

Pomeni feminizma v islamskem svetu in primer Turčije

Predvsem v okviru postkolonialnih študij orientalizma je feminizem kot koncept in gibanje ter tudi kot teoretična paradigma že dolgo tarča kritike. Ta se nanaša predvsem na zahodne interpretacije feminizma takrat, ko se le-ta obrača na analizo t. i. »Druge ženske«, tj. žensk iz nezahodnih kulturnih okolij. Ko so se zahodne feministke¹ obračale na analizo položaja »Druge ženske«, so pogosto izhajale iz orientalistične predpostavke (cf. Said, 1996), da je ženska iz nezahodnega sveta zatirana v patriarhalnih in nazadnjaških družbah, brez možnosti individualnega delovanja in subjektne pozicije, ki naj bi jo uživale njene zahodne kolegice. Zahodne feministke so si tudi lastile moč in pozicijo osvobajanja pomoči potrebne »Druge ženske« (Erdoğan, 2000). Zahodni (liberalni) feminizmi so tako pogosto analizirali »Drugo žensko« v kolonialističnih razmerah, kar je vplivalo tudi na feministično epistemologijo in subjektno pozicijo. Po mnenju Braidotti (2005) so namreč zahodni feminizmi še vedno evropocentrični oziroma po mnenju Mohanty (1991) nimajo samozavedanja o učinkih, ki jih proizvajajo njihovi teksti, stališča in metode, zato je potrebna dekolonizacija feminizma (Mohanty, 1991). Kajti če feminizem, ki se zavzema za ženske pravice in izboljšanje položaja žensk *vis-a-vis* (moške) dominantne norme bivanja, ni sposoben samorefleksije pozicije govoreče/-ga in njegove/njene moči, je feministična emancipatorna vrednost omejena na določene subjekte (ponavadi zahodne) in je še vedno kolonialna.

Yeğenoğlu (1998) kritizira predpostavko, da feminizem deluje v dobro in za emancipacijo vseh žensk in opozarja, da je treba biti pozoren na sodelovanje in sokrivdo, ki si jo delita kolonialistični in nekateri feministični diskurzi,² saj feminizem, ki »Drugega« obravnava s stališča moči, le reproducira imperialistični in orientalistični diskurz. Zato nekatere avtorice zahodni feminizem označijo kot drugo roko oziroma podaljšek kolonialističnega osvajanja. Ahmed ga

¹ Čeprav uporabljam termine Zahod in Vzhod, to ni mišljeno v smislu homogenizacije teh dveh svetov. Kajti tako kot orientalizem homogenizira Vzhod, obstaja nevarnost homogenizacije Zahoda, do česar ostajam kritična, saj homogenizacija samo priliva olja na ogenj tezi o trku civilizacij (Huntington). Moj poudarek se nanaša predvsem na tiste prevladujoče subjektne pozicije, diskurze in interpretacije, ki prevladujejo v zahodni civilizaciji (ko obravnavajo Drugega), ki pa vsekakor niso edine. Kritika je namenjena predpostavki, da je zahodni tip vrednot, in torej tudi feminizma, »boljši«, naprednejši, bolj civiliziran, bolj demokratičen ipd. Zato je treba opustiti mišljenje, da smo »mi« boljši ali da »mi« vemo bolje (cf. Taylor, 1994).

² Yeğenoğlu ima (sicer z uporabo izraza liberalni feminizem) v mislih predvsem tiste oblike feminizmov, ki so v takšni ali drugačni obliki reproducirali kolonialistični diskurz oziroma pogled na svet. Tega pa vsekakor ne trdi za vse feminizme ali ženske študije.

³ Teorija interseksionalnosti razlaga, da so subjekti diskriminirani hkrati na več ravneh oziroma zaradi intersekcij med neenakostmi, ki imajo temelj v kolonialističnih, rasističnih ter neenakih političnih in socialnih strukturah. Diskriminacija se tako lahko dogaja *hkrati* na podlagi spola, etničnosti, religije, starosti, fizičnih omejitev, socialnega statusa ipd. (cf. Crenshaw, 1991; Collins, 1998; Wekker in Lutz, 2001; Zine, 2004; Ferree, 2009).

⁴ Koncept kontekstualizirane prakse uporabljam namesto ponavadi uporabljanih besednih zvez, kot so »kulturne« ali »religiozne« prakse. Če razumemo prakse kot nekaj delujočega in performativnega (cf. Butler, 1988, 2010), so v znanstvenem diskurzu pogosto terminološko in lingvistično fiksirane kot neke trajne kategorije. Namesto teh konceptov raje uporabljam koncept kontekstualiziranih praks, saj so kultura, religija, tradicija ipd., ne glede na to, v kolikšni meri pomenijo sistem trajnejših pravil, hkrati zelo heterogeni in spreminjajoči se pojavi, odvisni od konteksta in interpretacij. S poudarkom na delovanju, spremembah, naključnosti in uporu želim preusmeriti pozornost na notranje in zunanje dinamike sprememb kulture, religije, tradicije ipd. praks, ki pomenijo zelo heterogeno ter seveda družbeno konstruirano realnost, ne pa prispevati k njihovi fiksosti in homogenosti.

zalnega subjekta, ki je standard najvišjih dosežkov človeštva/ženske. Napačno je neproblematično in nedvoumno sprejemanje zahodnega feminizma, njegovih dosežkov in zahodnih žensk kot demokratičnih, naprednih in emancipiranih, pri čemer pa je »Druga ženska« tista, ki je določena za »drugačno« od norme, saj je predstavljena kot kulturno pogojena, nesvobodna in neenaka. Taka predpostavka reproducira vtis nevtralnosti in legitimnosti zahodnega hegemonističnega (feminističnega) diskurza kot univerzalnega (Şişman, 2005: 35).

Zaradi takšnih hegemonističnih (feminističnih) védenj je nastala paleta kategorij neenakosti, ki so v resnici produkt normativizacije (*normativity*), ki predpostavlja, da obstaja nevtralna norma, s katero so »druge« kategorije primerjane in obravnavane. Toda ravno nasprotno, številni avtorji in avtorice sodobnih, tudi feminističnih, študij o »Drugem« (Said, 1996; Braidotti, 2005: 171; Lorde, 1984: 116; Wekker in Lutz, 2001: 4; Mohanty, 1991: 69; Yeğenoğlu, 1998: 9; Spivak, 1988) opozarjajo na to, da je zahodni subjekt, ki sebe postavlja za normo oziroma kot nevtralen, univerzalni *nomos*, ki je domnevno neoznačen, neetničen in nereligiozen, v resnici partikularna kategorija zahodnega, belega in krščanskega oziroma sekularnega. Takšen pristop k »Drugim ženskim« je bil tudi osnova za konkretne politike zatiranja oziroma po mnenju kolonialistov »osvobajanja« predvsem v obliki kritike prakse pokrivanja (in ponekod tudi nasilnega odkrivanja) muslimanskih žensk.

imenuje *kolonialni feminizem* (Ahmed, 1992: 151, 155), Spivak (1988) ga uvršča v *benevolentni imperializem*, Scott (2007: 172) pa uporablja termin *rasistična benevolenca*.

Zato je bil zahodnim feminizmom in njihovi predpostavki o »sestrstvu« vseh žensk namenjen kritikizem Audre Lorde (1984). Namreč, ko so se zahodne ženske začele ukvarjati s svojo zatiranostjo in so začele boj za osvoboditev in emancipacijo, so prezrle samoumevne privilegije belosti in tako niso upoštevale številnih problemov, ki nastanejo zaradi povezav med odnosi moči in spolom, etničnostjo, razredom, nacionalnostjo, kulturo in religijo in njihovega medsebojnega učinkovanja (interseksionalnosti) pri diskriminaciji žensk.³ Zahodni ženski subjekt se je namreč obrnil k »Drugim ženskim« s predpostavko sestrstva, ki temelji na enakosti problemov in zatiranja. Toda čeprav, pravi Lorde (1984), imajo ženske tega sveta veliko podobnih problemov, si nekatere probleme delijo kot ženske, druge pa ne. Poudarek kritike je tako na feminizmih, ki privilegirajo zahodno, belo žensko in njene vrednote, ki jih prek evropocentričnih in imperialističnih diskurzov vnašajo v diskurze osvoboditve, emancipacije, modernizacije in razvoja žensk v drugih kulturah.

Zato je treba preizprašati prevladujoče norme in diskurze ter obstoječo vednost in produkcijo te vednosti, saj predpostavka o enotni feministični identiteti (sestrstvo) lahko povzroči ustvarjanje hegemonističnih feminističnih diskurzov ali predzgrajeno in nereflektirano védnost in predpostavke, ki izključijo vse glasove, ki se razlikujejo od dominantnih in hegemonističnih feminističnih diskurzov (Lombardo in dr., 2009). Namreč, napačno je sprejemati normo, ki pozicionira partikularno zahodno žensko v status univerzalnega subjekta,

Kontekstualizacija upora in feminističnih zahtev

Ko poskušamo dekolonizirati feminizem in upoštevati zahteve »Drugega subjekta«, pa to seveda ne pomeni moralne relativizacije kontekstualiziranih praks⁴ v okviru določenih kultur, religij ali tradicij. Relativizacija zanika možnost sodb o različnih praksah v različnih kontekstih in pomeni »fetišizacijo kulturnih značilnosti in zahtev« s statičnim in esencialističnim razumevanjem religije in kulture (Yuval Davis in dr., 2005: 529). Prisluhniti glas »Drugega« namreč ne pomeni apologije specifičnih praks, saj so lahko nekatere prakse za določene subjekte diskriminatorne in zatirajoče. Ko gre za analizo diskriminatornih praks, je treba upoštevati predvsem kritike »od znotraj«. Kajti problem je v tem, da je vsakršna notranja kritika ali upor zelo pogosto zanemarjen.

Gre za to, da ne fiksiramo specifičnih »kulturnih«/»religioznih« praks kot inherentno zatirajočih (tj. specifična kultura je apriori zatiralna, temveč jo skušamo kontekstualizirati, zato: kontekstualizirane prakse) in upoštevamo zahteve in opozorila tistih subjektov (npr. žensk), ki delujejo in se borijo za svoje pravice v različnih okoljih ali kulturah, kjer prakse in interpretacije ženske vloge, pogosto sicer podprte z interpretacijo s tradicionalnih, religioznih ali kulturnih »zahtev«, ženske diskriminirajo. V primeru kulture oz. religije na splošno ter islama specifično je torej treba zavrniti predpostavke, ki religijo oz. kulturo in ženske znotraj nje fiksirajo. Kot pravi Ahmed (1992: 168), »gre preprosto za humano in pravično ravnanje z ženskami, nič več in nič manj, ne pa za inherentne značilnosti islama, arabske kulture ali Zahoda«. Trditi, da so ženske podrejene in diskriminirane zaradi tradicij in pravil določene skupnosti (religijske ali kulturne), pomeni *a priori* sprejemanje trditve, da so te »kulture« esencialno diskriminatorne do žensk. Ponavadi so tako razumljene »Druge« kulture, medtem ko je zahodna kultura dojeta kot manj diskriminatorna ali popolnoma nediskriminatorna do žensk (cf. Talyor, 1994). Podobno pravi Volpp (2001), ki opozarja, da so primeri nasilja nad ženskami tretjega sveta ali nad ženskami v imigrantskih skupnostih šteti za značilnost celotne kulture, ki jo imigranti »uvozijo« iz držav, od koder prihajajo, medtem ko so na drugi strani primeri nasilja nad žensko na Zahodu razumljeni kot dejanja deviantnih posameznikov, ne pa kot del »kulture«. Take razlage krivijo »kulturo«, s katero se razloži nasilje nad ženskami tretjega sveta ali imigrantskih skupnosti, medtem ko se ne nanašajo na »kulturo«, ko gre za nasilje, ki prizadene zahodno žensko (Volpp, 2000, 2001; Scott, 2007: 73).⁵

Položaj žensk torej ne sme biti zreduciran na samo religijo ali kulturo *per se* kot tiste glavne krivce diskriminacije žensk, saj imajo ženske po svetu tako skupne kot različne probleme, zato kot subjekti nastopajo in govorijo z različnih položajev (tudi znotraj neke kulture) in imajo lahko zelo različne želje, strategije in cilje glede razumevanja spola in ženske emancipacije (Phillips, 1999, 2007) oziroma lahko diskriminacijo občutijo drugače in zaradi več med seboj delujočih mehanizmov (intersekcija). Zato so pomembne lokalne pobude boja za pravice žensk, lokalne interpretacije norm in definicije feminističnih zahtev, ki so specifične glede na kontekste in različne potrebe in probleme žensk. Problemi, teme in interpretacije se spreminjajo glede na tisto, kar ženske v določenem okolju potrebujejo in čutijo ter razumejo in artikulirajo kot opozicijsko, saj ni vsaka opozicija povsod enaka.⁶

Pogosto pa so ti specifični glasovi utišani na podlagi orientalistične prepostavke Zahodnjakov, da »Drugi« ne more razmišljati svobodno, da je indoktriniran, pod vplivom ideologij, dominantnih

⁵ To je sicer nova oblika rasizma, neorazizem ali kulturni rasizem, ki temelji na predpostavljani nepremostljivi razliki med kulturami (Balibar, 1991), kar kulture fiksira.

⁶ Davis Kathy je na predavanju na istambulski univerzi Sabanci (8.3.2012) govorila o tem, kako se je zelo znana knjiga *Our bodies, ourselves* (1971) »prevajala« oziroma tudi vsebinsko spreminjala glede na kontekst, v katerem je bila izdana. Ženske iz različnih držav so knjigo prirejale, spreminjale, ji dodajale in odvzemale teme glede na trenutne potrebe in probleme, pomanjkanja in želje. Tako je nastalo več »prevodov« knjig, ki v resnici niso več enake knjige.

⁷ Gre za temeljno dilemo v družbenem konstruktivizmu, tj. za odnos med akterji (delovanjem) in omejitvami strukture ter njunem sovplivanju na družbene spremembe.

⁸ Adreassen in Lettinga (2012: 21) tako opozarjata na dajanje glasu (politično in v medijih v Evropi) nekaterim predstavnicam islama, ki so kritične do islama in prakse pokrivanja, s predpostavko, da te ženske predstavljajo »avtentičen« islamski glas, ki najbolje »ve«, kaj islam vsebuje. Hkrati pa to dejanje utiša druge muslimanke, katerih stališča do islama in pokrivanja so drugačna, češ da njihova pozicija izhaja iz lažne zavesti in da so izpostavljene islamski manipulaciji. To je tudi pogosta epistemološka napaka kritikov imperialističnega Zahoda, ki *a priori* privilegirajo Vzhod pred Zahodom, samo zato, da nasprotujejo orientalizmu in imperializmu, ter s tem (zavedno ali ne) branijo dominantne diskurze »Drugega«, ki diskriminira v svojem lastnem okolju (npr. nasilje nad etničnimi ali verskimi manjšinami, ženskami, drugače mislečimi, političnimi kritiki ipd.). Čeprav nedvomno v veliki meri krivdo za stanje v tretjih državah sveta nosi(mo) Zahodnjaki oz. zahodni kolonializem in imperializem, je neplodno obravnavati lokalne »Druge« kot moralno neodgovorne za svoja dejanja, saj to ponovno v orientalističnem duhu homogenizira in diskreditira raznolike skupnosti, ki živijo pod okriljem neke države, in predpostavlja, da »Drugi« niso sposobni lastnega razmišljanja in (ne) odgovornosti za svoja dejanja.

⁹ Izogibam se označevanju dominantnega diskurza Drugega kot islama, saj tako islamske feministke kot lokalni patriarhalni sistemi uporabljajo islam kot referenco.

dominaciji« (Alcoff, 1999: 24). Na to opozarjajo prav »Druge ženske«, npr. islamske feministke, ki se borijo: 1. proti zahodnim praksam zatiranja in diskriminacije, ki so nedvomno tudi posledica kolonializma in kolonialnih odnosov moči; 2. proti zahodni apropiaciji feminizma in nekritično vsiljenim konceptom osvobajanja, demokracije in enakosti tistih, ki benevolentno želijo »pomagati« tem marginaliziranim skupinam, in 3. proti lokalnim oz. kontekstualnim »Drugim«, tj. dominantnim in hegemonskim notranjim diskurzom »Drugega«, ⁹ ki ženskam zanikajo glas pri definiranju svojega lastnega položaja kot subjektov znotraj svoje družbe oziroma islama.

Zato se je treba izogniti dvojnemu merilu. Čeprav so nekatere prakse v določenih družbah/skupnostih, kulturah ali religijah razumljene kot zatirajoče do žensk, se je treba vprašati: Kdo definira

diskurzov, kulturnih norm, tradicionalnih zahtev ipd., medtem ko so Zahodnjaki čudežno osvobojeni kakršnihkoli kontekstualnih priskov. Delovanje in razmišljanje družbenih akterjev je sicer res pod vplivom diskurzov (dominantnih načinov razmišljanja) ter ideologij, kulture in okolja sploh, vendar obstaja prostor refleksije in delovanja, ko družbeni akterji spreminjajo svoje okolje.⁷ Priznati je treba, da se poglede žensk iz teh družb/skupnosti, kultur ali religij, ki bi zanikale trditve, da jih določena praksa zatira, ponavadi ignorira (Volpp, 2001).

Pri identifikaciji »zatiranih glasov« pa se Spivak (1988) sprašuje, ali lahko subalteren govori (*can the subaltern speak*), saj je v trenutku, ko je nekomu »dodeljen« glas (tisti, ki dodeljuje, je namreč še vedno tisti, ki ima pozicijo moči), odprt in že oblikovan prostor, ki vpliva na to, kaj in kako bo subalteren govoril. V neodprtem prostoru pa še vedno ostajajo utišani. Ironija je, da v nekritičnem privilegiranju določenih glasov »Drugega« prav tako biva orientalistična praksa, ki določa (dodeljuje ali presliši/zanika/diskreditira) tiste notranje marginalizirane skupine (utišane glasove), ki se upirajo *znotraj* »Drugega« konteksta, za katere je odgovoren »Drugi«.⁸ Identifikacija nasilnih praks in nepravilnosti je zato kontekstualno specifična, saj v vsakem kontekstu (ne glede na to, ali je Zahodni ali »Drugi«) obstajajo marginalizirani in diskriminirani glasovi kot legitimni in delujoči subjekti, ki opozarjajo na pomanjkanje družbenih in političnih pravic, na nepravilnosti in neenakosti, ki pa ostajajo utišani. Kako se torej izogniti temu dominantnemu položaju vedno govorečega? Spivak (1988) vidi rešitev v učenju (*to learn*) in odučenju (*unlearn*), kjer poudarja pomen heterogene družbe in različnih skupin, od katerih oziroma s katerimi se moramo učiti na novo, gre torej za proces učenja od spodaj. Potrebni sta torej samorefleksija in sprememba angažmaja naše odgovornosti za drugega k odgovornosti *do* drugega, kjer govoreči ne uči drugega, temveč se uči z drugim (Andreotti, 2007). V tem smislu se moramo intelektualci učiti in ne zavzemati subjektne pozicije moči tistega, ki vedno govori (ali definira subjekte in prostore govora), saj se v nasprotnem primeru lahko »silo po biti vedno govorec in govoriti v vseh okoliščinah, razume za to, kar je: in sicer želja po oblasti in

te prakse kot take? Ali jih definirajo ženske v tej družbi? Ali imajo možnost govora in subjektne pozicije ter kdo vse jim zanika to subjektno pozicijo (zahodni, lokalni diskurzi?). Pri feminizmu (in aktivizmu za človekove pravice na splošno) moramo zato upoštevati vprašanje, kdo govori za koga in v imenu koga zahteva ali brani človekove pravice. Torej poleg tega, da akterjev ne smemo fiksirati v njihovih skupnostih, se moramo učiti od tistih glasov, ki pomenijo kritiko (ženskam) diskriminatornih praks ne glede na to, kje se dogajajo. Zahodni liberalni feminizmi pa se morajo otresti orientalistične in kolonialistične predpostavke o muslimanskih ženskah kot pasivnih žrtvah in pogledati ter tudi upoštevati njihove specifične zahteve. Feminizem lahko torej razumemo kot plavajoči označevalec (*floating signifier*), kjer ni privilegirane feministične pozicije, ki daje nekemu pravico izjavljanja ali govora v imenu nekoga drugega (Adreassen in Lettinga, 2012: 29, 31). Kandiyoti (1987: 323) za to uporabi izraz »feministično zavedanje« (*feminist consciousness*), 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 njihove lastne« in s tem tudi same določijo in prepoznajo elemente diskriminacije in zatiranja. V okviru islamskega feminizma se sicer nekatere ženske eksplicitno označijo za feministke in tako tudi delujejo. Druge pa se ne identificirajo kot feministke in pravzaprav feminizem kritizirajo kot zahodni koncept in produkt modernizacije in vesternizacije. Toda kljub temu, opozarja Tekeli (1992: 142), delujejo v feminističnem duhu, saj se borijo za svoje pravice.

Religija in feminizem

Jasemin Zine (2004) poudarja, da religija, predvsem pa islam, ni sprejeta kot legitimna epistemologija niti med postmodernimi feminističnimi in antirasističnimi gibanji. Verne ženske v islamu so v duhu zahodne modernizacijske racionalnosti utišane in ignorirane v njihovih poskusih predstavitve novega/drugačnega »načina biti ženska« in v želji, da bi vzele v svoje roke reprezentacijo svojega Sebstva in teles. Zine zagovarja možnost spiritualne (religijske) feministične epistemologije kot legitimno vědnost, s katero bi ženske ponudile svojo lastno hermenevtiko Korana in lastno reprezentacijo verne muslimanke znotraj svoje kulture oziroma religije. Zine tako opozarja na položaj muslimank, ki pogosto stojijo med dvema različnima diskurzoma. Na eni strani sekularni, na drugi pa ortodoksni religijski diskurzi verni ženski odvzemajo položaj subjekta. Ahmed (1992: 128–129) dodaja, da zahodne feministke niso zahtevale od zahodne ženske, da se odpove svoji kulturi, zato, ker je ta androcentrična in mizogina, toda od nezahodne ali muslimanske ženske zahtevajo, da zavrne svojo kulturo/religijo zato, da bi se osvobodila. Ker se islam asociira kot »Drugi« razumu in sekularizmu, mora islamska ženska izbrati med materializmom ali spiritualnostjo, med individualnimi pravicami ali skupinsko pripadnostjo, med razumom ali religijo (Hafferman, 2000: 207). Verne muslimanke se tako borijo za pridobitev subjektne položaja, s katerim bodo same reprezentirale verno muslimansko žensko.

Čeprav je razumljiv skepticizem in kritičizem do religijskih interpretacij ali drugih ideoloških diskurzov (npr. nacionalizem, fašizem, kapitalizem, materializem, sekularizem), ki izrabljajo ženska telesa kot objekte in diskriminirajo ženske ne glede na družbo, je napačno, kot pravi Mohanty (1991), vzeti specifično prakso islama in to verzijo posplošiti na *Islam (THE Islam)* kot *Vzrok (THE source)* zatiranja žensk. Bullock (2002: xxii, xxv, xxx–xxxi, xxxiv) meni, da se specifičnost ignorira zato, ker se skuša dokazati splošna muslimanska zaostalost. Nedvomno obstajajo zatiralne prakse, vendar teh praks ne smemo posploševati na islam kot celoto, (saj ta ni homogen v strukturi verni-

¹⁰ Kemalizem je državna ideologija ali doktrina, imenovana po turškem narodnem osvoboditelju in prvem turškem predsedniku Mustafi Kemalü Ataturku.

kov, op. a.), prav tako kot se to ne počne v primerih nasilja znotraj krščanskih ali judovskih skupnosti. Poleg tega obstaja tudi nagnjenje, da se govori samo o negativnih izkušnjah žensk v religiji (islam) in se vse, kar ženske same štejejo za pozitivno, razume za patriarhalno vsiljeno lažno zavedanje.

Treba je torej razumeti in upoštevati islamske (religijske) diskurze o enakosti spolov in človekovih pravicah, pri čemer so mogoči dialog, debata in izpogajanje oziroma upoštevanje le-teh, ne da bi jih že vnaprej odslovili (Kardam, 2005: 33). Mogoča je torej sinteza vrednot enakosti spolov, religije in feminizma, pri čemer je treba upoštevati predvsem feministične kritike znotraj religije, ki prek ponovne reinterpretacije Korana in kritike patriarhalnih norm redefinirajo položaj in zahteve žensk v islamu. Treba je poslušati tiste ženske iz teh skupnosti, katerih pravice naj bi bile kršene, ne pa jih *a priori* utišati ali jim nasprotovati. Le tako bo feminizem ohranil emancipatorno vrednost za vse subjekte. Treba je namreč upoštevati, da obstajajo ženske, ki želijo živeti v skladu s predpisi svoje religije, hkrati pa se borijo proti dominantnim, patriarhalnim in zatirajočim interpretacijam znotraj nje. To pomeni, da so interpretacije religije vedno znova podvržene spremembam in kritikam in torej niso statične.

Muslimanke se borijo proti patriarhalnim in mizoginim interpretacijam religije, kar je pomemben prispevek pri preseganju utrjenih tradicionalnih vrednot, ki so legitimizirane z religijo (Kerestecioğlu, 2004: 93–94). Ženske v islamu so se srečale s feminizmom kot bojem žensk za svoje pravice, ki jim po njihovem mnenju pripadajo po islamu, zato jih poimenujem islamske feministke. Nekateri avtorji se sicer sprašujejo, koliko feministične so islamske feministke. Radwan (v Ahmed, 1992: 226) trdi, da so »manj« feministične, ker ne podpirajo (sicer statistično vzeto) z enako zavzetostjo ženskih pravic (npr. izobrazbo in poklic) kot »nepokrite« ženske. Ahmed pa opozarja, da tako razumevanje zakrije podobnosti med islamskimi feministkami in drugimi feministkami, saj večina islamskih feministk podpira izobrazbo, delo, poklic, politične pravice ipd., zato so nekonvencionalne v primerjavi s tradicionalno vlogo muslimanke, ki je omejena na vlogo matere in žene v domači sferi.

Islamske feministke v Turčiji

V skladu z Zinejino kritiko tudi turške islamske feministke dolgo niso bile sprejete v feminističnem gibanju kot legitimne. Nekateri trdijo, da islamske feministke ne izprašajo in niso kritične do patriarhalnih struktur v islamski religiji (Çubukçu, 2004: 68), nekatere pa jih ne vključujejo v »žensko gibanje« (Arat, 1991). Med drugim se islamskim feministkam pripisuje, da niso sposobne razumeti feminizma. Tako so socialistične feministke v Turčiji dolgo vztrajale pri trditvi, da se lahko muslimanke od feministk naučijo osnov feminizma, perspektiv boja proti patriarhatu, ter da islam ne more rešiti problemov žensk. Yalçınkaya (1995: 94) pravi, da socialistične feministke ne prisluhnejo (se ne učijo, op. a.) tistemu, kar imajo povedati islamske feministke, zato ni možnosti za dvosmerno komunikacijo. Prav tako nekatere zahodne feministke ter v primeru Turčije tudi sekularne ali kemalistične feministke¹⁰ trdijo, da sta žensko gibanje in feminizem nezdržljiva z islamskimi feministkami. Po mnenju Arat naj bi bil islam kot religija *a priori* zatiralen do žensk, saj ni mogoče govoriti o enakosti (Arat, 1991: 17).

Turška islamska aktivistka in predavateljica Nazife Şişman (2005: 72–73) zaradi takih pogledov opozarja, da ni mogoča sinteza med islamom in feminizmom, saj je pri nastajanju sodobne države Turčije nova ženska postala simbol civiliziranosti in je zato bilo nemogoče misliti skupaj

islam in feminizem oziroma pravice in osvobajanje žensk. Islam je zavrnjen kot nekompatibilen z modernostjo in civiliziranostjo, torej tudi s feminizmom. Ravno na tem nasprotju je namreč temeljila nova nacionalistična in kemalistična ideologija oziroma identiteta nove turške ženske. Pri ustvarjanju te identitete se je poudarjalo nasprotje med tradicijo in modernostjo, nazadnjaštvom in napredkom, kar je utemeljevalo zavračanje otomansko-islamske tradicije.¹¹ Zato je žensko vprašanje postalo »problem«, ki je bil bolj v funkciji laicizacije države (oddaljevanje od vsega islamskega) kot pa pravic žensk samih. Toda podobno zavračanje feminizma je bilo zaslediti tudi med drugimi vernimi muslimani/-kami, saj je feminizem veljal za zahodni produkt, ki ga ženske ne potrebujejo, saj po njihovih interpretacijah islam muslimankam že daje vse pravice (Şişman, 2005: 74). Toda takšne vsiljene interpretacije islama so zavrnile številne muslimanke, ki so v 80. letih 20. stoletja v Turčiji oblikovale novo gibanje islamskih feministk. Muslimanke se borijo proti ženskam nenaklonjenim interpretacijam religije, kar je pomemben prispevek pri premagovanju zakoreninjenih tradicionalnih vrednot, ki so večinoma legitimizirane z religijo (Kerestecioğlu, 2004: 93–94).

V turškem zmerno islamističnem časopisu *Zaman* (Čas) so ženske poudarjale, da islam lahko pridobi z idejami, ki jih brani feminizem, in trdile, da je za slab položaj žensk v islamu kriv moški, ne pa islam, ter začele radikalnejšo kritiko vloge ženske kot (zgolj) matere in žene. V istem časopisu pa so muslimani kritizirali feminizem in svoje kolegice obtoževali, da so hinavke in izdajalke (Göle, 2004: 160–169). Tu je razvidna Zinejina kritika, da so islamske feministke ujete med dvema diskurzoma: feminizmom kot zahodnim konceptom na eni strani, zaradi česar jih muslimani obtožujejo izdajstva na drugi strani. Islamske feministke so feministične ideje sprejele za svoje in izjavile, da njihov »Drugi« ni več samo Zahod ali laicistična moderna ženska, temveč tudi islamski tradicionalni in patriarhalni moški (Barbarosoğlu v Şişman, 2005: 75, 77–78).

Islamske feministke vidijo vzrok za podrejeni status ženske v patriarhalni tradiciji, ne pa v islamu *per se*, in rešitev današnjih problemov žensk vidijo prav v islamu in Koranu, zato si prizadevajo za ponovno vzpostavitev islamske skupnosti in reinterpretacijo Korana, hadisov in islamskih praks (Sirman, 1989: 26; cf. Hassan, 2003). Muslimanke najprej kritizirajo definicijo »enakosti« v zahodnjaškem pogledu, ki zanemarja dejstvo, da je večina žensk v Turčiji muslimank (Kurter in dr. v Sirman 1989: 25). Kritizirajo zahodni in evropocentrični koncept enakosti, ki izhaja iz individualistične, racionalistične in materialistične filozofije (Ünsal v Sirman, 1989: 24). Po njihovem mnenju so moški in ženske poklicani k služenju Bogu in opravljanju obveznosti, ki so jim dodeljene po islamu. Če so te obveznosti drugačne za moškega in žensko, po njihovem mnenju to izhaja iz drugačne narave (*fitna*) ženske in moškega. V islamu se tako naj ne bi iskal koncept enakosti, temveč komplementarnosti in ravnovesja, saj je razlika med moškim in žensko funkcionalna in ne hierarhična. Moški in ženska sta različna, v bistvu pa sta enaka (Yalçınkaya, 1995: 57). Muslimanke pravijo, da če bi se koranski koncepti pravilno uporabljali, bi bila »enakost« kot jo razume islam, že dosežena.

Muslimanke aktivno uporabljajo feministične koncepte, kot je *moška dominacija*, in se lotijo preizpraševanja islamske zgodovine in islama, da skozi žensko perspektivo ugotovijo, kaj je

¹¹ Islam je bil tako nujen element vzpostavitve turških diskurzov nacionalizma, modernizacije in sekularizma, ki so med seboj prepleteni in soodvisni. Islam je postal »konstitutivni zunanji« (Sayyid, 2000: 95). V okviru konstrukcije Drugega kot negativne podobe je glavno vlogo prevzelo islamsko pokrivanje, ki je bilo razumljeno kot simbol islama in torej nenacionalnega, nemodernega, nesekularnega, neciviliziranega. Zaradi teh značilnosti Yeğenoğlu (1998: 12, 140) označuje turški nacionalistični diskurz za obrnjen (*reverse*) orientalizem ali lokalni orientalizem, saj domače elite želijo »civilizirati« in »razviti« lokalno prebivalstvo. V ta diskurz se umeščajo tudi kemalistične feministke, ki jih avtorji označijo za nacionalne ali državne feministke, ker prevzamejo hegemonsko pozicijo (Durakbaşa, 1987: 72; Tekeli, 1992).

¹² Şişman je sicer kritična do tovrstnih novih interpretacij islama in iskanja »pravega islama« kot tistega, ki daje ženskam vse pravice, zato ima tovrstno modernizacijo religije za novo verzijo orientalističnega diskurza (Şişman, 2005: 93–94, 119, 129). Tudi Kandiyoti (1988b: 239) opozarja, da je iskanje »pravega islama« oziroma obračanje na islamsko »zlatο dobo« diskurz, podoben nacionalistično-kemalističnemu, ko je le-ta iskal »pravo turškost« v antični »zlati dobi«. Tudi islamski diskurz je podoben nacionalističnemu v tem, ko predpostavlja neko idealno dobo in idealno žensko, ki je inherentna »pravi identiteti« islama.

¹³ Izraz turbanski feminizem je bil prvič omenjen v turški reviji *Nokta* (Pika) leta 1987 (Şişman, 2005: 75, 90–91), saj so se nekatere islamske feministke mobilizirale okoli vprašanja prepovedi pokrivanja v šolah in javnih službah. Poimenovanje izhaja iz pojava nove oblike pokrivanja v 80. letih, ki se razlikuje od tradicionalnega pokrivanja, imenovanega *başörtü* – v dobesednem prevodu naglavna ruta, ki se nosi tako, kot so jo nosile naše »none«. Novo pokrivanje z ruto ali šalom, ki je popolnoma zavita okrog glave in vratu, je označeno kot *türban* in ima v Turčiji predvsem politične konotacije. Sicer pa sem na predavanjih na *Bilim ve Sanat Vakfı* (kjer je predavala Nazife Şişman in kamor je hodila večina pokritih žensk, katerim je bil vstop na univerzo prepovedan), ugotovila, da se veliko žensk ne identificira s tem poimenovanjem in se sprašujejo, zakaj njihov način pokrivanja kategorizirajo in preimenujejo. Şişman tako opozarja, da je raznolikost pokrivanja med muslimankami zreducirana na homogen simbol. Zato aktivistke, kot sta Nazife Şişman in Hilal Kaplan (osebna komunikacija), nasprotujejo obravnavanju pokrivanja kot nečesa novega, saj so bile pokrite ženske vedno pristone, le da jih je državna politika zanikala in s tem zankanjem pretendirala, da ne obstajajo (več). »Nenaden« pojav pokritih žensk je bil posledica višje izobrazbe žensk v Turčiji v 80. letih, ko so se na univerzah, kjer jih je bilo prej malo, pojavile v večjem številu. Sčasoma se je zato pojav pokritih žensk začelo obravnavati kot »novo pokrivanje«. Proti njihovi prisotnosti na univerzah se je znova začela formalna in neformalna

»pravi islam« in kaj ne.¹² Z uporabo koncepta *nasilja v družini* problematizirajo položaj ženske v družini, kjer je ženska mogokrat diskriminirana in podrejena. Toda za to islamske feministke krivijo predvsem seksistične moške perspektive v tradiciji in tudi v modernih kapitalističnih strukturah. Le-te naj bi slabo vplivale tudi na moške (Sirman, 1989: 24–27). Islamske feministke kritizirajo tudi izrabljanje in komodifikacijo ženskega telesa kot spolnega objekta (predvsem v medijih), kar je po njihovem mnenju posledica patriarhalnih in kapitalističnih tokov.

Boj islamskih feministk za pravico do svoje drugačnosti in imenovanje islamskih feministk za feministke vodi do koncepta drugačnosti oziroma pravice biti *drugačen*. Zato je zgodovina feminizma po mnenju Kerestecioğlu zgodovina prehoda od enakosti k drugačnosti. To je najprimernejši način za opolnomočenje žensk proti nacionalističnim, rasističnim ali kulturno in religiozno esencialističnim politikam (Kerestecioğlu, 2004: 96). Islamski feminizem je po mnenju Göle (2004: 35) podoben drugim etničnim gibanjem 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 termin. Zato islamske feministke spominjajo na ameriško gibanje temnopoltih za državljanske pravice s sloganom »Črno je lepo« (*Black is beautiful*) v islamski različici »Islam je lep« (*Islam is beautiful*). Zagovarjajo drugačen način modernizacije z ohranjanjem svoje kulture in branijo svojo identiteto, drugačnost in osebnost ter pravice.

Şişman pa opozarja, da islamske feministke niso homogene in da znotraj islamskega feminizma obstaja več feminizmov. Za Turčijo je najbolj zanimiv *turbanski feminizem*.¹³ Ženske pokrivanje razumejo kot žensko pravico, prepoved pokrivanja pa razumejo kot seksistično diskriminacijo, prav tako iz vrst drugih feministk. Proti diskriminaciji zaradi pokrivanja so leta 1999 ustanovile *Društvo proti diskriminaciji žensk*. Turbanske feministke so feminizem uporabile za boj proti prepovedi pokrivanja (Şişman, 2005: 77). Toda pri utemeljevanju in zagovarjanju pokrivanja je zanimiv prehod iz uporabe diskurza religije in boja za pravico do verskega izražanja na diskurz o individualnih človekovih pravicah – torej v osnovi zahodni diskurz.

Pomeni pokrivanja in kritika normativnega tipa ženske

Ženske in ženska telesa so pogosto objekt reprezentacij in inskripcij (Grosz, 1990) določenih diskurzov, predvsem ko gre za reprezentacijo »Drugega«. Zahod ali orientalistični pogled je islam obravna-

val predvsem glede na vlogo in položaj žensk v »Drugi« religiji. V času kolonializma je prevladala predvsem negativna podoba muslimanke, katere najvidnejši simbol je pokrivanje. Islam in praksa pokrivanja sta dojeta kot represivna in zatirajoča, zato morajo biti ženske »odkrite«, da lahko dosežejo »resnično« emancipacijo in osvoboditev. Islam in pokrivanje nastopata kot konstitutivni Drugi sekularizmu, racionalnosti in osvobojenosti, in je torej nasprotni pol zahodne subjektne pozicije.¹⁴ Subjektna pozicija Zahoda velja za pozicijo svobodne volje posameznika, ki svobodno odloča o svojem telesu.¹⁵ Te svoboščine predstavljajo univerzalno normo h kateri teži vsako delovanje osvobajanja, to normo pa naj bi predstavljala Zahodna ženska, medtem ko »Druga ženska« te svobode nima, za kar so krive inherentne značilnosti tamkajšnje kulture ali religije. Prepoved pokrivanja je torej možno razumeti v smislu doseganja zahodne norme osvobojene ženske.

Scott (2007: 84, 172) tako kritizira pozicijo prepovedi pokrivanja v Franciji, ki temelji na antitezi med islamom in feminizmom, in določa laičnost kot normo enakosti spolov, kar je po njenem mnenju benevolentni rasizem. Sayid (2000: 27) in Yeğenoğlu (1998) tako poudarjata, da je bistvo ženske ali esencialna ženska razumljena kot nepokrita, kar pomeni, da je partikularnost nepokrivanja postala univerzalno sprejeta norma, dojeta kot nevtralna norma ženskega obstoja. Toda Yeğenoğlu (1998: 115) se sprašuje, ali je pokrivanje drugačno od ne-pokrivanja, in pravi:

... če je pokrivanje razumljeno kot specifična praksa označevanja in discipliniranja telesa v skladu s »kulturnimi« zahtevami, je tako lahko razumljeno tudi nepokrivanje. ... V ... praksi sta ... pokrivanje in nepokrivanje kulturno specifični praksi telesnih inskripcij, ki jih pogojujejo specifične kulturne zgodovine. Kar je treba proučiti, je predpostavka o resničnosti in naravnosti nepokritega telesa ... Nepokrivanje je še en drugačen način oblikovanja telesa v partikularni tip telesa. Toda telo, ki ni pokrito, je sprejeto kot norma, ki označuje splošno, medkulturno sprejeto predstavo o tem, kakšno je in kakšno mora biti žensko telo.

Pokrivanje je bilo problematizirano (je postalo problem)¹⁶ za evropsko *mission civilisatrice* že v času kolonizacije muslimanskih okolij. Toda v nasprotju z za zahodnimi ženskami, ki so same definirale korzet in modrce kot zatiralne, pokrivanja kot zatiralnega ni prepoznala najprej muslimanska ženska sama, temveč zahodni kolonialisti, pozneje pa še določeno lokalno prebivalstvo, ki so bili pod vplivom evropskih idej o pokrivanju (Ahmed, 1992: 154, 166–167).¹⁷ Evropa je začela nasilno odkrivati lokalne ženske,¹⁸ kar je sprožilo upor in opozicijo lokalnih ljudi.¹⁹ Nasilnemu kolonialističnemu diskurzu o (ne)pokrivanju so se muslimani/-ke uprli z reappropriacijo in negacijo tega diskurza – torej s ponovnim pokrivanjem ali z več pokrivanja kot simbolom upora proti kolonializmu. Ironija je torej, da so diskurz pokrivanja sprožile in okrepile kolonizirajoče države

kampanja (tudi v obliki t. i. sob prepričevanja, kjer so univerzitetni uslužbenci dekleta spraševali in prepričevali, naj se ne pokrivajo). To pa je povzročilo, paradoksalno, pokrivanje tudi iz upora.

¹⁴ Obstajajo sicer izjeme oziroma različne prakse, saj Zahod ni homogen. Tako so recimo v odnosu do pokrivanja ZDA liberalne, pojavljajo pa se ostra nasprotovanja v številnih demokratičnih državah po Evropi.

¹⁵ Svoboda subjekta je sicer vedno omejena, saj smo v svojem odnosu do telesa vedno podrejeni družbenim normam, ki nam »vsiljujejo« načine vedjenja, oblačenja, ličenja, videza ipd. Za kritiko takih praks cf. Grosz, 1990; Kuhar, 2004.

¹⁶ Problematizacija in izpostavljanje (ali zanikanje) neke teme ali vidika nekega pojava je strategija ustvarjanja diskurzov (cf. Foucault, 1991).

¹⁷ Sem lahko prištejemo tako turške lokalne orientaliste kot je egiptovska feministka Hudo Sharawi, ki velja za eno prvih egiptovskih feministk, ki se je odkrila. Toda pogosto se ne omenja, da je Huda odkrila samo obraz ter to pojmovala kot »odkritje«. Razumevanje pokrivanja/odkrivanja ima torej različne pomene za različne subjekte.

¹⁸ Zato se Şişman (1997) sprašuje, ali je pokrivanje simbol izključevanja, podobno kot je bila med drugo svetovno vojno rumena davidova zvezda simbol za označevanje Judov.

¹⁹ V širšem pomenu je po mnenju Bhatta (1997), Ahmedove (1992) in Fanona (1965) kolonizacija sprožila upor in nastanek religijskega fundamentalizma.

²⁰ Vsaka praksa, koncept ali dejanje ima različne in kontekstualizirane pomene. To velja tako za razumevanje koncepta enakosti spolov, kot pomen prakse pokrivanja, ki ju lahko označimo za prazni ali odprti označevalec. Pomeni (ki jih nosijo identitete, dogodki, objekti, družbeno-politične kategorije ipd.) so diskurzivno konstruirani politični koncepti, ki so vedno odvisni od konteksta in so vedno predmet sporov (Jalušič, 2009: 54) oz. so sporni označevalci oz. kategorije (Ferree, 2009). Za različne pomene pokrivanja, ki vključujejo med drugim tudi družbeni in civilni status, ter tudi pokrivanje moških glej El Guindi (2000) in Mesarič (2004).

²¹ Mogoče takšno razumevanje avtoric izhaja iz razumevanja pokrivanja kot sekluzije, toda pokrivanje ne pomeni nujno tudi sekluzije (izločitve) žensk iz javne sfere oziroma stroge ločitve moške in ženske sfere. Sfera zasebnosti žensk je vzpostavljena ravno s pokrivanjem, kar ženskam dovoljuje ohranjanje zasebnosti (ar. in tr. *mahrem*) v javni sferi. Med raziskovanjem v Turčiji sem ugotovila, da imajo (neporočene) pokrite ženske pogoste stike in družabne odnose in spolno mešanih skupinah.

²² Feministično stališče, ki se hkrati upira spolni objektivaciji ženske, hkrati pa zahteva poudarek na ženski spolnosti in femininosti, izraža kontradiktornost. Čeprav je problematičen nadzor ženske spolnosti, ki je z religijskimi in tradicionalnimi interpretacijami odvisna od dominantnih diskurzov (velikokrat v povezavi s pojmom časti, ki pa ni enostransko povezan samo z islamom, cf. Kardam, 2005) in zelo omejevalna za ženske, je hkrati treba premisliti normo ali »ideal« ženske spolnosti, proti kateremu se nadzor nad muslimankami vzpostavlja kot negativen. Kritika se tako nanaša tako na vsiljevanje (kulturnih, religijskih ipd.) vrednotnih norm tistim članom neke skupnosti, ki teh vrednot nočejo spoštovati in jih tudi kritizirajo oziroma se jim upirajo, kot na vsiljevanje zahodnih norm spolnega obnašanja. V obeh primerih je spolno obnašanje določeno v skladu s kontekstom in torej ni nevtralna kategorija. Problematično je namreč postavljanje partikularnega sistema (odnosov med spoloma) za univerzalnega, naravnega in zato boljšega.

(Ahmed, 1992: 162), to pa je povzročilo vpis ali inskripcijo novega pomena v prakso pokrivanja.²⁰

Toda s prakso pokrivanja se po mnenju številnih avtorjev in avtoric (Göle, 2004; İlyasoğlu, 1994; Minai, 1981; Yalçınkaya, 1995; Saktanber, 2002; Özdalga, 1997; Arat, 2001; Kadioğlu, 1994) ženske podredijo islamističnemu razumevanju tradicionalne vloge ženske in njenega obnašanja, tako da je pokrivanje privolitev in popuščanje islamističnemu razumevanju ženske, kot seksualno izzivalne (in zato nujni, da je pokrita in da zatira svojo seksualnost), ter razumevanju naravne vloge ženske kot matere in žene v domači sferi. Göle (2004: 124–127) pokrite ženske povezuje s politiko in radikalnim islamizmom in pravi, da se sodobne muslimanke bolj pokrivajo kot tradicionalne, da reproducirajo odnose med spoloma oziroma ponotranjijo spolno kontrolo, ki velja v muslimanski skupnosti, že do mere »fanatizma«, saj se strogo in bolj pokrivajo. Podobne pomisleke ima tudi Kadioğlu (1994: 659–660), ki vidi problematičnost v tem, da pokrivanje ženske postavlja v zasebno sfero, da islam propagira žensko vlogo gospodinje in da islam oziroma pokrivanje »varuje ženske pred seksualno kompeticijo odkritih žensk« in da muslimanke »želijo bolj poudariti svojo identiteto kot spolnost v javnosti«, avtorica pa daje vtis, da je to nekaj slabega.²¹ Yalçınkaya (1995: 77, 87) pa vidi kontradikcijo muslimank v hkratni zahtevi po karieri in materinstvu.

Scott (2007: 156–158, 165) kritizira tako hinavščino in kontradikcije zahodnih feministk, ki kritizirajo spolno objektivacijo in vizualno izkoriščanje ženskega telesa, obenem pa iste kriterije zavrnejo, ko gre za muslimansko žensko. Namreč, ko so se zahodne feministke soočile z islamom in muslimanskimi ženskami, ki svojo seksualnost s pokrivanjem in oblačenjem prikrivajo, je feministična kritika pozabila na svoje stališče in nenadoma začela dojemati enakost kot zgolj spolno emancipacijo, ki jo enači z vidnostjo ženskega telesa.²² Podobna interpretacija velja tudi za kritiko institucije družine. Naj spomnim, da so temnopolte feministke zahtevale pravico do družine prav zato, ker jim je bila v času suženjstva v Ameriki odvzeta, ter na zahteve istospolnih parov po pravici do družine (zakon, posvojitev otrok ipd.); torej gre za zahtevo po pravici do prav tistega elementa (družina), ki ga je liberalni zahodni feminizem kritiziral kot patriarhalno orodje nadzora žensk. Ne družina *per se*, temveč specifična norma družine (npr. patriarhalna ali heteroseksualna) lahko zatira žensko (in istospolne pare) kot individualne osebe, saj je zasebnost pod vplivom dominantnih patriarhalnih, heteroseksualnih in religijskih diskurzov in norm. Umestna je kritika praks v zakonu in družini, ki žensko postavijo v podrejeni in izkoriščani položaj brez svobode odločanja, toda kritizirati družino *per se* (in še posebej takrat, ko

gre za muslimansko družino) izraža dvojna merila in pristranskost ter uničuje pravico do družine oziroma konstruktivno kritiko družine, ki jo izvajajo tudi muslimanke.²³

Ženske v islamu namreč niso le pasivne v sprejemanju institucije družine in njim dodeljenih vlog žene in matere, temveč imajo tudi svoje interpretacije in zahteve. Tako se zavzemajo za več sodelovanja moških pri domačih opravilih in vzgoji otrok, poudarjajo potrebo po delitvi dela med možem in ženo v družini ter po nujnosti njihove izobrazbe in dela, svoje zahteve pa utemeljujejo na načelu »komplementarnosti«. Islamske feministke tako ponujajo razumevanje »enakosti« v islamskih okvirih, kjer si tako moški kot ženska delita družinske in delovne funkcije, s čimer se ne razlikujejo od zahodnih feministk, ki zahtevajo usklajevanje/delitev obveznosti med delom in družino (Yağmıkaya, 1995: 77). Če družinska vloga preveč obremenjuje žensko (še posebej glede na to, da ženske večinoma tudi delajo na trgu dela) ali žensko postavlja v podrejeni položaj, je to nekaj, kar kritizirajo tudi islamske feministke, le da jim je zanikana inovativnost oziroma legitimnost njihovih interpretacij.²⁴ Pri tem se sklicujejo na islam in branijo pravico, da ženskam ni nujno uresničevati in izpolnjevati vloge matere, kar je v nasprotju dominantnim predstavam o ženski vlogi. El Guindi (2000) navaja, da ženski ni treba skrbeti za družino oziroma da ji je v islamu dovoljeno zavrniti dojenje, če tega ne želi početi; za nadomestitev (dojiljo) in opravljanje gospodinjskih storitev pa mora poskrbeti mož.²⁵

Sklep

Glede na značilnosti, ki jih kažejo islamske feministke, ne vidim nobenega razloga, da jih ne bi poimenovali feministke oziroma jim ne bi pripisali značilnosti feministične zavesti, pa čeprav na nezahodni način, saj v duhu feminizma zahtevajo pravice zase. Tudi El Guindi (2000: 182) poudarja, da je feminizem v okviru islama ali islamski feminizem edini način za osvoboditev in opolnomočenje muslimanskih žensk. Menim, da bo s tem feminizem resnično dekoloniziran, emancipatoren in uporaben ter ne bo služil partikularnim normam, interesom in zahodnemu pokroviteljstvu. Če se osredinimo na različne prakse ter na različno delovanje v odvisnosti od specifičnega konteksta in hkrati upoštevamo delovanje posameznikov ali skupin kot reflektirajočih subjektov, lahko v praksi na mikroravni pojave in subjekte bolje razumemo, saj upoštevamo heterogenost in dinamiko sprememb navidezno homogenih okolij ter se odučimo oziroma

Zahodni sistem razumevanja odnosov med spoloma je po mnenju Scott (2007: 171, 181) vsiljen kot edini sprejemljiv. To pa ne pomeni, da zahodni sistem ni patriarhalen, patriarhalna sta lahko oba. Spol in spolnost sta v obeh sistemih le drugače reprezentirana in urejana.

²³ Sicer pa v Turčiji islamske feministke ali aktivistke zanikajo isto pravico do družine istospolnim parom, saj istospolnost razumejo kot greh (cf. Kaplan, 2010). Kontradiktornost je v tem, da islamske feministke zagovarjajo svoje specifične zahteve pokrivanja in vloge v družini v okviru zahodnega diskurza individualnih človekovih pravic, hkrati pa pozabijo na človekove pravice in jih zanikajo istospolno usmerjenim. Toda tudi v islamskem gibanju je prisotno mišljenje, ki obsoja tiste islamske težnje, ki izvajajo aktivno politiko zanikanja pravic istospolno usmerjenim (ali širše tudi skupinam LGBT). Primer je kritika nekdanjega direktorja islamske nevladne organizacije, ki se bori za človekove pravice (*MAZLUMDER*). Nekdanji direktor kritizira stališče organizacije in njeno nasprotovanje pravicam LGBT ter se zavzema za varstvo človekovih pravic ne glede na subjekte, ki jih zahtevajo, četudi se organizacija in njeni člani morebiti ne strinjajo s spolno usmerjenostjo LGBT, ker je to v nasprotju z njihovim vrednotnim sistemom (cf. Bianet, 2010). To je le še en dokaz heterogenosti in raznolikosti islamske misli samo znotraj ene države.

²⁴ Zanimivo je tudi stališče žensk do poligamije. Naj omenim izkušnjo na konferenci v Iranu (2010), kjer se je med vernimi muslimankami (Irankami, Pakistankami, Indijkami, Malezijkami) vnela burna razprava o poligamiji. Nekatere ženske so poligamijo zavračale kot njihovo pravico reči *ne* moževi izbiri druge (tretje in četrte) žene (kar naj bi bilo utemeljeno tudi v Koranu, ki zahteva odobritev prve žene), druge so poligamijo zagovarjale kot islamsko dolžnost, tretje pa so demistificirale in relativizirale institucijo zakona kot romantične zveze med dvema partnerjema, saj ima poroka veliko socialnih in ekonomskih dimenzij v različnih družbenih kontekstih. Poroka ali zakonska zveza ima tako drugačen pomen in temelji med drugim na družbenem statusu, skrbi za družino

ter za nekatere pomeni sporazumno reproduktivno skupnost. S tega vidika je v določenih primerih poligamija razumljena kot sredstvo urejanja družinskih/ družbenih odnosov in statusa in kot taka nima zveze z »željami« moškega. Tukaj bi rada poudarila tudi kratkosežnost kritik patriarhalnega sistema kot sistema, ki je negativen samo za ženske, saj se premalo obravnava negativen vpliv tega sistema na moške.

²⁵ Ahmed (1992: 92–93) sicer razloge za te pravice vidi v zgodovini in času velikih islamskih dinastij in haremov oziroma poligamije, v katerem so ženske pridobile več pravic in bile s tem bolj zavarovane, če so imele otroka, zato se materinstva ni spodbujalo.

učimo od legitimnih subjektov, ki nam lahko marsikaj povedo o tem, kako živijo in kako svoje okolje interpretirajo.

Literatura

- ADREASSEN, R., LETTINGA, D. (2012): Veiled debates. Gender and gender equality in European national narratives. V *Politics, Religion and Gender. Framing and regulating the veil*, S. Rosenberger, in B. SAUER (ur.), 1–16. London in New York, Routledge.
- AHMED, L. (1992): *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Heaven, London, Yale University Press.
- ARAT, Y. (2001): One Ban and Many Headscarves: Islamist Women and Democracy in Turkey. *International Social Science Review* II (1): 47–60.
- BALIBAR, É. (1991): Is there a Neo-Racism? V *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, É. Balibar in I. Wallerstein (ur.), 17–36. London, New York, Verso.
- BHATT, C. (1997): *Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity*. London, UCL Press.
- BRAIDOTTI, R. (2005): A Critical Cartography of Feminist Post-postmodernism. *Australian Feminist Studies* XX(47): 169–180.
- BULLOCK, K. (2002): *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes*. Toronto, The International Institute of Islamic Thought.
- BUTLER, J. (1988): Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal* XL (4): 519–531.
- BUTLER, J. (2010): Performative agency. *Journal of Cultural Economy* III (2): 147–161.
- BIANET, MAZLUMDER' de İnsan Hakları Eşçinsel Deyince Bitiyor. Dostopno prek: <http://bianet.org/biamag/bianet/120894-mazlumderde-insan-haklari-escinsel-deyince-bitiyor> (25. marec 2010).
- COLLINS, P. H. (1998): *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. Minneapolis, University of Minnesota.
- CRENSHAW, W. K. (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* XLII (6): 1241–1299.
- ÇUBUKÇU, S. U. (2004): Post-1980 Women's Movement in Turkey: A Challenge to Patriarchy. V *The Position of Women in Turkey and in the European Union: Achievements, Problems, Prospects*, F. Berktaş (ur.), 55–74. Istanbul, KA-DER Press.
- DAVIS, K. (2007): *The Making of Our Bodies, Ourselves: How Feminism Travels across Borders*. Durham in London, Duke University press.
- BOSTON WOMEN'S HEALTH BOOK COLLECTIVE, (1971): *Our Bodies, Ourselves: A Book by and for Women*. Boston, Boston Women's Health Book Collective.
- EL GUINDI, F. (2000): *Veil. Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford, New York, Berg.
- ERDOĞAN, N. (2000): *Veiled and Reveiled, Review of Meyda Yeğenoğlu, Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Dostopno prek: http://www3.iath.virginia.edu/pmc/text-only/issue.100/10.2.r_erdogan.txt (5. maj. 2009).
- FANON, F. (1965): *A dying Colonialism*. New York, Grove Press.

- FERREE, M. M. (2009): Inequality, Intersectionality and the Politics of Discourse: Framing Feminist Alliances. V *The Discursive politics of Gender Equality. Stretching, Bbending and Policymaking*, E. Lombardo, P. Meier, M. Verloo (ur.), 86–104. London in New York, Routledge.
- FOUCAULT, M. (1991): Polemics, Politics and Problematisations: An Interview with Michel Foucault. V *The Foucault Reader*, P. Rabinow (ur.), 381–390. London, Penguin.
- GÖLE, N. (2004): *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. Istanbul, Metis Yayınları.
- GROSZ, E. (1990): Inscriptions and Body-Maps: Representations and the Corporeal. V *Feminine, Masculine, and Representation*, T. T. Threadgold, A. Cranny-Francis, (ur.), 62–74. Allen and Unwin Sydney in London.
- HAFFERNAN, T. (2000): Feminism against the East/West Divide: Lady Mary's Turkish Embassy Letters, *Eighteenth-Century Studies* XXXIII (2): (201–215).
- HASSAN, R. (2003): Islam. V *Her Voice, Her Faith: Women Speak on World Religions*, A. Sharma, K. K. Young (ur.), 215–242. Oxford, Colorado, Westview Press.
- İLYASOĞLU, A. (1994): *Örtülü kimlik*. Istanbul, Metis Yayınları.
- JALUŠIČ, V. (2009): Stretching and Bending the Meanings of Gender in Equality Policies. V *The Discursive politics of Gender Equality. Stretching, bending and policymaking*, E. Lombardo, P. Meier, M. Verloo (ur.), 52–67. London in New York, Routledge.
- KADIOĞLU, A. (1994): Women's subordination in Turkey: is Islam really the Villain? *Middle East Journal* IV (48): 645–660.
- KANDIYOTI, D. (1987): Emancipated but Unliberated: Reflections on the Turkish Case. *Feminist Studies* XIII (2): 317–338.
- KANDIYOTI, D. (1988): From Empire to Nation State: Transformations of the Woman Question in Turkey. V *Retrieving Women's History, Changing Perceptions of the Role of Women in Politics and Society*, S. J. Kleinberg (ur.), 219–240. Unesco.
- KAPLAN, H. (2010): İslâm ve eşcinsellik meselesi. *Taraf* 3.4.2010. Dostopno prek: <http://www.taraf.com.tr/haber/islam-ve-escinsellik-meselesi.htm> (5. junij 2012).
- KARDAM, N. (2005): *Turkey's Engagement with Global Women's Human Rights*. Aldershot in Burlington, Ashgate.
- KERESTECIOĞLU, İ. Ö. (2004): Women's Movement in the 1990s: Demand for Democracy and Equality. V *The Position of Women in Turkey and in the European Union: Achievements, Problems, Prospects*, F. Berktaç (ur.), 75–98. Istanbul, KA-DER Press.
- KUHAR, M. (2004): *V imenu lepote*. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- LOMBARDO, E., MEIER P., VERLOO, M. (2009): Stretching and Bending Gender Equality: A Discursive Politics Approach, V *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policy-Making*, E. Lombardo, P. Meier, M. Verloo (ur.), 1–18. New York, Routledge.
- LORDE, G. A. (1984): *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Berkley, The Crossing Press.
- MESARIČ, A. (2004): Raznoliki pomeni pokrivanja pri muslimankah. *Delta – revija za ženske študije in feministično teorijo* X (3–4): 9–40.
- MINAI, N. (1981): *Women in Islam, Tradition and Transition in the Middle East*. New York, Seaview Books.
- MOHANTY, C. T. (1991): Under Western Eyes; Feminist Scholarship and Colonial Discourses. V *Third World Women and the Politics of Feminism*, C. T. Mohanty, A. Russo, L. Torres (ur.), 51–80. London in New York, Routledge.
- ÖZDALGA, E. (1997): Womanhood, Dignity and Faith, Reflections on an Islamic Woman's Life Story. *The European Journal of Women's Studies* IV (4): 473–497.
- PHILLIPS, A. (1999): Taking difference seriously. V *Which Equalities Matter?*, A. Phillips (ur.), 20–34. Oxford, Polity press.

- PHILLIPS, A. (2007): *Multiculturalism without Culture*. Princeton, Princeton University Press.
- SAID, E. W. (1996): *Orientalizem: zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- SAKTANBER, A. (2002): We Pray Like You Have Fun: New Islamic Youth in Turkey Between Intellectualism and Popular Culture. V *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, D. Kandiyoti, A. Saktanber (ur.), 254–276. New Brunswick in New Jersey, Rutgers University Press.
- SAYYID, B. S. (2000): *Fundamentalizm Korkusu. Avrupamerkeçilik ve İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul, Vadi Yayınları.
- SCOTT, J. W. (2007): *The Politics of the Veil*. Princeton in Oxford, Princeton University Press.
- SIRMAN, N. (1989): Feminism in Turkey. *New Perspectives on Turkey* III (1): 1–34.
- ŞIŞMAN, N. (1997): Başörtüsü 'Sarı Yıldız' mı? *Birikim* (95): 90–92.
- ŞIŞMAN, N. (2005): *Küreselleşmenin peçesi, İslam'ın peçesi*. İstanbul, Küre yayınları.
- SPIVAK, G. C. (1988): Can the Subaltern Speak? V *Marxism and the Interpretation of Culture*, C. NELSON, L. GROSSBERG (ur.), 271–316. Urbana, University of Illinois Press.
- TAYLOR, C. (1994): The politics of recognition. V *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, A. GUTMANN (ur.), 25–74. New Jersey in West Sussex, Princeton University press.
- VOLPP, L. (2001): Feminism versus Multiculturalism. *Columbia Law Review* V(101): 1181–1218.
- VOLPP, L. (2000): Blaming Culture for Bad Behaviour, *Yale Journal of Law and the Humanities* XII(1): 89–116.
- YEĞENOĞLU, M. (1998): *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ZINE, J. (2004): Creating a Critical Faith-Centered Space for Antiracist Feminism. Reflections of a Muslim Scholar-Activist. *Journal of Feminist Studies in Religion* XX(2): 167–187.
- YALÇINKAYA, S. (1995): *Engendering Modernity: Women's New Veiling, Politics and Identity in Turkey*. Magistrsko delo. Radcliffe College, Cambridge.
- YUVAL-DAVIS, N., ANTHIS, F., KOFMAN, E. (2005): Secure borders and safe haven and the gendered politics of belonging: Beyond social cohesion. *Ethnic and Racial Studies* XXVIII(3): 513–535.
- WEKKER, G., LUTZ, H. (2001): A wind-swept Plain: The History of gender and ethnicity- thought in the Netherlands. V *Caleidoscopische Visies. De zwarte, migranten en vluchtelingenvrouwen beweging in Nederland*, M. Botman, N. Jouwe, G. Wekker, (ur.), 1–31. Amsterdam, KIT Publishers, Dostopno prek: http://www.iiav.nl/epublications/2001/windswept_plain.pdf (6. maj 2009).