



Frihet fra valg?

En studie av forbudte symboler i det offentlige rom i Istanbul, Tyrkia.



Silje Skårer Abelsen

Masteroppgave i sosialantropologi

Instituttet for sosialantropologi

Samfunnsvitenskapelig fakultet

Universitetet i Tromsø

Våren 2009

Forord

Det er mange jeg vil takke for hjelpen med oppgaven.

Først og fremst må jeg rette en stor takk til alle mine informanter og bekjente i Istanbul! De åpnet sine liv, hjem, tanker og sinn for denne forvirrende studenten og tok kjempegodt vare på meg. Tusen takk for tilliten, vennskap og alt dere lærte meg. Spesielt takk til min tolk E. og hans venner Tarik, Ufuk og Gökhan for oversettelser, støtte og mye gratis kahve under oppholdet i Istanbul. *Çok teşekkürler!*

Tusen takk til min veileder Jorun Bræck Ramstad for et meget godt samarbeid! Hun har hjulpet meg gjennom en tøff skriveprosess med gode råd og støtte. Oppmuntringen, hjelpen og de herlige kommentarene over kopper med te var unnværlige!

Takker også Siv Øvernes som hjalp meg i startfasen av prosjektet. Takk til sosialantropologisk institutt for økonomisk støtte til feltarbeidet.

Takker alle som har støttet meg i disse to årene, spesielt mine fantastiske medstudenter: Camilla, Ingvild, Christina, og Annette! Tusen takk for artige stunder, kaffedriking, slarving, sosiale sammenkomster, tips og mye latter. Uten dere hadde ikke dette vært mye moro!

Til sist takker jeg familien min som har støttet, hjalp og inspirert meg både i forbindelse med feltarbeidet og i skriveprosessen. Det var dere som startet min interesse for prosjektet, dere støttet meg på feltarbeidet, og hjalp meg gjennom skriveprosessen med korrekturlesning og gode råd. Takk!

Tromsø, mai 2009

Silje Abelsen

Sammendrag

Oppgaven retter søkelyset mot forbud mot religiøse symboler i det offentlige rom og hvilke konsekvenser et forbud kan ha for aktørene. Mitt hovedfokus ligger på å studere hvordan det muslimske hodekleddet kan brukes for å kommunisere tilhørighet og hvilke konnotasjoner knyttes til symbolet blant ulike aktører fra ulike samfunnslag i Istanbul, Tyrkia.

I Tyrkia har religiøse symboler som kors, kalotter og hijaber vært forbudt i det offentlige rom siden 1997. Med offentlige rom menes utdannelseinstitusjoner, arbeidsplasser tilknyttet offentlige og statlige kontorer. 60 % av voksne kvinner benytter seg av tildekking av håret i Tyrkia og et slikt forbud får betydningsfulle konsekvenser for enkeltindivider og deres familier.

Som et resultat av forbudet nektes en rekke kvinner adgang til universitetsutdanning grunnet deres bruk av religiøse symboler. Jeg utforsker dilemmaet som oppstår når muslimske kvinner må velge mellom utdanning eller hijab og hvilke prosesser som ligger bak deres valg. Forbudets konsekvenser for den sosiale organisering er essensielt og jeg har sett nærmere på hvordan kvinnenenes tildekking ble en den viktigste identitetsmarkøren for mine informanter. Religiøse preferanser ble derfor det viktigste grunnlaget for kategorisering og stigmatisering av tildekkede kvinner.

I debatten mellom sekulære og religiøse krefter i Tyrkia ble muslimske kvinners tildekking et mangetydig symbol med en rekke konnotasjoner. Tildekkingen ble ansett som et politisk motstandssymbol og en religiøs handling. Det var en pågående diskusjon om et forbud mot religiøse symboler var nødvendig for å beskytte det demokratiske samfunnet eller om det var et brudd på menneskerettighetene. Denne diskusjonen og mine informanternes kamp om selvbestemmelse og frihet til valg tar jeg opp avslutningsvis i oppgaven. Med utgangspunkt i informantperspektiv vil jeg analysere paradokset som oppstår når det private valget om å ikke se seg et religiøst symbol blir en offentlig markering av motstand eller islamifisering i lys av den globale politiske konteksten.

Innholdsfortegnelse

Forord	iii
Sammendrag.....	v
Kapittel 1: Innledning.....	1
1.1. Bakgrunn for oppgaven.....	1
1.1.1. Leyla Şahin vs. den tyrkiske stat.....	2
1.2. Hovedproblemstilling.....	3
1.3. Teoretisk tilnærming og tematikk.....	4
1.3.1. Symbolet og den semiotiske tilnærmingen.....	5
1.3.1.1. Identitet og stigmatisering.....	6
1.3.1.2. Statens makt og individets valg.....	8
1.3.2. Antropologi om regionen Tyrkia.....	8
1.4. Avgrensninger og oppbygning av oppgaven.....	9
Kapittel 2: Metodisk tilnærming.....	11
2.1. Observasjon, deltagelse og rolle i felten.....	11
2.1.1. Ulike informanter – ulik grad av deltagende observasjon.....	11
2.1.2. Min rolle i felten - problematisk posisjonering.....	13
2.1.3. Kjønn og sfæreoppdeling.....	13
2.1.4. Sosial nettverksbygging over ett glass te.....	15
2.2. Språkbarrierer – Tolkens rolle og påvirkninger.....	15
2.3. Feltintervjuer og feltsamtaler.....	17
2.3.1. Intervjuer med menneskerettighetsorganisasjoner.....	17
2.3.2. Feltsamtaler i sosiale sammenhenger.....	18
2.4. Andre innsamlingsmetoder av informasjon og data.....	19
2.4.1. Media og internett.....	20
2.4.2. Tall og statistikk innhentet gjennom organisasjoner.....	20
2.5. Etiske betraktninger.....	21
2.5.1. Anonymisering av informanter.....	21
2.5.2. Tilbakeføring og behandling av informasjon.....	22
2.6. Oversikt over hovedinformantene.....	22
Kapittel 3: Tyrkias politiske historie.....	24
3.1. Kvinners tildekking; historie og religion.....	24
3.1.1. Tildekking av kvinner slik det er omtalt i koranen.....	25
3.2. Fra det Osmanske riket til sekulær republikk; President Atatürk.....	26
3.3. Forbudets moderne historie: Fra 1960 til 1997.....	28
3.3.1. De militære statskuppene.....	29
3.3.2. Forbudet etter 1997 og forbudets omfang.....	31
3.4 Tyrkia i 2009; Politisk system og forholdet til Europa.....	32
3.5. Istanbul som felt.....	34

Kapittel 4: Ulike varianter av tildekking i Istanbul	36
4.0. Å oversette emiske begrepene.	36
4.1. Ulike varianter av tildekking i Istanbul.	37
Kapittel 5: <i>Türban</i> – et mangetydig symbol	44
5.0. Symbolske perspektiver	44
5.1 Tegn og symboler.....	47
5.1.1. Konnotasjoner og denotasjoner.	47
5.1.2. Nøkkelsymboler	49
5.2. Bruk av türban – påbud eller valgfrihet?.....	52
5.3. Forbud mot religiøse symboler – Nøytralisierende og provoserende.	60
Kapittel 6: Forbudets konsekvenser for den sosiale organisering	66
6.0. Kategorier og grupperinger – ”De er ikke som oss”.	66
6.0.1 Stigmatiserte identiteter – Et vei som går begge retninger.	70
6.1. Islamifisering og sekularisering av det tyrkiske samfunn.....	73
6.2. Individets rett vs. statens rett.....	78
6.2.1. Bruk av forbudte symboler som hverdagsmotstand.....	80
Kapittel 7: Kampen om friheten til valg.....	84
7.1. Türban – et valg tatt i kjærlighet	84
7.2. Sekulær stat – Liberal stat?	85
7.3. Bruken av türban– et personlig, offentlig og provokativt valg	87
Kapittel 8: Avslutning.....	90
8.1. Forbudet mot religiøse symbolet – En menneskerettslig utfordring?	91
8.1.1. Amnesty sin holdning til forbud.....	92
8.2. Et demokratisk samfunn og türban – uforenlige motsetninger?	93
8.4. Avsluttende kommentar	96
Litteratur	98
Internettreferanser	101
Bildereferanser	103

Kapittel 1: Innledning

Oppgaven tar utgangspunkt i den tyrkiske republikks forbud mot religiøse symboler i det offentlige rom. Jeg presenterer forbudet av symbolene, dets omfanget i samfunnet og dets konsekvenser for organiseringen av det sosiale landskap.

Den muslimske tildekkingen av det kvinnelige hår i det offentlige rom i Tyrkia er blitt et mangetydig symbol som kan representere religiøs tilhørighet, sosiopolitisk standpunkt, tilbakevending til Islam og motstand mot den tyrkiske stat. Jeg har tilbrakt tid sammen med ulike informantgrupper i Istanbul som har vist meg hvordan debatten og konflikten i det tyrkiske samfunnet i stor grad er et resultat av at det religiøse symbolet *türban*¹ blir tilegnet ulik symbolverdi av ulike gruppene. Symbolets konnotasjoner og symbolverdi bidrar til å danne splittelse i det sosiale landskap, spesielt mellom det som omtales som sekulære aktører og muslimske aktører. Med utgangspunkt i dommen i "Leyla Şahin vs. Tyrkia." i den europeiske menneskerettighetsdomstolen i 2005, vil jeg analysere konflikten som oppstår mellom individet og det kollektive i kampen om retten til frie valg.

1.1. Bakgrunn for oppgaven

Min interesse for tematikken har rot i debatten om den muslimske tildekkings inntreden i Europa og europeiske skoler. Tildekking av håret er et offentlig og tydelig symbol på islam, og oppfattes av mange europeere som et fremmed element i samfunnet. Noen europeiske land, som Frankrike, Tyskland og Nederland, har nedlagt forbud eller restriksjoner på bruken av muslimsk tildekking i skoler og slike forbud innføres også i muslimske land² slik som Tyrkia, Tunisia og Kirgisistan.

Jeg valgte å gjennomføre feltarbeid i Tyrkia, en sekulær republikk, som siden 1997 har hatt en meget streng lovgivning mot religiøse symboler i utdannelseinstitusjoner og statlige arbeidsplasser. Restriksjoner berører stadig flere deler av samfunnet, slik som institusjoner tilknyttet universitetet (universitetssykehus, biblioteker), militærpsykehus, og offentlige kontorer.

Min fasinasjon over forbud mot religiøse symboler startet med at jeg fikk øyene opp for Leyla Şahin, en tyrkisk medisinstudent, som gikk til sak i den Europeiske Menneskerettighetsdomstolen i Strasbourg mot den tyrkiske stat i november 2005. Hun mente

¹ Den tyrkiske *türbanen* tilsvarer det vi i Norge omtaler som *hijab*. De emiske begrepene blir drøftet i kapittel 4.

² Jeg tenker her at betegnelsen "muslimske land" omtaler land hvor majoriteten av befolkningen er muslimer.

at den tyrkiske stats forbud mot religiøse symboler var et brudd på menneskerettighetsartikkel 18 om religionsfrihet og at forbudet frarøvet henne retten til utdannelse.

1.1.1. Leyla Şahin vs. den tyrkiske stat³

26. august 1997, i sitt femte år ved det medisinske fakultetet ved Universitetet i Bursa, registrerte Leyla seg som student ved Cerrahpaşa medisin fakultet ved Istanbul Universitet.

Leyla er en troende muslim som benyttet seg av den muslimske tildekkingen i de fire årene hun studerte medisin ved universitetet i Bursa. Hennes familie er praktiserende muslimer og hun anser det som hennes religiøse rett og pålegg å bruke muslimsk hodeklede. Den 23. februar 1998 publiserte visekansleren ved Istanbul Universitet et rundskriv vedrørende kleskodene ved universitetet:

“By virtue of the Constitution, the law and regulations, and in accordance with the case-law of the Supreme Administrative Court and the European Commission of Human Rights and the resolutions adopted by the university administrative boards, students whose ‘heads are covered’ (who wear the Islamic headscarf) and students (including overseas students) with beards must not be admitted to lectures, courses or tutorials. Consequently, the name and number of any student with a beard or wearing the Islamic headscarf must not be added to the lists of registered students. However, students who insist on attending tutorials and entering lecture theatres although their names and numbers are not on the lists must be advised of the position and, should they refuse to leave, their names and numbers must be taken and they must be informed that they are not entitled to attend lectures. If they refuse to leave the lecture theatre, the teacher shall record the incident in a report explaining why it was not possible to give the lecture and shall bring the incident to the attention of the university authorities as a matter of urgency so that disciplinary measures can be taken⁴.”

12. mars 1998 ble Leyla, i henhold til rundskrivet, nektet inngang av eksamensvaktene til en eksamen grunnet sitt hodeklede. Etter dette var det flere tilfeller hvor hun fortsatte å demonstrere mot implementeringen av rundskrivet og som en følge av det mottok hun sin første advarsel om utvisning fra universitetet 26. mai 1998. Rådgiveren ved fakultetet mente at hennes holdning og manglende evne til å følge påkledningsreglementet ikke var passende for en student. Şahin søkte om unntak fra rundskrivet siden hun mente at reglene krenket

³ Alle saksreferanser til dommen er funnet på linken nedenfor:

⁴ <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/viewhbk.asp?key=11423> (Min understrekning i sitatet)

hennes rettigheter til utdanning. Søknaden ble avslått og det ble konkludert med at universitetets visekansler, som universitetets ledende organ, har makt til å regulere studentenes påkledning så lenge det gjøres for å opprettholde ro og orden. Avgjørelsen lød at verken reguleringene som var gjennomført, eller forhåndsreglene gjort mot Leyla, var ulovlige.

15. februar 1999 samlet en gruppe studenter seg utenfor hovedkontoret til Cerrapaşa medisinfakultet for å protestere mot påkledningsreglene. Som en mulig følge av dette startet myndighetene 26. februar 1999 med disiplinære tiltak mot en rekke studenter, inkludert Leyla Şahin, for å delta i denne samlingen. 13. april 1999, etter å ha hørt hennes forsvar, ble hun utvist fra universitetet i henhold til artikkel 9(j) av ” *Students Disciplinary Procedure Rules*”⁵. Şahin gikk 10. juni 1999 mot denne avgjørelsen i Istanbul administrative domstol. Hennes søknad om annullering av utvisningen ble avvist den 30. november da utvisningen ikke ble ansett som ulovlig. Som en følge av utvisningen forlot Leyla Şahin medisinstudiet i Istanbul og reiste til Østerrike hvor hun fullførte sin medisnutdanning.

I 2004 tok Şahin saken opp i menneskerettsdomstolen i Strasbourg. Her tapte hun saken og tapte også da hun anket saken i Storkammeret i 2005.

1.2. Hovedproblemstilling

Jeg ønsker å analysere et forbud mot religiøse symboler og følgende forbudet kan få for aktørene i et samfunn. Mitt formål er å undersøke hvilke konsekvenser et forbud kan få, og hva tyrkiske innbyggerne mener om forbudet: betraktes forbudet som forhindring eller frigjøring for kvinner? For hvem symboliserer hodeklede hva? Jeg ville undersøke hvordan forbudet fungerer og belyse hvordan et muslimsk hodeklede, i dette tilfellet, kan representere så mye mer enn bare en tilhørighet til en religion.

I prosjektskissen planla jeg å studere bruken av forbudte symboler i universitetskontekst, som er en av arenaene hvor religiøse symboler er forbudt. Da jeg ankom feltet oppdaget jeg raskt at jeg måtte endre arena, siden jeg ble fysisk avstengt fra den planlagte hovedarena for min forskning. Uten gyldig tyrkisk studentidentifikasjon eller utvekslingsidentifikasjon, kom jeg ikke inn på campus og som et resultat av dette ble det vanskelig å studere bruken av symbolene i den konteksten.

Delvis som en følge av dette, og delvis på grunnlag av samtaler gjort med ulike aktører, oppdaget jeg at det nødvendigvis ikke var den fysiske bruken i universitetskontekst som var

⁵ <http://www.strasbourgconference.org/caselaw/Sahin%20v.%20Turkey.html>

den mest interessante vinklingen av forbudet, men heller de ulike nivåene av symbolikk som var tilknyttet hodekleddet.

Jeg valgte dermed å vektlegge ulike aktørers oppfatning av kommunikasjon av tilhørigheten og konnotasjonene som ble knyttet til hodekleddet. Hovedproblemstillingen som jeg gikk ut for å undersøke er:

Hvordan kan türban brukes for å kommunisere tilhørighet og hvilke konnotasjoner knyttes til symbolet blant ulike aktører fra ulike samfunnslag i Istanbul?

Denne problemstillingen er omfattende, så for lettere fokusere dannet jeg noen underproblemstillinger som ble vektlagt under feltarbeidet. Disse spørsmålene vil legge føring for oppbygningen og strukturen i oppgaven.

Kommuniserer hodekleddet en politisk og / eller religiøs tilhørighet? Hvilken betydning tillegges hodekleddet i ulike sosiale kontekster? Dannes konflikter og / eller grupperinger grunnet symboler? Hvordan demonstreres i så fall det?

Hvilke konflikter oppstår når informantene mine tvinges til å velge mellom tildekking eller utdanning? Jeg vektlegger informantenes perspektiver på det frie valg og retten til å bestemme over egen kropp i lys av Tyrkias forbud.

1.3. Teoretisk tilnærming og tematikk

Det kvinnelige, muslimske hodekleddet er et symbol som har historisk, religiøs og politisk betydning. Å studere muslimsk tildekking krevde at jeg satte meg inn i islam og forskning gjort rundt tematikken og religionens retningslinjer. Islam er stadig mer omdiskutert både i Norge og i Europa generelt, da spesielt grunnet det økende antall muslimer i Europa⁶.

Wikan (1991) og Abu-Lughod (1986) er meget sentrale i beskrivelsen av det muslimske hodekleddets betydning for kvinnene som bruker det. Begge disse, henholdsvis basert på feltarbeid i Oman og Egypt, er nyttige når det kommer til å se på hvordan ”vestlige” ofte har ideen om at valget om tildekking ikke er et frivillig valg, men heller er undertrykkende og påtvunget. Abu-Lughod (2006) vil benyttes for å analysere binariteten frihet – tvang som en slik symboldebatt debatt ofte lener seg på.

Ziba Mir-Hosseini er rettsantropolog som spesialiserte seg i islamsk lovgivning, kjønn og utvikling ved The School of Oriental and African Studies [SOAS] ved London

⁶ Dette gjelder ikke kun immigranter, men også konvertitter. Disse utgjør en økende gruppe. <http://www.daily.pk/world/worldnews/84-worldnews/5866-50000-non-muslim-british-citizens-converting-to-islam-and-emerges-first-choice-religion-in-europe.html>

Universitet. Jeg vil benytte meg av hennes argumentasjoner for å problematisere hvorfor muslimske kvinner er slik en utfordring for de europeiske samfunnene og hvorfor det religiøse symbolet, *türban*, er blitt så politisert⁷.

Jeg vil benytte meg av Høstmælingen (2004) for å kunne presentere tildekkingens historiske utvikling. Hvordan hodekledet har gått fra å være et før-islamisk konsept skapt for å symbolisere sosial status, til dagens bilde av det muslimske hodekledet som kvinneundertrykkende (Høstmælingen 2004). Det muslimske hodeplaggets plass i europeisk samfunn er på ingen måte et urørt tema og de siste årene er det skrevet en rekke master og hovedfagsoppgaver om nærliggende temaer slik som Benjnouh (2001), Strømmer (2005), Visdal-Johnsen (2005), Haugom (2007) og Hvidsten (2005) Haugom (2007) sin oppgave omfatter ”skautets” rolle i den tyrkiske politikken. Hun ser på kampen om definisjonsmakten som foregår i det tyrkiske samfunnet, der hun har studert det politiske aspektet ved forbud mot religiøse symboler. Hvidsten (2005) tar opp religiøse symboler sine roller i det offentlige rom der hun trekker en sammenligning mellom land som alle har innført en form for forbud som Tyrkia og Frankrike.

1.3.1. Symbolet og den semiotiske tilnærmingen

Jeg ønsker å analysere hvilke ulike meninger symbolet *türban* i Istanbul gir, derfor er kommunikasjon av mening gjennom tegn og symboler essensielt i oppgaven.

Som generell innføring i symboler og kommunikasjon av mening har jeg benyttet meg av Berkaak (2005), Womack (2005), Heradstveit og Bjørge (1992) og Gilhus og Mikaelsson (2001) der det gis en introduksjon til symbolanvendelse.

Semiotikk handler om hvordan vi kommuniserer meningsfulle budskap ved hjelp av tegn og kulturelle koder, som gjør at det vi uttrykker blir forståelig for andre mennesker. Det er teorier om mening og om hvordan mening oppstår ved hjelp av tegnspråk. Det viktig å vektlegge konteksten, den kulturelle og sosiale sammenhengen som tegn og koder befinner seg i, for å få tak i mening som kommuniseres (Heradstveit og Bjørge 1987).

Gjennom bruk av symboler, i dette tilfellet et religiøst symbol [*türban*], ønsker en aktør å formidle noe til mottakerne. Avhengig av konteksten tillegges symbolet en mening. I henhold til Turners teorier kan symbolets mening knyttes til to poler: *en ideologisk pol* som sikter til den moralske og sosiale orden der samfunnets verdier og normer plasseres, og *en emosjonell pol* som knyttes til menneskelige erfaringer og følelser (Heradstveit og Bjørge

⁷ Denne argumentasjonen finnes i hennes innlegg i Dagbladet 4. juni 2003.

1987:91). Et symbol kan ha en sterk emosjonell side siden det gir individuell mening for ulike aktører, avhengig av deres oppvekst, erfaringer, religiøse tilknytning og politiske holdninger. Videre knyttes symbolet til en ideologisk pol gjennom å vise tilhørighet til Islam; en verdensreligion som gir normative føringer blant tilhengerne.

Et symbol kan benyttes som en identitetsmarkør for et individ, samtidig som det også kan knytte et individ til en gruppe. Symbolet tilknyttes ulike konnotasjoner. Dette kan gi symbolet et mangetydig meningsinnhold samtidig som et symbol vekker ulike følelser hos ulike aktører til ulike tider (Cohen 1976).

Til tross for at hodekledet i utgangspunktet er et religiøst symbol for aktører i Istanbul, kan det inneha politisk symbolikk i den sosiale kontekst i Tyrkia. Kampen mellom 'tradisjon' og 'modernitet' pågår stadig med politiske partier på hver sin side⁸. Når jeg benytter meg av begrepene 'modernitet' og 'tradisjon' i oppgaven er jeg bevisst på den langvarige fagdebatten som pågår om de analytiske begrepene mening innen antropologi⁹. Jeg må derfor påpeke at når jeg benytter meg av begrepene så er det informantenes perspektiv på begrepene som presenteres.

Et annet tegn eller symbol som jeg har tatt tak i min analyse er håret som tildekkes. Firth (1973) beskriver hvordan håret både har en personlig og en sosial betydning, dvs. hvordan det er både en privat eiendel og offentlig symbol. Dette vil jeg drøfte i lys av Obeyesekere (1981). Han beskriver hår (i dette tilfellet rastafletter) som personlige symboler, dvs. symboler som er kulturelt kjent, men som ilegges en personlig mening. Dette kan være interessant å se hvordan dette perspektivet kan benyttes for å belyse hvordan kvinnelige studenter bruker sitt hår som en representasjon av politiske holdninger eller et religiøst standpunkt.

1.3.1.1. Identitet og stigmatisering

Bruken av symboler kan fungere som en identitetsmarkør som signaliserer hvem de er og deres tilhørighet. Ortner omtaler slike sammenfattende symboler som nøkkelsymboler, eller oppsummerende symboler som sammenfatter en kultur eller miljø (Berkaak 2005). Nøkkelsymboler er ikke nødvendigvis så informative, men vekker heller forestillinger og følelser. Et eksempel på et nøkkelsymbol kan være et lands flagg. Dette kunne vi observere

⁸ I hovedsak mellom det religiøse partiet AKP (*Justice and Development Party*) og sekulære partiet CHP (*The Republican People's Party*).

⁹ Innen antropologi utelukker ikke modernitet og tradisjon hverandre gjensidig. For videre lesning: Ferguson (1999), Foster (2002), Englund (2000) og Moore (2004)

under terrorangrepene i USA i 2001 da det amerikanske folk i felleskap støttet oppom flagget som et oppsummerende symbol på deres land.

Nøkkelsymbolene, eller de oppsummerende symbolene, er også en oppsummering av en identitet og en gruppe og er derfor meget beskrivende som en identitetsmarkør. Jenkins (2006) sin analyse av identiteter som noe som dannes i sosial samhandling og dialog med andre, eller "*significant others*" som Taylor (1994) vil omtale dem som, er essensielt for utformingen av den sosiale identitet.

Gjennom et forbud av religiøse symboler vil det åpne for en stigmatisering av identiteter som definerer "*de andre*" som "feil" eller ikke gode nok (Goffman 1968). Her oppstår det et interessant paradoks siden det er tyrkiske myndigheter som definerer tildekkingen av kvinner som et stigma, noe "feil", men med 60 % av voksne kvinner som bruker hodekleddet er dette en tradisjonell kulturell praksis som er vanskelig å fjerne. Stigma dannes ofte som et forsøk på å forsøke å forklare en aktørs "annerledeshet" og dermed gjøre personen mindre farlig (Goffman 1968).

Jenkins (2006) skiller mellom to ulike former for kollektive identitet. Grupper er en form for kollektiv identitet der aktører selv definerer gjennom at de finner likhetstrekk med andre aktører i samfunnet. Kategorier kan derimot defineres eksternt av utenforstående aktører, og aktører i kategorien kan være uvitende om den eksterne kategorisering. Det kan oppstå en konflikt mellom andres kategorisering og egen selvforståelse. Kategorisering kan innebære konsekvenser og disse konsekvensene vil bli analysert og drøftet i oppgaven.

Saugestad (1997) ser på hvordan symboler kan anvendes for å unngå kontakt mellom aktører som er ulikt posisjonert i en konflikt. Saugestad beskriver dette som *avoidance*, et ønske om å unngå eller begrense kontakt og dermed unngå mulige rolledilemmaer og voldelige konfrontasjoner med dem man er i konflikt med. Dette muliggjør å leve med en konflikt, selv om det ikke gir noen løsning på den. Jeg vil ved hjelp av Saugestad (1997) sine teorier belyse om mine informanter benyttet seg av slike unngåelsesstrategier.

En persons identitet formes av andre aktørers anerkjennelse eller mangel på anerkjennelse. Gjennom dialog og samhandling med andre aktører danner personer et selvbylde (Taylor 1994). Jeg vil analysere hva som skjer når individene opplever at deres person eller identitet ikke anerkjennes av medborgere og myndighetene, men at de heller blir uglesett for sin religiøse tildekking. Hvorfor er det så vanskelig, for aktører både i Europa og i Tyrkia, at den kvinnelige muslimske tildekking kan være frivillig handling som gjennomføres med glede (Mir-Hosseini 2008)?

1.3.1.2. Statens makt og individets valg

Et forbud mot religiøse symboler i det offentlige rom i Tyrkia kan oppfattes som diskriminerende siden det utelukker en rekke aktører, såfremt de ikke aksepterer å fjerne symbolet. Hvis aktørene ikke aksepterer å fjerne sitt symbol kan det oppstå konflikter eller opprør mot de bestemmende myndigheter som har vedtatt forbudet. I mange tilfeller er et opprør mot myndighetene fåfengt og aktører vil da kunne vende seg til 'usynlig motstand' eller hverdagsmotstand (Scott 1985). Jeg vil undersøke både hvordan noen aktører anser tildekkingen som motstand mot staten. Andre aktører mener derimot at deres tildekking ikke er en aktiv motstand, men i lys av forbudet er det unngåelig at det ansees om passiv motstand (Scott 1985).

Roy D'Andrade er en teoretiker innen kognitiv antropologi¹⁰ som i sin artikkel "Cultural meaning" presenterer sine teorier om kulturelle meningssystemer. Innen antropologi, mener D'Andrade, er kultur definert som delt informasjon eller kunnskap som er kryptert inn i symbolsystemer, i stedet for det tradisjonelle tankesettet om at kultur består av aktørenes oppførsel (1990). Hans teorier vil jeg benytte for å analysere hvordan bruken av religiøse symboler blant mine aktører i Istanbul er interessant paradoks siden det her er to meningssystemer som kolliderer og hvordan denne kollisjonen oppleves for aktørene.

Barth (1981) og Skjervheim (1968) vil jeg benytte meg for å analysere det liberale dilemmaet som oppstår i den sekulære staten der individenes religiøse preferanser ligger utenfor statens fastsatte rammeverk. Her vil jeg vektlegge om det 'frie valg' egentlig eksisterer i noen samfunn og jeg vil fokusere på mine informanters oppfatning av dikotomien frihet – tvang.

1.3.2. Antropologi om regionen Tyrkia

I min utredning av den politiske historien til Tyrkia har jeg benyttet meg av informantenes utsagn siden samtlige, uten unntak, gav meg en introduksjon til landets utvikling. Den tyrkiske historie er kompleks og en total utredning om historien vil ta for mye plass. Det er en rekke historikere og forfattere som har skrevet omfattende bøker om temaet (Zürcher 2004, Pope 2000, Altunışık 2005). Videre kan jeg på det varmeste anbefale Steen (2008) som beskriver den politiske utvikling på en fargerik og kreativ måte.

¹⁰ <http://www.anth.uconn.edu/faculty/dandrade/>

Innen antropologi gjort på regionen har jeg benyttet meg av den tyrkiske antropologen Navaro-Yashin (2002) som i sin etnografi presenterer den politiske situasjonen i Istanbul på 1990-tallet. Hun beskriver og analyserer debatten om sekulariseringen i Tyrkia som i 1990-årene var et av de mest sentrale temaene. Det var også et av de viktigste elementene i utformingen av det offentlige livet i Tyrkia. Boken tar opp splittelsen mellom de sekulære aktørene og de islamistiske aktørene. Navaro-Yashin problematiserer begrepet sekularisering som ramme, for å ta opp den samfunnsmessige konflikten mellom de sekulariserte og de islamistiske problematiserer hun begrepet sekularisme. Her presenteres hvordan utviklingen i Tyrkia har dannet et skille mellom det ”moderne” og ”det tradisjonelle”, da spesielt når det kommer til kvinners klær og tildekking. Navaro-Yashin gjennomførte en rekke feltsamtaler med kvinner som bærer det muslimske hodekledet og i disse samtalene kommer det frem hva disse kvinnene tenker om ”moderniseringsprosessen”, som gjør at kvinner velger en vestlig levemåte og kaster sin tildekking. Whites (2002) etnografi om kvinners plass i grasrotpolitikken har vært en stor inspirasjonskilde for min oppgave. White analyserer den politiske bevegelsen gjennom øynene til aktører på grasrotnivå og hun fokuserer spesielt på kvinner. Hennes forskning viser at den kvinnelige tildekking, *tesettür*, i tillegg til å være et religiøst symbol også kan betraktes som et symbol på den urbane eliten i Tyrkia dannet for å være en motpol til den vestlige moderne kvinnen.

1.4 Avgrensninger og oppbygning av oppgaven

I en oppgave med en så omfattende problemstilling er det nødvendig å sette opp noen avgrensninger. I historiepresentasjonen har jeg i stor grad brukt den levende historie som mine informanter beskrev og hatt hovedfokus på hva mine informanter anser som viktige historiske momenter i forhold til forbudet, og dets fremvekst. Det er en rekke forfattere og forskere som har skrevet gode og omfattende bøker om både Islam, Tyrkia, og Istanbul sin historie. Disse har vært sekundære kilder for mine analyser. Jeg anbefaler å ta en titt på disse for en nærmere beskrivelse av hele historieforløpet til den tyrkiske republikk.

Jeg tar utgangspunkt i mine informanters perspektiv på konflikten og deres vektlegging av hva de anser som viktigst. Som et resultat av dette vil hovedtyngden av empirien omhandle kvinnene som benytter seg av religiøs tildekking da det var de jeg tilbrakte mest tid med og det er de som direkte berøres av forbudets implementeringer.

Oppgaven er oppdelt i syv hovedkapitler med tilhørende underkapitler:

Kapittel 2: Den metodiske tilnærmingen, der jeg presenterer hvordan jeg gikk frem for å samle inn informasjonen jeg har funnet for oppgaven. Her vil jeg også belyse min rolle i felten, min posisjoneringen og hindrene jeg møtte på min vei.

Kapittel 3 Den politiske historie som berører forbudet mot religiøse symboler i Tyrkia. Her vil jeg presenterer utviklingen av forbudet og dets plass i politikken.

Kapittel 4: En presentasjon og drøftning av de ulike formene av tildekking jeg berører i min oppgave. Jeg vil drøfte de emiske begrepene som brukes i Tyrkia for å omtale det muslimske hodeplagget. Disse begrepene er meget fleksible så her vil jeg også drøfte aktørenes oppfatninger av begrepene.

Kapittel 5: Kapitlet vil ta utgangspunkt i hovedproblemstillingen og ta sikte på å analysere hvordan symbolet *türban* kan brukes for å kommunisere tilhørighet dvs. symbolet betyr for de ulike aktørene i det tyrkiske samfunn. Hvilke konnotasjoner knytter de ulike informantgruppene til hodekledet og hvilken betydning tillegges türban i de ulike sosiale kontekstene.

Kapittel 6: Her vil jeg se på konsekvensene av et forbud for den sosiale organiseringen.. Jeg vil analysere om det dannes grupperinger og eventuelle konflikter på grunnlag av kategoriseringene. Påvirker symbolbruken den sosiale organiseringen av det sosiale landskapet? Hvilke eventuelle konflikter møter informantene når de tvinges til å velge mellom religiøse symboler eller adgang til utdannelseinstitusjonene?

Kapittel 7: Avslutningsvis vil jeg vektlegge 'valg' som er et nøkkelbegrep mine informanter ofte benyttet seg av. Her vil jeg analysere ulike aktørers oppfattelse av "*frie valg*" og hvordan dette kan være et relativt begrep i dagens politisk globale virkelighet.

Alle illustrasjonene i oppgaven er hentet fra Ak-ders arkiver og gjengitt med deres tillatelse. Ak-der er en menneskerettighetsorganisasjon som jeg var i kontakt med på feltarbeidet. Deres rolle i mitt feltarbeid vil bli nærmere drøftet i metodekapitlet. Koranen jeg benyttet meg av i kapittel 3 er anbefalt av en moské i Norge¹¹. Surene presentert på engelsk med norsk supplering for å unngå dårlige oversettelser.

Flesteparten av intervjuene er gitt på tyrkisk, så oversatt til engelsk og norsk. Intervjuene og meningene er i denne oppgaven gjengitt på norsk for at oppgaven skal få bedre flyt.

¹¹ At oversettelsen er godkjent av en moské var for min del meget viktig siden det er mye som kan mistes eller endres i en oversettelse.

Kapittel 2: Metodisk tilnærming

Her vil jeg redegjøre for den metodiske tilnærmingen jeg benyttet meg av på feltarbeidet. I forkant av feltarbeidet planla jeg å benytte meg av observasjon og fortolkning av samhandling og atferd. Jeg ville utføre strukturerte intervju, og ha uformelle samtaler med ulike informanter eller *feltsamtaler* som Wadel beskriver dem som (Fuglestad og Mørkeseth 1997). Dette kapittelet vil omhandle hvordan jeg gikk frem i felten, hvordan jeg posisjonerte meg, og ble posisjonert, i samfunnet, hvem ble mine informanter, og hvilke arenaer som jeg observerte og deltok i. Til sist vil jeg drøfte de etiske overveielser gjort i sammenheng med feltarbeidet og skriving av oppgaven slik som anonymisering og vurdering av risiko.

2.1. Observasjon, deltagelse og rolle i felten

Antropologiske feltarbeid preges ofte av antropologens deltagende observasjon. Man involverer seg i samhandling, samtidig som man observerer hva aktørene gjør i sine samfunn og liv. Denne formen for deltagende observasjon er, som Wikan (1991) påpeker, et ideal og denne for observasjon ikke ville bli fruktbart for mitt feltarbeid delvis grunnet liten tid.

De første ukene i Istanbul på ren observasjon for å bli kjent med byen og energien. Jeg var en ren observerer eller en ikke-deltager (Spradley 1980). I denne perioden observerte jeg nabolaget, kafeer, gatelivet, aktiviteter, markeder og områder hvor det var mange aktører på min egen alder. Eksempler er her områder rundt universitetet, handlegatene (spesielt rundt Taksim og Istikal Caddesi¹²) og markeds plasser.

2.1.1. Ulike informanter – ulik grad av deltagende observasjon

Jeg benyttet meg av ulike grader av deltagende observasjon avhengig av hvilken arena jeg befant meg på. En kan si at jeg fikk innpass i Istanbul gjennom hovedsakelig *tre* ulike kanaler som gav meg tilgang på *tre* ulike arenaer. Informantene og forventningene de hadde til meg var meget varierende avhengig av konteksten.

En arena jeg tilbrakte mye tid var sammen med ulike familier som jeg ble kjent med gjennom min tolk. Jeg ble med på ulike aktiviteter som pikniker, middager hjemme hos dem, turer i parker og båtturer. Når jeg var sammen med disse aktørene var jeg en deltager som observerte. Informantene forventet at jeg var med på matlagning, grilling, rydding,

¹² Taksim kan kalles sentrum og istikal caddesi er en større handlegate som er ganske så lik større handlegater i andre europeiske byen. Den har kafeer som Starbuck, Gloria Jeans og merkebutikker som Nike.

planlegging, fotballspilling og leking sammen med kvinnene og barna. Spradley (1980) omtaler denne formen for deltagelse som en *aktiv deltager*. Gjennom denne inkluderingen møtte jeg en rekke forventninger til at jeg skulle delta på lik linje som de andre kvinnene, til tross for at mine språkkunnskaper ikke var de beste (Spradley 1980). De dominerende statusene informantene ville forholde seg til var slektskap eller bekjentskap og min status som X sin venn overskygget totalt min status som student. Jeg måtte ofte minne dem på dette når vi snakket sammen. Denne formen for deltagende observasjon gjorde min involvering meget sterk og det var en stor grad av fortrolighet i disse sammenkomster. I disse familiene er det både ikke-religiøse og religiøse medlemmer. Kvinner som er praktiserende muslimer og andre som betraktet seg selv som sekulære kemalister¹³ og dette gav mange interessante debatter rundt bruken av religiøse symboler.

En annen informantgruppe jeg tilbrakte til sammen med var fire kvinnelige studenter. Jeg ble kjent med disse gjennom en bekjent fra Istanbul som studerte ved universitetet. Jeg fikk da tilgang til å gjennomføre korte observasjoner på universitetet og fikk være med på sosiale aktiviteter sammen med dem. Jeg var med på shopping, kafébesøk og jeg ble invitert hjem for å møte deres familier. Jeg ble en moderat deltager i denne konteksten (Spradley 1980).

Den tredje, og mest formelle arena jeg entret, var menneskerettighetsorganisasjoner der jeg intervjuet ansatte. Her var min status sterkt preget av at jeg var student. Det var på de premisser vi møttes og dette var mer formelle møter. Samarbeidet impliserte en viss grad av fortrolighet siden disse aktørene åpnet sine lokaler og hjalp med videre nettverksbygging. De var meget profesjonalisert og institusjonalisert med en strengere adgangskontroll. Jeg kom mindre bak kulissene her enn med de andre grupperingene. Til tross for det fikk jeg gjennom deltagelse i disse tre ulike arenaene tilgang til de ulike aktørenes fortolkning av de religiøse symboler.

Jeg ville unngå rolleklarhet i forbindelse med mitt feltarbeid, så det var viktig å være så åpen og ærlig som mulig. Gjennom at jeg gav litt av meg selv gjennom å fortelle dem om meg og mitt liv, ble samhandlingen mer jevn enn om bare jeg skulle stått for spørsmålene. Dermed fikk jeg et godt forhold til informantene. Jeg følte at informantene åpnet seg litt mer for meg og gav med tilgang på deres liv.

¹³ Tilhengere av den Kemalistske ideologien – en ideologi basert på tidligere president Atatürk sine sekulære prinsipper. Det er basert på ønsket om en moderne, sekulær og demokratisk nasjonalstat.

2.1.2. Min rolle i felten - problematisk posisjonering

Min rolle i felten og posisjonering ble preget av den fysiske avstengningen fra den planlagte felten jeg opplevde. Dette gjorde mitt feltarbeid noe mer utfordrende i starten. Jeg hadde forventet å kunne bruke min status som student som det mest identifiserende ved meg i felten, men slik gikk det derimot ikke. Kort tid etter ankomst til Istanbul gikk jeg, bokstavelig talt, på en bekjent fra Sør-Tyrkia på gaten som tilfeldigvis befant seg der samme tid som meg. Jeg kjente han fra tidligere reiser til Tyrkia og vi har hatt sporadisk kontakt de siste femten årene. Grunnet mine språkbarrierer kom vi raskt frem til at han kunne fungere som tolk. Dette var en fordel siden han allerede hadde kjennskap til Istanbul og ulike aktører i byen og han kunne introdusere meg til folk i byen. Jeg ønsket ikke å være en del av "turistkategorien" som jeg mest sannsynlig ville falt inn i uten tolken. Med hans hjelp og nettverk ble jeg først og fremst mottatt som tolkens venn, deretter ble jeg målt opp etter kjønn og nasjonalitet; jeg var en ung kvinne fra Norge. Til sist i denne kalkulasjonen av hvem jeg var, var jeg en student på søken etter svar. Til tross for at jeg var der som student på feltarbeid var min status som student det som ble minst vektlagt i starten da mine informanter forsøkte å kartlegge min sosiale identitet. I likhet med Lien (1987) slet mange av mine informanter med å plassere meg i det sosiale landskapet, men med tolken som representant og kontakt med organisasjonene fikk jeg tilknytning til byen og det gav min sosiale identitet legitimitet. Gjennom tilknytningen til organisasjonene ble min status som student/forsker lettere å identifisere for informanter som for eksempel studentene jeg omgikk (Lien 1987).

Med tiden ble jeg en velkjent figur i nabolaget. Dette er et nabolag hvor det ikke er mange turister. Etter kort tid lærte mennesker i nabolaget hvorfor jeg var i Istanbul så jeg ble som regel spurt om hvordan prosjektet gikk og det var alltid et stort smil og mye vennlighet. Min tolk ble min første introduksjon til felten og gjennom han og hans venner fikk jeg igjen tilgang til familier og andre informanter.

2.1.3. Kjønn og sfæreoppdeling

Mitt feltarbeid ble preget av at jeg er en kvinne og de fleste aktiviteter jeg deltok var preget av kjønn. Dette opplevde jeg først da jeg i begynnelsen måtte finne meg et sted å bo. Jeg fikk inntrykk av at det er lite sosialt akseptert at en ung kvinne skal bo alene i en leilighet. Av mine kvinnelige informanter bodde ingen alene. De bodde alle med slekt, familie, familievenner og lignende. Mange utleierte ville ikke leie ut til en europeisk ung kvinne som

skulle bo alene. Et av de få områdene hvor det var mulig å leie en leilighet alene var i Taksimområdet. Et område preget av mye uteliv, demonstrasjoner, ran, tigging, innbrudd og det er også området med flest turister i Istanbul. Strømmer (2005) sin oppgave om modernitet blant unge sekulariserte ungdommer i Istanbul beskriver dette området som et meget turbulent område. Hun ble selv boende i dette området (2005:9). Tolken frarådet meg å bo i dette området så leilighetsjakten var meget utfordrende. Det var først da jeg fant en mannlig tolk som kunne være min representant at dette løste seg, og utleierte startet å ta meg på alvor. Jeg opplevde noen likheter som Abu-Lughod (1986) opplevde under sitt feltarbeid blant beduinene i Egypt. Hun fikk sin arabiske og muslimske far med for å presentere henne for hennes vertsfamilier og dermed oppnå den troverdighet som trengtes for å jobbe som kvinnelig antropolog blant dem (Abu-Lughod 1986). Min tolk representerte meg og dermed fikk jeg lettere tak i en leilighet.

Mitt kjønn var også en faktor da jeg tilbrakte tid sammen med de ulike familiene. I sosiale sammenhenger var det naturlig med et skille mellom menn og kvinner. Kvinnene sto for matlagingen og koking av te, mens mennene ofte bedrev andre ting. Jeg fikk dermed mange gode muligheter til å gjennomføre feltsamtaler uten mannlige aktører til stedet. Siden jeg hadde en mannlig tolk og ble avskilt fra han i slike situasjoner, fungerte ofte familiens tenåringer som tolker. De lærer engelsk i skolen og ofte blir meget glade for å få praktisert. Dette påvirket feltsamtalene i den grad at samtalene ble forenklet, men jeg føler likevel at jeg fikk samlet inn mye god informasjon gjennom slike stunder.

Det var meget behjelpelig å ha en tolk som kunne være min representant og inngangsbillett i samfunnet generelt, i nabolaget, blant hans bekjente og i intervjusammenhenger. Mange aktører som jeg møtte slet litt med plasseringen av meg og mitt forsøk på å være kjønnsnøytral person (Rudie 1984). Berge (1993) slet også med denne plasseringen. Hun forsøkte på sitt feltarbeid i Nord-Mali å oppnå en slik status og opplevde at hennes bestrebelser i å fremstå som en 'kjønnsløs' eller kjønnsnøytral person ikke møtte forståelse siden det der, av høflighet og respekt, vises mye oppmerksomhet til det motsatte kjønn (1993:10). Gjennom at jeg ble presentert som "søster"¹⁴ av min tolk slapp jeg tilnærmelser fra menn og fant min plass som utilgjengelig. Jeg fant min sosiale status i det eksisterende statusrepertoaret og det forenklet min samhandling med aktørene i stor grad (Aase i Fossåskaret 1997).

¹⁴ I Tyrkia benyttes ofte utvidede slektskapstermer. Ved nære relasjoner brukes ofte en slik terminologi som for eksempel *baba* (far) brukes om eldre menn, *kardeş* (søster/bror) om nære venner, *abla* (storesøster) brukes om eldre kvinner. Mitt navn ble sjeldent brukt, men de kalte meg ofte *kardeşim* (min søster), *kanka* (blodssøster/bror) eller *minik kızım* (min lille datter)

2.1.4. Sosial nettverksbygging over ett glass te

I motsetning til mange lands besettelse for kaffe, er te den nasjonale drikken i Tyrkia. Den tyrkiske kaffen, søt og meget sterk, er heller ikke å forakte, men drikking av te i Tyrkia er nærmest et ritual. *Çay*, sort te, serveres i små, tulipanformede glass med to til fem sukkerbiter til. Mine observasjoner ledet meg til å tro at teen er best servert med sukkerbiter slik at man lettere kan få teen akkurat så søt som man selv vil. Teen serveres til alle anledninger og til alle døgnetts tider og kan betraktes som en form for sosialt lim. Det serveres før og etter måltider, i butikker, på gaten og når man inngår avtaler eller pruter. Hvis man skal intervju / samtale eller kjøpe noe er vanligvis det første spørsmålet om man vil ha en kopp te. Når teen er på bordet kan prosessen starte. Hver gang da jeg dro for å betale husleien ble dette et tretimers besøk siden det skulle drikkes utallige kopper te.

Ritualer der mat brukes for å danne relasjoner er ofte observert i antropologi. Blant annet hos Wogeoene på Papua New Guinea der mat er et nøkkelsymbol. Rituelle matbytninger er en essensiell del av relasjonsdannelsen både for individer, husholdninger, landsbyer og distrikter (Anderson 2003). I likhet med den sosiale relasjonsbyggingen som foregår i konsumering av te i det tyrkiske samfunnet, fant Lien (1987) lignende ritualer i Nord-Norge. Under besøksritualer byr verten på kaffe og gjennom å drikke kaffe sammen dannes relasjoner. På kontoret til husverten, ved betaling av husleien, ble jeg servert te på lik linje med tolken, men under samtale ble jeg sittende i bakgrunnen. Praksisen er ikke kjønnsnøytral til tross for relasjonsdannelsen. Husverten og tolken snakket seg imellom. De anerkjente at jeg var der med nikk og smil, men husverten unnlot å ta meg i hånden¹⁵ og søkte ikke å starte en samtale med meg.

2.2. Språkbarrierer – Tolkens rolle og påvirkninger

Språket var en utfordring da jeg gjennomførte feltarbeidet i Tyrkia. Før avreise til Istanbul hadde jeg svake forkunnskaper om språket. Jeg kunne holde korte samtaler, men jeg snakket ikke tyrkisk. Dette var en av faktorene jeg tok hensyn til da jeg bestemte meg for å dra til Istanbul. Dette en by preget av tilreisende og jeg antok at det ville være lettere å finne engelsktalende personer her enn hvis jeg hadde dratt til en mindre by. Denne enkle antagelsen fra min side viste å vise seg å være ganske feil.

Jeg hadde, før avreise fra Norge, tatt kontakt med en kvinnelig bekjent som jeg visste bodde i Istanbul. Hun fungerte som min guide og veiviser den første uken, men med hennes

¹⁵ Han forklarte det med at ekte gentlemen tar ikke ukjente kvinner i hendene.

arbeidstider, studier og kommende forlovelse forsto jeg at jeg ikke kunne belage meg på hennes hjelp til å knytte nettverk i byen. Det ville også bli ganske problematisk å benytte seg av hennes hjelp som eventuell tolk siden hun hadde et ganske nedlatende syn på jenter med religiøse symboler.

Tolken ble løsningen på dette problemet. Han, videre omtalt som E., kom fra en kurdisk familie i Øst-Tyrkia, men flyttet i tidlig alder fra familien for å finne arbeid. Han er muslim, men praktiserte lite. Hans familie er muslimsk og det er normal praksis at jentene i hans familie tildekker seg med den muslimske tildekkingen. Hans mødre¹⁶ tildekker seg med *Çarşaf*, en form for tildekking som dekker hele kroppen. Hans far er imam¹⁷.

Når man benytter seg av en tolk må man være bevisst på hvilken påvirkning de vil kunne ha på intervjuene, informasjonen og prosjektet. Det er liten tvil om at E. har påvirket informasjonen jeg har innhentet. Da Berreman (1962) gjennomførte feltarbeid på 50-tallet i en landsby i Himalaya opplevde han effekten en tolk kan ha på informasjonen og informantene. Han opplevde å måtte bytte tolk i midten av feltarbeidet og hans forhold til informantene endret seg. Gjennom sin nye tolk fikk han tilgang på ny informasjon gjennom en ny vinkling (Berreman 1962). Jeg opplevde at noen av mine kvinnelige informanter hadde en noe negativ holdning til E. grunnet hovedsakelig to elementer: han hadde jobbet i turistindustrien¹⁸ og fordi han var en kurder i Tyrkia. Det var fullt mulig å være i samme rom, men man merket raskt at det ikke var en god stemning. Et eksempel var en ettermiddag hvor jeg var på kafé sammen med E og en bekjent av han. To kvinnelige informanter visste at jeg var i området og ønsket å si hei. Da de oppdaget at jeg sammen med guttene unngikk de kontakt og henvendte seg kun til meg. De hilste så vidt på guttene, men snakket ikke og unnlot all kontakt. Jentene tok en kopp te med meg og det var en meget merkelig situasjon når fire mennesker ved et bord ikke anerkjenner hverandre. Heldigvis snakket de kvinnelige studentene engelsk, så det var ikke noe behov for å gjenta denne merkelige stemningen flere ganger.

Hans status som kurder i Tyrkia var til stor hjelp når det kom til organisasjonene som kjemper for undertrykte gruppers rettigheter siden han selv tilhører en undertrykt gruppe. Det var mye spøking blant E. sine venner om hvordan han var ”*second class*” fordi han var kurder, og selv om dette var ment som spøk, tok jeg meg ofte i å lure på hvilket alvor som lå bak. Situasjonen mellom den kurdiske og tyrkiske befolkningen i Tyrkia er preget av en

¹⁶ Hans far var gift med to kvinner. E hadde blitt oppdratt av begge kvinnene i lik grad.

¹⁷ Bønneleder i moské.

¹⁸ Som regnes som en litt syndig livsstil grunnet alkohol, dop, kvinner, gambling og vold.

langvarig konflikt, så denne type '*joking relations*' vil kreve at de involverte har en nær relasjon (Mitchell 1956:36).

E. har en 4årig universitetsutdannelse innen psykologi og har arbeidet som psykolog noen år tidligere. Hans forståelse for forskning og feltarbeid forenklet utarbeidelsen av intervjuer og han aksepterte da det oppsto intervjusituasjoner hvor jeg fortrakk å dra alene. Det var viktig for meg at jeg ikke følte at jeg utnyttet informantene eller at de følte seg utnyttet gjennom at de hjalp meg uten å få noe igjen. Dette gjaldt spesielt min tolk. Da vi ble enige om at han skulle være tolk spurte jeg om han ville ha betalt for jobben, men dette takket han nei til. Han så det som sin plikt som *bror* å hjelpe meg, og penger hadde i en slik kontekst vært uaktuelt. Vi kom til en enighet om at jeg skulle gi han noen leksjoner i spansk slik at han kunne lære seg det grunnleggende for å øke sine muligheter for en god ansettelse videre i sitt arbeidsliv. Han jobbet innen i turisme og da er det nyttig med flere språk. Siden han allerede snakket fem språk¹⁹ godt, ville han nå lære seg spansk som jeg heldigvis snakket etter noen år i Spania. Dermed byttet jeg tolkingen hans i språkkurs og dette var en ordning vi begge synes var en rimelig gjenytelse.

2.3. Feltintervjuer og feltsamtaler

Å formulere ferdigstrukturerte intervjuer før avreise anså jeg som noe problematisk. Jeg trengte å kartlegge terrenget og vente til jeg fikk en større innsikt til de kulturelle kodene, slik at jeg kunne unngå å konfrontere informanter med feil spørsmål når det kommer til et så ømfintlig område som religion eller politiske standpunkt (Rudie i Fossåskaret 1997)

Som "utlending" på en fremmed arena bør få hjelp til utarbeidelse av spørreundersøkelser av noen som kan språket der undersøkelsen gjøres (Nielsen og Brottveit 1996). Forbudet mot religiøse symboler i Tyrkia er et tema som er gjenstand for offentlig, politisk, religiøs og etisk debatt så jeg ville vente med å danne strukturerte spørsmålene til jeg ankom feltet. Jeg benyttet meg av mer og mindre strukturerte metoder for informasjonsinnsamling (Lien 1987).

2.3.1 Intervjuer med menneskerettighetsorganisasjoner

En av de mer strukturerte fremgangsmåtene var at jeg tok kontakt med en menneskerettighetsorganisasjon som arbeider med å hjelpe tyrkiske jenter som er ofre for forbudet. Det er en frivillig organisasjon som ble dannet av studenter som hadde blitt utvist

¹⁹ Kurdisk, tyrkisk, arabisk, engelsk og nederlandsk. Han forsto også indisk og svensk.

fra utdanningsinstitusjoner grunnet deres valg om å benytte seg av det religiøse hodekleddet. Organisasjonene arbeider for at jenter skal få juridisk hjelp og en mulighet til å reise til utlandet for å studere. Min inspirasjon for å skrive oppgaven, Leyla Şahin, er en av grunnleggerne av denne organisasjonen. Hun dannet denne organisasjonen sammen med andre kvinner og organisasjonen har sendt over to tusen kvinner til Wien for universitetsutdannelse.

Allerede noen uker etter ankomst til Istanbul hadde jeg det første møtet med organisasjonen. De ansatte i organisasjonene var meget hjelpsomme og satte meg i kontakt med lignende organisasjoner som jobber med undertrykte grupper, diskriminasjon og menneskerettigheter i Tyrkia.

Det var få intervjuer hvor intervjuobjektene snakket engelsk, så jeg hadde ofte med E. Jeg hadde, med hjelp fra prosjektskissen og E, satt ned noen hovedspørsmål som jeg ønsket å berøre under intervjuene, men intervjusituasjonene var heller preget av en flyt av snakk, debatt og diskusjon. Det var ofte flere aktører som var med på intervjuene og de dannet en debatt seg i mellom. Intervjuene hadde likhetstrekk med Bergs (1998) fokusgrupper der en gruppe diskuterte problemstillingen seg imellom, mens jeg observerte og noterte.

Mine intervjuer med kvinner i organisasjonene ble både mer kaotiske og mer organiserte enn hva jeg forventet. Det var mer organisert siden jeg gikk igjennom sikre kilder, dvs. beskyttede organisasjoner i deres omgivelser hvor aktørene følte seg tryggere på å debattere temaet enn de ville gjort i offentligheten. Men det ble mer kaotisk siden det var flere aktører som snakket av gangen, diskusjoner, spising av mat, telefonsamtaler, og mennesker som gikk inn og ut av lokalene mens de snakket.

De ansatte i organisasjonene var meget begeistret for min studie av forbudet mot religiøse symboler og de gav meg tilgang på flere av sine dokumenter, forskningsresultater og saker som de hadde behandlet. Jeg fikk tilbringe mye tid på deres kontorer med en rekke dokumenter og undersøkelser vedrørende urett behandling som en følge av forbudet. Til tross for språkbarrierer følte det til tider som de adopterte meg som et medlem av deres gruppe og sto alltid parat for å svare på mine spørsmål. Organisasjonene satte meg dessuten i kontakt med andre aktører som var meget interessante å intervju slik som den tidligere menneskerettighetsadvokat Sibel Eraslan.

2.3.2 Feltsamtaler i sosiale sammenhenger

Da jeg omgikk de andre informantgruppene var det mer ustrukturert fremgangsmåte og disse situasjonene var mer preget av uformelle feltsamtaler som skjedde i sosiale

sammenhenger (Lien 1987). Dette var de mest utfordrende intervjusituasjonene og det var vanskeligere å komme under huden for å få tak i meningene deres. I denne sammenheng må det nevnes at det var en betent politisk situasjon i Tyrkia da jeg ankom Istanbul. I februar 2008, en måned før min ankomst til byen, pågikk det en samfunnsdebatt vedrørende det ”islamistiske” politiske partiet AKP og deres ønske om å fjerne, eller lette på restriksjonene rundt forbudet mot religiøse symboler i universitetsområdet²⁰. Dette forslaget dannet en spenning ikke bare mellom det som kan regnes som de sekulære kreftene i landet og de religiøse kreftene, men hele debatten vedrørende hodeklede i Tyrkia var preget av alvor.

Da jeg søkte informasjon utenfor organisasjonene i begynnelsen fikk jeg beskjed om at personer ikke ønsket å uttale seg til ”slike som meg²¹” og at jeg ikke hadde rett til å grave i deres problemer. Dette gjorde starten på mitt feltarbeid mye tyngre enn forventet, men etter hvert ble jeg kjent med fire kvinnelige studenter som jeg hadde uformelle feltsamtaler med. De hadde alle studert i flere år og nærmet seg studienes slutt. Ingen av jentene benyttet seg av det muslimske hodeklede og det begrunnet de med at det ikke var vanlig praksis i deres familier, det passet dem ikke, eller at det var en politisk holdning som de ikke ønsket å støtte. Når jeg tilbrakte tid sammen disse jentene var det som regel ikke i strukturerte intervjusituasjoner, men det ble heller feltsamtaler som skjedde mens vi spiste, gikk turer, shoppet eller gjorde andre ting sammen.

Antropologer vil oftest forsøke å komme seg bak i kulissene siden man er bevisste på det sosiale liv er systematisk todelt: livet på scenen og hva som skjer i kulissene (Goffman 1992). Min opplevelse i felten var at organisasjonene, som hjalp meg mest, hadde strengest adgangskontroll, men jeg kom i større grad bak i kulissene sammen med studentene og familiene. I de arenaer opplevde jeg å trenge bak fasaden for å få et innblikk og sammenholde utsagnene fra forskjellige aktører og i forskjellige situasjoner (Johansen 1981).

2.4. Andre innsamlingsmetoder av informasjon og data

Som sekundærkilder i min innsamling av informasjon har jeg benyttet meg av internett, tv og rapporter fra ulike organisasjoner. Denne informasjonen er i hovedsak benyttet for å gi informantens utsagn ”kjøtt på beina”.

Før avreise startet jeg med å gjøre meg kjent med historien, både den tidligere historien som bysantinsk og osmansk rike, og den moderne tyrkiske historie. Jeg leste meg opp på islam og

²⁰ <http://www.eurasianet.org/departments/insight/articles/eav020508a.shtml>

²¹ Med dette mener de en utenforstående eller europeer.

religionens retningslinjer for å få et bilde av hvordan religionen har vært en del av dette geografiske område i hundrevis av år. Jeg valgte å vektlegge kvinners rolle i religionen. Jeg oppdaterte meg selv på en rekke hovedfagsoppgaver skrevet om islam, kvinners tildekking, Tyrkia som region slik som Visdal-Johnsen (2005), Haugom (2007), Hvidsten (2005), Benjnouh (2001), og Strømmer (2002). Gjennom dette ønsket jeg å danne meg et bilde av hva Istanbul hadde å by på og få forberedt meg litt.

2.4.1. Media og internett

Jeg benyttet meg av de engelske internettsidene til aviser som *Turkish Daily News*, *Sabah*, *Zaman*, *Akşam* og *Hürriyet* som er noen av de mestselgende avisene i Tyrkia. Her kunne jeg holde meg oppdatert på hva som skjedde i samfunnet, politiske avgjørelser og ulike hendelser knyttet til forbudet mot religiøse symboler. Jeg benyttet meg også av til en viss grad av tv-nyheter under mitt opphold. Til tross for at det kunne være litt vanskelig å forstå nyhetene pga. språkproblemer, fikk jeg, takket være tv-titting, en spennende innsikt i sensuren i Tyrkia. Til stadighet var det avlyste programmer på tv og jeg ble fortalt at det kunne skje når tv-stasjonen sendte programmer som er i strid med styresmaktens retningslinjer.

Det ble påpekt for meg at mange kilder, slik som aviser, magasiner og lignende, ikke var så pålitelige kilder siden Tyrkia en rekke ganger er vært anklaget for en streng sensur av pressen og media. Dette gjenspeiles for eksempel i Amnesty sine årsrapporter fra Tyrkia, den seneste fra 2007²², hvor tyrkiske myndigheter anklages for urett sensur og å undertrykke ytringsfriheten til journalister, forfattere og folket generelt.

2.4.2 Tall og statistikk innhentet gjennom organisasjoner

Min relasjon til organisasjonene var en stor fordel ved at de gav meg tilgang på informasjon om statistikk vedrørende overgrep mot kvinner som benytter seg av religiøse symboler. Det er vanskelig å få tak i offisielle tall om overgrep i sammenheng med tildekking, siden slike saker ofte nedtegnes som noe annet. Hvis en student kommer med religiøse symboler eller lager bråk for sin rett til å benytte seg av symbolene, vil det bli offisielt registrert som "skulker", "lager uro og problemer for andre studenter", "møtte ikke opp", "har ikke registrert seg for faget" og lignende forklaringer. I følge organisasjoner som jeg var i kontakt med finnes det få offisielle statistikker over studenter som er blitt utestengt fra sine studier, eller arbeidstakere som har mistet jobben grunnet restriksjonene rundt religiøse

²² <http://report2007.amnesty.org/eng/Regions/Europe-and-Central-Asia/Turkey>

symboler. Gjennom samtaler og opphold i organisasjonenes lokaler fikk jeg tilgang på en rekke undersøkelser, søksmål og tilfeller som er registrert av organisasjonene.

2.5 Etske betraktninger

Når man drar ut i felten og engasjerer seg i informantenes liv får man en innsikt i mange aspekter av deres liv. Det dannes kontakt mellom student/forsker og informant, fortrolighet og kanskje vennskap. Det er viktig å beskytte disse informantene både under feltarbeidet og etter man har vendt hjem. Her vil jeg presentere hvordan jeg forholdt meg til de etiske aspektene ved mitt arbeid og hvordan jeg i ettertid også har beskyttet mine informanter.

2.5.1. Anonymisering av informanter

Prosjektet jeg har gjennomført, og informasjonen jeg har innhentet, innebærer etiske utfordringer på en rekke punkter. Tematikken berører religiøs tilknytning, politisk tilhørighet, familieforhold, og motstand mot den tyrkiske stat. Den tyrkiske stat har en straffeparagraf²³ som fastslår at det straffbart å utrykke seg nedsettende om den tyrkiske republikk. Tidligere omfattet denne loven også at det var ulovlig å uttale seg nedsettende om ”det tyrkiske”. Grunnet mye internasjonal oppmerksomhet rundt denne loven fra media, EU-kommisjonen og ulike menneskerettighetsorganisasjoner²⁴ ble denne noe uklare betegnelsen fjernet i 2008 og strafferammen er redusert fra tre til to år. En rekke offentlige personer i Tyrkia har blitt anklaget for å ha brutt denne loven slik som forfatterne Orhan Pamuk²⁵, Elif Şafak, og journalisten Hrank Dink.

Til tross for Vike (2001) sin problematisering av anonymisering, der han tar opp hvordan det ofte blir ”halvhjertet”, og ”at det ikke skjuler materialets opphav på tross av anonymiseringen” (ibid. 2001:78) velger jeg å anonymisere arbeidet mitt. Dette gjør jeg i hovedsak av to grunner. For det første anser jeg det som en nødvendighet å beskytte mine informanter mot eventuelle forfølgelser fra denne loven. En rekke av mine informanter hadde en noe negativ holdning til det tyrkiske politiske systemet og de tvilte aldri på om det var trygt å videreføre denne informasjonen til meg. For det andre må jeg ta i betraktning at jeg har oppholdt meg sammen organisasjoner, familier og studentgrupper. Jeg fått tilgang på deres verden på godt og vondt. Gjennom at jeg tilbrakte en del tid sammen med familiene har jeg

²³ Nummer 301. Mer informasjon: <http://www.amnesty.org/en/library/info/EUR44/035/2005>

²⁴ <http://www.turkishdailynews.com.tr/article.php?enewsid=74014>

²⁵ Tyrkisk forfatter som vant Nobels litteraturpris i 2006.

blitt godt kjent med dem. Til tross for at flesteparten av dem jeg intervjuet hadde ingen problemer med at jeg nedskrev både av navn og beskrivelser, gir jeg likevel samtlige personer fiktive navn.

2.5.2. Tilbakeføring og behandling av informasjon

Når det kommer til tilbakeføring av prosjektet mitt så var dette noe samtlige av mine informanter takket nei til. De hadde tillit til at jeg ikke misbrukte informasjonen de hadde gitt meg. Når jeg reiser tilbake til Istanbul ønsker jeg å oppsøke mange av informantene for å presentere oppgaven og mine funn.

Før avreise var prosjektet meldt, og godkjent, av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste, gjennom at jeg hadde sendt inn meldeskjema med informasjonsskriv. Jeg la ved et midlertidig informasjonsskriv, men informerte i den sammenheng at det var midlertidig til jeg fikk bli kjent med informanter.

Under feltarbeidet ble all informasjon nedskrevet i en feltdagbok hvor informantenes navn eller sensitiv informasjon vedrørende informantene ble skjult ved anonymisering. All nedskreven informasjon var på norsk og ingen av mine bekjentskaper i Istanbul kunne norsk. I tillegg til feltdagboken hadde jeg to notatbøker hvor jeg kunne skrive ned enkeltnavn, hendelser eller informasjon som jeg ikke ville oppbevare sammen den andre informasjonen.

Etter retur til Tromsø er informasjonen fortsatt lagret i feltdagboken, men i skriveprosessen har informasjonen blitt laget elektronisk på en passordbeskyttet datamaskin som ikke er tilknyttet et felles nettverk. Av respekt for mine informanter er beskyttelsen av informasjon meget viktig og under hele skriveprosessen har jeg opprettholdt den.

2.6. Oversikt over hovedinformantene

Her vil jeg trekke frem de hovedinformantene som jeg tilbrakte mest tid sammen med og som var mest aktive i forhold til min datainnsamling.

Ayla er generalsekretær ved en av organisasjonene som jeg oppsøkte i Istanbul. Jeg gjennomførte mange intervjuer på hennes kontor, både med henne og hennes arbeidskollegaer. Ayla var meget hjelpelig med videre nettverksbygging. Vi tilbrakte også litt tid sammen på hennes fritid, hvor jeg ble kjent med hennes venninner, **Sibel** og **Esra**. Alle jentene bruker muslimsk tildekking, *tesettür*, er religiøse og er forkjempere for at de tyrkiske myndigheter skulle lette på restriksjonene rundt bruken av religiøse symboler.

Elvan var en kvinne jeg ble kjent med gjennom Ayla. Hun arbeider som advokat i en internasjonal menneskerettighetsorganisasjon som kjemper for kvinners rettigheter. Hun bærer den religiøse *tesettüren* i mørke farger. Vi møttes en rekke ganger og hun var alltid meget hjelpelig med å skaffe dokumentasjon, papirer eller kontakter med andre aktører som kunne bidra til oppgaven min.

Menneskerettighetsorganisasjonene vil i liten grad bli nevnt ved navn for å sikre mine informanternes anonymitet og sikkerhet. **Ak-Der** og **Mazlumder** er to av organisasjonene som bidro med dokumentasjoner og bilder så disse to er det naturlig å trekke frem. Det må imidlertid påpekes at det finnes en rekke organisasjoner som er både nasjonale og internasjonale som arbeider mot diskriminering, for like rettigheter og mot undertrykkelse. Jeg var i mitt feltarbeid i kontakt med seks organisasjoner som alle bidro på en eller annen måte, men jeg har her valgt å trekke frem de jeg anså som de viktigste for min informasjon.

Gjennom min tolk og hans venn, **Ayhan**, fikk jeg innpass hos en rekke familier som jeg tilbrakte tid med. De tok meg med på aktiviteter og middager. Her er det i hovedsak **Yılmaz-familien** som jeg vil trekke frem. Den besto av foreldrene og barna deres: **Ayhan**, **Yasmin** og **Merjem**. Yılmaz familien beskrev seg selv som praktiserende muslimer. De går i moskeen på fredager, drikker ikke spesielt mye, og er troende. Ayhan fortalte at de ikke er fanatikere, men ønsker å følge guds vilje og islams normer. For kvinnene i Yılmaz familien beskrives tildekkingen so noe de i utgangspunktet anbefales å gjøre

Yasmin følger sin families tradisjon med tildekket hode. Hun bruker tildekking i det offentlige rom, men hjemme har hun et mer avslappet forhold til det. Hun ønsker å studere, men det er for henne uaktuelt å ta av seg tildekkingen.

Merjem er tre år yngre enn sin søster. Hun benytter seg av tildekking ved spesielle anledninger, sammen øvrig familie og i moskeen, men hun tar den frivillig av på skolen [videregående skole] og hun mener at forbudet gjør skolene litt mer religiøst nøytrale.

Meliha, **Emine**, **Dilek** og **Fatma** var den tredje informantgruppen jeg omgikk. De var studenter ved universitetet i Istanbul på siste året. Ingen av disse fire jentene benyttet seg av religiøs tildekking. De beskrev seg som moderate muslimer, men anså ikke tildekking som å være pålagt av koranen. De mente forbudet mot religiøse symboler var positivt og mente at økningen av kvinner med tildekket hode i Istanbul's gater er skremmende.

Kapittel 3: Tyrkias politiske historie

Denne historiebeskrivelsen vil omfatte den moderne historien til den tyrkiske republikk, men fokuset vil naturlig falle på perioder som berører forbudet mot religiøse symboler. Jeg har tatt utgangspunkt i informanters fortellinger og vinkel. Gjennom å bruke mine informanternes syn på historien vektlegger jeg hva informantene selv synes er relevant for en forståelse av nåtid. Jeg innhentet mye verdifull informasjon gjennom intervjuer ved menneskerettighetsorganisasjonene.

Kapittelet starter med en gjennomgang av det religiøse hodekleddets historiske og religiøse rolle. Her vil jeg redegjøre for Koranens beskrivelser om tildekking. Deretter vil jeg kronologisk undersøke Tyrkias historie og noen av de viktigste begivenhetene sett i lys av dannelsen av forbudet. Avslutningsvis blir det en presentasjon av Istanbul som felt.

3.1. Kvinners tildekking; historie og religion

Det muslimske hodeplagget ikke er en religiøs oppfinnelse (Høstmælingen 2004). Før dannelsen av Islam var tildekkingen av kvinner et vanlig fenomen i samfunn i Midt-Østen. Det var et symbol på at sosial status og ærbarhet i den forstand at kvinnene fra eliten dekket seg til når de gikk i gatene, mens slavinner, prostituerte og fattige kvinner hadde ikke rett til å tildekke seg. Hvis de gjorde det sto de i fare for å bli straffet med piskeslag (ibid. 2004).

Ayla mente at religiøs tildekking av kvinner opprinnelig var en felles tradisjon som alle de tre største religionene, kristendom, jødedommen og islam delte. Denne felles tradisjonen hadde kun blitt inkorporert i islam til tross for at samtlige tre religioner har tekster om tildekking av kvinners hoder²⁶. Elvan og Ayla var enige om at til tross for at kvinners tildekking er en tradisjon i muslimske samfunn, er det ett påbud om bruk i koranen som står sterkt i muslimske samfunn. De mente at flertallet av kvinnene som tildekker seg i Istanbul, gjør det av religiøse preferanser. Da jeg spurte om det ikke var flere kvinner som også gjorde det av respekt for familien og familiens tradisjoner argumenterte jentene for at i religiøse familier er det selvsagt en tradisjon at kvinner skal tildekke seg. Ayla mente at man ikke kunne skille rent mellom religion og tradisjon, men at bruken av türban er bundet til tradisjon gir hennes religiøse symbol styrke. Til tross for tradisjonen og religionen er innvevde i hverandre anså Ayla religionens påbud å være tidløs og gjelder overalt uavhengig av geografisk lokalitet.

²⁶ Kristendom om tildekking se: Korinterbrevene 11: 2-16.

3.1.1. Tildekking av kvinner slik det er omtalt i koranen

Den tradisjonelle tildekkingen ble en del av islam i løpet av 700-800 tallet e.v.t.²⁷. og sfæreadskillelse av kvinner og menn ble en del av Koranen og profeten Muhammeds *sunna*²⁸ (Høstmælingen 2004:26). Både blant forskere og muslimer²⁹ generelt har det vært en debatt vedrørende Koranens *suraer*³⁰ som omhandler tildekking og denne debatten fikk jeg også merke under mine intervjuer og samtaler i feltarbeidet. Informantene som bruker det muslimske hodekledet var sikre i sin sak og mente det som sto i Koranen var krystallklart. Informantene som ikke ønsket religiøse hodekledet i det offentlige rom tolket disse surene som åpne og mente at adskillelsen, og tildekking, handler om skillet mellom menn og kvinner, men ikke fysisk avskjermning gjennom tøystykker eller bruk av *türban*.

Vers 30 og 31 i sure 24, "Al-Nur", i koranen (Pickthall 2005) ble ofte trukket frem av mine informanter når de skulle argumentere for koranens påbud om tildekking. Vers 30 beordrer mannlige troende til å ikke se på det forbudte og beskytte deres dyd og ærbarhet; *"Tell the believing men to lower their gaze and be modest. That is purer for them..."*. Det neste verset, 24:31, omhandler kvinners rolle; *"And tell the believing women to lower their gaze and be modest, and to display of their adornment only which is apparent, and to draw their veils over their bosoms..."*.

Videre fortsetter verset med å fortelle hvem kvinner kan vise sine normalt tildekkede kroppsdeler til. Vers 60 i samme sure beskriver hvordan eldre kvinner ikke trenger å dekke seg til, selv om Gud aller helst ser at de gjør det; *"As for women past childbearing, who have no hope of marriage, it is no sin for them if they discard their (outer) clothing in such a way as not to show adornment. But to refrain is better for them."* (Pickthall 2005: 372).

Vers 59 i sure 33, Al-Ahzab, gir ordre om at kvinner bør dekke seg til før de forlater huset; *"O Prophet! Tell your wife and your daughters and the women of the believers to draw their cloaks close round them (when they go abroad). That will be better, so that they may be recognized and not annoyed."*

Etter å ha studert versene i Koranen sammen med kvinnene hadde jeg stadig spørsmål rundt dette feltet og derfor tok jeg kontakt med en professor i Istanbul som hadde kunnskap om Koranen. Han var en professor og forfatter, kalt *hoca*³¹, og han forklarte at i Tyrkia var det

²⁷ Etter vår tidsregning.

²⁸ Profetens Muhammeds tradisjoner eller handlinger i hans ledertid.

²⁹ Se for eksempel: <http://www.wluml.org/english/pubsfulltxt.shtml?cmd%5B87%5D=i-87-2664>

³⁰ Kapitler i Koranen. Det er 114 suraer i muslimenes hellige bok.

³¹ Direkte oversatt betyr *hoca* lærer på norsk. Det var navnet som ble bruk på han av hans venner og bekjente.

en form for enighet blant islamske vitenskapsmenn om at de kroppsdelene som ikke trengtes å tildekkes var hendene opp til håndleddet og ansiktet. Det er ikke en entydig enighet blant de fire lovskolene innen Islam. De fire lovskolene innen sunni-islam, oppkalt etter sine opphavsmenn, kalles Shafi'i, Hanafi, Hanbali og Maliki. Dette er de fire gyldige juridiske tankeretningene og de regnes som likestilte. Det vil si at det er ingen som har mer rett enn andre, men det er snakk om hvordan man forstår og fortolker de ulike vers. Maliki og Hanafiskolen mener at hender og ansikt kan vises offentlig, mens Hanbali og Shafiskolen krever full tildekking (Storhaug 2007:58).

I Tyrkia er det vanlig at muslimske kvinner tildekker hår, hodet, nakke, ører, fronten av halsen, bryster, armer og ben. Meningen bak den islamske tildekkingen er å forhindre kvinnelige troende fra å vise disse kroppsdelene til andre menn enn sine ektemenn eller nære slektninger. Derfor må tekstilene brukt til tildekking være tykt nok til å ikke vise håret, hudfarge, de omtalte verdifulle deler eller avsløre kvinnens kroppsform. Menn og kvinner skal begge unngå å se på det som er *haram*³². Kvinnene trenger ikke tildekke sine hender, føtter eller fjes argumenterte professoren for. Videre skal jeg presentere Tyrkias historie og kvinners tildekking i den kontekst.

3.2. Fra det Osmanske riket til sekulær republikk; President Atatürk

Etter første verdenskrig og oppløsningen av det osmanske riket startet dannelsen av en tyrkisk nasjonalstat. Det osmanske riket, som også kalles det ottomanske riket eller det tyrkiske riket³³, hadde vært et mektig rike som var preget av mange kulturer, folkeslag og språk, men de hadde ett felles sultanat med base i Topkapipalasset i Istanbul. De hadde benyttet seg av det arabiske alfabetet og byen Konstantinopel hadde i denne perioden³⁴ blitt omdøpt til Istanbul (Steen 2008).

Ved starten av det 20 århundret, etter tapet av første verdenskrig, var det osmanske riket meget svekket. Det tok ikke lang tid før det startet å ulme i landet og kravet om selvstendighet fra Sèvres-traktaten kom. Traktaten var en fredsavtale mellom det osmanske riket og seiersherrene fra første verdenskrig hvor seiersherrene etter første verdenskrig delte riket slik de selv ønsket det (Steen 2008). Motstandskampen startet raskt og den 1. november 1922 ble sultanatet opphevet av militæroffiseren Mustafa Kemal Atatürk. Sultan Mehmet VI ble fratatt sin posisjon som sultan og forlot palasset. Dette gjorde plass for dannelsen av en

³² *Haram* er betegnelsen for det forbudte inne islam.

³³ Steen (2008) og <http://www.naqshbandi.org/ottomans/>

³⁴ Det osmanske riket regnes å ha eksistert fra 1453 til 1922/23.

tyrkisk nasjonalstat. Etter signeringen av Lausanne traktaten³⁵ 24. juli 1923 var veien åpnet for en tyrkisk stat (Pope og Pope 2000).



President Atatürk

Den 29. oktober 1923 ble den Tyrkiske Republikk dannet med militæroffiseren **Mustafa Kemal Atatürk** som den første presidenten. President Atatürk var meget orientert mot vesten og dens økonomiske utvikling og dannet seks grunnpilarer for å ta igjen vesten. Grunnpilarene defineres som: republikken, nasjonen, populisme, etatisme, sekularisme og reformisme. I disse begrepene ligger det at den tyrkiske staten skulle være en republikk og nasjon styrt av folket (populisme) og fremårsplaner (etatisme). Sekularismen er kanskje det Atatürk har blitt mest kjent for i ettertid da han satte inn et strengt skille mellom stat og religion. Alle religiøse anliggender skulle kontrolleres av staten (Steen 2008). Det ble gjennomført en rekke reformer i landet for å fjerne eller dempe den arabiske påvirkningen og arven etter den osmanske perioden. Islam ble ikke inkludert i dannelsen av den nye tyrkiske identiteten, men ble plassert i den private sfæren. I 1925 innførte Atatürk kjønnsblandede skoler og hatteloven [*Şapka Devrimi*] ble iverksatt. Dette innebar et forbud mot *fez*³⁶ for menn til fordel for mer europeiske hatter og hodeplagg. I 1926 ble det dannet en grunnlov som ikke var basert på koranen og president Atatürk forbød polygami og medgift. Atatürk ga kvinner mulighet til å jobbe utenfor hjemmet samt skaffe seg en utdanning. I 1934 fikk kvinner stemmerett.

President Atatürk la ikke ned noe eksplisitt forbud mot *türban*, men han vedtok en lov [*Lov mot forbudte klesplagg*] som understreker at religiøse klær ikke skal brukes i hverdagslivet. Denne loven tok sikte på å begrense bruken av *türban* og *çarşaf*, men det ble ikke så strengt overholdt av borgerne. Han oppfordret kvinner til å finne inspirasjon i vestlige kvinners stil hadde han et avslappet forhold til *türban* og kvinners tildekking (Altunışık og Tür 2005).

Atatürk er stadig en viktig inspirasjon og ikon i Tyrkia. De fleste byer har en, eller flere statuer av han og det er bilder og plakater av han i alle hjem, butikker og spisesteder. Mustafa Kemal ble tildelt navnet Atatürk (*"alle tyrkeres far"*) av nasjonalforsamlingen i 1934, samtidig som tyrkere ble beordret å velge tyrkisk-klingende etternavn. Alle skolebarn

³⁵ Lausanne traktaten var en ny fredstraktat hvor Tyrkia sto som selvstendig stat

³⁶ Tradisjonelt hodeplagg i sylinderform som oftest er å se i rødt eller sort med sort eller blå silkedusk på toppen. I dag er det en del av folkedraktene i Marokko, Albania og Hellas.

opplæres i Atatürk sin historie og han har en utrolig sterk stilling i Tyrkia. Det er forbudt ved lov³⁷ å fornærme han. Paragrafen sier at det er straffbart å utrykke seg nedsettende om den tyrkiske republikk og siden Atatürk var grunnleggeren så er det også forbudt å fornærme han (Steen 2008).

Meliha mente at Atatürks drastiske endring av samfunnet gjennom reformer som nytt alfabet, ny kalender, nytt lovverk og restriksjoner på religiøse klær var til det beste. Hun var stolt av å være en del av Atatürks sekulære nasjonalstat. Gjennom reformene hadde tyrkiske kvinner fått en frihet og individualisme som var sårt tiltrengt i Tyrkia mente Meliha. Esra anså derimot Atatürks reformer som et overgrep av et land og dens tradisjoner. Dette gjenspeiltes godt i den ideologiske retningen som fulgte Atatürk: Kemalismen. Hun mente at Atatürk i seg selv var et ikon og en helt landet trengte på den tiden, men den sekulære bevegelsen som fulgte han var farlig.

Esra: "Kemalismen er den egentlige myndighet i dette landet. De undertrykker minoriteter som kurderne. De søker å fjerne religionen fra det offentlige rom. De sitter i bakgrunnen og sørger for at alt er i tråd med Atatürks ideer om landet."

Informantene mente begge at Atatürk var et ikon og en sterk leder, men Esra påpekte at ideologien som vokste opp i etterkant som et farlig aspekt.

3.3. Forbudets moderne historie: Fra 1960 til 1997

I republikkens første år ble den sekulariserte forståelsen av den tyrkiske stat konfrontert med oppstand fra det islamske miljøet, men etter å ha undertrykt disse bevegelsene, som ble definert som anti-revolusjonistiske, har den islamske opposisjonen blitt brakt til taushet gjennom enkeltparti perioden som varte fra 1923 til 1946. I denne perioden var det Atatürks parti CHP (Cumhuriyet Halk Partisi) som satt med makten som eneste politiske parti, men i 1946 endret dette seg med overgangen til flerpartiregjeringen. Denne tiden opplever man at konflikten mellom sekulære og religiøse makter igjen blir ett av de viktigste temaene på den politiske agenda. Dette preget den politiske situasjonen med en kraftig spenning mellom det som kan kalles "de sekulære partier" og "islamistiske" partier (Zürcher 2004).

³⁷ Straffeparagraf nr. 301.

3.3.1. De militære statskuppene

Ayla beskrev hvordan den tyrkiske hæren har gjennomført fire store militærkupp gjennom historien hvor de har tatt over makten grunnet trusler om kaos eller fremvekst av islamske krefter. Første statskuppet kom i 1960 da president, statsminister og det sittende politiske partiet ble avsatt. Parlamentet ble oppløst og statsminister Menderes ble dømt til døden. Regjeringen ble beskyldt for å lette på restriksjonene rundt islam og dermed være en trussel for den sekulære stat.

Ayla forklarte at det var på 1960tallet man også kunne finne de første tilfellene av konflikter vedrørende bruken av tildekking ved universitetet. Første tilfellet var en ung kvinne som benyttet seg av det religiøse hodeplagget som ønsket å studere islamske studier (religiøse studier). Hun fikk forståelse for sitt ønske siden hun var innrullert ved et religiøst fakultet og fikk medhold i sin søknad om utdanning med hodekleddet. I 1966 finner vi det neste tilfellet av ønske om å studere med hodekleddet. Det var en ung kvinne som ønsket å studere medisin til tross for at hun gikk med hodekleddet. Medisinstudiet regnes som et mer ”moderne” studie og dermed var det mindre forståelse for denne saken. Hun fikk avslag og fikk ikke studere ved medisinfakultetet.

1971 ble det andre militærkuppet gjennomført på grunnlag av å gjenopprette orden og berolige den anarkistiske stemningen som rådet i landet. Tyrkia var preget av høy inflasjon og voldelige demonstrasjoner så militæret så det som en nødvendighet å rydde opp i situasjonen.

September 1980 gjennomfører militæret sitt tredje statskupp grunnet trusler om politisk islams inntog i det tyrkiske samfunnet. Under militærkuppet i 1980 rensket den militære juntaen universitetene for de som ble regnet som politisk uakseptable. Dette var et resultat av voldelige sammenstøt og attentater på universitetscampus på slutten av 1970tallet mellom ulike politiske grupper. Juntaen plasserte universitetene under streng sentralisert kontroll gjennom dannelsen av Rådet for Høyere Utdanning (*Yüksek Öğretim Kurulu; YÖK*) (Zürcher 2004). Årene etter kuppet var det ikke innført noen konkrete forbud, men en rekke kvinnelige studenter ble bortvist og utvist grunnet sin bruk av *türban*.

Dette dannet stor misnøye i den religiøse middelklasse som var en viktig valgkrets for det daværende partiet Moderlandpartiet som hadde blitt valgt i 1984 med Turgut Özal som statsminister etter militæret hadde gitt fra seg den totale kontrollen over regjeringen.

I 1985 korrigererte YÖK sine retningslinjer i ”*Det disiplinære reglementet for studenter ved høyere utdanning*” og la til en paragraf som krevde irttesettelse av studenter som iførte seg ”anakronistisk klær”. I 1988 vedtok Moderlandpartiet et lovtilllegg til ”Loven for høyere

utdannelse” som fastslo at ”tildekking av nakke og hår for religiøse årsaker er tillatt” for studenter. Denne loven ble annullert av høyesterettsdomstolen i 1989 på det grunnlag at den var et brudd på sekulariseringsprinsippet og at det truet statens enhet, sikkerhet og offentlig orden.

Situasjonen sto relativt uløst gjennom 1990-tallet. Universiteter fortsatte å benytte seg av forbudet mot religiøse symboler meget sporadisk. I 1996 ble Necmettin Erbakan fra Welfare Party³⁸ valgt inn som ny statsminister, men grunnet hans religiøse holdninger ble han ansett som en trussel av de militære maktene i landet. I tillegg til at den daværende koalisjonsregjeringen (Welfare Party og True Path Party³⁹) ble også ansett som en trussel mot den sekulære republikk og prinsippet om sekularismen vaklet den tyrkiske økonomien faretruende. Som en følge av dette gjennomførte militæret en intervensjon i det politiske systemet (Akşin 2007). I februar 1997 ble et ultimatum levert til regjeringen av militæret på et møte i det Nasjonale sikkerhetsrådet. Her ble det forlangt at alle sivile autoriteter (inkludert universitetet) implementerte forbudet mot religiøse symboler uten unntak. Dette var en del av den daværende konflikten som hadde oppstått mellom militæret og regjeringen med den religiøse statsminister Necmettin Erbakan. Dette møtet var starten på det som omtales som ”28 februar perioden” og intervensjonen ble kjent som ”*Det postmoderne statskuppet*”.

Det militærdominerte nasjonale sikkerhetsrådet igangsatte sin agenda for å få rensatt sekulære idealer og få kontroll på de islamistiske tankene som spredte seg i landet (Pope og Pope 2000). Statsministeren Erbakan fulgte ikke det de militære maktene krevde av han og dermed gjennomførte de et statskupp. Statsministeren gikk av i juni 1997 og militæret overtok makten i landet. Det ble dannet en komité kalt ”Western Work Group” av militæret. Denne gruppens målsetning var å overvåke islamistiske aktiviteter i landet. Denne komiteen dannet den offentlige mening vedrørende mulige trusler av islam (Akşin 2007).

Informantene mine påpekte ofte militærets fremtredende rolle i samfunnslivet. Det er verdt å ha i bakhodet at i Tyrkia har militæret en viktig rolle. Republikken Tyrkia ble grunnlagt av en militær offiser, Atatürk, på 1920-tallet og siden det var ettpartipolitikk frem til 1946 er ikke demokratiet i Tyrkia eldre enn 50 år. Militæret har avsatt fire regjeringer og betraktes som en partipolitisk nøytral og fredsbevarende enhet av landets borgere. Dets rolle i samfunnet er å opprettholde ro og orden uavhengig av partipolitikk. En av mine informanter beskrev det slik ”*Den tyrkiske republikk har en meget spesiell oppbygning. I dag har vi tilsynelatende et demokrati med en moderat muslimsk regjering, men rett under overflaten*

³⁸ På tyrkisk: *Refah Partisi*. Politisk religiøst parti som ble fjernet februar 1998.

³⁹ På tyrkisk: *Doğru Yol Partisi*. Politisk konservativt parti.

finner man et sikkerhetsnett hvor kemalister står i spissen, med hæren som garantister. Hvis regjeringen legger frem forslag som kemalistene ikke liker vil det bli slått i bakken øyeblikkelig.” Militæret har en meget dominerende plass i samfunnet og sekularismen er et essensielt prinsipp for dem. Tyrkiske gutter blir innkalt når de er 18-20 og da har de rundt 20 måneder tjeneste. Mannlige aktører som jeg diskuterte tematikken med hadde alle tilbrakt sin militærtjeneste i de østtyrkiske fjellene for å kjempe mot PKK⁴⁰. Ayhan beskrev militæret som den instansen som var ansvarlig for opprettholdelsen av den sekulære staten til Atatürk.

3.3.2. Forbudet etter 1997 og forbudets omfang

I følge organisasjonene var det i perioden februar 1997 til februar 1998 en opptrapping i forfølgelse av kvinner som benyttet seg av *türban* og *tesettür*⁴¹. Det ble forbudt for å entre universitetsområdet, biblioteker, og forelesninger. En rekke arbeidsplasser med tilknytning til det offentlige ble utilgjengelige for kvinner som benyttet seg av den religiøse *türban*. Kvinnene fikk valget mellom å fjerne *türban* eller fjerne seg fra universiteter og arbeidsplasser. I februar 1998 ble det forbudt for jenter som studerte ved de religiøse Imam Hatip skolene å gå med det muslimske hodekleddet på skolen, med unntak av koranklassene. Det ble samtidig forbudt for kvinner med *türban* og menn med skjegg å følge forelesninger ved Istanbul universitet. Mange av jentene som ble fjernet fra områdene med vold, ble utsatt for psykologisk tortur og fysisk vold. En rekke kvinner unngikk forbudet gjennom subversive praksiser som å ikle seg parykker, hatter, capser, hetter og luer.

”A university professor told me that she had once come to class to find several Islamist women students wearing green wigs instead of head scarves” (White 2002:167)

Slike subversive praksiser er blitt forbudt de senere årene grunnet ideologien som tyrkiske myndighetene mener ligger bak tildekkingen.

I Tyrkia er det ingen alternativ til statsuniversiteter for å få en høyere utdanning fordi staten har monopol på høyere utdanning. Alle institusjoner som gir høyere utdanning (statsuniversiteter, stiftelsesuniversiteter, private universiteter) er knyttet til Rådet for Høyere Utdanning (YÖK). Hvis man vil inn på universitetet må en gjennomgå en eksaminasjon laget av YÖK og dermed blir man plassert på et universitet styrt av YÖK. De har, spesielt etter sin praksis siden 1997, adoptert en holdning av press og uniformitet som de er blitt mye kritisert for. Forbudet gjelder i dag en rekke områder av det offentlige liv. Kvinner som

⁴⁰ Ble beskrevet som den kurdiske frigjøringsorganisasjonen, men er i Tyrkia stemplet som terrorgruppe.

⁴¹ Nærmere beskrivelse av begrepene kommer i kapittel 4.

dekker til hodene sine av religiøse grunner, har for eksempel ikke tilgang på offentlige møter som har blitt holdt i de medisinske fakultetene for å informere publikum om ulike sykdommer og behandlingsmåter. Kvinner med muslimsk tildekking, uansett om hun er en besøkende, forsker, slektning av en student eller universitetsansatt har uansett grunn ikke lov til å entre universitetsbygninger, campus eller annekser slik som biblioteker, laboratorier, museum eller gallerier og de stoppes ved inngangen av sikkerhetsvaktene. Selv slektninger av en universitetsansatt, hvis hun bærer et muslimsk hodeklede, kan ikke motta medisinsk behandling ved universitetssykehusene. En av organisasjonene har dokumentert et tilfelle i 2002 der en eldre kvinne, Medine Bircan, døde som en følge av at hun ble nektet behandling på et universitetssykehus grunnet muslimsk tildekking i sykehuspapirene⁴².

3.4 Tyrkia i 2009; Politisk system og forholdet til Europa

I dag, 12 år etter innførselen av forbud mot religiøse symboler, er den politiske situasjonen noe annerledes. I november 2002 kom det tidligere velferdspartiet (Welfare party), som nå går under navnet AKP (Rettfærdighets og utviklingspartiet), over sperregrensen på 10 prosent for å komme inn i parlamentet. Dette var en sperregrense satt inn av tidligere etablerte partier og militære styrker for å holde partier som AKP ut, men AKP var over grensen med overveldende 34 prosent av stemmene (Altunışık og Tür 2005). AKP satte inn Abdullah Gül som statsminister i 2002, til tross for at Recep Tayyip Erdoğan var partileder. Dette var nødvendig fordi Erdoğan i 1997 hadde holdt en tale som ble oppfattet som anti-sekulær, og han hadde som et resultat av dette blitt fengslet og utestengt fra politikken. Etter AKP ble valgt og Gül ble satt inn som statsminister ble dommen som holdt Erdoğan ute fra politikken opphevet, og han ble Tyrkias nye statsminister i 2003. Erdoğan og AKP er beskyldt i Tyrkia for å være et "islamistisk" parti, til tross for at AKP har gjennomført en rekke nødvendige reformer som har fått dem nærmere et EU-medlemskap. Militærets rolle i det sivile liv er innskrenket, det er åpnet for bruk av andre språk og dialekter enn tyrkisk i presse og publiseringer. Den kurdiske identiteten og kulturelle rettigheter er også blitt mer anerkjent (ibid. 2005:65).

I 2007 ble AKPs representant Abdullah Gül valgt inn som president i Tyrkia. Det er en spesiell situasjon i Tyrkia siden både konen til president Gül og konen til statsminister Erdoğan benytter seg av *türban*. Ayla forklarte at det er første gang i historien at en kvinne med *türban* har en så fremtredende posisjon som førstedame i politikken i Tyrkia.

⁴² For rapporten om hennes dødsfall: http://www.mazlumder.org/ing/haber_detay.asp?haberID=7

Det tok ikke lang tid før regjeringspartiet la frem forslag om grunnlovsendring for å lette på restriksjonene rundt religiøse symboler i universitetskontekst⁴³. Statsminister Erdoğan berøres personlig av denne saken siden hans datter studerer i USA grunnet forbudet mot religiøse symboler ved tyrkiske universiteter⁴⁴.

I juni 2008 vedtok det tyrkiske parlamentet å endre grunnloven som omhandlet forbudet, men dette ble dårlig mottatt av den tyrkiske høyesteretten. Regjeringens avgjørelse ble kansellert, dette til tross for enigheten mellom flertallet av parlamentsmedlemmene. Av totalt 549⁴⁵ medlemmer i parlamentet var 411 personer⁴⁶ positive til å lette på restriksjonene rundt muslimsk tildekking i universitetskontekst.

AKP ble beskyldt for anti-sekularisme, fornærmelse av Atatürk sine prinsipper for den tyrkiske stat og plotting av en islamistisk stat. I slutten av juli 2008 falt den endelige avgjørelsen vedrørende skjebnen til statsminister Erdoğan, President Gül, AKP og 70 parlamentsmedlemmer⁴⁷. Etter høyesterett hadde brukt tre dager på å behandle saken, manglet de en stemme for å stenge partiet. Ayhan mente at høyesterett sin avgjørelse var riktig i lys av Tyrkias ønske om medlemskap i EU. Høyesterett sanksjonerte partiet, men lot AKP fortsette sitt arbeid med å komme nærmere Europa.

Ayhan: "Denne saken omhandler egentlig Tyrkia og landets fremtid (...) Debatten omhandler hvor stor plass islam skal ha i den tyrkiske staten. Gjennom at høyesterett ikke stengte partiet har de vist Europa at de har en større aksept for ulike partier enn tidligere år og at de er på vei til å bli ett 'ekte europeisk land'"

Han forklarte også at denne avgjørelsen fungerte som en pressventil for samfunnet. Uansett forhold til politikk, religion eller sekulariseringen av Tyrkia bidro saken til å lette på stemningen som hadde vært ganske intens etter bombeangrepet i Istanbul⁴⁸. Det var en form for fredsavtale mellom de sekulære og religiøse kreftene i landet som drar i hver sin retning. I stedet for at partiet ble stengt, mistet de kun statsstøtten og finansieringen av partiet, og Abdullah Gül sitter fortsatt som president med statsminister Recep Tayyip Erdoğan ved sin side. Senest i 2008 uttalte statsminister Erdoğan at uansett om *türban* kan betraktes som et

⁴³ <http://www.reuters.com/article/topNews/idUSL0967026720080209> (29-09-2008)

⁴⁴ <http://www.turkishweekly.net/news.php?id=55962>

⁴⁵ De var tidligere 550 medlemmer, men et medlem har avgått ved døden.

⁴⁶ 340 medlemmer hadde vært nok for å vedta grunnlovsendringen.

⁴⁷ <http://hrw.org/english/docs/2008/07/27/turkey19480.htm>

⁴⁸ 28 juli 2008 smalt det bomber i Istanbul som drepte rundt 17 mennesker. Den største eksplosjonen på 5 år. <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/istanbul-shopping-centre-blasts-toll-rises-to-17-878791.html>. Debatteres stadig om hvem som gjorde det, men det kurdiske PKK har fått skylden.

politisk symbol er dette ikke grunnlag for å forby det. Han mente at et demokratisk samfunn burde være åpne for bruken av politiske symboler⁴⁹.

3.5. Istanbul som felt

”(...) dette er verdens viktigste by.”
Torvald Steen (2008)

Tyrkia er et land med en spesiell geografisk posisjon, plassert som en bro mellom Asia og Europa. Dets plassering har gjort at det har spilt en viktig rolle gjennom historien. Istanbul har vært med på store deler av denne historien gjennom ulike riker, kriger og imperier. Allerede i år 330 e.v.t.⁵⁰ blir Istanbul, under navnet Konstantinopel, keiserlig residenshovedstad i det bysantinske riket. 65 år senere blir det hovedstad i det østlige romerriket og i 1453 tar det osmanske riket over og byen får sitt nåværende navn Istanbul (Steen 2008). Som den eneste storby som ligger delt mellom to kontinenter⁵¹ har denne byen vært et knutepunkt, en smeltedigel og en kontaktskaper mellom ulike kulturer, språk, tilreisende og riker. Byen bærer preg av dette i sin arkitektoniske sammensmeltning av de bysantinsk og osmansk perioder og sine kirker, synagoger og moskeer. Et eksempel finner man i den tidligere kirken som deretter ble moské som nå er nasjonalt landemerke og museum, Hagia Sofia [*Ayasofia*], hvor man finner runeskrifter på veggene fra skandinaviske vikinger. Denne sammensmeltningen og varierte historie forsetter å prege byen og Istanbulbeboere, eller *istanbulu*, er meget stolte av byens identitet og historie.

I denne byen gjennomførte jeg mitt feltarbeid. Istanbul er i dag ikke lengre hovedstad i Tyrkia. Den rollen tok Ankara over i 1924 under dannelsen av republikken, men det er derimot den største byen i Tyrkia. Dens innbyggere estimerer at innbyggertallet ligger på rundt 20 millioner til tross for at det ofte skrives at det er mellom 12 og 15 millioner innbyggere. Dette inkluderer da forsteder [*varos*]⁵² og de provisoriske *gecekondu* områdene. *Gecekondu* betyr ”bosatt om natten⁵³” og er selvopførte, ulovlige hus som raskt bygges i utkantene av byene. Disse nabolagene er et spontant resultat av tung tilflytting til byene fra den rurale. I 1950 bodde 18,7 % av Tyrkias innbyggere i de større byene, mens i 1999 bodde nærmere 60 % av en befolkning på 71 millioner i byene (White 2002).

⁴⁹ <http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-623329>

⁵⁰ Etter vår tidsregning.

⁵¹ 3 % av Tyrkia ligger i Europa, mens de resterende 97 % ligger i Asia.

⁵² Politisk og mediaskapt begrep for å beskrive *gecekondu* på en mer overkommelig måte. Ordet betyr forstad.

⁵³ Egen oversettelse. På engelsk: Settled at night. For mer informasjon: White 2002.

Historien er alltid til stede når en er i Istanbul og det er en by full av kontraster. Jeg opplevde at byen er delt i tre hoveddeler. Den asiatiske siden hvor flesteparten av mine informanter bodde består av bydelene Üsküdar, Kadıköy og Erenköy. Dette er meget grønne områder med vakre trehus som var mye roligere enn andre deler av Istanbul. Ayhan, Meliha og en rekke andre informanter beskrev dette som de beste områdene i Istanbul. Både fordi det ligger unna byens stress og fordi menneskene som bor her er til dels veldig velstående.

Den europeiske siden av Istanbul deles i to av Gylne Horn, en liten utstikker av Bosporos-stredet. Man kan ta buss eller ferje fra den asiatiske siden til den mer hektiske og historiske delen av Istanbul. På Seraiodden finner man det enorme Topkapipalasset og ett steinkast derfra ligger historiske monumentene side om side; Hagia Sofia, Yerebatan-sisternen, Blå moské, hippodromen og den egyptiske obeliskken står alle som stolte minnesmerker av en lang og innholdsrik historie i Sultanahmet området.

Basarkvarteret [*Kapalı Carsi*] ligger vest for dette og en bydel i seg selv. En labyrintlignende bydel som rommer tusenvis av butikker. E. mente at på en dag passerte over 5 millioner mennesker igjennom dette området, enten som arbeidere, shoppede eller tilfeldige forbipasserende. Alt man noen sinne har ønsket seg finner man i basaren sa ofte informantene mine. Området preges av duften av krydder, skinn og vannpipe. Her kan man bruke mange timer på å prute, drikke te eller bare observere livet og selgerne som roper ut tilbud i øst og vest. Istanbul universitet ligger nordvest for dette området. Universitetet har i overkant av 68.000 studenter fordelt på 17 fakulteter på fem universitetscampuser Universitetet i Istanbul ble startet av Mehmet Erobreren i det 16 århundre og har siden den tid hatt en viktig rolle i Tyrkia som det eldste og, i perioder, det eneste universitetet i Tyrkia⁵⁴. Området foran universitetsporten, beyazit-plassen er alltid full av folk og fugler. Det er en livlig del av byen og det er loppemarket her hver dag.

På den andre siden av det Gylne Horn finner vi Beyoğlu-området. Det er det livligste og mest 'moderne' området. Her finner man den store Taksim-plassen og den 3 kilometer lange handlegaten İstiklal Caddesi hvor en liten rød trikk kjører skytteltrafikk hele dagen. Som en balanse til det historiske Sultanahmet er dette et shoppingområde. Det er også her man finner barer, diskoteker og nattklubber i alle fasonger og størrelser.

Istanbul har klart å kombinere sine motsetninger og kontraster slik at de fyller hverandre ut og gjøre byen til en av de mest spennende byene i verden fortalte Meliha med stolthet.

⁵⁴ <http://www.istanbul.edu.tr/english/history.php>

Kapittel 4: Ulike varianter av tildekking i Istanbul

Jeg sitter på en Starbucks i den travle hovedgaten İstiklal Caddesi i Beyoğlu-området en ettermiddag. Arbeidsdagen nærmer seg slutten for Istanbulers innbyggere og jeg nyter en kaffe, mens jeg titter på livet og de forskjellige menneskene som strømmer til gaten for å kjøpe en is, tusle en tur, møte venner eller bare se etter nye impulser i butikkene. Hovedgaten er alltid full av mennesker og jeg synes at det er det perfekte stedet å observere ulike kvinnene og deres ulike varianter av tildekking.

Jeg observerer familier hvor kvinnene bærer sorte drakter, venninnegjenger der jentene er ikledd tesettür, og både kvinner og jenter som har på seg den strenge türbanen og den mer avslappede başörtüsü... Jeg observerer unge jenter i kledd türbanen som leier sine kjæresten med tilsynelatende stolthet og samtidig er ikledd tettsittende klær. Jeg observerer eldre kvinner i tradisjonelle skjørt, t-skjorter og başörtüsü i varme jordfarger som like lett kunne vært observert på landsbygden. I løpet av en dag kunne jeg observere utallige variasjoner og typer, som alle hadde en ting til felles. De benyttet seg av et klede for å dekke til sitt hår selv om kledet varierte i stil, farge, omfang og strenghet.

I dette kapittelet vil jeg klargjøre de emiske begrepene som mine informanter benyttet seg av for å beskrive kvinners tildekking i Tyrkia. Jeg vil presentere ulike varianter av tildekking som jeg observerte under feltarbeidet og hvordan mine informanter oppfattet de ulike variantene og symbolverdien de knyttet til ulike typene tildekking.

De emiske begrepene er fleksible og forandelige begreper og jeg fant ingen entydig enighet blant mine informanter om hva begrepene innebar. Aktørens forståelse av betegnelse er kontekstavhengig og avhenger av informantens historie og religiøs / politisk tilhørighet.

4.0. Å oversette emiske begrepene

Når forfattere og forskere omtaler muslimsk tildekking på norsk, er det en rekke begreper som er anvendelige. Noen eksempler kan være hijab, skaut, slør, sjal og skjerf. Det kan diskuteres hva som er det mest presise betegnelsen, siden ingen av disse betegnelse er nøytrale, spesielt ikke i en del av verden hvor muslimer utgjør en minoritet. Siden min oppgave er skrevet på norsk måtte jeg ta standpunkt til hvordan jeg skulle omtale den muslimske tildekkingen kvinnene benytter seg av i Tyrkia. I studier gjort av muslimsk tildekking i Tyrkia og i Norge, omtales det både som *skaut* som Visdal-Johnsen (2005),

Haugom (2007) og Benjnouh (2001), mens andre omtaler det som *hijab* som Knudsen (2008), Hvidsten (2005) og Høstmælingen (2004).

Jeg debatterte temaet på nettforumet www.islam.no, der jeg undersøkte hva muslimske kvinner følte var det mest presise betegnelsen i Norge⁵⁵. En kvinne forteller der at ” *for min del har man sjal rundt skuldrene, skaut i fjøset, slør over ansiktet og skjurf rundt halsen*⁵⁶”. Andre kvinner påpekte at det ikke finnes noe fasit for hvilket begrep man skal benytte om tildekking på norsk, men de fleste kvinnene på forumet benyttet seg av begrepet *hijab*.

Den arabiske betegnelsen *hijab* [som betyr å tildekke / dekke] er ikke en vanlig betegnelse i Tyrkia etter språkreformen, gjennomført i 1928, da det arabiske alfabetet ble erstattet med det latinske og det tyrkiske språk ble delvis rensket for arabiske elementer. Så til tross for at mange muslimske nordmenn benytter seg av dette ordet, følte jeg at det ikke passet for mine formål, og det er heller ikke riktig i forhold til informantene mine som ikke benytter seg av det.

Til tross for at *hijab* og *skaut* er de vanligste betegnelse i norske oppgaver, har jeg valgt å benytte meg av de emiske begreper som vil bli presentert nedenfor. Samtidig benytter jeg meg også av betegnelse 'tildekking' eller 'muslimsk hodeklede'. Dette gjelder når jeg omtaler muslimske kvinners tildekking generelt og ikke peker eksplisitt på en av de fire variantene.

4.1. Ulike varianter av tildekking i Istanbul

Allerede de første ukene i Istanbul oppdaget jeg at det eksisterte et blomstrende mangfold i varianter av tildekking i gatene, til tross for forbudet av religiøse symboler i det offentlige rom i Tyrkia. I dette avsnittet vil jeg presentere de fire mest fremtredende variantene av tildekkingene jeg oppdaget og hvordan mine informanter beskrev dem ved hjelp av ulike navn. De ulike variantene som presenteres her drøftes også i Visdal-Johnsen (2005), Haugom (2007) og Christiansen-Rasmussen (1994).

Başörtüsü er et begrep som flesteparten av mine informanter bruker om tradisjonell tildekking. Det er et hodetørkle som knyttes løst over hodet og festes med en knute under haken. Deler av håret kan synes og det flagrer løst.

⁵⁵ Det må her påpekes at man ikke kan kontrollere at bidragsyterne nødvendigvis er muslimske nordmenn, men deres syn på betegnelsen er likevel interessant.

⁵⁶ Gjengitt med kvinnens tillatelse (http://www.islam.no/forum/forum_posts.asp?TID=10183&PN=1)

Det kan, til en viss grad, sammenlignes med det norske skautet som eldre kvinner gikk med i Norge tidligere (Høstmølingen 2004). Flertallet av eldre tyrkiske kvinner bruker dette i Istanbul og det er oftere observert i periferien enn i sentrum. Retningslinjene for hvordan det festes er ikke så strenge, og det kan brukes sammen med bukser, tettsittende gensere og lignende, selv om det ofte brukes sammen skjørt og langermede gensere.

I mitt nabolag var det en utendørs familiekafé med en stor lekeplass for barn hvor man kunne ta en kopp te og noe lett å spise. Jeg gikk ofte hit for å ta en kopp te, ha en pause eller for å bli bedre kjent med folket i nabolaget. Siden jeg var nabolagets eneste *yabancı*⁵⁷ la mange merke til min tilstedeværelse. E. og jeg var ofte på denne kafeen, og en ettermiddag jeg satt der kom jeg i snakk med en gruppe kvinner. De smilte ofte til meg, hilste og gjorde at jeg følte meg meget velkommen. Vi diskuterte de ulike variantene tildekking som jeg hadde observert. Disse kvinnene benyttet seg i stor grad av *başörtüsü*. De forklarte at denne formen for tildekking ofte ble brukt av praktiske hensyn og slik en av kvinnene påpekte med ett smil om munnen;

”Det er mye mer komfortabelt og lettvent for oss gamle damene”

Mange av kvinnene jeg kom i snakk med på kafeen mente dette hodeplagget ikke nødvendigvis var et religiøst symbol. Konnotasjonene som kvinnene knyttet til symbolet var heller tradisjon, beskyttelse mot vær og vind, jordbruk og andre praktiske årsaker. En av kvinnene, Nuray, forklarte den økende bruken av slik tildekking i Istanbul med det hun mente var økende migrasjon fra Øst-Tyrkia⁵⁸ til de større byene som Ankara og Istanbul på 1960-tallet. Dette skjedde mye grunnet en økt urbanisering som ble gjort mulig gjennom utbedret infrastrukturen i Vest-Tyrkia, mens Øst-Tyrkia i hovedsak ble oversett av myndighetene. Så mens Vest-Tyrkia fulgte inn i en ny tidsalder sto Øst-Tyrkia igjen uten veier, skoler, sykehus, vannverk og transport. For å unnsnippe dette, flyttet folk til utkanten av større byer i Vest-Tyrkia. Her ble det dannet provisoriske hjem som ble egne nabolag kalt *gecekondu bölgesi*⁵⁹ som med tiden har blitt inkludert inn i de stadig ekspanderende byene Nuray forklarer at på den måten har landsbytradisjonene og folkene blitt absorbert som en del av byen og det er derfor man kan observere så mange kvinner i de større byene som kler seg i tradisjonelle klær som er vanlig i Øst-Tyrkia.

⁵⁷ Mennesker i nabolaget som ikke visste navnet mitt, kalte meg bare *yabancı* som betyr fremmed eller utlending.

⁵⁸ I hovedsak fra Øst-Tyrkia, men folk dro også fra Sør-Tyrkia.

⁵⁹ *Gecekondu* betyr midlertidig hjem (provisoriske), mens *bölge* betyr region eller sone. Sammensatt står de for et nabolag satt opp av egenbygde midlertidige hjem.



Türban kan beskrives som islamsk tildekking og den står sterkere fundert i religion enn *başörtüsü*. Norske muslimer omtaler den ofte som *hijab*. Det finnes en rekke retningslinjer for bruken. Den skal festes stramt rundt hodet, festes under haken og holdes ofte fast med små dekorative nåler. Det skjuler alt håret, nakke, halsen og fremste del av brystet. Til denne form for tildekking følger en rekke konnotasjoner om å leve i tråd med islamske normer, som for eksempel, forutsetter at jentene ikke skal drikke alkohol eller ikke bruke tettsittende klær. *Türban* skulle være et symbol på at man var en god, praktiserende muslim. Flertallet av slike tildekkinger i Istanbul er i glatte, silkelignende tekstiler og de er ofte i sterke farger med mønster for å matche klærne som jentene går med. Fargene og mønstrene avhenger av moten.

Ayla, en av mine hovedinformanter, benyttet seg av denne varianten av tildekking. Hver gang vi møttes så var hennes hode tildekket stramt inntil ansiktet og hals og fremste del av brystet var dekket av kledet. Ayla oppfattet seg selv om en god muslim og hun mente at tildekkingen hos muslimske kvinner ikke var noe som kunne velges bort. Da jeg drøftet de emiske begrepene med henne fortalte hun at hun var uenig i de generelle oppfatningene mange tyrkere har av omtelingen av tildekking.

Ayla: "Tesettür er en generell beskrivelse som kan bety 'tildekking' [veiling]. Ordet stammer fra arabisk og det finnes ingen korrekte engelske ord for å beskrive det. Man kan egentlig si at det er mer enn tildekking. Man kan si at det omtaler religiøs tildekking. Det betyr 'å tildekke noe i henhold til Islam' [Veil something according to Islam].

⁶⁰ Bildet er hentet fra <http://www.kocaelim.net/haber!7733.html>

Başörtüsü er ordet vi bruker for hodekleddet [headscarf]. Baş betyr hodet og örtü er kledet [scarf] hvis man oversetter fra tyrkisk til engelsk. Ordet türban mener jeg derimot at kan beskrives som et produkt av politikere for å skille den tradisjonelle başörtüsü fra det religiøse hodeplagget som de ville forby. Jeg mener at hvis en politiker sier han vil forby başörtüsü i et muslimsk samfunn, vil folk bekjempe det og ha problemer med det, men de sier türban blir det noe politisk som er møkkete [dirty] i sammenligning med başörtüsü. Türban blir da et politisk konstruert ord som brukes for å beskrive den ulovlige religiøse tildekkingen..”

Ayla mente at de to formene for tildekking var to forskjellige ord for samme saken, men at *türban* var en betegnelse dannet av politikerne slik at de kunne ha sitt på det rene da de satte inn forbudet mot religiøse symboler. Jeg har valgt å ha med Ayla sitt perspektiv på betegnelse, men til tross for hennes mening vil jeg lene meg på skillet som flertallet av mine informanter benyttet seg av og skille mellom *türban* og *başörtüsü*.

Tesettür, som Ayla forklarer, er en generell beskrivelse som betyr at man tildekker noe i henhold til islam. Det er en sammenslåing av *türban* og en lang fotsid jakke eller kåpe som ikke avslører kroppens former eller fasong. White (2002) omtaler denne formen for tildekking som bekledningen til den urbane islamske konservative borger.

Tesettür kan beskrives som en kulminasjon av mange tiårs forandring av klesstiler i respons til urbanisasjon, inkorporasjon av det kapitalistiske marked og kommersialiseringen (White 2002).

Det er utallige varianter av denne tildekkingen, men mange av kvinnene jeg observerte benyttet seg av *türban* som matchet den løssittende kåpen. Det var ofte veldig stilige sammensetninger og flotte farger.

Tesettürmøten er på fremmarsj i de større byene i Tyrkia og kan sees som et motstykke til de vestlige klesstilene og motene.



Figur 1 - Kvinner iført tesettür

Det kan betegnes som et nøkkelsymbol på den islamistiske bevegelsen, men samtidig har også denne moten en mangfoldighet med motstridende meninger (White 2002).

Bildet viser en gruppe kvinner under en demonstrasjon for retten til bruk av religiøse symboler. Som vi ser på kvinnene er deres hoder tildekket av en *türban* som benyttes sammen med en kåpe.

Flertallet av kvinnene som jeg var i kontakt med gjennom organisasjonene benyttet seg av denne formen for tildekking og synes at dette var den ”rette” måten å tildekke seg på i henhold til Islam. Kåpene kan ofte være av et tykt stoff, men det er også etablert motehus dedikert kun til *tesettür*-moten. Motehuset *Tekbir Giyim* er det beste eksemplet på denne moten. Motehuset, som startet opp i 1992, er kjent for å kombinere konservatisme, stil og mote. Dette er det største og mest suksessfulle motehuset i Tyrkia. Deres *tesettürer* er meget fargerike, moteriktige og stilige med mange fine detaljer i klærne.

White (2002) beskriver bruken av *tesettüren* som tvetydig. På den ene siden mener hun det representerer tyrkisk islamistisk politisk bevegelse og støtte til AKP. På en annen side mener hun at vi ser dannelsen av en alternativ elite i et land hvor definisjonen av prestisje og rang de siste to tiårene har vært monopolisert av den vestlige, sekulære, moderne, utdannede, profesjonelle klassen (2002: 267). Dette perspektivet sto også sterk hos mine informanter som benyttet seg av *tesettür*. Tildekking i seg selv er ikke et nytt fenomen i det tyrkiske samfunnet, men utviklingen de siste årene har gjort tildekkingen kommersiell gjennom moteshow og dyre priser på de flotteste tekstilene.



Figur 2 - Carsaf

Çarşaf beskrives som en tradisjonelle *tesettür*. Ved dannelsen av den tyrkiske nasjonalstaten i 1923 ble *çarşaf* forbudt, og det var heller ønskelig at kvinner tildekket hodene sine og gikk med lange kåper til. Denne formen for tildekking kan minne om den iranske *chadoren*. Det er en sort drakt i ett stykke som dekker hele kroppen, samt deler av ansiktet. Mange av jentene jeg observerte med en slik tildekking dro ofte et hjørne av drakten foran munnen når de lo, snakket eller smilte. Denne formen for tildekking ble beskrevet som en eldre variant av *tesettüren*.

Ayla: "I tillegg til termene tesettür, başörtüsü og türban i Istanbul har vi også den stadig mer utbredte Çarşaf. Det kan oversettes som laken[sheet] og er den tradisjonelle tesettür. Etter innføringen av republikken Tyrkia ble denne forbudt og kvinner skulle heller dekke til hodet med hodekleddet og gå med frakker [coats]. I dag er det et økende antall i Tyrkia som benytter seg av denne varianten."

Jeg observerte ved en rekke tilfeller aktører som uttrykte motvilje når de så eller passerte kvinner i *çarşaf* på gaten. Denne motviljen ble ofte uttrykt med en kommentar, blick eller direkte henvendelse til kvinnene. Til tross for denne motviljen innrømmet mange informanter at denne formen for tildekking er mye mer behagelig enn en *tesettür* under sommeren i Istanbul hvor temperaturen kan krype opp i 40 grader. *Çarşaf* er laget av et meget lett materiale i ett stykke.

Ayla påpeker at i dagens Istanbul kan en observere et økende antall kvinner som benytter seg av denne formen for tildekking og mange av disse er unge jenter. Mange forklarer økningen med en sterkere påvirkning av islam med røtter i den iranske revolusjonen i 1979, som i nyere tid har blitt mer merkbar etter 11. september 2001 og angrepet på Amerika. Det har blitt et sterkt symbol i en periode med økende spenning mellom "det muslimske Østen og den kristne vesten" som mine informanter omtalte det som.

Gananath Obeyesekere (1981) beskriver i sin bok "*Medusa's Hair*" hårets symbolske betydning for pilegrimer ved Katarragama på Sri Lanka, hvor rastafletter, eller dreadlocks kan forstås som en velsignelse fra gud. Han har gjennom sitt feltarbeid studert hvordan symboler anvendes for å knytte sammen folks motivasjoner og kulturregimer.

Obeyesekere (1981) benytter seg av begrepet personlige symboler som henviser til symboler som har både en personlig og en kulturell betydning. I dette ligger det at personlige symboler fungerer som en mellomting mellom de helt private symboler og de helt offentlige. Obeyesekere hevder at hvis følelsesmessig informasjon kan bli sosialt kommunisert, så må vi også gå med på at offentlig kjente symboler kan få en følelsesmessig betydning for aktørene. Det er her han trekker inn rastafletter. Blant hinduasketene på Sri Lanka var rastafletter et personlig symbol på at man hadde gått igjennom vonde, emosjonelle erfaringer, trukket seg vekk fra sine partnere og inn i asketismen. Rastafletter kan betraktes som et personlig symbol som innebærer at symbolene har en egen mening for den enkelte aktør og er mulig å bruke for å manipulere. I tillegg er det symboler med kulturell og offentlig mening.

Firth (1973) beskriver håret som personlig eiendel og offentlig symbol. Kroppslige karakterer, slik som hårlengde, er brukt som symboler og danner forventinger til oppførsel og fremdriver sosiale reaksjoner. Det virker som at hår i alle kulturer har en sosial, så vel som en privat mening. Det som er spesielt viktig å merke seg er at ulike hårfasonger og stiler ikke kun har en estetisk modulasjon eller avhenger av personlige preferanser: de er sterkt tradisjonelle, gir moralsk anerkjennelse og brukes som instrumenter i sosiale uttrykk og sosial kontroll. De er ikke bare tegn, de kan også være symboler. Hos noen indianergrupperinger i Amerika der det kvinnelige håret er flittig brukt for å symbolisere om en kvinne er singel eller gift. Det kan også symbolisere tro eller hennes feminine krefter. I Tchrikin-stammen i Brasil symboliserer kvinner sin fruktbarhet gjennom å ha langt hår kun etter fødselen av sitt første barn (ibid. 1973)

Bruken av en *türban* i Istanbul har en tradisjonell betydning eller mening i den forstand at det er et religiøst symbol. Det er således et offentlig symbol, men i min analyse vil jeg argumentere for at symbolet kan ha en rekke ulike betydninger for forskjellige aktører i Istanbul. På den måten blir det et personlig symbol i Obeyesekeres (1981) forstand.

En *türban*, eller *başörtüsü*, har gått fra å være et før-islamisk symbol for elitens kvinner, deretter for å bli tatt opp i Islam. Det er personlige symboler som er kulturelt kjent, men de gis en personlig mening i det sosiale landskapet. Med Obeyesekeres (1981) teori om personlige symboler i minnet skal jeg nå gå videre til å analysere mine informanternes perspektiver på bruken av religiøse symboler i Istanbul sine gater. Her skal jeg analysere hvordan den opprinnelige muslimske tildekking er et personlig symbol og hva den egentlig betyr, både for de enkelte aktører og for organiseringen av samfunnet.

Kapittel 5: *Türban* – et mangetydig symbol

Det er noen uker siden jeg ankom Istanbul. Jeg sitter på en av de mange lokantaene⁶¹ og nyter en kopp çay etter en kjapp matbit. Det er mars og været er enda ganske kaldt. Det er overskyet og det ligger antydninger til regn i luften. Fra vindusplassen min ser jeg utover en av inngangene til de mange fakultetene ved universitetet i Istanbul. Det er et stort, sort gjerde som innhegner campus med en stor port i midten. I inngangen til porten står det tre sikkerhetsvakter, to er kvinner og en mann. De står i uniform ute i denne kalde marsdagen og drikker çay de også. De snakker seg i mellom, ler og smiler.

Med ett observerer jeg en ung kvinne, kanskje i begynnelsen av 20årene, som haster mot porten. Hun bøyer hodet mot den sure vinden, bærer bøker i hendene og har en veske på skulderen. Hun er kledd i sort kåpe, høyhælte sko og hennes rosa skjerf matcher hodekledet.

Ved inngangen til porten stopper hun brått, nikker til sikkerhetsvaktene og går bort til et speil festet til en av båsene ved inngangspartiet. Her fjerner hun nålen som holder türbanen sammen under haken, fjerner kledet og stapper det raskt i vesken. Vaktene smiler til henne, sjekker identifikasjonen og slipper henne inn.

Håret hennes er satt opp i en enkel hestehale og bare en liten snurt av hodekledet stikker opp av vesken i det hun trår inn i universitetsbygningen.

Lignende situasjoner utspiller seg daglig ved universitetene i Tyrkia.

I mitt feltarbeid var kommunikasjon av mening gjennom tegn og symboler essensielt og i dette kapitlet skal jeg undersøke hvordan symbolet tolkes av aktørene? Hva ønsker aktørene at deres bruk, eller ikke bruk, av hodekledet skal symbolisere, og hvilken betydning får det for deres relasjon til andre aktører, nettverksbygging og sosiale omgivelser?

5.0. Symbolske perspektiver

”Personlig har jeg ikke noe imot at unge kvinner bruker türban. Både søsteren og moren min benytter seg av başörtüsü. Problemet ligger i at mange jenter benytter seg av tildekkingen for å vise sympati til AKP eller den islamske ekstremismen som truer landet. Derfor er det viktig at vi [vaktene] opprettholder freden og nøytraliteten på universitetsplassene slik at slike krefter ikke får fritt spillerom.”

Mannlig vakt ved universitetsportene

⁶¹ Mindre, lokal restaurant. Ofte enkle uten alkoholserving.

Denne vekten fikk jeg gjennomført en feltsamtale da jeg fikk muligheten til å besøke en av fakultetene i Istanbul. Jeg fikk tilgang til universitetsområdet tre ganger gjennom Meliha som var student ved universitetet. Dette tillot meg å gjøre korte observasjoner, ha feltsamtaler med studenter og observere forelesninger. En av gangene fikk jeg ikke tillatelse til å være med på forelesningene, så jeg kjøpte meg en kopp kaffe og satt meg på en benk ute. Fakultetet hadde et stort uteområde, hvor det var en mindre kafeteria og noen benker⁶². Jeg satt for meg selv og observerte området med små grupper med studenter spredt omkring. Noen spilte volleyball, andre nøt en kaffe i solen, og noen som hadde høylytte diskusjoner. Meliha hadde forklart vaktene ved inngangspartiet at jeg var hennes norske venninne som ville se hvordan det tyrkiske universitetsmiljøet var. Jeg benyttet muligheten til å gjennomføre en mindre feltsamtale da en av vaktene satte seg på samme benk som meg. Jeg var meget nysgjerrig på vaktens perspektiv på forbudet siden det er de som håndhever forbudet i praksis. De fungerer som statens kontrollører av forbudet, og har ansvaret for at orden på universitetene opprettholdes.

Vakten jeg intervjuet har ingenting i mot religiøse symboler, men han betrakter det som et negativt symbol i universitetskontekst. Vakten opplever *türban* som noe bestemt i universitetskontekst, uten dermed å overse at symbolet kan tillegges en annen symbolverdi i en annen kontekst som for eksempel hvis hans mor bærer det hjemme i privatsfæren.

Symbolets, eller tegnets mening avhenger av den som tolker symbolet og innen hvilke rammer eller kontekst tolkninger skjer. Vakten som fungerer som statens stedsfortrødte i universitetskonteksten tillegger kvinnens *türban* en negativ symbolverdi. Fra hans perspektiv opprettholder forbudet orden på universitetsområdet og det ligger en sikkerhet i forbudet siden det setter restriksjoner på bruken av religiøse symboler i samfunnet. Vakten forsto bruken av religiøse symboler som en trussel mot den sekulære grunnpilaren i staten Tyrkia og et forsøk på islamifisering av samfunnet. Hans meningstilskrivelse er først og fremst politisk motivert. Han ønsker å opprettholde den sekulære staten.

Et symbol kan beskrives som et flertydig tegn og er hovedelementet innen semiotikken (Gilhus og Mikaelsson 2001). Semiotikk handler kort fortalt om hvordan vi kommuniserer meningsfulle budskap ved hjelp av tegn og kulturelle koder, som gjør at det vi uttrykker blir forståelig for andre mennesker (Heradstveit og Bjørge 1992). Det er teorier om mening og om hvordan mening oppstår ved hjelp av tegnspråk.

⁶² Dette området lå innenfor gjerdet som omsluttet fakultetet. Det lå i midten som en slags "skolegård". Jeg fikk streng beskjed av Meliha at jeg ikke måtte gå utenfor gjerdet fordi da hadde jeg ikke sluppet inn igjen.

Men meninger er ikke gitt i tegnet alene. For at en aktør skal kunne kommunisere og forstå et symbol eller et tegn avhenger dette av konteksten, den kulturelle og sosiale sammenheng som tegn og koder befinner seg i (Berkaak 2005). Gjennom sosiale prosesser får tegnet mening, men hvordan skjer en fortolkningsprosess og hvilke faktorer spiller inn?

Peirce mente det finnes tre grunnleggende måter man kan knytte et tegn til et objekt (Berkaak 2005). Et symbol er et umotivert og vilkårlig tegn. Et ikon er et motivert tegn som har likheter med objektet slik som for eksempel mann- og kvinnefigurer på toalettdører. En indeks er et motivert tegn der uttrykket er knyttet til objektet gjennom en årsakssammenheng. En indeks er en indikasjon på noe og det er et viktig redskap siden tolkninger ofte bygger på indeksreferanser (Berkaak 2005:43ff).

Den muslimske *türbanen* i Tyrkia kan i lys av Peirce sin hovedinndeling av tegn kan beskrive det som en indeks. For vakten ble kvinnenenes tildekking oppfattet som både en indeks på en religiøs tro og en politisk holdning. Det kunne også oppfattes som en trussel mot den sekulære staten. Ansatte ved menneskerettighetsorganisasjonene mente tvert i mot at deres tildekking ikke representerte noe annet enn en tro på Allah og et ønske om å leve i tråd med muslimske retningslinjer.

Ayla: "Hvis man kan dømme noen for drap før de gjør det, eller bare ved at de tenker på det så kan du også dømme meg for min tildekking. Jeg vil bare ha en utdanning og en jobb uten å kompromittere mitt forhold til religion... Ikke døm meg som en terrorist av den grunn".

For henne er *türban* en indeks på hennes religiøse tro. Det er et motivert tegn hvor hun ønsker å symbolisere sin tilhørighet til islam. For vakten er derimot meningsinnholdet basert på et annet tankesett. For han er *türban* i universitetskontekst en aktiv motstand mot den sekulære staten som skjuler en politisk agenda om en islamsk stat. Samtidig som han, utenfor universitetscampus, betraktet det som en indeks på religiøs tilhørighet så han hadde ingen problemer med at hans egen mor eller søster benyttet seg av en *türban* eller *tesettür*.

5.1 Tegn og symboler

Symbols are objects, acts, relationships or linguistic formations that stand ambiguously for a multiplicity of meanings, evoke emotions, and impel men to action."

Cohen (1976:23)

Både tegn og symboler kommuniserer mening gjennom bilder, ord og oppførsel, men ofte omtales tegn som å inneha relativt ensidige meninger, mens et symbol kan ha flerfoldige lag av mening på samme tid (Womack 2005:3). Evnen til å vekke følelser kan beskrives som en forskjell mellom tegn og symbol.

Cohen beskriver hovedforskjellen mellom et tegn og et symbol "... is a matter of degree, depending on the density of different and disparate meanings that it connotes, on the intensity of feelings that it evokes, and on its action-impelling properties.."(1976:24).

Et tegn, for eksempel et trafikktegn med fartsgrensen 70, betyr at fartsgrensen er 70 kilometer i timen, mens et symbol kan beskrives som tegnets motstykke. Et symbol, som for eksempel *türban*, vekker ulike følelser hos ulike aktører i det tyrkiske samfunnet til forskjellige tider (Cohen 1976). Symbolet knyttes til følelsesaspektet og avhengig av kontekst blir det forsterket. For kvinnene som bærer symbolet blir det et sterkt symbol tilknyttet hennes religiøse preferanse. Symbolet vekker for henne en rekke følelser, mens for vakten kan det ha to utfall. I universitetskontekst anser han *türbanen* som et "matter out of place" som ikke hører hjemme der (Doulgas 1997). Det er et forbudt tegn. Når han er den private sfæren anser han derimot *türbanen* eller *başörtüsü* som privat og det spiller ikke på de samme følelsene. Det er dermed viktig å observere symbolet eller tegnet i ulike kontekster for å forsøke å oppdage de ulike denotasjonene og konnotasjonene.

5.1.1. Konnotasjoner og denotasjoner

"hijab, sløret som muslimske kvinner dekker håret med"⁶³

Konnotasjon og denotasjoner er ikke uproblematiske begreper og det strides om hvor fruktbart det analytiske skillet mellom begrepene er. Denotasjon betegnes ofte som grunnbetydningen eller den bokstavelige, eksplisitte meningen bak et tegn. I sitatet kan vi observere den bokstavelige meningen bak tegnet eller ordet. En av forutsetningene for at aktørene skal kunne forholde seg til denotasjonene er et kollektivt språk som gir en felles

⁶³ Definisjon hentet hos Store Norske Leksikon. (<http://www.storenorskeleksikon.no/hijab>)

forståelse. Berkaak (2005) påpeker at det er essensielt at alle aktørene deler de samme språklige konvensjonene fordi tegn kan få en ny betydning gjennom for eksempel oversettelse av språk.

Elvan uttalte at oversettelse og ulike tolkning av koranen er ett av problemene når det kommer til retningslinjene innen islam om kvinners tildekking. De ulike *surene* som omhandler tildekking av kvinnelige kroppsdeler er mangetydige og diffuse. Dette kan være grunnen til at mange muslimer foretrekker at koranen studeres og leses på det opprinnelige språket arabisk. I norske og engelske utgaver av koranen benyttes gjerne ordet hijab i betydning gardin, skille eller et slags forheng, men mange mener det er ikke eksplisitt siktet mot kvinners hår eller klesdrakt.

Oversettelsesproblemet oppstår ikke kun når det er snakk om ulike språk. Internt i kommunikasjonsfelleskap er det også rom for mangetydighet. Et eksempel kan være de ulike sosiolekter og ulike former for språklig kompetanse i Norge som kan gjøre at denotasjonen varierer (Berkaak 2005: 36). Da menes konnotasjon å være et mer fruktbart begrep.

Konnotasjon betegner tilleggsbetydningene og assosiasjonene som oppstår når aktørers verdier, kulturelle forutsetninger og følelser møter tegnet (Heradstveit og Bjørgo 1992:41).

Konnotasjoner er betydelig mer foranderlige og fleksible enn de konvensjonsbaserte denotasjonene er, men mer enn helt private assosiasjoner (Berkaak 2005:37)

Konnotasjoner gjør at tegnet tillegges ulikt meningsinnhold i ulike situasjoner og av ulike grupper. En *başörtüsü* eller *türban* i Istanbul kan tillegges meget forskjellige meninger avhengig av hvordan det brukes, hvem som oppfatter symbolet og personenes sosiale posisjon i samfunnet. Under en demonstrasjon på universitetscampus ble Ayla pågrepet av politikvinner. De fjernet hennes *türban*, slo henne til blods og plasserte henne i politibil for å bli avhørt. Hennes *türban* var i dette tilfellet et provoserende symbol som representerte politisk motstand mot myndighetenes reglement. I universitetskontekst knyttes meget negative konnotasjoner til symbolet, mens i andre kontekster, som for eksempel i moskeen knyttes det meget positive konnotasjoner til symbolet, noe som jeg selv fikk erfare.

Til tross for forbudet mot religiøse symboler i det offentlige rom i Tyrkia, oppfordres kvinnelige turister til å tildekke sitt hår i moskeene. Det er frivillig om man tildekker håret eller går inn med bart hode, men det settes meget stor pris på at man respekterer moskeen ved å tildekke sitt hår. Under feltarbeidet fikk jeg besøk av en venninne fra Norge. Vi skulle besøke Sultan Ahmed-moskeen [*Sultanahmet Cami*], en moské med røtter tilbake til 17. århundre. Ved inngangspartiet er det et lite område hvor man skal ta av seg skoene og et skilt som informerer om retningslinjene som gjelder i moskeen. Her finner man også hyller med

større kleder som kvinnelige besøkende kan tildekke hodet med. Av respekt for moskeen ønsket min venninne å tildekke hodet og vi tok et klede hver på hodet og gikk inn sammen med E. som da fungerte som guide. Vi satte oss, som mange andre, ned på det tykke vinrøde teppet for å suge inn litt av atmosfæren i moskeen. Etter en stund kom det plutselig en eldre kvinne bort og klyp min venninne i kinnene, mens hun gjentok ordene *maşallah! maşallah!* [fantastisk / wonderful]. Plutselig befant vi oss midt i en gruppe eldre damer, alle i *türban* eller *başörtüsü*, som alle gjentok ord som *maşallah* og *çok güzel* [veldig vakkert], mens de kløp oss i kinnene og klemte oss. Kvinnene forklarte E. at det var fantastisk at vi respekterte at man skulle bruke tildekking i moskeen og at vi ikke var redde for muslimene. De ba E. forklare oss at islam er full av vakre ting og vi ikke trengte å frykte muslimene eller å være redde for å besøke muslimske land.

For disse eldre kvinnene var tildekkingen knyttet til kun positive konnotasjoner og de ble meget positivt overrasket over å se oss med tildekkede hoder. For dem hadde kledet en meget positiv symbolverdi knyttet til konnotasjoner som fred, respekt og kjærlighet.

Et tegn kan aktivere eller overføre så meget mer enn den denotative betydningen og man ser også hvordan det kan vekke sterke følelser. I Istanbul kan man også se hvordan konnotasjonene knyttet til en *türban* endres som en følge av sosiale omveltninger, i Tyrkias tilfellet ved det postmoderne kuppet i 1997 (Berkaak 2005:37). Så selv om grunnbetydningen, denotasjonen, "tildekking av hodet" ligger fast, er assosiasjonene de vekker avhengige av konteksten. Disse tilleggsbetydningene er følger av levde liv, bagasjen vi bærer og erfaringer.

Hvis man så setter begrepene denotasjon og konnotasjon i lys av diskursen om tegn og symboler, kan man beskrive et tegn som enkelt og denotativt, mens et symbol er konnotativt og flertydig eller, som Womack (2005) beskriver dem, er symboler multivokale, multivalente og har flere lag med mening.

5.1.2. Nøkkelsymboler

Et symbols mening er arbitrært, dvs. at meningen ved et spesielt symbol ligger ikke i symbolet selv, men det som kulturelt tillegges det (Womack 2005:5). Som min analyse av ulike aktørers syn på muslimske tildekking i Istanbul vil vise, opplevde jeg noen grunnleggende forskjellige måter å betrakte symbolet på. Symbolene er kulturelt viktige og vekker følelser hos aktørene. Det vil si at aktørene enten er positive eller negative til symbolet, men de er ikke likegyldige. Ortner kaller slike symboler for 'nøkkelsymboler.' Et annet kriterium som Ortner trekker frem er at symbolet kommer opp i ulike kontekster og dette gjør den tyrkiske tildekkingen i stor grad (1973:1339).

Ortner (1973) diskuterer symbolenes funksjon i samfunnet generelt og etablerer to hovedkategorier som kalles oppsummerende [*summarizing*] og utdypende [*elaborating*] symboler (1973:1339). 'Oppsummerende symboler' beskrives som oppsummerende, ekspressive og kompakte. De forener mange betydninger i en klar og enhetlig form, som har kraft til å fokusere folks oppmerksomhet. Eksempler her, sier Ortner, kan være et lands flagg, og det kristne korset (1973:1340). Mange religiøse nøkkelsymboler tilhører den oppsummerende typen. De appellerer til følelsene og de gir en følelse av tilhørighet til tross for at det kan representere ulike ting for ulike aktører. De kan fungere som sosialt lim og har i gitte situasjoner kraft til å virke mobiliserende og påskynde handling. De skal virke samlende slik man så eksempler på etter terrorangrepene 11. september 2001. Til tross for etniske, religiøse, eller økonomiske forskjeller samlet det amerikanske folket seg om deres flagg og betraktet det som et samlende symbol på deres nasjon som var under angrep. Slike symboler inviterer ikke til logisk analyse eller kritisk refleksjon (Ortner 1973:1339).

'Utdypende symboler' fungerer på en annen måte. Deres hovedoppgave er å gi redskaper slik at aktører kan rydde i en kompleks tilværelse og være. Skillene mellom oppsummerende og utdypende symboler ikke må forstås som absolutte og mener at de går i hverandre. I pluralistiske samfunn eksisterer motstridende symboler side om side (Ortner 1973) Her kommer viktigheten av å se symbolet i sin kulturelle kontekst. I Tyrkia finnes en tradisjon med bruk av muslimsk tildekking for kvinner og dens betydning har i hovedsak blitt knyttet til tilhørigheten til Islam. Etter Atatürks kulturelle revolusjon endret symbolets konnotasjoner seg. Symbolet fikk en mer mangetydig betydning.

Et symbol kan knyttet til to poler. *En ideologisk pol* som sikter til den moralske og sosiale orden der samfunnets verdier og normer plasseres, og *en emosjonell pol* som knyttes til menneskelige erfaringer og følelser (Turner i Heradstveit og Bjørgo 1992). Symbolet, den muslimske *türban*, har en sterk emosjonell side siden det gir individuell mening for ulike aktører, avhengig av deres oppvekst, erfaringer, religiøse tilknytning og politiske holdninger. Det har videre en ideologisk pol gjennom å vise tilhørighet til Islam; en verdensreligion som gir normative føringer blant tilhørerne (Heradstveit og Bjørgo 1992). Denne todelingen av symboler kan vi observere ved å studere alle de ulike formene for tildekking. *Çarşaf*, *chador*, *burka*, *başörtüsü* og *tesettür* er alle knyttet til den ideologiske polen, men den moderne *tesettüren* fra de større motehusene kan også sies å være meget sterk knyttet til den emosjonelle polen.

D'Andrade (1990) mener kultur er definert som delt informasjon eller kunnskap som er kryptert inn i symbolsystemer, i stedet for det tradisjonelle tankesettet om at kultur består

av aktørenes oppførsel (D'Andrade 1990). Han presenterer fire ulike funksjoner i meningssystemene.

"Meanings in general, and cultural meaning systems in particular, do at least four different things. Meaning represent the world, create cultural enteritis, direct one to do certain things and evoke certain feelings" (D'Andrade 1990:96)

De fire kulturelle meningssystemene er representerende, konstituerende, handlings og emosjonsbaserte⁶⁴. For å få en bredere forståelse av kultur som mening, må en ta i betraktning de styrende og emosjonelle aspektene. D'Andrade påpeker hvordan det å lære seg et meningssystem nødvendigvis ikke resulterer i at aktøren automatisk og ufrivillig følger alle de tilknyttede reglene, men systemet innebærer et styrende aspekt som, hos en aktør, kan oppleves som en obligasjon eller behov for å gjøre noe (1990:97). Hvis jeg stiller deg et spørsmål, så *må* du ikke svare, men man opplever gjerne at man *må* det.

Sosiale mønstre blir preget av de styrende og emosjonelle aspektene og ikke kun fordi aktørene i ett samfunn er opplært til å oppføre seg på en spesiell måte.

"There appear to be two major intrinsic motivational systems involved with cultural meaning systems: The first is relatively direct personal reward; the second is reward because of attachment to a particular set of values (ibid. 1990:98)"

Når en aktør oppfører seg rett i henhold til samfunnets normer og regler blir det belønnet i tråd med sin oppførsel. Slik D'Andrade påpeker blir belønningen en bekreftelse på tilhørighet til samfunnet og på den måten er belønningssystemer er motivasjonsfaktoren for å handle etter ett gitt mønster. Oppfører man seg riktig så får man belønning. Bruken av religiøse symboler blant mine aktører i Istanbul er et interessant paradoks siden det her er to meningssystemer som kolliderer. D'Andrade påpeker at de styrende aspektene, som innebærer en belønning ved rett handling og en straff ved feil handling, gjør at de fleste aktører i samfunnet det som er rett og følger regler for å unngå reprimander.

To av mine informanter, Ayla og Elvan, bruker *tesettür*, er troende muslimer og beskriver seg selv som gode samfunnsborgere. Grunnet deres bruk av religiøse symboler, og deres ønske om å benytte seg av religiøse symboler i utdanning eller arbeidskontekst, bryter de med samfunnets styrende normer. Samtidig føler jentene at de følger sine religiøse retningslinjer og dermed mener at de vil få belønning i det lange løpet.

Så vi ser at det tyrkiske samfunnet har en oppfattelse av rett oppførsel som blir akseptert og blir belønnet: det å ikke benytte seg av religiøse symboler i det offentlige rom. En slik

⁶⁴ Egen oversettelse (D'Andrade 1990:96.)

oppførsel kan sies å belønnes med retten til utdanning og arbeid, i tillegg til aktørene ansees som en god tyrkisk borger. Hvis en aktør ikke følger disse styrende retningslinjene kan en oppleve sanksjoner som nektelse av utdanning, bortvisning fra arbeidsplass, bøter, tiltaler og fengsling. Denne kollisjonen gjør at følelser settes i sving. De kvinnelige aktørene forholder seg til to kulturelle meningssystemer som begge er tilstede i et samfunn og verdsettene er relativt motstridende (D'Andrade 1990).

Vi ser at kulturelle meningssystemer blir et spillerom der et sett regler, eller normer gjelder og hvor aktørene gjør det de kan for å følge systemet og få belønning. Hva skjer så når aspekter innen dette kolliderer? Når en ung kvinne med *türban* i Istanbul har lyst til å studere ved universitetet, men hun sanksjoneres av staten grunnet sin bruk av religiøse symboler?

Dannelsen av mening knyttet til symboler, spesielt religiøse, er komplekse, paradoksale og uendelige (Gilhus og Mikaelsson 2001). Symbolene tillegges stadig nye betydninger ettersom konteksten endrer seg og tiden går. Jeg vil nå gå videre med å analysere mine informanternes ulike oppfatning av ett og samme symbol: *türbanen*. Hvordan symbolets betydning endres med tiden, dvs. før og etter innføringen av forbudet, bruken av symbolet, konnotasjonene som symbolet bringer med seg og hvordan aktørene forholder seg til symbolet. De tre ulike informantgruppene som jeg tilbrakte tid med her bli presentert og gruppens syn på muslimske tildekking varierte i stor grad. Gjennom informanternes uttalelser vil jeg analysere symbolets mangetydighet.

5.2. Bruk av *türban* – påbud eller valgfrihet?

Jeg lærte at hvis man observerer en kvinne som bærer en *türban* trekker man, i de fleste sammenhenger, en konklusjon at hun er en troende muslim og derfor tildekker seg i henhold til sin religion. Dette er ikke alltid tilfellet. Et symbol kan opprettholdes av ulike interesser og av ulike grupper i samfunnet som alle ser forskjellige meninger i det (Gilhus og Mikaelsson 2001).

Ayla møtte jeg for første gang 17. april, da vi hadde avtalt ett møte over telefon. Jeg møtte opp i deres kontorer som ligger i 5 etasje i ett grått bygg omtrent en halvtimes gange fra det populære turistområdet Sultanahmet.

Jeg ringte på døren og ble møtt i døren av en kvinne med et vennlig smil. Hun spurte om jeg var Silje *hanım*⁶⁵ og da jeg nikket bekreftende ble jeg sluppet inn. Jeg kom rett inn i et

⁶⁵ Høflig tiltale som kan sidestilles med den engelske *miss*. Settes alltid sammen med fornavn, ikke etternavn.

koselig, lite venterom med gule vegger dekorert med bilder og plakater fra organisasjonen og myke stoler hvor man kunne vente. Kvinnen som hadde tatt i mot meg, satte seg bak en pult og fortalte meg sakte på tyrkisk at Ayla ville komme hvert øyeblikk. Det summet av stemmer og liv i lokalene og det var en rekke kvinner kledd i fargerike hodekleder. En av dørene gikk opp og en ung kvinne kom mot meg med utrakt hånd og et smil. Hun presenterte seg som Ayla, generalsekretæren i organisasjonen. Hun var ikledd en lysebrun *türban*, sort genser og et ankellangt skjørt. Hun ledet meg inn i et kontor som lå til høyre for inngangsdøren og vi satt oss ned i en sofasalong som sto i hjørnet. Med ett kom sekretæren jeg hadde møtt tidligere inn med to kopper te og en tallerken med søte kaker på. Jeg startet med å legge frem hva mitt prosjekt omhandlet og hvilke type informasjon jeg var på jakt etter og Ayla nikket rolig.

Ayla: "For meg var det å tildekke mitt hår i tråd med islams retningslinjer aldri et spørsmål. Min mor og mine søstre bærer også başörtüsü og det er vanlig i vår slekt at kvinner tildekker seg. Jeg må allikevel påpeke at det er et aktivt valg jeg selv har tatt som en selvstendig kvinne."

Da jeg spør om Koranens rolle i debatten om bruken av religiøse symboler i Tyrkia, forklarer Ayla at koranen fastslår at kvinner skal dekke seg til. Hun mener at i over 1400 år har denne praksisen blitt fulgt uten argumentasjoner om undertrykkelse, likestilling og kvinners rettigheter. Det har vært betraktet som et påbud på lik linje som forbudet mot svin eller alkohol og Ayla forklarer at hun misliker sterk atferden til mange muslimer i dag som lager deres egen private islam [*their very own religion*].

Ayla: "Kvinnene velger ut deler av islam som passer deres livsstil. De gjennomfører ramadan, men går ikke i moskeen. De kler seg tekkelig, men dekker ikke håret sitt. De velger bort tid med familien for å drikke øl med venner. Men kanskje verst er det med de andre jentene [the other ones]. De som bærer türban, men lever som en europeisk jente. Korte skjørt, lakkstøvletter, hvite gjennomsiktige topper og en kjæreste på toppen. Hva ønsker de egentlig å signalisere?"

Å beskrive tildekkingen som en del av sin identitet var svært vanlig blant mine informanter som brukte *türban*. Begrepet identitet er et velkjent begrep innen akademia og det brukes også flittig av media. Jenkins (2006) legger det sosiologiske rammeverket for en identitetsdiskurs der han trekker frem en rekke essensielle aspekter ved begrepet. Identitet

handler om at finner likheter i noe og dermed oppdager at man er ulik fra noe annet, dvs. identitet omfatter to essensielle sammenligningskriterier: Ulikhet og likhet (Jenkins 2006)

Når Ayla skulle beskrive seg selv, var det oftest to kriterier hun benyttet seg av for å plassere seg i det sosiale landskapet. Hun beskrev seg selv om kvinnelig muslim. Hennes kjønn og religion var de sammenligningskriteriene som veide tyngst i hennes definisjon av identitet. Identitet kan man beskrive som den systematiske etableringen mellom individer, mellom grupper og mellom individer og grupper (Jenkins 2006).

Gjennom at Ayla påførte seg den muslimske tildekking av håret følte hun at hun viste tilhørighet til en gruppe og at denne tilhørigheten forteller mye om hennes identitet.

Ayla: ”Jeg bærer min başörtüsü med stolthet. Den viser at jeg er muslim og hører til verdensreligionen Islam. Islam står for fred, fromhet, respekt, moralske verdier, familiebånd, ydmykhet, samhold og kjærlighet. Gjennom å benytte meg av min başörtüsü føler jeg at jeg symboliserer alt dette og en tilhørighet til noe som en større en meg selv.”

Ayla beskriver sin *türban*, eller *başörtüsü*, som noe som summerer opp hennes verdisystem, holdninger og posisjon i verden. Hos Ortner (1973) omtales slike symboler som oppsummerende: symboler som oppsummerer en kultur eller et miljø. Ayla sin *türban* oppsummerer hennes identitet og hennes gruppetilhørighet, både til det muslimske fellesskapet og islam. Det blir et viktig element for individet samtidig som det er et offentlig symbol som samfunnet forholder seg til. Obeyesekere (1981) beskriver slike symboler som personlige symboler. I Tyrkia har *türbanen* og *tesettüren* en kulturell betydning og bruken av symbolene vil ha en mening for andre aktører i samfunnet. Men for Ayla og Elvan som begge benytter seg begge av *türban* har den også en personlig betydning som en oppsummering av deres identitet og gruppetilhørighet.

I likhet med Obeyesekeres (1981) teori om rastafletter, ser vi at symbolet har en egen mening for den enkelte aktør slik som Ayla ofte beskriver sin *türban* som et symbol på hennes *personlige* relasjon med Allah. Samtidig har symbolet en kulturell og offentlig mening som i den tyrkiske kontekst ofte er tilknyttet en negativ symbolverdi.

Oppsummerende symboler kan representere en identitet og danne en grense mellom ”vi” og ”dem”. I likhet med at et flagg kan være samlende for et folk ved spesielle begivenheter, kan også symbolene virke splittende på et folk. Oppsummerende symboler vekker følelser hos andre aktører enn de som tilhører gruppen ”muslimer”. Ayla ser på sin *türban* som et oppsummerende symbol på hennes identitet, hennes tilhørighet til verdensreligionen og de

positive konnotasjonene som er knyttet til hennes personlige symbol. For andre aktører kan derimot hennes *türban* være et oppsummerende symbol på trusler. Slik som vakten påpekte ansees symbolet som å inneha en negativ symbolverdi gjennom det at det representerer trusler mot sekularisering, islamifisering og patriarkalsk tvang.

Debatten om hva symbolet *türban*, eller *başörtüsü*, representerer og hvilke konnotasjoner som knyttes til symbolet fikk jeg et interessant innblikk i da jeg var på besøk hos Yılmaz-familien. Her opplevde jeg at to døtre i samme familie hadde relativt ulikt syn på bruk av *başörtüsü* og dens rolle som identitetsmarkør for muslimske kvinner.

E, Ayhan og jeg ankom Üsküdar med ferje fra den europeiske siden. Vi tar en *dolmuş*⁶⁶ fra havnen opp til Ayhan sitt gamle nabolag. Han er ofte på besøk hjemme, men har bosatt seg på den europeiske siden av Istanbul sammen med noen venner av han. På den måten er han nærmere arbeidsplassen og sin sosiale omgangskrets. Foreldrene hans bor nå sammen med hans to søstre: Yasmin på 20 og Merjem på 17 år.

Vi blir møtt i døren av foreldrene som ønsker oss hjertelig velkommen. De fører oss inn i stua og plasserer oss i sofaene. Det er en koselig og romslig stue med gode sofaer plassert langs alle veggene og et stort teppe på gulvet. Fra der vi sitter, har vi utsikt over gaten og barna som leker og ler. Jeg har inntrykk av at nabolaget er et trygt nabolag hvor alle kjenner hverandre siden nabobarna stadig løper inn og ut i dørene. Moren til Ayhan forsvinner inn på kjøkkenet, mens faren og søstrene blir sittende i stuen. Faren, Ayhan og E. blir sittende å småprate, mens søstrene smiler sjenert og er ganske stille. Siden dette var en av de første gangene jeg var på besøk hos dem, opplevde jeg det som litt anstrengende siden jeg ikke hadde full forståelse av tyrkisk, mens de snakket lite engelsk, men mye kan gjøres med latter, mimikk og gester, så etter litt fikk jeg lov å hjelpe til litt med dekking av bordet. Vi spiste en bedre middag og etterpå ble vi servert çay, frisk frukt, salte solsikkefrø og nøtter.

Jeg følte meg etter hvert såpass varm i trøya at jeg forsøkte å ta opp en liten diskusjon vedrørende jentenes syn på deres *başörtüsü* siden Ayhan hadde fortalt at de hadde et litt ulikt syn på bruk. Begge jentene er pent kledd i anledning middagen. Yasmin er ikledd en genser som går trekvart ned på armene og et skjørt i en dus blå farge. Hennes *başörtüsü* har også en blålig farge. Hun har kun knyttet den under haken og den faller løst nedover hodet hennes. Merjems *başörtüsü* er også løst knyttet under haken og hun er kledd i olabukser og en svart

⁶⁶ Minibuss som man hopper på og av som man selv vil. En form for fellesdrøsje som kjører en fastsatt rute.

genser. Yasmin startet med å bruke *başörtüsü* da hun var 11 år gammel og hun påpeker at det var hennes eget valg.

Yasmin: "Egentlig ville jeg starte med başörtüsü tidligere. De fleste kvinner i vår familie bruker det og unge jenter vil jo være slik som de eldre jentene og kvinnene er.. Jeg husker at jeg syntes det var så flott med kvinnene i de fargerike hodekledene.. De var så vakre, strålende og smilende. Min mor fortalte at når jeg var på større familiemiddager 6-årsalderen pleide jeg å trekke servietter over hodet for å kopiere kvinnene som en lek. Nå har jeg tildekket hodet mitt og det er en del av meg og hva jeg ønsker å signalisere til verden."

Yasmin ønsket å signalisere sin tilhørighet til islam og konnotasjonene som hun knyttet til denne religionen. Hun beskriver at hennes *başörtüsü* er en ressurs i hennes identitetsforvaltning på lik linje med at andre jenter kler seg i stilige klær eller sminker seg.

Merjem, på den andre siden, går siste året på videregående og er ikke en like stor motstander av forbudet. Merjem betrakter seg selv som troende muslim, men hun mener ikke *başörtüsü* eller *tesettür* er nødvendige for å demonstrere sin tro. Et av de større problemene med bruken av religiøse symboler i en stat hvor bruken er forbudt i det offentlige rom, beskrev Merjem er det at symbolet får en ny betydning. Obeyesekeres (1981) perspektiv på personlige symboler beskriver Merjem sin holdning til symbolet. *Türbanen* er et kulturelt kjent symbol, som ilegges en personlig mening gjennom forbudet.

Merjem: "I Tyrkia, da kanskje spesielt i de større byene som Istanbul og Ankara, har tildekking fått en ny betydning parallelt med at bruken av religiøse symboler har økt. Jeg mener at det er ikke lengre kun er synonymt med religion, slik som et kors vil være i Skandinavia. Det kan knyttes så mange andre betydninger at jeg velger å vektlegge de andre aspektene ved religionen for å unngå stigmatiseringen som følger med bruken av tildekking. For meg er bruken av tildekking forbeholdt moskeen og spesielle begivenheter, men jeg mener at jeg fortsatt er en god muslim av den grunn."

Merjem bruker tildekkingen når hun er med på større familiesamlinger, i moskeen og ved spesielle anledninger, men slik hun ser det bringer forbudet ro og orden til skoler og universiteter siden det fungerer nøytraliserende. Hun argumenterte mot sin søster gjennom å forklare at også Islam måtte være åpne for nye tolkninger og fornyelse.

Merjem: ”Islam kan ikke stå igjen som en statisk og uforanderlig religion i en verden som endrer seg så raskt. Kristendommen og jødedommen endrer seg og utvikler nye forgreninger, mens mange muslimer blir gale [go totally crazy] hvis noen forsøker å tolke religionen eller dens retningslinjer på en ny måte. Jeg sier ikke at man skal kaste hele sin religion over bord, men når man bor i ett land som forbyr religiøse symboler, må man også respektere statens ønske om å bevare orden i landet.”

I familien Yılmaz er det to døtre med relativt ulikt perspektiv på bruken av religiøse symboler, men jentene fikk velge selv om de skulle benytte seg av det eller ikke. Etter hva jeg kunne observere ble jentene likt behandlet og anerkjent, men moren til jentene innrømmet ved en senere anledning at hun synes det er trist at Yasmin sitt valg hindrer henne fra videre utdanning. Yasmin betraktet sin *başörtüsü* som et oppsummerende symbol (Ortner 1973). Det var delen som gjorde henne komplett. Merjems perspektiv var preget av at hun mente at symbolet ikke var nødvendig å bruke for å være muslim og det var akseptert i hennes omgangskrets at symbolet holdes utenfor utdanningsinstitusjoner. Det blir en symbolsk grensemarkering. For Merjem i likhet med sikkerhetsvakten på universitetet, blir de religiøse symbolene en 'matter out of place' som ikke hører til når de benyttes ved skoler eller universiteter (Douglas 1997). Andre informanter hadde et strengere syn på religiøse symbols rolle i det offentlige liv.

Jeg oppdaget et annet perspektiv på kvinners bruk av *türban* og *tesettür* gjennom uformelle feltsamtaler med Meliha og hennes venninner, Emine, Fatma og Dilek, der jeg opplevde en sterkere motvilje mot tildekking i Tyrkia. Dette var fire jenter som ikke benyttet seg av *türban* selv og det var ikke vanlig praksis å benytte seg av tildekking i deres familier, med mindre de var i moskeen.

Jeg møtte jentene i nærheten av deres fakultet en torsdag ettermiddag i mai. Det var varmt i været og strålende sol så vi satte oss ned på en kafé med utsikt over gatelivet. Vi bestilte oss en kopp *çay* hver og ble sittende og snakke om hverdagslige ting som studier, gutter og planer for sommeren. Det var en sommerlig stemning og forventningene til den kommende sommeren preget samtalene. Etter en stund observerte vi tre jenter på gaten som alle var kledd i tradisjonelle *çarşaf*. Man så kun øynene og av nesen i det de tuslet forbi oss. Emine fyrte seg opp en sigarett, mens hun så irritert på jentene.

Emine: ”Jeg kan ikke skjønne at de gjør det der.”

Da jeg spurte hva hun mente med det forklarte hun sitt syn på det.



Figur 3 - Kvinner iført carsaf⁶⁷

Emine: ”Tyrkia er et moderne land og slik tildekking er en uting. Kvinnene mener selv at de går kledd slik for å unngå uønsket oppmerksomhet fra mennene, men jeg mener at slik tildekking bare gir dem mer oppmerksomhet i gatene. Jeg velger å tro at menn ikke blir automatisk tiltrukket bare ved synet av kvinnehår og at det der ikke skal være en nødvendighet i et demokratisk og sekulært samfunn”.

De andre jentene nikket seg enige i Emine's kommentar, selv om ikke alle var like sterke i sin motstand mot tildekking. Jeg spurte jentene om hva de mente at tildekkingen representerte for dem.

Dilek: ”Jeg tror nok at en türban og tesettür representerer både religion og motstand mot staten. Jeg mener at kvinner kan bruke tildekking for å følge koranen, men i Tyrkia ser man mange kvinner som bruker türban samtidig som de sminker seg masse og kler seg i tettsittende klær.”

Fatma og Meliha avbrøt henne i hennes argumentasjon og påpekte at dette gjelder mest i de større byene slik som Istanbul, Ankara og Antalya.

Fatma: ”Man ser det hele tiden ved Taksim og Istiklal Caddesi.. Jenter på vår alder⁶⁸ som har tildekket seg med türban, men samtidig klær seg i gjennomsiktige, hvite topper, korte skjørt, ler høyt og kysser kjærestene sine på gaten. Disse jentene går bare med türban for å gå med det. Dette har ingenting med en tro på Allah å gjøre.”

Emine: Det er nettopp det som er poenget. De jentene som gjør dette bruker det muslimske symbolet, türban, helt feil. De dekker til sitt hår, men overholder ikke de andre normene innen Islam. Da blir det klart at dette er et symbol på motstand mot forbudet, staten og grunnloven eller at de bærer det grunnet obligasjoner ovenfor familien.

Jentene hadde sprikende syn på kvinners tildekking. Emine og Meliha var enige om at den type tildekking som Çarşaf representerte er farlig i det tyrkiske samfunnet. De beskrev

⁶⁷ Bildet er hentet ved <http://www.de.wikipedia.org/wiki/Carsaf>

⁶⁸ Disse jentene er mellom 22 og 25 år gamle.

det som en konservativ bølge som hadde slått over Istanbul og de siste 10 årene hadde slike former for tildekking blir mer normalt å observere i gatebildet.

Meliha: *Jeg liker det ikke (...) For meg representerer det ett slags ønske om å innføre ett nytt Iran i Tyrkia med shariabasert grunnlov*". Dilek hadde et mildere syn på tildekkingen enn sine venninner og argumenterte mot dem.

Dilek: *"Ja, men en kan jo argumentere for at myndighetenes idé om sekularisme har blitt en form for kvasi-religion som råder landet. Sekulariseringen har fått en så sterk side i Tyrkia at det ikke finnes noen rom for religion i det hele tatt. Spesielt ikke etter terrorangrepene 11. september, 2001. Plutselig var det ikke bare udannet, konservativt og gammeldags å bruke tesettür og türban. Det var regelrett farlig. Å være muslim er synonymt med å være en fare for samfunnet"*.

Fatma som hadde sittet ganske stille og drukket teen sin, forklarte at det er ikke er selve tøyestykket eller tildekkingen som er hovedproblemet i debattene rundt forbudet.

Fatma: *"Det er ikke tildekkingen som er skummel, det er tankegangen bak og ringvirkningene av dette som er skummelt. Det er tanken på hvordan dette kan påvirke samfunnet som skremmer oss. Bare se hva som skjedde med han professoren..."* De andre jentene nikkete og jeg spurte om hva dette gjaldt.

Fatma: *"I 2001 hadde en professor hatt en diskusjon vedrørende koranens påbud om tildekking med en gruppe studenter. Professoren mente at kvinner ikke er bundet av islam til å tildekke seg og at det å kle seg "vestlig" ikke strider mot koranen. I protest mot denne argumentasjonen hadde en ung mannlig student løpt frem og knivstukket ham i mage, bryst og nakke ⁶⁹[...] Vi synes som sagt ikke det er tildekkingen som er skummel, men den konservative tankegangen den skjuler som er truende. Hva vil for eksempel skje med vår ytringsfrihet??"*

For disse gruppene tillegges türban eller tesettür ulike tankesett og knyttes til ulike konnotasjoner og verdisystemer. Ayla anser det som et religiøst krav som demonstrerer at hun er en god muslimsk kvinne og Yasmin deler hennes perspektiver, Merjem er religiøs, men ser ingen grunn til å tildekke sitt hode og de sistnevnte fire jentene representerer den andre siden av saken. I en slik komparasjon observerer man hvordan to ulike meningssystemer knyttet til to ulike samfunnsaspekter er innvevd i hverandre (D'Andrade 1990). Yasmin og Ayla følger sitt emosjonelle, religiøse verdisett, men som medlemmer av et samfunn må de også ta hensyn til statens politiske verdisett. Til tross for at Tyrkia er en sekulær stat, opplevde jeg at religion

⁶⁹ Denne episoden er også rapportert i Human Right Watch rapport fra 2004: <http://www.hrw.org/legacy/backgrounder/eca/turkey/2004/index.htm>

og tradisjoner knyttet til det religiøse feltet i samfunnet var høyest levende. Når disse verdisystemene kolliderer i det offentlige rommet opplever aktørene en konflikt som tvinger dem til å ta stand til hvilke verdisystem som settes høyest og hva symbolet skal representere for dem (D'Andrade 1990). For Ayla og Yasmin inkluderer dette valget en utelukkelse av noe annet, i dette tilfellet sin utdanning. I det neste avsnittet vil jeg analysere hvordan aktørene oppfatter et forbud mot religiøse symboler? Hvordan betrakter de religionsfrihet i Tyrkia? Danner forbudet en ramme for hvordan religion skal utøves? Er de for eller imot et forbud og hvordan argumenter de for sitt syn??

5.3. Forbud mot religiøse symboler – Nøytraliserende og provoserende

Ayla var selv student før hun startet arbeidet for organisasjonen. Hennes syn på forbudet er et naturlig resultat av hennes egne opplevelser og historie.

Ayla: "Jeg var i mitt tredje år som student ved jussfakultetet da min başörtüsü ble et problem for myndighetene, og retten til studier ble tatt fra meg. [...] Løsningen ble å ty til andre "ikke-religiøse" måter å tildekke håret sitt på slik som capser, hatter, hetter, luer og berets. Noen jenter tok også i bruk parykker. Parykkene måtte dog være så stygge at man så at de var falske, at de var ment som en taus protest mot myndighetenes overgrep [...]."

Menneskerettighetsorganisasjonen Ak-der estimerer at rundt 60 % av jentene som til vanlig benyttet seg av başörtüsü tydde til subversive praksiser da forbudet ble en realitet i 1998. Det er slett ikke alle familier som har råd eller mulighet til å sende sine døtre til utlandet slik som de mer velstående familiene har mulighet til. Subversive praksiser er i ettertid blitt forbudt ved mange av universitetene. Ayla påpeker at det nå er innført nye restriksjoner mot det myndighetene omtaler som "ideologiske parykker" grunnet slike praksiser. De er forbudt på universitetsområdet i dag. Parykkene ble et nytt symbol for det türbanen tidligere hadde representert.

Mazlumder, en av de større og internasjonale menneskerettighetsorganisasjonene i Istanbul, har dokumentert en rekke saker hvor personer har opplevd urett behandling grunnet religiøse eller politiske holdninger⁷⁰. I 2002 ble blant annet en gruppe kvinner med *tesettür* nektet adgang til et informasjonsmøte organisert av Cerrepaşa Medisinske fakultet om astma

⁷⁰ <http://www.mazlumder.org/ing>

og dens konsekvenser på verdens astma dag 7. mai. Kvinnene ble stoppet av vaktene i døren grunnet sin tildekking og ble nektet adgang.

Et annet tilfelle er Dr. Zehra Öztürk som jobbet som forsker ved fakultetet for tyrkisk språk og litteratur. Hun mistet retten til adgang til universitetet april 2002 og hun fikk dermed ikke mulighet til å fullføre sin doktorgrad. Studentene Selma Coşkun, Semra Caferoğlu, Şule Orhan og Nurhayat Ilter ble nektet adgang til psykologieksamen til tross for at navnene sto på listen over eksamensdeltagere i 1998 på grunn av *türban*. Videre ble de informert at de ville styrke denne klassen grunnet "at de ikke var tilstedet".

Men konsekvensene berører ikke kun kvinnene som benytter seg av *tesettür* eller *türban* på universitetet eller statlige kontorer, men også militært personell, som for eksempel konene til de militært ansatte, og ansatte og pasienter ved militæreide sykehus.

Forbudet i Tyrkia er et spesielt tilfelle mente mange av mine informanter.

Ayla: "I Tyrkia finnes ikke noen private universiteter her. Det er noen som er "semi-private", men alle universiteter er lagt under staten og dette gir jentene ingen alternativer for videre utdanning. Dette fører til at kvinner får et ultimatum; trekk dere unna universitetet eller fjern hodekleddet."

Ayla tar frem en bunke papirer hvor en organisasjon har dokumentert prosessene som har skjedd siden innføringen av forbudet og her viser hun meg en utskrift fra 2002 hvor Marmara universitetet fastsetter at "[...] that the students could not attend to the university campus and buildings without student identity cards and female students could not attend to the practices and appliances with the headscarf.". Videre fastslås det at "[...] attending to university with *türban* shall be considered as ideological and political actions which spoil the order and serenity of the university⁷¹". Videre peker Ayla på et siste avsnitt hvor en kunne lese at de ansatte beordres til å påse at kvinnelige studentene har utildekkede nakker og hår og at det ikke brukes hatter, berets eller luer som kan skjule enten håret eller *türbanen*.

Ayla: "Skjønner du hvor frustrerende dette er? Mitt universitet krever det motsatte av hva min gud krever. Allah krever, gjennom koranen, at mitt hår og min nakke holdes tildekket, mens universitetet og skolene ønsker å unngå det. Men selv om det er frustrerende så var det ikke et vanskelig valg når jeg satte de opp mot hverandre."

⁷¹ Dette dokumentet er oversatt fra tyrkisk til engelsk av organisasjonen. Alle publikasjoner gjort av organisasjonen kan man finne på deres hjemmesider: <http://www.mazlumderistanbul.org/eng/>

Hun forklarer videre at hun synes det er et paradoks at hun ikke får kle seg slik hun selv ønsker i en sekulær stat hvor religion skal være en privatsak. Hun vil ha religiøs frihet og siden religionen krever at kvinner tildekker seg og staten forbyr religiøse symboler så er det en meget vanskelig situasjon.

Ayla: "Det var spesielt en situasjon hvor jeg husker at forbudet var et paradoksalt hinder for meg. For 4 år siden var det en konferanse vedrørende forbud mot türban, da spesielt knyttet til Frankrike. Det var en paneldebatt åpen for alle ved et større universitet i Istanbul. Jeg dro på debatten siden dette i høyeste grad er noe som angår meg, men jeg slapp ikke inn på universitetet fordi hodet mitt var tildekket. Jeg var ikke student ved det universitetet engang, jeg var kun en deltager, men dette gjorde ingen forskjell."

Slik hun selv beskrev det " *De snakker i mitt navn, men vil ikke høre min stemme. De diskuterer min fremtid, men vil ikke se meg der inne*". Det er slike opplevelser som irriterer Ayla. Gjennom at hun blir nektet adgang til debatter og diskusjoner føler hun at det er vanskeligere å få frem hennes perspektiv på problemstillingen, og at debattene som gjennomføres kun skjer med en rekke mennesker som ikke har samme utgangspunkt som henne. Ayla mener at det er gjennom slike hendelser at alle antagelsene dukker opp.

Ayla: "Uten å høre hva jeg mener antar de en rekke ting som ikke nødvendigvis er sanne og som jeg ikke får mulighet til å avkrefte. De antar at jeg er undertrykt, utrygg, har sosiale begrensninger, og på et etter annet vis trengs å reddes. Det virker som det er helt urealistisk at jeg er en selvstendig, sterk kvinne som dekker meg til av egen fri vilje!"

I tråd med Obeyesekere (1981) sitt perspektiv på personlige symboler personliggjør eller 'privatiserer' Ayla paradokset rundt det offentlige symbolet. Hun opplever at forbudet mot religiøse symboler er et direkte angrep som henne som person og at det plasserer henne i en kategori bestående av undertrykte kvinner, en kategori som hun selv ikke føler hun er en del av.

Abu-Lughod, som blant annet er forfatteren av "*Veiled Sentiments: Honor and poetry in a Bedouin Society*" (2000) og "*Dramas of Nationhood: The politics of Television in Egypt*" (2004), har god kjennskap til muslimske kvinner og muslimske samfunn. Hun deler Aylas bekymringer i sin artikkel "*Det maktfulle bildet – den farlige medlidenhet*" (Abu-Lughod 2006). Hun argumenterer for at vesten må legge fra seg den sort-hvite oppfatningen av kvinner med hodekleddet og slutte å betrakte dem som undertrykte kvinner som trenger å bli reddet. Eksotifisering av Østen, og bildene av de tildekkede kvinner, har hatt lang levetid i

vesten, men etter 11. september 2001 oppsto et vendepunkt og fasinasjon ble byttet ut med et større behov for å frigjøre de muslimske kvinner fra sin tildekking. Her bruker Abu-Lughod (2006) spesielt situasjonen i Afghanistan etter USA sin inntreden i landet og ønsket om å frigjøre kvinnene fra deres burka⁷². Abu-Lughod (2006) slår fast, i likhet med mange av mine informanter, at det er en rekke ulike måter å tildekke seg på og at tildekkingen har ulik betydning. Videre sier hun at det å ikle seg en *türban*, hijab eller annen tildekking ikke i seg selv bør forstås som en manglende frihet til å handle og at vesten bør anerkjenne at muslimske kvinners tildekking er mer kompleks enn bare et stykke undertrykkende tøy (2006:3). Abu-Lughod vektlegger binariteten tvang - frihet for muslimske kvinner og benyttet seg av en lignende argumentasjon. Ayla føler ikke at hun trenger å reddes fra sin familie eller tro og hun mener at forbudet i Tyrkia har ett meget tosidig ansikt. Samtidig som det gir noen kvinner frihet og bringer landet nærmere Europa, føler hun også at kvinner som henne, de som velger å tildekke seg av respekt for Allah, mister sine rettigheter. Hun føler at forbudet gir henne valget mellom religion eller utdanning og at hun ble frarøvet mulighetene og rettighetene som hun har krav på gjennom den tyrkiske grunnloven. Ayla runder av intervjuet med å forklare at hun kun ønsker frihet til valg.

Ayla: ”Et forbud mot religiøse symboler endrer ingenting. Man kan fjerne korset, kalotten eller hodekledet, men det endrer ikke en persons mentalitet. Ved av at jeg tok av meg başörtüsü for studiene følte jeg at jeg løy til staten og at staten ønsker å lyves til. Jeg anser min kropp som privat, men i dette tilfellet ønsker staten å kontrollere individets kropp. Staten nekter at mennesker har en privat kropp og ødelegger den [...]. Staten bestemmer hva man skal dekke til og hva man skal avkle.. Dette skal ikke ligge i statens makt. Hvordan har en sekulær stat fått denne makten? Hvordan kan man rasjonaliserer det??”

Gjennom Tyrkias forbud mot religiøse symboler opplevde mine informanter at de hadde blitt nektet tilgang til studier grunnet deres synliggjøring av religiøse preferanser og de beskriver denne type nektelse som et overgrep. Organisasjonene mener at det ikke er rom for dem i statens trangsynte definisjon av 'den tyrkiske borger' og at kriteriene for denne kategorien er for strenge.

Yasmin har, som en følge av forbudet mot religiøse symboler, sluttet på skolen. Hun ønsker ikke å studere før forbudet blir fjernet og staten fjerner sin jernhånd over det offentlige rom. Hun forstår debatten vedrørende forbudet av symbolene, men synes at det er en skam at

⁷² Heldekkende kvinnedrakt, som regel i fargene sort eller blå, med gitter foran øynene. Observeres i hovedsak i Afghanistan.

de pålegger kvinnene noe som er så sosialt begrensende. Ironien i forbudet, påpeker Yasmin, er det skal være frigjørende fordi jentene ikke trenger å tildekke seg lengre. Hennes tanker gikk i samme retning som Ayla sin beskrivelse av at staten kontrollerer noe som ikke er i deres makt.



Figur 4 - Et møte mellom en kvinnelig student og sikkerhetsvakter ved universitetsportene

***Yasmin:** "Min başörtüsü er ikke et symbol. Slik jeg ser det er det et religiøst krav. Hvordan kan den tyrkiske staten fra meg ta min rett til å uttrykke meg. Til å vise hvem jeg er?"*

Merjem var i denne debatten mer enig med sin søster, men hun så den nøytraliserende effekten det hadde på skoler og universitetene.

***Merjem:** "Jeg er 17 år nå og jeg skal innrømme at jeg er imot forbudet slik det gjennomføres i dag, men realitetene er at et slikt forbud også bringer mer frihet til skoler og universitetene. Men her, som Yasmin sier, strekker staten seg inn i de personlige valgene som kvinner i Tyrkia burde kontrollere selv. Det er jo ikke slik at meninger, holdninger og tro forsvinner ved at symbolene fjernes fra den offentlige sfære, men gjennom at elever og studenter ikke får bruke slike øyensynlige symboler, blir presset mindre og det blir lettere å omgå andre studenter."*

Da jeg spør om hva hun mener med press forklarer hun videre

"Hvis jenter får lov til å ikle seg başörtüsü på skolen eller universitetet, vil de jentene som ikke bærer tildekking føle at de også burde gjøre det. Det blir et press på at alle jentene at alle burde tildekkes for å fremstå som "gode jenter" og dette vil føre til en dramatisk økning av tildekkede kvinner i Tyrkia. Det er nettopp denne effekten staten ønsker å unngå".

Yasmin avbrøt brått sin søster og snudde denne argumentasjonen.

***Yasmin:** "Det er et must å beskytte borgere fra å bryte hverandres rettigheter. Hvis vi skal akseptere argumentet av at de som bruker hodekledet legger et press på de som ikke bruker*

det, da må vi akseptere at dette kan gå motsatt vei også. Den åpenlyse neglisjeringen av det andre tilfellet viser hvordan denne saken er meget ensidig fremstilt fra de som opprettholder forbudet. Det er umulig å respektere andre måter å leve på, ser kun "de andre" som noe forskjellig og fremmedgjør de."

Yasmin synes det er trist at hun ansees som et farlig element i sitt eget land. Hun føler at mennesker dømmer henne på gaten grunnet hennes valg av å tildekke sitt hår og ser henne som et fremmed element. *"I en sekulær pluralistisk stat må det være plass til flere typer mennesker enn kun en. Jeg er ikke farlig, så ikke se meg som en trussel"*.

Merjem tillegger en *türban* ulike konnotasjoner avhengig av den sosiale konteksten. Når hun er sammen med familien er knyttet en positiv symbolverdi til *türbanen* siden bruken av symbolet her mer er en tradisjonell praksis som gjennomføres. Når hun er på skolen derimot synes hun den muslimske *türbanen* kan fungere som et forstyrrende element som bringer uorden til den sosiale samhandlingen. Hun mener at forbudet kan være en betryggende faktor, samtidig som hun anser seg selv som en troende muslim. Avhengig av konteksten og aktørenes personlige holdning til islams rolle i det offentlige rom i Tyrkia endrer konnotasjonene seg. *Türbanen* er en indeks med ulike betydning for de ulike aktørene (Berkaak 2005).

Yasmin argumenterer for at det er et nøkkelsymbol som fungerer oppsummerende som gir en følelse av tilhørighet. I denne tilhørighetsfølelsen oppstår et paradoks siden symbolet knyttes til islam som gir normative føringer blant sine tilhørere samtidig som det kolliderer med samfunnets føringer. I tråd med D'Andrades (1990) belønningssystemer mener Yasmin at hennes oppførsel og tildekking vil bli belønnet i ettertid. Dette systemet står sterkere hos henne enn samfunnets belønningssystem som anser at religiøs tildekking ikke har noen plass i det offentlige rom (D'Andrade 1990). Hvilke konsekvenser kan komme av et slikt møte?

Kapittel 6: Forbudets konsekvenser for den sosiale organisering

Et forbud mot religiøse symboler i et samfunn vil i de fleste tilfeller få konsekvenser. Spesielt i samfunn hvor hovedvekten av innbyggerne er troende. I dagens Tyrkia definerer 92 % pr. 14. mars 2008 seg selv som troende mot 7,2 % som uttaler at religion ikke har noen plass i deres liv i det hele tatt. Hovedtyngden av de troende er sunnimuslimer⁷³, mens resten er alawitter, armensk / greske kristne, yezidier og jøder.

I dette kapittelet vil det bli en gjennomgang av hva mine informanter betraktet som de alvorligste konsekvensene. Hvordan påvirker bruken av forbudte symboler samhandlingen mellom aktørene? Hvordan forholder aktørene seg til symbolene der de er forbudt og hvilke konsekvenser kan bruken få for aktører som bringer symbolene inn i den forbudte offentlige rom slik som universiteter og offentlige kontorer? Slike delproblemstillinger reiste jeg ut fra observasjoner i felten og tid tilbrakt med informantene. Gjennom observasjoner, samtaler, intervjuer og samhandling med aktørene oppdaget jeg hvordan informantene oppfattet det de anså som "de andre" og de ulike handlingsstrategiene som ble gjennomført for å unngå konflikter.

Skillene mellom de ulike gruppene opplevde jeg ikke som et rent skille mellom de religiøse og de sekulære, mellom de konservative og moderne eller et skille mellom vestlige og østlige jenter⁷⁴. Til tross for dette opplevde jeg at det var et skille mellom jenter som benyttet seg av hodekledet og de som ikke gjorde det. Dette skillet kunne man blant annet observere i forholdet mellom studentene. Mine informanter kunne fortelle at forholdet mellom studentene har blitt sterkt endret siden innføringen av forbudet.

6.0. Kategorier og grupperinger – "De er ikke som oss"

Bruken av *türban* viser i Istanbul mangedobbelt lag av kommunikasjon som når ut til en rekke aktører. Mange av aktørene opplever en samlende følelse av felleskap gjennom symbolet. En slik følelse kan sende en mektig melding om ekskludering til utenforstående og i mange tilfeller kan dette lede til vold (Womack 2005). Gjennom bruk eller ikke-bruk av symbolet signaliserer man tilhørighet og finner samhold sammen med sine likemenn. Gjennom at det ble innført et forbud mot religiøse symboler på universiteter og videregående skoler i Istanbul endret spillereglene seg og studentene fikk nye kriterier for å kategorisere

⁷³ Tilhengere av sunni-islam som anser seg som forvaltere av profetens autentiske tradisjon. 85 % av muslimene i verden er tilhengere av denne retningen.

⁷⁴ Dette er kategoriseringer som mine informanter selv bruker når de debatterte temaet.

medstudenter. Jeg observerte at forbudet skapte en ny sosial differensiering i ulike kontekster og med forskjellige relevans i de ulike kontekstene.

Ayla: "Når det kommer til forholdet mellom studentene har dette endret seg drastisk siden innføringen av forbudet. Spesielt i de større byene som er mer pluralistiske og hvor forbudet overholdes strengere. Tidligere var det ikke så sterke skiller mellom studentene som man kan observere i dag. Forbudet danner sterke kategorier med sterkere grenser enn tidligere. Det ble dannet en grense mellom "oss med başörtüsü" og "dem som var uten."

Ayla mente at forholdet mellom studentene hadde endret seg delvis gjennom måten forbudet ble innført. Myndighetene vedtok forbudet uten å gi folket noen konkret årsak eller informere om på hvilket juridisk grunnlag vedtaket var fattet. Dette medførte frykt for jenter med *türban*, noe som igjen eskalerte til en samfunnsmessig redsel for konservativ islam og muslimsk tildekking i gatene. Slik jeg ser det ble det personlige valget kvinnene tok om tildekking fortolket i et politisk program og gitt en ny symbolverdi. Denne frykten merker aktørene som benytter seg av religiøs tildekking og dermed oppstår det en grense mellom de to gruppene basert på frykt og uvitenhet. Jeg observerte ved to ulike tilfeller unge jenter med *türban* som var ikledd en sort t-skjorte hvor det med hvit skrift sto på brystet "*Don't panic. I'm a Muslim*". Dette klesplagget reflekterer på en meget kreativ måte hvordan disse jentene følte at samfunnet opplevde deres muslimske tildekking som en trussel.

Elvan mente at studentene i de ulike gruppene ikke omgås like mye som tidligere grunnet den nye oppdeling basert på bruken av religiøse symboler. Det religiøse symbolet, *türban*, er et meget synlig symbol og det anvendes nå for å unngå kontakt mellom de ulike aktørene som er ulik posisjonert i konflikten. Saugestad (1997) opplevde en slik form for *avoidance* hos sine informanter i Nord-Irland der de ønsket å unngå eller begrense kontakten mellom henholdsvis de protestantiske og katolske aktørene for slik å unngå mulige konflikter eller voldelige konfrontasjoner (1997). I Istanbul er skillet mellom aktørene ikke så sterkt som hos Saugestad sine nordirlendere, men det eksisterte et skille som muliggjorde det å leve med konflikten. Det løser ikke konflikten, men gjør det lettere for kvinnene å omgås.

Ayla: "Før forbudet tenkte jeg ikke over hvem i min omgangskrets som gikk med başörtüsü, men etter forbudets inntreden ble jeg meget bevisst på dette. Forbudet tvang jenter med başörtüsü sammen i en gruppe og de ble kategorisert uten å ønske det selv. Slike grupper ble sterke enheter siden de alle kjemper for sine rettigheter, men det er ikke en kategori jeg ønsker å tilhøre. Jeg er stolt av å være tyrkisk. Jeg tilhører en tyrkisk muslimsk familie som

alltid har trodd staten har rett og staten ønsker oss det beste. Jeg er nå, mot min vilje, blitt en trussel mot den tyrkiske sekulære stat.”

Aylas familie har alltid vært loydlige samfunnsborgere og inntil innføringen av forbudet har dette ikke vært i konflikt med å være muslim. Slik jeg forsto Ayla har hun alltid fulgt lover og regler. Hun beskrev hvordan hun tidligere syntes det var urovekkende med demonstrasjoner i gatene siden hun mente at staten visste hva de gjorde. Dette endret seg da Ayla kom på universitetet en morgen og oppdaget at det hundretalls vakter og politibetjenter utenfor universitetsportene. Implementeringen av restriksjonene mot religiøse symboler var vedtatt over natten og Ayla beskrev sin forskrøkkelse da hun oppdaget at det nå var hun som sto på den andre siden av gjerdet. Mens noen av hennes venninner som ikke bar *türban* gikk inn porten, ble Ayla stående utenfor i en massiv demonstrasjon. Det var da hun oppdaget at staten, som hun og hennes familie før hadde stolt på, hadde stemplet henne som samfunnsfiende. Ayla ble kategorisert på grunn av en identitetsmarkør som nå innbar en negativ symbolverdi for myndighetene.

Jenkins (2006) skiller ulike måter å beskrive kollektive identitet. Han skiller mellom *gruppe* som kan beskrives som en kollektiv, intern definisjon og *kategorisering* som en kollektiv, ekstern definisjon (2006:82). Aktører knytter seg til andre aktører gjennom elementer som de har til felles og definerer en gruppe i lys av denne fellesnevneren. En kategori kan derimot betraktes som en gruppe hvor medlemmene ikke har dannet gruppen selv. I noen tilfeller er aktørene er uvitende om sin tilhørighet i kategorien.

En gruppe troende kvinner som benytter seg av *başörtüsü* i Istanbul kan betraktes som en gruppe basert på sin egen selvoppfattelse. De danner en sosial gruppeidentitet basert på en rekke felles karakteristikk slik som tro, interesser og verdier. Ayla og hennes venninner i organisasjonen hadde dannet en felles gruppeidentitet hvor de hadde samme interesser. De arbeidet for kvinners rettigheter i det tyrkiske samfunnet, men grunnet deres gruppeidentitet ble de kategorisert av utenforstående som konservative, fundamentalister, islamister, trusler, og bråkmakere. Deres organisasjon eller gruppe ble betraktet som en trussel mot de sekulære grunnpilarene i den tyrkiske stat. Slik Ayla beskriver hennes opplevelse av innføringen av forbudet av religiøse symboler på universitetet, ble hun fratatt retten til å definere seg selv og hennes *türban* ble den eneste identitetsmarkøren som ble relevant. Andre aktører så kun symbolet hun bar på sitt hode og gjennom dette ble hun plassert i en kategori med en rekke andre kvinner som hun tidligere ikke hadde hatt noe spesielt felles med en kanskje enn felles studie, samme forelesningssal eller tilfeldig forbi passerende på biblioteket.

Jenkins (2006) påpeker at man må være bevisste på at eksterne kategoriseringer kan medføre konsekvenser. Slike konsekvenser ser man tydelige eksempler på etter innføringen av et forbud mot religiøse symboler i Istanbul (2006: 83). Urettferdigheten aktørene med *türban* følte ved at de ble kategorisert som en trussel mot staten og nektet utdanning som en følge av dette, førte til dannelsen av en rekke organisasjoner som arbeider for kvinners rettigheter til utdanning og arbeid til tross for deres *türban*.

Det skjer en stigmatisering av jenter som bruker *başörtüsü* i Istanbul av andre grupperinger. Denne formen for stigmatisering eller kategorisering har rot i systemets syn på kvinnene med *türban*. Men kategoriseringer kan gå begge veier og denne vinkingen opplevde jeg da jeg tilbrakte tid sammen Ayla og Elvan.

En mandags ettermiddag avtalte jeg å møte Ayla og to venninner av hennes på en kafé i Fatih-området. Det regnes av mange som å være en av de mer konservative områdene i Istanbul, noe man også kan observere på gatebildet, menneskene og butikkene. Her finner man en rekke butikker som selger *türbaner* i mange ulike farger og fasonger. Jeg observerte flere kvinner med *çarşaf* her enn ellers i bybildet.

Jentene var der allerede da jeg kom til møtestedet. De var kledd i fargerike *türbaner* med matchende tunikaer og vesker. Jeg ble presentert for Aylas venninner, og etter utveksling av kyss på kinnet⁷⁵, tok vi fatt på veien. Ayla ville vise meg Fatih moskeen som gav området sitt navn, og hvor en av de store sultanene, Mehmet II, ligger begravet med sin kone.

Etter vi hadde beundret moskeen, tittet i butikker og tuslet rundt i Fatih, fant vi oss en koselig kafé hvor vi satte oss ned. Vi satte oss ned og bestilte te og *börek*⁷⁶. Ayla spurte hvordan prosjektet mitt gikk og forklarte kort venninnene hvorfor jeg var i Istanbul.

Esra og Sibel, venninnene til Ayla, er troende muslimer som benyttet seg av *tesettürer*. Deres familier er tilhengere av det moderat muslimske partiet AKP og begge jentene var utdannet i utlandet i likhet med presidentens datter. De hadde oppsøkt Ayla da de trengte hjelp til å studere utenlands. De tok sin utdanning ved universitetet i Wien. Nå hadde de vendt tilbake til Tyrkia kun for å oppdage at det ikke fantes noen gode jobber siden de nektet å fjerne sin tildekking. Etter å ha diskutert fast og løst en stund kom vi inn på kategoriseringer og stigmatisering av kvinner i Tyrkia.

⁷⁵ Vanlig presentasjonsmåte i Tyrkia hos samme kjønn er ett kyss på hvert kinn.

⁷⁶ Mellomstore "piroger" laget av filodeig med ulikt fyll som for eksempel spinat, hvitost, kjøtt og grønnsaker.

Esra: "Tildekking [covering]er ikke noe nytt i Tyrkia. Både en tradisjonell [av praktiske årsaker] og religiøs tildekking har i mange århundre vært en viktig del i det pluralistiske riket. Så kom statsdannelsen under Atatürk i 1920-årene og i denne dannelsen gikk man helt bort fra de allerede eksisterende tradisjonene som fantes og dannet noe helt nytt med base i vestlige rollemodeller. Det ble en form for påtvunget moderniseringsprosess som gikk imot regionens tradisjoner og vips; nasjonalstaten Tyrkia var født."

Mine informanter sa seg enig i Navaro-Yashins (2002) analyse om hvordan denne moderniseringsprosessen, startet av Atatürk for over 85 år siden, førte til at mange sekulære kvinner følte de fikk mer frihet, uavhengighet og ble frigjort fra religionens begrensninger, men Esra påpeker likevel at forventningene som knyttes til denne formen for kopiering av Europa, uten hensyn til tradisjoner og historie, er kompleks. Hun mente at det er tilknytningen til Europa som har gitt Tyrkia et forbud mot religiøse symboler og gjort samfunnet mer kapitalistisk og materialistisk.

"De jentene der er ikke som oss" forklarte Sibel, mens hun pekte på to ungjenter som gikk forbi i korte skjørt, lette topper og hår bleket i en gylden farge. Hun forklarte at Istanbul er et perfekt eksempel for å vise hvordan det moderne Tyrkia er. Det er et land som er kjent for å blande kulturer, mennesker, religioner og trender. Sibel sier at hun er stolt av og glad i landet sitt, men tidvis gjør restriksjonene i samfunnet at hun føler at det ikke er plass til henne her.

Sibel: "Dette er for oss ikke en debatt om det "autentiske Tyrkia" og hvem som har definisjonsrett. Selv om jentene vi snakker om ikke er som oss, er det ikke en konkurranse for oss om hvem som er "mest tyrkisk". Det er rom for begge deler, men gjennom forbudet av religiøse symboler nektes vi deltagelse i samfunnet på lik linje med de andre. Myndighetene forteller oss indirekte at vi ikke passer i deres definisjon av den tyrkiske borger. Det er dette vi kjemper for. Vi kjemper for anerkjennelse som tyrkere og at det skal være plass til alle typene. Vi er selv venninner med mange som ikke benytter seg av tildekking og det er ingen konflikt mellom oss."

6.0.1 Stigmatiserte identiteter – Et vei som går begge retninger

Konflikten mellom aktører bør ikke betraktes som en konflikt i sort-hvitt. Gråsonene er mange og komplekse. Mine informanter representerer ytterpunktene i debatten og de blir stigmatisert som en stereotypisk kategori uansett om de prøver å unngå det. Goffman (1968)

betegner stigmatiserte identiteter som en identitet der "andre" vektlegger identiteten som dårlig eller ikke god nok. I dette tilfellet ser vi at dette er en dialektisk prosess som går begge veier.

Meliha og Emine omtalte ofte kvinner de observerte på gaten med *tesettür* eller *çarşaf* som bakstreverske og at de nektet å følge med Tyrkia i utviklingen av landet. For dem representerte den kvinnelige tildekking noe som de forsøkte å fjerne seg fra.

Emine: *"Det er mulig å være en sekulær muslim. En stolt muslim uten å dra med seg landsbytradisjonene inn til byen. De kvinnene der går med türban fordi de ikke er utdannede [uneducated] og ikke vet hva som er rett. Flesteparten går dessuten med türban eller tesettür for å føye sine foreldre"*

Emine følte tidvis at slike kvinner [*those women*] ikke passet så godt inn i det tyrkiske samfunnet og at det var takket være dem at Tyrkia gikk ett skritt frem for å så ta to skritt bakover i utviklingen mot å bli et riktig europeisk land [*proper european country*].

Stigmatiseringer er et definisjonsspørsmål, siden andre aktører som jeg intervjuet betraktet saken fra et helt annet perspektiv (Goffman 1968)

Elvan arbeider i en menneskerettighetsorganisasjon og jeg gjennomførte noen intervjuer med henne på feltarbeidet. Hun bar *tesettür* og *türban* hver gang jeg møtte henne. Hun var en stolt muslim, som i en alder av 25 hadde reist på pilgrimsreisen til Mekka og nå, i en alder av 30, hadde mistet sin jobb grunnet hennes tildekking.

Elvan: *"Hvis min türban representerer noe som helst som et symbol, så er det pietisme og empati. Min tesettür er et symbol på at jeg følger islam, dvs. at jeg ikke sløser, deler mine goder, gir til de fattige, og er et sympatisk menneske. De tyrkiske myndighetene har et bilde av de "vellykkede kvinnene" de ønsker at vi skal bli. Hvorfor skulle vi ville bli som de? De som vender ryggen til religionen, drikker alkohol, henger på shoppingsenteret, og bruker penger når de kjeder seg (...) Hvorfor skulle vi hige etter å være som de europeiske kvinnene?"*

Her forenkler mine informanter den motstående gruppen og danner en stigmatisert eller stereotypisk gruppeidentitet. Vi finner trekk av dette i Saugestad (1972) opplevelser i Nord-Irland der hun siterer hvordan hennes informanter fra begge sider stadig beskriver aktører fra den andre gruppen som koselige, ærlige enkeltmennesker (såfremt religion ikke

ble diskutert), men de hadde til tross for dette et stigmatisert bilde av motsatt gruppe og hvordan de var.

Goffman (1968) presenterer hvordan begrepet stigma kan deles opp i tre ulike grupper. Først, forklarer han, har vi det kroppslige stigma [*abominations of the body*] hvor han her sikter til kroppslig deformitet. Nummer to karakterbrist stigma [*blemishes of individual character*] som sikter til aspekter ved et individs karakter som svak vilje, forrædersk, eller uærlighet. Til sist har vi det han omtaler som tribale stigma basert på rase, nasjonalitet eller religion .

"We construct a stigma theory, an ideology to explain his inferiority and account for the danger he representing, sometimes rationalizing an animosity based on other differences, such as those of social class (ibid. 1968:14)"

Stigmatisering av det som er annerledes opplevde jeg en rekke ganger i Istanbul. Ayla og hennes omgangskrets var meget skeptiske til kvinner som kledde seg som europeiske kvinner. Hun omtalte seg konsekvent ikke som europeer selv, men som tyrker. Grunnet kvinnenes klesstil, sosiale omgang med aktører av det motsatte kjønn eller nytelse av alkohol ble de andre kvinnene stigmatisert. Ayla mente at muslimske kvinner som bar *türban* eller *tesettür* signaliserte en bedre moral og verdisett enn muslimske kvinnene med bart hode. Jeg observerte ofte en form for forskjellsbehandling av kvinnene der kvinnene med *tesettür* ble bedre behandlet enn andre kvinner som for eksempel da jeg tok trikken fra mitt nabolag til sentrum. På trikken observerte jeg at menn reiste seg for kvinner som bar *türban*, *tesettür* eller *çarşaf* oftere enn de reiste seg for unge kvinner som for meg fremsto som studenter. White (2002) opplevde noe lignende da hun ikledde seg en *tesettür* for å ta farvel med venner som skulle på pilgrimsreisen til Mekka. Hun dekket seg til fordi hun ikke ønsket å være den eneste kvinnen blant hundrevis av mennesker på avreisestedet med bart hode. Hun opplevde at mannlige *dolmuş*- og taxi sjåførere unngikk å se på henne og holdt interaksjonen dem i mellom til et minimum. Da hun satt på en *dolmuş* var det en eldre kvinne som satt seg mellom sjåføren og White, og insisterte på å være et mellomledd mellom dem. Hun snakket til sjåføren for White og gav pengene fra White til sjåføren slik at *"I would not be tainted by even the slightest interaction"* (2002:223)

White (2002) beskriver hvordan *tesettüren* gir kvinner en mulighet til å bevege seg friere i samfunnet uten uønsket oppmerksomhet fra mennene på gaten eller offentlig transport.

Men jeg observerte også hvordan kvinner som bar *türban* i gatene ofte ble stigmatisert av for eksempel unge kvinnelige studenter slik som Meliha, Emine, Fatma og Dilek. En helg E. og jeg skulle ta båten til den asiatiske siden for å besøke Yılmaz familien, opplevde jeg ett

eksempel på dette. De store, hvite ferjer [*feribot*] har mulighet for å sitte inne, på dekk, eller på benker langs veggene ute. E. og jeg satt på en benk ute, og nippet til en appelsinjuice som vi hadde kjøpt på båten, da tre kvinner ikledd sorte *çarşaf* forsøkte å komme forbi oss. Ved siden av E. satt det fire unge gutter som, ved synet av jentene i *çarşaf*, startet å snakke seg i mellom, slenge stygge gloser og erte kvinnene. E. ble irritert på deres oppførsel og korrigerste dem, men guttene forklarte det med at "*Those crazy islamist people don't belong here*".

I Istanbul var det klart at mange aktører, da spesielt kvinner i *tesettür*, ble posisjonert og kategorisert på grunnlag av sin tildekking. Men det er ikke tildekkingen i seg selv som fører til stigmatiseringen. Dette skjer når tildekkingen sees i forhold til noe annet. Når man ser på forholdene og konteksten i samfunnet.

Goffman (1968) påpeker at stigmatiseringen av identiteter skjer i relasjoner mellom ulike aktører eller grupper i samfunnet. Det er ikke egenskaper ved selve individet som vektlegges, men forholdet mellom gruppene og den sosiale omverden, i dette tilfellet den tyrkiske staten. I det tyrkiske samfunnet verdsettes en form for verdier knyttet til Atatürks ønsker om et demokratisk og sekulært land der kvinner og menn skulle ha like muligheter som stemmerett, arbeid og rett til å kle seg slik de selv vil. Etter den økende påvirkningen fra islam etter 11. september 2001 opplevde man at det kom nok et verdisett der religion og dens retningslinjer sto i fokus.

Stigmatiserte identiteter, eller gruppeidentiteter, ble meget merkbare i møter mellom individets rettigheter og statens rett eller vilje i Istanbul. Staten anser tildekkede jenter som en trussel mot rikets sikkerhet, samfunnsmessig orden og republikkens grunnpilarer. Jeg har i dette avsnittet presentert hvordan det dannet eksterne kategorier som ofte blir stigmatisert i Istanbul. Nå skal jeg gå videre med å se på hva som skjer når staten møter det stigmatiserte individet.

6.1. Islamifisering og sekularisering av det tyrkiske samfunn

Islamisme, muslimsk trussel, islamifisering, sekularisering og *laik*. Begreper som mine informanter benyttet seg flittig av og som var essensielle ankere i deres argumentasjon. Dette avsnittet vil presentere hva begrepene innebærer, dvs. hva begrepene betyr for mine informanter og hvilken betydning de har for aktørenes sosiale organisering av samfunnet.

Sekularisering kan sies å være ensbetydende med å skille mellom religion og stat. Religionen plasseres i det private og holdes unna politikk og styre. En stat har da ingen formell statsreligion. Når det kommer til beskrivelse av den politiske organisering i Tyrkia

brukes det tyrkiske begrepet *laik* som bunner i den franske betegnelsen **laïcité**, i stedet for sekulær [*secular*]. *Laik* innebærer at religion og stat er ikke bare skilt, men religion ligger under staten. Dette er en essensiell forskjell i Tyrkia der staten kontrollerer utdannelsen av religiøst lærde og deres oppgaver og seremonier i moskeene. Religiøse skoler [*Imam Hatip*] og deres utdanning ligger også under staten⁷⁷ (White 2002: 35). Jeg velger til tross for skillet å vektlegge mine informanternes ord og uttalelser der de oftest benyttet seg av det engelske ordet *secular*

En rekke av mine informanter brukte *sekulær* både om det offentlige, at den tyrkiske staten var sekulær og den private forstanden at deres bekjente var sekulære muslimer. Begrepet sekulær betød da at islam hadde fått en mindre rolle i deres liv selv om de stadig var troende muslimer, men det ble også brukt om ikke-religiøse aktører. Sekularismen regnes som en av grunnpilarene som Atatürk baserte den moderne republikken på. Derfor er prinsippet om at Tyrkia skal være en sekulær stat sterkt implementert i deres grunnlov. Høyesterett sin avgjørelse om annullering av AKPs grunnlovsendring som lettet på restriksjonene ved bruk av religiøse symboler i juni 2008 var tatt i lys av dette prinsippet. Denne endringen av grunnloven virket å stride mot Atatürks sine ønsker for den moderne Tyrkia og dermed ble denne ikke tillatt.

Islamifisering er et relativt moderne begrep. I Tyrkia benyttes det ofte i media og av myndighetene for å kunne rettferdiggjøre forbudet mot religiøse symboler. Et eksempel på dette er i Şahin sin sak i EMD der forbudet ble et motstykke mot den pressende islamifisering⁷⁸. Det er en språklig debatt om den ”korrekte termen” for økende påvirkning av islamske krefter er *islamifisering* eller *islamering*. Per Egil Hegge, språkkjenner i Aftenposten, mener at det ikke er noen definisjon av disse begrepene, men hvis man er på en jakt etter presisering av begrepene vil regelen muligens bli slik: ”*Det kunne derfor gå - til nød - å hevde at islamifisering av et samfunn består i å påvirke det, aktivt gjøre det mer muslimsk eller islamistisk, mens islamisering av et samfunn er en mer passiv prosess. Og islamistisk betyr, til forskjell fra muslimsk - ytterliggående, fanatisk muslimsk eller islamsk*”

Begrepet mest brukt i Norge er dog islamifisering og henspiller på påvirkning av islam og er i de fleste tilfeller et negativt ladet begrep.

⁷⁷ Imam Hatip skoler er religiøse skoler som for eksempel fokuserer på koranundervisning og hvor klassene er kjønnsdelte.

⁷⁸ I Norge er også slike begreper blitt normalisert. Siv Jensen benyttet seg av termen ”snik-islamifisering” på Frp sitt landsmøte 21. februar 2009.

Mine informanter brukte det som regel i kontekster hvor vi snakket om bruken av *tesettür* eller *çarşaf* og i politiske diskusjoner der vi debatterte situasjonen mellom, slik de omtalte det, ”den kristne Europa og den islamske Midtøsten”.

Den kulturelle revolusjonen Atatürk startet på 1920-tallet beskrev Ayla som et komplisert historisk øyeblikk. Ayla betegnet revolusjonen, eksemplifisert gjennom innføringen av hatteloven i 1925 og oppfordringene til ”vestlig stil” blant kvinner, som en politisk og statlig samfunnsendring. Statens forestilling av den korrekte tyrkiske kvinnen ble implementert inn i det offentlige liv under den republikanske perioden (1920 og 30-årene). Dette har i ettertid ført til en konflikt vedrørende hva som er den ”autentiske tyrkiske kvinne”: den sekulære eller islamske kvinnen. Navaro-Yashin (2002) berører denne problemstillingen i sin etnografi der hun beskriver og analyserer debatten vedrørende sekulariseringen i Tyrkia etter gjennomført feltarbeid i Istanbul på 1990-tallet. Navaro-Yashin (2002) problematiserer begrepet sekularisering som ramme for å ta opp den samfunnsmessige konflikten mellom de sekulariserte og de islamistiske. Navaro-Yashin vektlegger at slik de fleste konflikter vedrørende religion i det offentlige liv har gjort ”religion” til noe objektivt, og fokusert på det religiøse fellesskapet som en avvikende gruppe.

I dagens Istanbul finner vi et utrolig mangfoldig av stiler og klessvalg og, slik Navaro-Yashin (2002) beskriver, så avhenger dette som oftest av posisjonering i samfunnet, klasse eller i hvilket nabolag aktørene kommer fra eller bor i. Aktørene som Navaro-Yashin (2002) tilbrakte tid sammen med hadde en rekke likhetstrekk i sine karakteristikk for sosial organisering som mange av mine informanter. Kvinnene som valgte ”den europeiske stilen” argumenterte for at den islamistiske stilen ikke var den rette måten å kle seg for en tyrkisk kvinne. De tilskrev kvinnene med annen stil som noe fremmed og forventet at de ikke skulle bruke termen ”tyrkisk” for å beskrive seg. For mange sekulære muslimer i Tyrkia, symboliserte Atatürk sine samfunnsendringer frihet og frigjørelse fra religionens stramme grep. Dette eksemplifiseres da Navaro-Yashin (2002) observerte to kvinner som sto side om side i kø for å komme inn i AyaSofia moskeen i Istanbul. Den eldre kvinnen bar en sort *çarşaf*, mens den andre kvinnen hadde bleket hår, miniskjørt og en enkel topp. Den blonde kvinnen henvendte seg til den sortkledde og spurte et spørsmål på tyrkisk. Den eldre kvinnen responderer øyeblikkelig med overraskelse og spør forbauset om hvorfor den blonde kvinnen snakker tyrkisk. Den blonde kvinnen forklarer enkelt og greit at det er fordi hun er tyrkisk. Dette overrasker den sortkledde kvinnen og hun uttrykker ”Jeg trodde du var europeer jeg”, mens den blonde kvinnens svar lyder ”Ja, jeg trodde du var en araber” (Navaro-Yashin 2002).

Navaro-Yashin (2002) mener at islamistiske aktører og sekulære aktører ikke nødvendigvis tilhører to klare motstridende grupper som alltid klart kan settes opp mot hverandre slik som i dette empiriske eksempelet. White (2002) observerte heller ikke dette skillet som absolutt. I likhet med mine funn, mener også White (2002) at et rent skille mellom de selvtilskrevne kategoriene kemalist og islamist ikke finnes. De overlapper hverandre i mange tilfeller og man kan observere unge kvinner som er ikledd både *türban* og jeans (ibid.: 2002)

Overlappingen av skillene opplevde jeg blant annet med Yılmaz-familien da E. og jeg ble invitert på familiepiknik i en park utenfor Istanbul sammen med Yılmaz-familien og deres nærmeste slekt en søndag ettermiddag i mai. På denne tiden hadde jeg møtt familien en rekke ganger, så jeg følte meg stadig tryggere på å diskutere med dem. Vi møtte Ayhan på den asiatiske siden, Kadiköy, og derfra tok vi en buss til Kaynarca Sahili hvor vi skulle møte familien. Vi hadde ansvaret for å kjøpe frukt, fersk pidebrød og baklava⁷⁹ til pikniken så vi hoppet av bussen og innom et supermarked før vi tuslet gjennom en mindre by og vi ankom piknikplassen. Det var Yılmaz-familien som hadde tatt initiativet til denne utflukten og vi var i overkant av 20 mennesker som deltok. Det var et salig kaos av søsken, fettere, kusiner, nevøer, foreldre og barn. Det var allerede fyrt opp en grill da vi ankom og mens mennene spilte en omgang fotball, hjalp jeg kvinnene med å lage salat og steke kjøtt. Vi dekket på et teppe som var lagt utover plenen hvor vi satte frem ferskt pidebrød, salat og grillete grønnsaker, mens Ayhans kusine grillet köfte⁸⁰, kylling og grillspyd med godt krydret lammekjøtt. Etter et nydelig måltid spilte jeg fotball med barna og kvinnene, mens mennene tok seg et pust i bakken. Det å leke med informantene var en utmerket måte å danne en mer uformell stemning mellom oss. Frem til dette tidspunktet hadde de vært litt vare på at jeg var fra Norge og ikke var ”en del av deres gruppe”. Dette viste seg gjennom at jeg for eksempel ble servert på lik linje med mennene, mens kvinnene ventet til mennene var ferdige og at de ikke forventet at jeg skulle hjelpe til med matlagingen selv om jeg stadig tilbød meg å hjelpe.

Gjennom at jeg ble med å leke med kvinnene og barna endret stemningen seg. Dette kan skyldes at jeg ikke kunne reglene og fikk en form for ”barnerolle” hvor jeg måtte læres spillet og reglene. Etter en god stund med lek, latter og mye misforståelser, satte vi oss slitne og svette ned i skyggen for å spise desserten mens mennene satt i gang en fotballkamp til. I

⁷⁹ Tradisjonell dessert laget av honning, valnøtter, filodeig og honningsirup. Finnes i en rekke ulike varianter i Midt-Østen. En klebrig, meget søt kake. Vi spiste oftest varianter som også har pistasjnøtter.

⁸⁰ En variant av kebab. Tyrkiske kjøttboller, laget av lam med mye krydder.

denne settingen var jeg, naturlig nok, uten tolk. Dette løste seg gjennom at tre av jentene hadde noe kunnskap til engelsk. Merjem og Yasmin og Gül, niesen til Ayhan på 14 år, hadde lært litt engelsk på skolen så de fungerte som (mini)tolker. Jeg kom frem til at dette var mer naturlig løsning enn å kreve at min mannlige tolk skulle tilbringe hele dagen i kvinnesfæren sammen med meg. Denne naturlige oppdelingen i mann og kvinnesfære var bare til min fordel denne dagen da jeg fikk sitte uforstyrret sammen kvinnene og gjennomføre feltsamtaler uten mennenes tilstedeværelse. Nå har jeg et inntrykk av at kvinnene i disse familiene svarte fritt siden jeg tidligere hadde intervjuet Merjem og Yasmin foran deres far, men jeg synes likevel at dette var en interessant mulighet for å bli bedre kjent med kvinnene.

På pikniken var en sammensetning av kvinner med *başörtüsü* og uten. Noen gikk i skjørt, andre i jeans. Noen i t-skjorter og andre med langarmede gensere. Selv hadde jeg kledd meg i det jeg anså som ”trygge” klær siden jeg ikke var sikker på hvilke typer aktører vi kom til å omgås. Jeg gikk i trekvarterme genser og en enkel olabukse. Leyla, Ayhans kusine, serverte baklava og iskrem og vi satt i skyggen av et stort tre, mens guttene spilte fotball og herjet. Leyla bar *başörtüsü* i lyse blåtoner, med en vanlig t-skjorte og olabukser til.

***Leyla:** ”Tyrkia har endret seg mye i løpet av de siste ti årene... Tyrkia, som resten av verden, opplever en splittelse mellom den muslimske verden og den vestlige verden, men vårt lands geografiske plassering gjør at vi faller mellom to stoler.. Mellom Midtøsten og Europa. Vi har en fot i hver leir, men hører ikke til i noen av dem. Men i Tyrkia blir det en altfor enkel sak å si at kvinner med türban ønsker en islamistisk stat og kvinnene uten tildekking ønsker en sekulær stat. Tyrkia er et pluralistisk land med mange forskjellige kulturer, tradisjoner og verdier. Kvinnen bærer tildekking, eller ikke, av mange ulike grunner. Det er ikke en sikker sak at de kvinnene med tesettür, türban eller başörtüsü rundt oss er forkjempere for en islamsk stat. De fleste innbyggere i Tyrkia ønsker en demokratisk og rettferdig stat, men uten de samfunnsrestriksjonene som man har i dag.”*

Merjem som tidligere hadde slått et slag for at muslimske jenter nødvendigvis ikke måtte tildekke hodene sine, hadde noen kommentarer til Leyla sine meninger.

***Merjem:** ”Du har noen viktige poenger Leyla, men jeg ser også, blant mine venninner og bekjente, at det er noen som ikler seg türban for å demonstrere mot statens restriksjoner. De gjør det for å vise trass mot våre myndigheter...(...) Og andre venninner igjen som går med türban fordi det er forventet fra deres familier.*

White (2002) mener at konservative tyrkiske kvinner har fått nye muligheter gjennom islamistiske bevegelser og sin nettverksbygging. Med dette mener hun at kvinner som ikke får gått på universitetet grunnet forbudet får muligheter til å delta i samfunnet gjennom politisk partiarbeidet i det lokale, siden de der får en uformell utdanning og et nettverk. Hun beskriver *tesettür* som et nøkkelsymbol i det tyrkiske samfunnet. Det er et symbol på den moderne islamistiske kvinnen som er engasjert i grasrotpolitikk og utfordrer den sekulære makten med sin identitet.

I likhet med det White (2002) observerte hos hennes informanter, uttalte også mine informanter at det var forskjell på *tesettür* og tradisjonell tildekking. At *tesettür* kan være mer målrettet og mindre tradisjonsbundet enn den formen for tildekking kvinner benytter seg av i periferien. Dette er man for eksempel ved å studere noen av *tesettüre*ne som designes av Tekbir Giyim. White (2002) omtaler dette som bevisstgjort islamistisk praksis. Dette er en praksis som har dypere røtter i moter enn i tradisjonen. Den islamske tildekkingen ble fjernet fra de tradisjonelle rammene og omgjort til en stil som var tilpasset en islamistisk elite som hadde midler til det. Dette ser vi for eksempel ved Tekbir Giyim som har årlige moteshow, egne butikker, eksporterer til andre muslimske land og ligger i en høyere prisklasse. Klærne som selges er av den eksklusive typen av meget god kvalitet. Mange av mine informanter, spesielt de selvutnevnte sekulære, syntes at dette var en motstridende symboleffekt ved denne type klær. Mye grunnet de var delvis enige i at den muslimske tildekkingen skal være et symbol på islam og en tilhørighet til en religion. Når klærne blir trendy, meget dyre og eksklusivt for en høyere elite mente mange at det kolliderte med både religionens retningslinjer og samfunnets retningslinjer.

6.2. Individets rett vs. statens rett

Elvan beskrev den tyrkiske stat som en stat som er bygget på et ønske om å fremstå som en sekulær, moderne stat og de har en forestilling av hva en "tyrker" er. Men hva skjer når innbyggerne i ett land strider i mot myndighetenes forestillinger? Hva skjer når kvinnene ikler seg det politisk-religiøse hodeplagget og demonstrerer mot staten. Hvor langt inni den private sfære har staten rett til å gripe inn?

Denne problemstillingen var meget aktuell for arbeidet til Ayla og Elvan i de frivillige organisasjonene som mente at forbudet av religiøse symboler er et overgrep fra myndighetene som hindrer unge kvinners selvrealisering i form av arbeid eller studier.

Elvan: "Våre organisasjoner som jobber for menneskerettigheter mener at forbudet er meget diskriminerende og en direkte innblanding i menneskers private liv. Det offentlige har ikke autoritet til å blande seg inn i menneskers valg av tildekking og vi føler at det er meget diskriminerende at mennesker ikke har rett til studier og arbeid grunnet det.

Forbudet strekker seg langt utover det som er nødvendig for å beskytte seg selv.(...) Noen av konsekvensene av et forbud mot religiøse symboler er blant annet at en stor gruppe kvinner frarøves retten til utdanning, kvinnene blir frarøvet muligheten til å engasjere seg i det politiske, og delvis, det offentlige livet og de frarøves muligheten til arbeid selv om de er kvalifiserte til jobben."

Organisasjonene mener at disse konsekvensene bør være tydelige nok. Slike praksiser diskriminerer kvinner og hindrer dem fra å ha like muligheter som menn i samfunnet. Ayla hadde sterke meninger på dette punktet og beskrev ofte situasjonen som at kvinnene hindres i å delta i det sosiale livet kun grunnet statens mistanker om at det religiøse hodeplagget bærer politiske holdninger. Ayla forklarer at den tyrkiske stat har et bilde av "den ideelle tyrkiske innbygger" og dette idealet er noe alle tyrkere burde jobbe for oppnå mener staten. Dette er en moderne borger som er religiøs, men religiøs på statens premisser.

Elvan var enig i Ayla sine synspunkter, men hun forsto også de tyrkiske myndighetene og deres perspektiv på saken. Den tyrkiske staten må ta standpunkt i en verden hvor det skjer en stadig dypere splittelse av vesten og de muslimske statene. Etter at tidligere president Bush satte inn offensiven i Midtøsten har det å benytte seg av muslimsk tildekking, i Tyrkia spesielt sort *türban*, blitt et politisk symbol på at man støtter kampen mot amerikanernes angrep på islam. Elvan hevdet selv at hun ikke tildekket seg av politiske årsaker, men av religiøse som hun mener er private heller enn offentlige anliggende. Hun forklarte selv at hennes tildekking hadde base i religionen og forklarte at hennes *tesettür* er meget varm i Istanbul om sommeren og ingen politisk holdning eller motstand mot staten hadde fått henne til å dekke seg til slik hun gjør. Hun bærer sin *tesettür* for å behage sin gud.

Elvan: "For meg er *türban* en positiv faktor i samfunnet. Det fjerner seksualiteten og gjør menn og kvinner til samfunnsmedlemmer på lik linje. Det fungerer på en måte som en kjønnsnøytraliserende buffer. I kampen mellom vesten og de muslimske samfunn har kvinners tildekking blitt det essensielle symbolet. Burkaen i Afghanistan, *türbanen* i Tyrkia, *chadoren* i Iran og *hijaben* i Europa. Man snakker mye om menneskerettigheter, men ingen spør kvinnene hva de selv ønsker. Jeg skulle ønske at den tyrkiske staten respekterte min tro og min tilhørighet til det muslimske samfunnet i verden, men gjennom at de innførte et forbud mot

religiøse symboler i et land hvor 97 % av innbyggerne er muslimer både tradisjonelle og sekulære, vil gi disse symbolene en mer ladet betydning.”

Elvan mener at svarte *türbaner* i Istanbul er en åpen demonstrasjon mot staten for å symbolisere at man er mot dem. Det beskrives som en sterk demonstrasjon mot statens holdninger til kvinner som benytter seg av muslimsk tildekking. Hun begrunner dette med at det ikke er tildekkingen i seg selv som er problemet, men at det er en demonstrasjon av kulturen. Hvis man setter inn et forbud mot noe som er så sosialt akseptert av befolkningen, vil aktører i stor grad benytte seg av symbolet til tross for at det er forbudt for å støtte oppom. De færreste informantene jeg snakket med om forbudet som tok risikoen i å gå alene mot statens lovgivning på samme måte som Leyla Şahin, men heller fant mer skjulte måter å gå imot statens lovgiving.

6.2.1. Bruk av forbudte symboler som hverdagsmotstand

Türbanen beskrives av Meliha som et religiøst symbol med en politisk agenda. Et politisk symbol får først kraft når de benyttes i en spesiell situasjon og kontekst. Den symbolske meningen er alltid en kontekstuell mening. Et forbud mot symboler, slik som i Tyrkia, er med på å gjøre symbolene ekstra kraftige og meningsfulle. Gjennom symbolene dras det da, slik vi har observert, klare grenser mellom ”dem” og ”oss” (Heradstveit og Bjørge 1992)

Emine, Fatma, Meliha og til tider Dilek, omtalte jenters *başörtüsü* som et politisk symbol, et tegn på motstand mot den tyrkiske staten. Spesielt Meliha mente at dette var mer et politisk, islamistisk symbol enn et tegn på religion. Hun fryktet at disse kvinners motstandskamp mot et forbud av religiøse symboler ville lede til et islamistisk samfunn.

Meliha: *”Jeg forstår at de selv ønsker å kle seg som de ønsker og det mener jeg at de burde ha mulighet til, men hvis valget står mellom en sekulær stat, slik som vi har i dag, og en islamistisk stat, slik som man ser i Iran, vil jeg heller beholde dagens myndigheter”*

Motstand mot staten var et argument som mange informanter benyttet seg av da de skulle forklare meg hvorfor noen tyrkiske kvinner tildekket seg. Dette var ikke en åpen og voldelig motstand, men en motstand som skjedde i det stille ved at kvinner ikledde seg en *türban*.

Scott (1985) setter fokus på den daglige motstandskampen som skjer i det stille i stedet for de større opprørene og revolusjonene. Selv om de store revolusjonene utvilsomt er viktige

for samfunnet så er disse få og uvanlige. Scott (1985) tar utgangspunkt i bønder i Latin-Amerika og vektlegger hverdagsmotstanden her, det vil si den konstante kampen mellom småbøndene og de som ønsker å trekke arbeidskraft, mat, skatter, renter og andeler fra dem. Hverdagsmotstand, sier Scott, preges av en rekke aspekter. De krever lite eller ingen koordinering eller planlegging, de representerer ofte en form for individuell selvhjelp og de vil forsøke å unngå direkte symbolske konfrontasjoner med myndighetene eller eliten (ibid. 1985:32ff). Ved noen anledninger blir motstanden aktiv og de kan også bli voldelige.

I slutten av juni opplevde jeg en voldelig konfrontasjon mellom politiet og motstandere av forbudet. E. og jeg ble invitert til en demonstrasjon med Ayla hvor det var planlagt en stille markering av motstand mot statens overgrep. Det var planlagt en demonstrasjon opp hovedgaten [*İstiklal Caddesi*] ved Taksim. Halvveis i denne hovedgaten ligger Galatasaray videregående skole [*Galatasaray Lisesi*]. Her krysses İstiklal gaten av en større gate, og foran skolen er det en større plass. Da vi nærmet oss denne plassen observerte vi økende mengder politifolk med beskyttelsesdrakter, maskingevær, hjelmer, skjold og batonger. Fremme ved plassen sto det rekker med politifolk med hunder ved alle de fire inngangene til plassen og åtte armerte politivans med gitter foran vinduene.

Vi satte oss på en kafé i enden av gaten og etter noen timer startet demonstrasjonen. Vi fikk høre at politiet hadde advart kvinnene mot å gjennomføre denne demonstrasjonen, men de ønsket, til tross for advarsler, å benytte sin rett til en protest. Demonstrasjonen startet med en appell hvor kvinner fra organisasjonene talte og noen hundre kvinner hørte på. Deretter skulle kvinne gå i samlet flokk opp til Taksim-plassen og ha en samling der for å markere sin motstand. Demonstrasjonen hadde kun vart en halvtimes tid da politiet bestemte seg for at det var nok. De brøt inn i mengdene og gav demonstrantene klar beskjed om at i løpet av en time måtte plassen være ryddet for demonstranter. Organisasjonene avbrøt demonstrasjonene, men jeg observerte likevel kvinner som ble fraktet bort av politiet, arrestasjoner og politi som benyttet seg av skjold og batonger mot kvinner som ikke ville fjerne seg.

Hverdagsmotstand er oftere en passiv uoverensstemmelse, diskré sabotasje, unndragelse og bedrageri. I likhet med Scotts analyse (1985) ser vi en kamp mellom de mektigste og ”grasrota”, småbønder og jordeiere. I Tyrkia ser vi en lignende situasjon der et opprør eller revolusjon mot den sittende regjering er fåfengt. Dette vil øyeblikkelig bli slått ned på av myndighetene og ville innebære få eller ingen konsekvenser for det tyrkiske samfunnet. I følge organisasjonene jeg var i kontakt med fører en slik åpen motstand til arrestasjoner, sanksjoner, og tilfeller av psykologisk og fysisk mishandling.

”Where institutionalized politics is formal, overt concerned with systematic de jure change, everyday resistance is informal, often covert and concerned largely with immediate de facto gains” (Scott 1985:33).

For de fleste underordnede grupper som har hatt få utsikter til å bedre sin status eller posisjon er denne formen for motstand den eneste mulighet. Tildekkede kvinner i Tyrkia kan sies å være en underordnet gruppe i den forstand at de har tatt et valg om å benytte seg av det muslimske hodekledet som dermed hindrer dem i å ta en utdanning eller søke på jobber i offentlig forvaltning. I Istanbul har det, siden innføringen av forbudet, vært en rekke demonstrasjoner, opptøyer, stille tog, markeringer og lignende organisering for å markere åpen motstand mot staten. Slike former for demonstrasjoner blir raskt slått ned på og dermed kan man beskrive den eneste muligheten for disse kvinnene å vise misnøye er å ikle seg sin *türban* og demonstrere i stillhet. Dette går ikke upåaktet hen hos myndighetene siden de merker den økende bruken av muslimske hodeplagg eller tildekking i Istanbuls gater. Det er en form for passiv motstand som kan sees som en utfordrende handling eller åpent trass mot myndighetene som de ikke har makten til å slå ned på.

Hverdagsmotstand en mer anonym form for motstand der det er mindre sjans for å bli beskyldt eller sanksjonert for aktiv motstand som for eksempel demonstrasjoner og opprør (Scott 1985). Hvis man skal hevde at visse former for tildekking er hverdagsmotstand passer argumentasjonen godt. Istanbul er en by med millioner av innbyggere hvorav en stor del av kvinnene benytter seg av tildekking. Hvis myndighetene skulle starte med sanksjoneringer så ville dette vært et meget tidskrevende arbeide.

Den åpne og aggressive motstanden mot forbudet finner vi hos organisasjonene som kjemper mot staten, gjennomfører demonstrasjoner, gir jenter juridisk hjelp og bidrar til å sende jenter som ønsker å studere til andre universiteter rundt om i Europa.

Scott (1985) trekker frem hvordan hverdagsmotstanden er en form for motstand som ikke danner noen overskrifter og som sjeldent anerkjennes av staten eller myndighetene. Hvis myndighetene innrømmer at det skjer hverdagsmotstand eller skjult opprør mot dem, vil de indirekte innrømme aktørenes misnøye med styresettet. I denne argumentasjonen finner vi paradokset i det tyrkiske samfunnet. Statsapparatet har gjenkjent virkemidlene, her bruken av religiøse symboler, som hverdagsmotstand og på den måten forsterkes forbindelsen mellom religion og politikk som to separate samfunnsfelt i det sekulære samfunnet.

Som vi ser får konflikten mellom de sekulære og religiøse kreftene konsekvenser for den sosiale organiseringen. I farvannet av forbudet oppsto nye kriterier for kategoriseringer

og grupperinger basert på stigmatisering av aktører. Den kollektive identiteten ble basert i større grad på de religiøse symbolene eller preferansene som hvert enkel individ hadde. Men stigmatiseringen skjer ikke kun av kvinner som bærer en *türban* eller *tesettür*. Det er også en sterk stigmatisering av kvinner som lever en "europeisk livsstil" eller bruker *türban* med feil type klær. Mine informanter mener at denne type stigmatiseringen finner sin inspirasjon i den tause kampen mellom islamifisering og sekularisering, eller kampen mellom vestlige og muslimske verdiene som tar plass i det tyrkiske samfunnet og andre deler av verden. Eksemplifisert gjennom familien Yılmaz og slekten observerte vi at det ikke er et rent skille mellom sekulære og muslimske aktører i samfunnet, men kampen mellom de religiøse og sekulære i Tyrkia er sterk preget av individets kamp mot statens inngrep i den private sfæren. Hverdagsmotstanden mot statsapparatet gjør at en rekke aktører fremstår for myndighetene som trusler og dermed får staten rettighetene til å regulere eller kontrollere deres atferd for å beskytte det demokratiske samfunnet. Staten benytter sin legitimitet som legal styresmakt til å gripe inn i privatpersoners offentlige uttrykk for private religiøse preferanser. Kampen mellom individene og staten som styresmakt er et essensielt aspekt ved dilemmaet i det tyrkiske samfunnet og jeg skal videre analysere tyrkiske aktørers kamp frihet til å velge selv over egen kropp og kampen for å offentlig kunne demonstrere sin rett til bruk av religiøse symboler.

Kapittel 7: Kampen om friheten til valg

Debatten vedrørende religiøse symboler og forbud mot slike symboler preges av informantenes tolkning av dikotomien valg – frihet og i dette avsnittet skal jeg gjennomføre en analyse hvor jeg belyser det frie valget og hvilke rammebetingelser som ligger rundt valget.

7.1. Tjürban – et valg tatt i kjärrlighet

Forbudet, opprinnelig vedtatt for å gi kvinner flere muligheter til utdannelse og for å stoppe den økende islamifiseringen som menes at foregår i Tyrkia i dag, er nå et hinder for tusenvis av kvinner som ønsker seg utdannelse eller arbeid. Men mine informanter presiserte at det er tilfeller der tildekkingen ikke nødvendigvis er et helt personlig valg eller preferanse, men heller et resultat av forventninger eller tradisjoner hos familien. De individuelle valgene som tas av kvinnene er relatert til ulike forhold og man kan anse valget kvinnene tar som en kulturell praksis eller et valg tatt i et annet grunnlag enn religion som for eksempel kjärrlighet.

I etterkant av mitt feltarbeid har jeg hatt jevnlig kontakt med mange av informantene etter returen til Tromsø og spesielt en av kvinnene har fanget min oppmerksomhet. Fatma er nå blitt forlovet med et bryllup planlagt i mai. Hun opplever et pressende dilemma i sin nye lykke.

***Fatma:** ”De fleste tyrkiske menn ønsker at deres kvinner skal ikke seg tjürban ved inngåelse av ekteskap. Jeg har ikke noe ønske om å starte med tjürban nå, men Emre [kommende ektemann] har fortalt meg at hvis jeg gjorde det [bar tjürban] ville han bli den lykkeligste mannen i verden. I hans familie er det meget vanlig at kvinnene bærer enten tjürban eller başörtüsü og jeg vet at alle i min kommende svigerfamilie har forventninger til at jeg skal starte med det jeg også.*

Fatma har aldri før benyttet seg av *tjürbanen* og det var ikke en tradisjon med kvinnelig tildekking i hennes familie. Da jeg spurte henne om hun ville ikke seg *tjürbanen* for Emre forklarte hun at hun vil unngå det i den grad det er mulig. Dette valget vil uansett få konsekvenser for hennes liv. Hvis Fatma velger å la være å ikke seg *tjürbanen* vil hun muligens oppleve konflikter med Emre eller hans familie. Hvis hun velger å ikke seg *tjürbanen*

for sin ektemann, vil det muligens oppstå konflikter med arbeidsmuligheter og hennes venninner som har et relativt nedlatende syn på kvinner som benytter seg av tildekkingen.

I slike tilfeller kan man argumentere for at noen kvinner med *türban* vil kunne finne frihet i forbudet. Fatmas frihet beskyttes gjennom forbudet og det er denne preventive effekten som er hensikten med forbudet. Organisasjonene er bevisste på at det er mange tilfeller der kvinner er blitt presset til å tildekke hodene sine, men de mener at dette ikke er hovedårsaken for bruken av *türban*.

Det er to aspekter ved det tyrkiske forbudet som må trekkes frem for å presentere den underliggende kompleksiteten. For det første, slik Ayla påpekte, så er samtlige utdannelseinstitusjoner i Tyrkia underlagt YÖK (Rådet for høyere utdanning i Tyrkia) som igjen er underlagt myndighetene. Dette vil si at det ikke finnes noen motsats til de sekulære universitetene og aktører som ønsker høyere utdanning har ingen mulighet til å velge et ikke-sekulært universitet. Et annet aspekt som man også må ta i vurdering er skillet privat / offentlig som står så sentralt i de tyrkiske myndigheters bilde av samfunnet.

Elvan: "Det er helt merkelig at vi skal kunne være religiøse i våre egne privatliv, men ikke i det offentlige. Hvem gav staten retten til å fortelle oss når og hvor vi kan gjøre ting? Det vil si at det er greit at vi er muslimer, bare vi ikke er for mye muslimer. Dette er en skremmende totalitær tankegang fra statens side."

Det empiriske eksemplet Fatma utgjør en analyse på mikronivå som kan fungere som en representasjon på at debatten rundt frihet til valg er en prosess som er mer kompleks enn de dikotomiske uttalelsene til mange av mine informanter.

7.2. Sekulær stat – Liberal stat?

Under de kulturelle reformene til Atatürk fikk tyrkiske kvinner rettigheter for å bedre sin posisjon og religionen ble fjernet fra det offentlige rom for å legge til rette for dannelsen av et liberalt og fritt samfunn. Dette samfunnet har nå implementert restriksjoner mot bruken av religiøse symboler og en rekke av mine informanter mente at dette var et overgrep mot deres rett til frihet til valg. En interessant vinkling her vil være å spørre seg om hva det 'det frie valg' mine informanter etterlyser innebærer og om det i realiteten eksisterer et 'fritt valg'? Den aktørorienterte antropologen Barth (1981) mener at alle valg som aktører tar, tas innenfor samfunnets fastsatte rammebetingelser så 'det frie valg' avhenger således av omstendighetene individet befinner seg innenfor. Barths prosessuelle perspektiv på aktørers valg tar

utgangspunkt i at strategiske valg individene tar avhenger av eksterne muligheter og restriksjoner (Barth 1981). En sekulær stat som Tyrkia omtaltes av Meliha som en meget liberal stat, men i en liberal stat ligger også begrensninger som legger restriksjoner på de valg aktørene tar.

Skjervheims (1968) bruk av skuespillet som omhandler familien Fischer kan fungere som en allegori på den tyrkiske stats myndighet over dens innbyggere (Skjervheim 1968). Skjervheim beskriver her hvordan familiefaren Stefan i prinsippet krever full frihet for alle og alle medlemmer av hans hushold skal ha total frihet som et resultat av han står i front mot en gammel illiberal holdning (1968:14). Resultatet av den totale frihet som hans barn vokser opp i resulterer i at de vender ryggen til friheten. Den eldste sønnen vender seg mot marxismen, den yngste sønnen blir en aktiv nazist, mens datteren inngår i et meget konvensjonelt ekteskap med en reklamemann (1968:11). Barna i dette tilfellet fikk denne friheten ved fødsel og har aldri opplevd å kjempe for den formelle friheten som har vært et viktig aspekt i deres fars selvdefinisjon. Dermed finner barna seg i et tomrom som deres far ikke kan forstå (1968). Her oppstår det som Skjervheim omtaler som det liberale dilemmaet. Familiefaren Stefan vil at alle skal være frie, men dette skal skje innenfor den rammen som han har definert og dermed ser man at i dannelsen av det liberale samfunnet satte man også begrensninger (1968:15).

”Når de liberale prinsippene blir satt som absolutte, forvandler det hele seg til en absolutt illiberalitet (Skjervheim 1968:15)

Den formelle frihet, kaller Skjervheim det, når en handler slik en selv vil og at en skal finne sine egne standpunkt i livet (1968). Tyrkiske myndigheter kan i dette tilfellet ta Stefans plass som familieoverhode. Staten ønsker at alle skal vær frie og ha like muligheter så fremt det skjer innenfor de rammer staten har fastsatt. Men i likhet med familiefaren Stefan er deres mest fundamentale standpunkt, og den rammen de har definert, plassert utenfor all diskusjon. Det blir et overstandpunkt som sikrer deres herredømme over innbyggerne (1968:15)

Religionsfrihet innført med sekulariseringen av Tyrkia blir således dermed synonym med religionsnøytralt eller kulturnøytralt. Aktørene har retten til et fritt valg, men det må skje innen de rammebetingelsene som staten har lagt og dermed kan man få inntrykk av at religionsfriheten presses på aktørene i stedet for å være et selvstendig valg (Barth 1981). I Tyrkia er den muslimske *türbanen* blitt et politisert nøkkelsymbol og i myndighetenes forsøk i å distansere symbolet fra det offentlige rom har det fått konsekvenser i at de stenger kvinner med türban ute fra utdannelseinstitusjoner, arbeidsinstitusjoner og en rekke offentlige kontorer.

Så hvordan har det kommet til at det internasjonale samfunnet støtter og aksepterer et forbud mot religiøse symboler som organisasjoner som Mazlumder, Ak-der og Amnesty mener bryter med menneskerettighetene. Kan dette tyde på at det er lettere å få vestlig støtte siden de er sekulære slik religionsforsker Anne Sofie Roald påpeker⁸¹? Dette til tross for at det kan hevdes at de sekulære kreftene i Tyrkia er mer ekstreme enn de islamistiske kreftene i en forstand at de forbyr religiøse symboler, mens muslimer i sin alminnelighet er åpne for ulike former for religiøse utøvelser. Hvorfor anses dette personlige, private valg som en provokativ og politisk handling?

7.3. Bruken av *türban*– et personlig, offentlig og provokativt valg

Ved at en muslimsk kvinne velger å ikle seg et hodeklede tar hun et privat og personlig valg som Elvan beskriver det, men det er et mangetydig symbol som har ulike konnotasjoner for ulike aktører og i ulike kontekster. I Şahin vs. Tyrkia kunne vi observere hvordan individets rettigheter og friheter måtte vike for å beskytte det sekulære prinsippet i den tyrkiske stat og dens borgeres rettigheter og friheter.

”(...) vi bør erkjenne at kvinner i den muslimske verden kanskje også oppfatter anklager om undertrykkelse av muslimske kvinner som absurde eller irriterende⁸²”

Abu-Lughod (1986) argumenterer i boken *”Veiled Sentiments”* for at tildekkingen blant beduinske kvinner var en frivillig affære. Å trekke en sort bekledning foran ansiktet regnes som en valgfri handling utført av kvinnene når eldre, respekterte menn var til stedet. Denne handlingen var for kvinnene en moralsk riktig oppførsel som begrunnes i kultur og ikke i religion. Å tildekke ansiktet, sier Abu-Lughod, signaliserer selvspekt og sosial status og kvinnene bestemmer selv når og hvem de skal tildekke seg for. Dette gjenspeiles i at de for eksempel ikke tildekker seg for yngre eller utenlandske menn.

Ett av de viktigste argumentene i europeisk kontekst mot den muslimske tildekking er at det er undertrykkende for kvinnene, dvs. at det ikke er en selvvalgt handling og at det er dannet for å vise kvinnenens underdanighet ovenfor menn. Organisasjonene er bevisste på at slike praksiser gjennomføres og at en rekke unge kvinner tvinges til bruk gjennom sin familie eller ektefelle og dette ønsker de å motarbeide. Men kvinner som Ayla, Elvan og Sibel mener at flertallet kvinner som ikler seg *tesettür* eller *türban* i Tyrkia gjør det som en selvvalgt religiøs eller kulturell praksis.

⁸¹ <http://www.amnesty.no/web.nsf/pages/C5BC33071922539FC12574C700372883>

⁸² Fritt oversatt fra dansk. Abu-Lughod *”Det maktfulle bildet – den farlige medlidenhet”* (2006).

Abu-Lughod ber oss om å passe oss for medlidenheten (2006). Hvis vi glemmer kompleksiteten som ligger i den kvinnelige muslimske tildekking vil vi raskt starte med antagelser og en av de farligste konsekvensene av de ensartede bildene av tildekkede kvinner fra Midtøsten er en forestilling om at disse kvinnene har behov for å bli reddet av oss eller våre regjeringer (2006).

I debatten vedrørende kvinners frihet til valg må man ikke glemme at mange kvinner ønsker å bære den muslimske tildekking. Berit Thorbjørnsrud argumenterer for at å hevde at muslimske kvinner er undertrykket grunnet deres tildekking vil være å overprøve deres oppfatninger (Høstmølingen 2004). Denne argumentasjonen vektlegger Abu-Lughod når hun beskriver at vestlige forståelse av tvang og fritt valg ikke nødvendigvis er det samme som andres oppfattelse og det er viktig å anerkjenne andres oppfatninger av rettigheter (2006).



Figur 5 - En moderne tsesettür

Ayla, Esra, Sibel og Elvan er unge muslimske kvinner som selv hadde valgt å kle seg i *türban* og *tesettür*. De mener dette er en vakker tildekking som signaliserer deres tilhørighet til islam og underdanighet til deres gud Allah.

Ayla: "Det dere europeere ofte velger å ignorere er nyansene som eksisterer innen den islamske tradisjonen med kvinnelig tildekking. Det er forskjell på en eksklusiv tsesettür i silke og matchende drakter fra Tekbir Giyim [se bildet] og en kvinne i en heldekkende chador i Iran eller burka i Afghanistan."

I likhet med kvinnene i beduinsamfunnet til Abu-Lughod (1986), som opplevde å få sine rettigheter, selvverd og ansvarsfølelse gjennom islamsk lov, mente mine informanter at deres tildekking var noe som gav dem selvstendighet, trygghet og sikkerhet. Ayla beskrev dette på samme måte som White (2002) beskriver sin opplevelse av å bære tildekking i Istanbul. Ayla mener at hennes tildekking gir henne frihet fra mannlige aktørers forsøk på kontakt. Hun slipper at menn forsøker å tilnærme seg og på denne måten slipper hun uønsket oppmerksomhet fra det andre kjønn. Ayla og Elvan mente at de ikke manglet rettigheter som et resultat av deres *türban* eller *tesettür*, men de følte derimot at det var forbudet som fratok dem både rettighetene til å velge selvstendig og til å få utdanning på deres egne premisser.

Da jeg spurte Ayla om konsekvensene et forbud ville ha for Tyrkia som nasjon i det lange løp var hun ikke i tvil om forbudet vil danne dype sår i den sosiale strukturen.

Ayla: "Min jobb er å kjempe mot diskriminering av kvinner i Tyrkia. Mange kvinner føler seg diskriminert siden de ikke får tilgang til utdanning eller arbeid i den offentlige sektor så vi hjelper dem juridisk eller hjelper de å få tilgang på studier i utlandet...(...)... Vi har sendt over 2000 kvinner til Wien for å få utdanning, men det er ikke tilstrekkelig å bare sende jentene ut (...) Disse jentene vil returnere til landet sitt og da som statsfiender [enemy of the state] og hvor skal de så få jobb når de vender tilbake? De fleste vil velge å bli hjemme. Hvordan er det en positiv utvikling for kvinners rettigheter og statens utvikling?"

Elvan og Ayla er enige i at den muslimske tildekkingen man kan observere i de større byene i Tyrkia er en utvikling av de tidligere landsbypregede *başörtüsüene* som deres bestemødre eller oldemødre brukte, men de mener selv at det ikke er et symbol på politisk islam. Storhaug argumenterer derimot for det motsatte da hun fastslår at

"(...) den islamske hijaben representerer ikke et bestemt land, en bestemt kultur, en bestemt tradisjon. Den visker bort alle nasjonale og kulturelle trekk unntatt det islamistiske. Man kan ikke vite om disse kvinnene som bruker hijaben (i Norge) er fra Iran, Irak, Tyrkia, Egypt etc. (...) Denne spesifikke hijaben, den islamske, er blitt et symbol for politisk islam, dvs. islamisme" (Storhaug 2007:72).

Sagt på en annen måte, Storhaug har et eksplisitt politisk perspektiv på "hijab" og risikerer dermed å redusere den kulturelle og / eller religiøse betydningen som har styrt kvinnes valg av hijab eller hva kvinner (og menn) ser når de ser en kvinne med hijab.

Praksisene som gjennomføres i Tyrkia forhindrer kvinner fra å ha like muligheter som menn i samfunnet og fra å delta i det sosiale livet på samme måte mener Ayla. Basert i antagelser i at et tøyestykke symboliserer en ideologisk, politisk holdning frarøves jenter og kvinner retten til utdanning, arbeid og engasjement i det politiske og visse deler av det sosiale livet. I dette kapitlet har jeg, med utgangspunkt i min informant Fatmas skjebne, analysert hvordan dikotomien frihet – valg ofte knyttes til debatten rundt bruk av kvinnelig tildekking. Valget om bruken av religiøse symboler i Tyrkia er et personlig, offentlig og provokativt valg sett i lys av rammebetingelsene som er i det tyrkiske samfunnet.

I avslutningskapitlet skal jeg analysere konflikten i lys av menneskerettighetene hvor jeg vil også drøfte religiøse symbolers plass i de europeiske samfunn og avslutningsvis vil det bli en oppsummering av betydningen av religiøse symboler i tyrkisk kontekst.

Kapittel 8: Avslutning

Bruken av religiøse symboler i det offentlige rom er et mye debattert tema i Europa. Som et av de synligste symbolene på religion, faller ofte fokus på det kvinnelige muslimske symbolet *türban* eller hijab. Å skulle forske på en slik mangfoldig og sammensatt sosial og politisk debatt preges ofte av ytterpunkter og min oppgave er intet unntak. Posisjonen antropologen inntar i ett samfunn åpner for noen områder av erfaring, samtidig som den lukker. Jeg fikk i feltet oppleve tre ulike orienteringspunkter som gjorde meg i stand til å se ulike perspektiver til tross for at posisjonene var motstilt hverandre (Johansen 1981).

Jeg opplevde at forbudet, opprinnelig dannet for å gi tyrkiske kvinner muligheter til større selvstendighet og frihet, nå fjerner kvinner fra nettopp slike muligheter. Tyrkiske styresmakter gir kvinnene, gjennom restriksjoner og forbud, et valg om å enten følge forbudet eller å oppgi retten til utdanning, arbeid og tilgang til visse offentlige rom. Men hvordan forbudet sees i lys av menneskerettighetene? Hvorfor tapte Leyla Şahin saken mot tyrkiske myndigheter?

”Enhver har rett til tanke-, samvittighets- og religionsfrihet. Denne rett omfatter frihet til å skifte religion eller tro, og frihet til enten alene eller sammen med andre, og offentlig eller privat, å gi uttrykk for sin religion eller tro gjennom undervisning, utøvelse, tilbedelse og ritualer”

Artikkel 18. FNs verdenserklæring om menneskerettigheter..⁸³

Verdenserklæringen om menneskerettigheter fastslår at alle individer har en rett til å gi uttrykk for sin religion både offentlig og privat. Organisasjonene jeg intervjuet fastslo at å gi uttrykk for sin religion innebærer friheten til å bruke religiøse symboler og vise frem sin religion. Denne retten innehar individet såfremt det religiøse symbolet ikke er i strid med det sekundære avsnittet av artikkel nummer 9 [*Tanke – samvittighets og religionsfrihet*] i menneskerettighetskonvensjonen som fastslår at:

”Frihet til å gi uttrykk for sin religion eller overbevisning skal bare bli undergitt slike begrensninger som er foreskrevet ved lov og er nødvendige i et demokratisk samfunn av

⁸³ http://www.fn.no/fn_avtaler/menneskerettigheter/fns_verdenserklæring_om_menneskerettigheter

hensyn til den offentlige trygghet, for å beskytte den offentlige orden, helse eller moral, eller for å beskytte andres rettigheter og friheter⁸⁴.”

Som en avslutning på oppgaven skal jeg gjennomføre en minianalyse av forbudet i lys av menneskerettighetene.

8.1. Forbudet mot religiøse symbolet – En menneskerettslig utfordring?

Innføringen av et forbud mot religiøse symboler i det offentlige rom kan bli en menneskerettslig utfordring. Menneskerettighetene skal sikre individet mot urett og overgrep fra staten. I denne påstanden ligger det en sikring av individets religionsfrihet: friheten for ethvert individ å kunne uttrykke sin religion eller livssyn (Hvidsten 2005).

Å implementere restriksjoner av individets rett til å gi offentlig uttrykk for private religiøse preferanser vil være et overtramp til tross for at myndighetene gjør det for å beskytte andre aktørers rettigheter og friheter, demokratiet og den kollektive orden. Gjennom et forbud setter myndighetene ned rammer for hvordan individet skal velge. Individet har en selvstendig rett til å velge, men med slike strenge rammer blir det klart at individets selvbestemmelse kun gjelder innenfor de fastsatte rammer. Hvis en aktør, som Ayla, velger utenfor rammene eller feil, vil det få negative konsekvenser. I Tyrkia vil et slikt valg kunne resultere i at aktøren, Ayla, mister sin rett til utdannelse, visse arbeidsmuligheter og hvis aktøren velger å reagere på behandlingen gjennom for eksempel demonstrasjoner, kampanjer eller klage til rettsystemet kan det medføre alvorlige konsekvenser som anmeldelser og arrestasjoner. Det oppstår en konflikt mellom individet og kollektivet hvor individet rådes til å oppgi retten til å bære et symbol for det kollektive gode. Menneskerettighetene, ment for å beskytte enkeltaktører mot staten, gav i saken ”Şahin vs. Tyrkia” staten godkjenning til å korrigere enkeltaktørers uttrykk for privat religion. Mine informanter debatterte en rekke ganger på hvilket grunnlag menneskerettighetsdomstolen kan gi medhold til et forbud som er med på å utestenge kvinner fra utdannelse sinstitusjoner og offentlige arbeidsplasser.

Ayla: ”Respekten for tyrkiske borgere i Tyrkia er fraværende. Selv om motivet bak bruken av en türban kan variere fra person til person, må selve handlingen respekteres. Noen kvinner dekker sine hoder av tradisjonelle årsaker og noen som en samvittighetspreferanse. Jeg personlig tildekker mitt hode fordi min samvittighet ikke ville latt meg gå med bart hode. Jeg

⁸⁴ <http://www.regjeringen.no/nb/dep/jd/kampanjer/tolkningsuttalelser/Internasjonale-menneskerettigheter/tolkningsuttalelser-om-den-europeiske-me/artikkel-9---bruk-av-hode--og-ansiktspla.html?id=480750>

tildekker mitt hode for Allah. Uansett hvilke motiver man har må politiske autoriteter og de øvrige borgerne respektere denne preferansen.”

Hennes inntrykk av borgere i Europa og Amerika, eller vesten som hun omtaler det, er at de mener frihet er synonymt med et liv uten *türban*.

Ayla: *”(...) En kvinne med moderne klær, sminke og med hår som flagrer fritt i vinden det er en fri kvinne det (...) Når mennesker fra vesten ser en kvinne med en türban er dere raske på å skrike etter menneskerettigheter og kvinners rett til frihet fra menns undertrykkelse. Det er en utbredt misforståelse at alle kvinner er undertrykte. Dere antar at det er et valg tatt for dem i ekte patriarkalsk tradisjon og ikke noe kvinnene har valgt selv. Hvorfor er det ingen som spør hva kvinnene selv mener eller ønsker?”*

8.1.1. Amnesty sin holdning til forbud

”Forbudet mot hodetørkle i Tyrkia har meget negative konsekvenser for utøvelsen av religions- og ytringsfrihet samt andre grunnleggende rettigheter som retten til utdanning⁸⁵”.

Kvinnene jeg intervjuet ved organisasjonene mente, i likhet med Abu-Lughod (2006) tankegang, at forbudet mot religiøse symboler var en feilslått redningsaksjon. Informantene mine som bar *tesettür* mente at nasjonalstaten Tyrkia ignorerte menneskerettighetene og at Europa hjalp dem med det. Menneskerettighetene ble omtalt av kvinnene som *”den hvite manns rett”* og de mener at forbudet klart bryter med menneskerettighetene. Elvan mente menneskerettighetene er basert på en god grunnidé, men *”den hvite manns”* bruk og fortolkning av rettighetene menes å kollidere med tanken om at det skal skje uavhengig av rase, klasse og kjønn. Menneskerettighetene omfatter at individer skal ha like rettigheter uavhengig av religiøs tilhørighet, men i Tyrkia neglisjeres dette.

Amnesty Internasjonal mener at både et forbud slik som i Frankrike og Tyrkia og et påbud som i Iran er en begrensning av unge kvinners mulighet til å utøve religionsfriheten og ytringsfriheten samtidig som det kan få konsekvenser utover dette som vold mot kvinner som straff for brudd på normene og bevegelsesfrihet. Amnesty mener at det er regjeringens ansvar å beskytte kvinnene mot slike handlinger og sikre kvinners rettigheter til religionsfrihet og ytringsfrihet. I likhet med Aylas konklusjoner om konsekvensene i det tyrkiske samfunnet

⁸⁵ <http://www.amnesty.no/web.nsf/pages/0B95EB36CBF875E8C1256EA2003DB25A>

mener Amnesty at forbudet mot religiøse symboler i Tyrkia at det vil ha meget negative konsekvenser for kvinners utdanning og samfunnets utvikling.

"Ifølge internasjonal lov, må stater bare begrense religions- og yringsfriheten så mye som er nødvendig for å beskytte andre rettigheter eller for å fremme en legitim offentlig interesse. Det er statens ansvar å bevise at begrensningene er nødvendige og rimelige. Begrensninger i påkledningsbestemmelsene som diskriminerer i forhold til kjønn, rase eller religion kan ifølge internasjonal lov ikke rettferdiggjøres⁸⁶".

Internasjonale og nasjonale menneskerettsorganisasjoners eniges om at et forbud, eller påbud, av religiøs symboler kan være begrensende eller kan implementere restriksjoner for de andre rettighetene til individet slik som yringsfrihet, religionsfrihet, bevegelsesfrihet, adgang til ulike samfunnsarenaer og retten til utdanning.

8.2. Et demokratisk samfunn og *türban* – uforenlige motsetninger?

"By implicitly invoking our standards to judge all civilizations and cultures the politics of difference can end up making everyone the same" (Taylor 1994:71)

I sitt innlegg "Muslimsk feminisme" (Dagbladet 4. juni 2008) spør Mir-Hosseini hvorfor muslimske kvinner er slik en utfordring for Europa. I tråd med Abu-Lughods (2006) tankegang om hvordan vi pålegger muslimske kvinner våre oppfatninger av frihet, tvang og frie valg, beskriver Mir-Hosseini historien til europeiske oppfatninger om muslimske kvinner. Her påpeker Mir-Hosseini hvordan muslimske kvinner har hatt en helt spesiell plass i den europeiske forestillingsverden siden Europas første koloniale møte med den muslimske verden. Fra den tidligere fasinasjon over bilder av den tildekkede og eksotiske haremspiken til medlidenhet og behovet for å frigjøre den muslimske kvinnen fra deres undertrykkende menn og tradisjoner. Men fra slutten av det 19 århundre har forestillingen blitt blandet med andre følelser. Det er fortsatt en levende forestilling av at muslimske kvinner trenger å frigjøres utenfra, men nå preger også uro og frykt argumentasjonen.

Vendepunktet, sier Mir-Hosseini (2008), kom med politisk islams frammarsj på 1970tallet. Frem til denne tiden tapte religioner terreng og man ventet at den moderne bølge skulle skylle vekk religiøse symboler i det offentlige rom. Man regnet med at muslimske kvinner også ville

⁸⁶ <http://www.amnesty.no/web.nsf/pages/0B95EB36CBF875E8C1256EA2003DB25A>

hive seg på bølgen og frigjøre seg fra religionens begrensende restriksjoner. I likhet med Ayla og Elvan sine uttalelser var det spesielt revolusjonen i Iran i 1979 som var høydepunktet for revitaliseringen av islam. Dette var en bevegelse som gav håp og selvtillit til muslimene og en følelse av stolthet som de lenge hadde vært foruten. I 70-årene opplevde Tyrkia også for første gang inntreden av kvinner med *türban* på universitetet i motsetning til tidligere da universitetene hadde vært dominerte av en sekulær elite. Thorbjørnsrud beskriver syttitallet som den ideologiske brytningstid (Høstmølingen 2004). Med utviklingen av 'det nye sløret' som et symbol på spesifikt islamsk symbol trådte kvinner fra de lavere klasser inn på universitetene. Studentene fra de lavere klasser ville skape et mer rettferdig samfunn og som symbol på dette ikledde de seg en islamsk drakt. Den besto av et stort sjal som skjulte håret og halsen og en heldekkende kjole. Drakten fungerte som en motvekt mot det materialistiske motepresset og gjennom valget av denne drakten kunne de forvandle seg fra sosiale tapere til moralske vinnere (Høstmølingen 2004:47). Thorbjørnsrud påpeker at 'det nye sløret' ble utformet for å symbolisere kvinnenens status som utdannede moderne kvinner samtidig som det viste at de var gudsfryktige kvinner som viste sin motstand mot materialismen.

En av de undervurderte og paradoksale resultater av politisk islam var at den bidro til å skape et rom, en arena, der muslimske kvinner kunne forene sin tro og identitet med sin kamp for likestilling. Tidlig på 1990-tallet kunne man observere tydelige tegn på fremveksten av en ny bevissthet som var feministisk i sine ambisjoner og krav, og samtidig muslimsk i sitt språk og i sin kilde til legitimitet (Mir-Hosseini 2008)

Dessverre har dette potensialet blitt kraftig begrenset etter angrepet mot Amerika i 2001 og starten på krigen mot terror. Anerkjennelse og respekt for kvinnenens egne valg var essensielle kamprop hos informanter som Ayla, Elvan, Sibel og Esra. De var lei av å bli påpakket mening, symbolisme og identitet etter de europeiske standarder som nektet å anerkjenne at *türban* er et selvstendig, fritt og ikke minst ønskelig valg tatt av kvinnene selv.

En persons identitet formes av andres anerkjennelse eller mangel på anerkjennelse. En mangel på anerkjennelse ovenfor aktører eller grupper kan føre til at samfunnets forvridde bilde av dem kan skade selvbildet eller selvoppfattelsen til individet (Taylor 1994:25). Aktører danner sitt selvbilde i dialog og samhandling med andre aktører, eller våre "significant others" andre aktører som betyr noe for oss.

"Thus my discovering my own identity doesn't mean that I work it out in isolation, but I negotiate it through dialogue, partly overt, partly internal, with others. That is why the development of an ideal of inwardly generated identity gives new importance to recognition. My own identity crucially depends on my dialogical relation with others." (Taylor 1994:34)

Ayla, Elvan, Sibel og Esra beskrev sin tildekking som en del av deres identitet. De opplevde at de hadde en taus, intern dialog med en gud som former deres identitet, men de opplever at samfunnet forteller dem at denne formen for identitetsmarkører er feil og ikke akseptert i det offentlige rom. Taylor (1994) påpeker at er lik anerkjennelse av hverandre er en essensiell markør av et sunt demokratisk samfunn og at benektelsen av anerkjennelse kan påføre aktøren alvorlig skade.

”Moderne” samfunn er preget av en diversitet som kan føre til at en aktørgruppe blir tildelt fordelene, men andre grupper overses. I de fleste tilfeller er dette majoriteten, men ikke alltid. Uansett vil det lede til at et perspektiv blir foretrukket og i slike tilfeller vil den avvikende minoriteten ikke få lik respekt. Et eksempel er ved Canadas godkjennelse av ”The Canadian Charter of Rights” i 1982. I dette tilfellet ser vi hvordan noen enkeltaktører måtte lide for samfunnets [Quebecks] overlevelse da de dannet lover som for eksempel

”(...) in the field of language. One [law] regulates who can send their children to English-language schools (not francophones or immigrants); another requires that businesses with more than fifty employees be run in French; a third outlaws commercial signage in any language other than French” (Taylor 1994:53)

Som vi observerer har borgerne i Quebec fått strenge restriksjoner i samfunnet og på denne måten skal kulturen kollektivt overleve (ibid.). Tyrkiske myndigheter vil kunne argumentere for at forbudet mot religiøse symboler er for å forhindre spredning av islamifiseringen som igjen vil true grunnpilarene og eksistensen til den sekulære republikken Tyrkia. Minoriteten får beskjed om at *”(...) your view is not as valuable, in the eyes of this polity, as that of your more numerous compatriots” (Taylor 1994:57).*

Man må likevel påpeke at når over 60 % av tyrkiske voksne kvinner bærer hodeklede er det ikke den demografiske majoriteten som vektlegges i myndighetenes avgjørelser.

Ayla, Yasmin, Elvan, Sibel, Esra og en rekke andre kvinner i Tyrkia kjemper for at Europa skal anerkjenne deres rett til å bestemme over egen kropp og nekte statens inngripping i den private sfæren.

Sibel: *”Argumentasjonen oftest brukt i debatten om Tyrkia skal få sin plass i EU er at de bryter mange av menneskerettighetene..(..).. Hvordan kan da et slikt forbud bli anerkjent av EMD? Europa støtter, ja oppfordrer, Tyrkia til å bryte rettighetene til kvinners rett til utdanning og individets rett til uttrykke sin egen religion og så nekter de oss plass i EU.. Hva*

kan man konkludere med etter noe slikt? Er det virkelig slik at i et demokratisk samfunn er det ikke plass til islam?”

Denne frustrasjon når det kommer til forbudet er forståelig og debatten er meget kompleks. Slike problemstillinger må tas i betraktning når det norske samfunnet debatterer om det muslimske hodekledeets plass i det sosiale landskapet. Religion kan, i mange tilfeller, ikke være en privatsak i dagens politiske globale virkelighet og man må ta høyde for at aktører i samfunnet har ulike religiøse preferanser.

8.4. Avsluttende kommentar

Religiøse symboler i det tyrkiske samfunn er blitt et symbol på kampen om samfunnsverdiene. Det er blitt en spillbrikke i kampen mellom de sekulære og religiøse kreftene i landet og verden forøvrig. Jeg dro til Istanbul for å innhente informasjon om statens forbud mot religiøse symboler i det offentlige rom: hvilke konnotasjoner knyttes til symbolene og hvilke konsekvenser har et forbud på et samfunn. Da jeg først reiste ut i felten visste jeg at tematikken var meget kompleks, men etter hvert som jeg ble kjent med informanter, problemstillingene og startet å grave etter informasjon har jeg innsett at dilemmaet er så uendelig mer kompleks enn tidligere antatt. Slik Ayhan påpekte er dette ikke lengre kampen om et symbol. Det er kampen om islams fremtidige rolle i det tyrkiske samfunnet og det er ingen enkel løsning på problemet.

Et feltarbeid skal være langvarig og konsentrert, det skal frigjøre seg fra språkbarrierer og det skal romme sosial læring gjennom egne handlinger (Johansen 1981). Tre måneder for å studere en så kompleks sosial konflikt er lite, og det er mye videre forskning som kan gjøres på dette temaet. Menneskerettighetsorganisasjonene arbeider nå med et forsøk på kartlegging av de psykologiske effektene som et bredt forbud kan ha på kvinnene som utsettes for presset. Som utenforstående og student var det meget interessant å ta del i aktørenes liv og meninger om religiøse symboler, men jeg fikk også observere konfliktene som fulgte med. Kompleksiteten i konflikten er så mye sterkere enn dikotomier mellom 'modernitet' og 'tradisjon', 'religion og sekularisme' eller 'vesten mot resten' kan beskrive, og det er nettopp dette jeg har forsøkt å presentere gjennom mine informaners tanker og følelser.

Frihet og valg er nøkkelbegreper for mine informanter, men innholdet til disse begrepene kan i stor grad variere. Mens noen av mine informanter verdsatte friheten fra valget om å tildekke hodet eller ei, var det andre informanter som mente at myndighetene hadde tatt

valget for dem og at det ikke ligger noen frihet i det å ikke kunne velge. Konflikten jeg studerte i Istanbul har ingen enkel løsning og debatten om religiøse symboler i det offentlige rom er i økende grad også en realitet i Norge ⁸⁷.

Tiden fremover vil by på mange interessante utfordringer, både i Tyrkia hvor AKP stadig vinner frem hos den tyrkiske befolkningen og her hjemme på berget der vi nå må ta stilling til en rekke nye problemstillinger vedrørende bruken av muslimske symboler i ulike kontekster som til politiuniform, i skolen og ikke minst i arbeidslivet. Disse utfordringene lar seg ikke lett løse og i debatten rundt muslimske symboler er det mange som har sterke meninger. Derfor er det desto viktigere at antropologer fortsetter sitt arbeid med å analysere, drøfte og presentere ulike aktørers perspektiver av saken. På den måten får man en bredere debatt og kan trekke mer lærdom ut av argumentene.

⁸⁷ 13. mai 2009 sendte Oslo Frp inn forslag til landsmøtet om forbud mot hijab i grunnskolene.

Litteratur

- Abu-Lughod, Lila (1986) "Veiled Sentiments: Honor and poetry in a Beduin society"
University of California Press. Berkley, California.
- Akşin, Sina (2007) "Turkey: from empire to revolutionary republic : the emergence of the turkish nation from 1789 to the present (London: Hurst) XIII, 335 s.
- Altunışık, Meliha Benli and Tür, Özlem (2005), *Turkey: challenges of continuity and change* (London: Routledge) XVII, 174 s.
- Anderson, Astrid (2003), 'Wogeo landscapes: place, movement and the politics of belonging in Wogeo, Papua New Guinea', ([University of Oslo, Department of Social Anthropology]).
- Arat, Zehra F. (1998), *Deconstructing images of "the Turkish woman"* (Basingstoke: Macmillan) X, 342 s.
- Arat, Zehra F. (2007), *Human rights in Turkey* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press) XVIII, 349 s.
- Barth, Fredrik (1981) "Models reconsidered"
<https://bora.uib.no/bitstream/1956/3121/9/5%20Models%20reconsidered.pdf>
- Benjnouh, Lára Samira (2001), 'Å bære eller ikke bære: forhold til hijab, tro og tradisjon blant unge muslimske kvinner i Frankrike', [Mastergradsoppgave]
- Berg, Bruce L. (1998), *Qualitative research methods for the social sciences* (Boston, Mass.: Allyn and Bacon) XIII, 290 s.
- Berge, Gunnvor (1993), 'Om kjønn og Ærbarhet blant Tuareger og Antropologer', *Midtøsten Forum*, (2), 15-24.
- Berkaak, Odd Are and Frønes, Ivar (2005) *Tegn, tekst og samfunn* (Oslo: Abstrakt forl) 165 s.
- Berremen, Gerald D. (1962), *Behind many masks: ethnography and impression management in a Himalayan village* (Lexington, Ky.) 24 s.
- Carøe Christiansen, Connie and Kofoed Rasmussen, Lene (1994), *At vælge sløret: unge kvinder i politisk islam* (København: Sociologi) 120 s.
- Cohen, Abner (1976), *Two-dimensional man: an essay on the anthropology of power and symbolism in complex society* (Berkeley, Calif.: University of California Press) 156 s.
- D'Andrade, Roy G. (1990 [1984]), "'Cultural meaning systems" ', in R & Le Vine Schweder, R (ed) (ed.), *Cultural Theory Essays on Mind, Self, and Emotions*. (Cambridge: Cambridge University Press), 31
- Douglas, Mary (1997), *Rent og urent: en analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu* (Oslo: Pax) 193 s.

- Eriksen, Thomas Hylland and Frøshaug, Ole Bernt (1998), *Små steder - store spørsmål: innføring i sosialantropologi* (Oslo: Universitetsforl.) 461 s.
- Fangen, Katrine (2004), *Deltagende observasjon* (Bergen: Fagbokforl.) 255 s.
- Ferguson, James (1999), *Expectations of modernity: myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt* (Berkeley, Calif.: University of California Press) XVII, 326 s.
- Firth, Raymond (1973), *Symbols: public and private* (London: Allen & Unwin) 469 s.
- Fossåskaret, Erik, Fuglestad, Otto Laurits, and Aase, Tor Halfdan (1997), *Metodisk feltarbeid: produksjon og tolkning av kvalitative data* (Oslo: Universitetsforl.) 307 s.
- Fuglestad, Otto Laurits and Mørkeseth, Elisabeth Ianke (1997), 'Et semiotisk perspektiv på forskningsprosessen og på forskerens rolle i felten', (Metodisk feltarbeid: produksjon og tolkning av kvalitative data; Oslo: Universitetsforl.), s. 167-87.
- Gilhus, Ingvild Sælid and Mikaelsson, Lisbeth (2001), *Nytt blikk på religion: studiet av religion i dag* (Oslo: Pax) 180 s.
- Goffman, Erving (1968), *Stigma: notes on the management of spoiled identity* (Harmondsworth: Penguin) 173 s.
- Goffman, Erving (1992), *Vårt rollespill til daglig: en studie i hverdagslivets dramatik* (Oslo: Pax) 224 s.
- Hanson, Allan (1989), 'The Making of the Maori: Culture invention and Its Logic', *American Anthropologist*, 91 (4), 890-902.
- Haugom, Monica Lund (2007), 'Skaut i tyrkisk politikk: kampen om definisjonsmakten', [Mastergradsoppgave]
- Heradstveit, Daniel and Bjørge, Tore (1992), *Politisk kommunikasjon: introduksjon til semiotikk og retorikk* (Oslo: Tano) 154 s.
- Hvidsten, Kjersti (2005), 'Religiøse symboler i offentlige rom?: en analyse av ulike dimensjoner ved hijabdebatten', [Mastergradsoppgave]
- Høstmælingen, Njål (2004), *Hijab i Norge* (Oslo: Abstrakt) 274 s.
- Jenkins, Richard (2006), *Social identitet* (Århus: Academica) 240 s.
- Johansen, Anders (1981), 'Feltarbeidet i sosialantropologien: Fra observasjon til data', *Antropolognytt*, 2, 23 s. .
- Knudsen, Anders Marius (2008) 'Den store debatten om et lite stykke tøy : medierammer i hijabdebatten' [Mastergradsoppgave]
- Lien, Marianne (1987), "'Fra bokna fesk til pizza": sosio-kulturelle perspektiver på matvalg og endring av spisevaner i Båtsfjord, Finnmark', [Mastergradsoppgave]

- Miller, Daniel (1994), *Modernity: an ethnographic approach : dualism and mass consumption in Trinidad* (Oxford: Berg) 340 s.
- Mitchell, J. Clyde (1956), *The Kalela dance: aspects of social relationships among urban Africans in Northern Rhodesia* (Manchester: Published on behalf of The Rhodes-Livingstone Institute by the Manchester University Press) viii, 52 s.
- Navaro-Yashin, Yael (2002), *Faces of the state: secularism and public life in Turkey* (Princeton, N.J.: Princeton University Press) XII, 247 s.
- Nielsen, Finn Sivert and Brottveit, Ånund (1996), *Nærmere kommer du ikke-: håndbok i antropologisk feltarbeid* (Bergen: Fagbokforl.) 331 s.
- Obeyesekere, Gananath (1981), *Medusa's hair: an essay on personal symbols and religious experience* (Chicago: University of Chicago Press) xiii, 217 s., pl.
- Ortner, Sherry (1973), "'On Key Symbols'", *American journal of anthropology*, 75, 1338-46.
- Pickthall, M. Marmaduke (2005), *The Quran Translated. Message for Humanity* (Washington: International Committee for the Support of the Final Prophet).
- Pope, Nicole and Pope, Hugh (2000), *Turkey unveiled: a history of modern Turkey* (Woodstock, N.Y.: Overlook Press) XI, 395 s., pl.
- Roald, Anne Sofie (2001), *Women in Islam: the Western experience* (London: Routledge) xvii, 339 s.
- Rudie, Ingrid (1984), *Myk start - hard landing: om forvaltning av kjønnsidentitet i en endringsprosess* (Oslo: Univ.forl.) 383 s.
- Said, Edward W. (2004), *Orientalismen: vestlige oppfatninger av Orienten* ([Oslo]: Cappelen) XIII, 396 s.
- Saugestad, Sidsel (1997), 'Fortolkningens forløp: om feltarbeid og fortolkning av differensiering i samfunn', (Metodisk feltarbeid: produksjon og tolkning av kvalitative data; Oslo: Universitetsforl.), s. 188-206.
- Scott, James C. (1985), *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance* (New Haven, Conn.: Yale University Press) XXII, 389 s., pl.
- Scott, James C. (1990), *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts* (New Haven: Yale University Press) xviii, 251 s.
- Skjervheim, Hans (1968), *Det liberale dilemma og andre essays* (Oslo: Tanum) 154 s.
- Spradley, James P. (1979), *The ethnographic interview* (New York: Holt, Rinehart & Winston) VII, 247 s.

- Spradley, James P. (1980), *Participant observation* (New York: Holt, Rinehart and Winston) xi, 195 s.
- Steen, Thorvald (2008), *Historier om Istanbul* (Lysaker: Dinamo forlag) 198 s.
- Storhaug, Hege (2007) "Tilslørt. Avslørt. Et oppgjør med norsk naivisme" Oslo: Kagge. 177 s.
- Strømmer, Hannah (2005), 'Möten i gränsland: en studie om modernitet bland unga sekularister i Istanbul', [Mastergradsoppgave]
- Taylor, Charles and Gutmann, Amy (1994), *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (Princeton, N.J.: Princeton University Press) xiv, 180 s.
- Vike, Halvard (2001), "Anonymitet og offentlighet". ' *Norsk Antropologisk Tidsskrift, Universitetsforlaget* 12 (1-2).
- Visdal-Johnsen, Hanne (2005), 'Moderne tyrkere i Norge: "tyrkiskhet" - grunnleggende og vedvarende: en studie av tyrkiske kvinner og deres forhold til sin tyrkiske bakgrunn'. [Mastergradsoppgave]
- White, Jenny B. (2002), *Islamist mobilization in Turkey: a study in vernacular politics* (Seattle: University of Washington Press) XI, 299 s.
- Wikan, Unni (1991), *Behind the veil in Arabia: women in Oman* (Chicago: University of Chicago Press) xiii, 314 s.
- Womack, Mari (2005), *Symbols and meaning: a concise introduction* (Walnut Creek, Calif.: Altamira Press) XII, 159 s.
- Zürcher, Erik Jan (2004), *Turkey: a modern history* (London: I.B. Tauris) XIII, 418 s.

Internettreferanser

Abu-Lughod, Lila (2006) "The muslim woman. The power of images and the danger of pity":
<http://www.eurozine.com/articles/2006-09-01-abulughod-en.html>

Amnesty International sine uttalelser som Tyrkia sitt forbud:
<http://www.amnesty.no/web.nsf/pages/0B95EB36CBF875E8C1256EA2003DB25A>

Amnesty om straffeparagraf 301:
<http://www.amnesty.org/en/library/info/EUR44/035/2005>

Amnesty sin årsrapport fra Tyrkia 2007:
<http://report2007.amnesty.org/eng/Regions/Europe-and-Central-Asia/Turkey>

Artikkel om **AKP** sitt ønske om fjerning av forbudet:

<http://www.eurasianet.org/departments/insight/articles/eav020508a.shtml>

Anne Sofie Roalds uttalelser om Tyrkia og forbudet:

<http://www.amnesty.no/web.nsf/pages/C5BC33071922539FC12574C700372883>

D'Andrade sin hjemmeside:

<http://www.anth.uconn.edu/faculty/dandrade/>

Dagbladet: Oslo Frp ønsker å forby *hijab* i offentlige grunnskoler:

<http://www.dagbladet.no/2009/05/13/nyheter/frp/hijab/innenriks/6197866/> (Sist besøkt 13 mai 2009)

Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen:

<http://www.lovdato.no/all/hl-19990521-030.html#EMKE-A9> (Sist besøkt 2. april 2009)

<http://www.lovdato.no/all/hl-19990521-030.html>

Det Store Norske Leksikon:

<http://www.storenorskeleksikon.no>

Erdoğan's uttalelser om *türban* som symbol (kapittel 3.4.):

<http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=-623329> (sist besøkt 14.05.2009)

Fakta om Tyrkia:

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html>

FNs verdenserklæring om menneskerettigheter:

<http://www.lovdato.no/all/hl-19990521-030.html#EMKE-A9> (Sist besøkt 2. april 2009)

http://www.fn.no/fn_avtaler/menneskerettigheter/fns_verdenserklæring_om_menneskerettigheter

Human Right Watch:

<http://www.hrw.org/legacy/backgrounder/eca/turkey/2004/index.htm>

Islam.no nettforum:

http://www.islam.no/forum/forum_posts.asp?TID=10183&PN=1

Istanbuls historie:

<http://www.istanbul.edu.tr/english/history.php>

Konvertitter i England øker (Fotnote kapittel 1.3.):

<http://www.daily.pk/world/worldnews/84-worldnews/5866-50000-non-muslim-british-citizens-converting-to-islam-and-emerges-first-choice-religion-in-europe.html>

Leyla Şahin vs. Tyrkia – Saksdokumenter og storkammerets avgjørelse:

<http://www.echr.coe.int/Eng/Press/2004/June/ChamberjudgmentsSahinandTekin.htm>

<http://www.echr.coe.int/Eng/Press/2005/Nov/GrandChamberJudgmentLeylaSahinvTurkey101105.htm>

<http://www.strasbourgconference.org/caselaw/Sahin%20v.%20Turkey.html>

<http://cmiskp.echr.coe.int/tpk197/viewhbk.asp?key=11423>

Medine Bircan sin rapport:

http://www.mazlumder.org/ing/haber_detay.asp?haberID=7

Menneskerettsorganisasjonene:

<http://www.mazlumder.org>

<http://www.ak-der.org/?lang=eng&p=&m=d41d8cd98f00b204e9800998ecf8427e>

Nyhetsartikler (Kapittel 3.4.):

<http://www.reuters.com/article/topNews/idUSL0967026720080209> (sist besøkt: 11.05.09)

<http://www.turkishweekly.net/news.php?id=55962> (sist besøkt 11.05.09)

<http://hrw.org/english/docs/2008/07/27/turkey19480.htm> (sist besøkt 11.05.09)

<http://www.independent.co.uk/news/world/europe/istanbul-shopping-centre-blasts-toll-rises-to-17-878791.html>. (sist besøkt 11.05.09)

Norske regjerings uttalelser om menneskerettighetsartikkel 9 (kapittel 8.1.):

<http://www.regjeringen.no/nb/dep/jd/kampanjer/tolkningsuttalelser/Internasjonale-menneskerettigheter/tolkningsuttalelser-om-den-europeiske-me/artikkel-9---bruk-av-hode--og-ansiktspla.html?id=480750>

Osmanske riket (Kapittel 3.2.):

<http://www.naqshbandi.org/ottomans/>

Per Egil Hegge i Aftenposten:

<https://web.retriever->

[info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004200903234537&serviceId=2](https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055004200903234537&serviceId=2) (Aftenposten Morgen, 23.03.2009 Side 6)

Turkish Daily News:

<http://www.turkishdailynews.com.tr>

<http://www.turkishdailynews.com.tr/article.php?enewsid=74014>

WLUML – Debatt om kvinners tildekking i islam (kapittel 3.1.1.):

<http://www.wluml.org/english/pubsfulltxt.shtml?cmd%5B87%5D=i-87-2664>

Ziba Mir-Hosseinis innlegg ”*Muslimsk feminisme*”:

<http://www.dagbladet.no/kultur/2008/06/04/537162.html> (sist besøkt 3. mai 2009)

Bildereferanser

<http://www.kocaelim.net/haber!7733.html>

<http://www.de.wikipedia.org/wiki/Carsaf>

<http://www.tekbiirgiyim.com.tr/>

<http://tesetturgiyim.atSPACE.org/tekbirfot2.htm> (Ulike tesettür-moter)