire to Nation State: Transformations of the Woman Question in Turkey. V S. J. Kleinberg (ur.) *Retrieving Women's History, Changing Perceptions of the Role of Women in Politics and Society*. Unesco, ZDA, 219–240.
- Kanra, B., 2009. *Islam, Democracy and Dialogue in Turkey. Deliberating in Divided Societies*. Ashgate, Farnham, Burlington.
- Kaplan, H., 2005. Wronged or Faulty / Opposing but Insufficient: On The Restriction of "Islamist" Women in Turkey. Prispevek na konferenci *Lost on Location: Questioning Culture, Religion and Identities across Turkey and the Netherlands*, Amsterdam, 14–19. december 2005.

Karakaş, C., 2007. *Turkey: Islam and Laicism Between the Interests of State, Politics, and Society*. PRIF Reports 78. Peace Research Institute, Frankfurt, www.hsfk.de/downloads/prif78.pdf (6. 5. 2009).

Kendall, G. & Wickham G., 1999. *Using Foucault's Methods*. Sage, London.

Kerestecioğlu, İ. Ö., 2004a. *Cinsiyetlendirilmiş Millet, Millileştirilmiş Cinsiyet: Kürt Kadın Dergileri*. Legal Yayıncılık, İstanbul.

Kerestecioğlu, İ. Ö., 2004b. Women's Movement in the 1990s: Demand for Democracy and Equality. V F. Berktaş (ur.) *The Position of Women in Turkey and in the European Union: Achievements, Problems, Prospects*. KA-DER Press, İstanbul, 75–98.

Keyman, E. F., 2007. Modernity, Secularism and Islam. The Case of Turkey. *Theory, Culture and Society* 24(2), 215–234.

Kuran, E., 1973. The Reforms of Atatürk. V *The Reforms of Atatürk. Essays Written to Commemorate the 50. Anniversary of the Turkish Republic*. Regional Cooperation for Development – RCD Cultural Institute, İstanbul Matbaası, İstanbul, 7–12.

Kuyucaklı-Ellison, Y., 2009. *Peace Ever? A Gender Perspective in Conflict Resolution*. VDM Verlag Dr. Müller Aktiengesellschaft & Co. Kg, Saarbrücken.

Lewis, R., 1996. *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*. Routledge, London, New York.

Lewis, R., 2004. *Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem*. I. B. Tauris, London, New York.

Lorde, A., 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. The Crossing Press Feminist Series. California Ten Speed Press, Berkeley.

Mastnak, T., 1996. *Kristjanstvo in muslimani*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

MEB (Milli Eğitim Bakanlığı), 2000. *Türkiye, Genel Nüfus Sayımı, 2000. Okuma yazma bilen nüfus*, http://cygm.meb.gov.tr/hem/okuma_prog/oran.htm (21. 12. 2010).

Minai, N., 1981. *Women in Islam, Tradition and Transition in the Middle East*. Seaview Books, New York.

Ong, A., 1995. Postcolonial Nationalism: Women and Retraditionalization in the Islamic Imaginary, Malaysia. V C. R. Sutton (ur.) *Feminism, Nationalism and Militarism*. Association for Feminist Anthropology of the American Anthropological Association, Arlington VA, 43–50.

Özdalga, E., 1997. Womanhood, Dignity and Faith: Reflections on an Islamic Woman's Life Story. *The European Journal of Women's Studies* 4(4), 473–497.

Özkaya, E., 1998. *Türkiye'de Kadın Hareketi, Dünü ve Bugünü Üzerine Bazı Hatırlamalar*. Yeni zamanlar Yayınları, İstanbul.

Pirc, J., 2010. Misrepresentations of Africa in Contemporary Slovene School Textbooks. *Razprave in gradivo/Treatises and Documents* 63, 124–149.

Said, E. W., 1996. *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. ISH, Ljubljana.

Saktanber, A., 2002. We Pray Like You Have Fun: New Islamic Youth in Turkey Between Intellectualism and Popular Culture. V D. Kandiyoti & A. Saktanber (ur.) *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*. Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 254–276.

Sayyid, B. S., 2000. *Fundamentalizm Korkusu. Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*. Vadi Yayınları, İstanbul.

Schick, I. C., 1999. *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alteritist Discourse*. Verso, London, New York.

Sirman, N., 1989. Feminism in Turkey. *New Perspectives on Turkey* 3 (1), 1–34.

Sönmez, E., 1973. Atatürk and the Rights of Turkish Women. V *The Reforms of Atatürk. Essays Written to Commemorate the 50. Anniversary of the Turkish Republic*. Regional Cooperation for Development – RCD Cultural Institute, İstanbul Matbaası, İstanbul, 33–42.

Spivak, G. C., 1988. Can the Subaltern Speak? V C. Nelson & L. Grossberg (ur.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press, Urbana, Illinois, 271–316.

Şahin, G., 2007. *İngiliz Seyahatnamelerinde Osmanlı Toplumunu ve Türk İmajı*. Bilimevi Basım Yayın, İstanbul.

Şişman, N., 1997. Başörtüsü 'Sarı Yıldız' mı? *Birikim* 95, 90–92.

Şişman, N., 2004. Public Sphere in Turkey and the Socio-Politics of Headscarf Ban. Prispevek na konferenci *Islam and human Rights Fellowship Project Final Review Conference*, İstanbul, 16–24. maj 2004.

Şişman, N., 2005. *Küreselleşmenin pençesi, İslam'ın peçesi*. Küre yayınları, İstanbul.

Şişman, N., 2006. *Türkiye'de Modernleşme ve Kadın*. Predavanja v Türkiye Araştırmaları Merkezi, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul, 18.03.2006 – 06.05.2006.

Şişman, N., 2007. *İmgeler Üzerinden Kadınların Tarihi*. Predavanja v Türkiye Araştırmaları Merkezi, Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul, 24.03.2007 – 12.05.2007.

Şişman, N., 2009. *Başörtüsü: Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı*. Timaş Yayınları, İstanbul.

Tekeli, Ş., 1992. Europe, European Feminism, and Women in Turkey. *Women's Studies International Forum* 15(1), 139–143.

Toktaş, S., 2002. Nationalism, Militarism and Gender Politics: Women in the Military. *Minerva: Quarterly Report on Women and the Military* 20(2), 29–45.

Turkone, M. 2009. 27 Nisan e-muhtırası: İkinci yılında 'başarısız darbe', <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=841977> (27. 4. 2009).

Yalçinkaya, S., 1995. *Engendering Modernity: Women's New Veiling, Politics and Identity in Turkey*. Magistrsko delo. Radcliffe College, Cambridge.

Yeğenoğlu, M., 1998. *Colonial Fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge University Press, Cambridge.

Yetkin, M., 2007. *E-muhtıra erken seçimi gündeme taşıdı*, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=219781> (29. 4. 2007).

Yüksel, E. 2011. 28 Şubat'ın anlamı..., <http://dorduncukuvvetmedya.com/3093-28-subat-in-anlami.html> (27. 2. 2011).

138 Wekker, G. & Lutz, H., 2001. A Wind-swept Plain: The History of Gender and Ethnicity- thought in the Netherlands. V M. Botman, N. Jouwe & G. Wekker (ur.) *Caleidoscopische Visies. De zwarte, migranten en vluchtelingen vrouwen beweging in Nederland*. KIT Publishers, Amsterdam, 1–31, http://www.iiav.nl/epublications/2001/windswept_plain.pdf (6. 5. 2009).

Zia, N., 1973. Atatürk and the Emancipation of Turkish Women. V *The Reforms of Atatürk. Essays Written to Commemorate the 50. Anniversary of the Turkish Republic*. Regional Cooperation for Development – RCD Cultural Institute, Istanbul Matbaası, Istanbul, 13–32.

Zine, J., 2004. Creating a Critical Faith-Centered Space for Antiracist Feminism. Reflections of a Muslim Scholar-Activist. *Journal of Feminist Studies in Religion* 20(2), 167–187.

Wallach Scott, J., 2007. *The Politics of the Veil*. Princeton University Press, Princeton, Oxford.