

# Skaut i tyrkisk politikk

*Kampen om definisjonsmakten*

Monica Lund Haugom



Hovedfagsoppgave ved Institutt for statsvitenskap

**UNIVERSITETET I OSLO**

våren 2007



## Forord

Tyrkia har fascinert meg helt siden første gangen jeg dro dit som turist i 1986. Siden er det blitt mange reiser rundt i landet og en voksende interesse for å vite mer om hva som rører seg i dette spennende landskapet. Det var mange spørsmål om både kultur og politikk som dukket opp på disse reisene, men etter at jeg oppdaget at skautet skapte så mye diskusjon, var det ikke vanskelig å bestemme seg for tema for oppgaven.

Til å veilede meg i dette arbeidet har jeg hatt Berit Thorbjørnsrud, som fikk meg godt i gang med skrivingen vår og høst 2000. Jeg ønsker å rette en spesiell takk til min bi-veileder, Werner Christie Mathisen, som har bidratt langt mer enn man kunne forvente, og har motivert meg til å fortsette når det har blitt imot. Takk også for nyttige råd, ideer og innspill underveis fra Elisabeth Özdalga, Kjetil Selvik, Camilla Buzzi, Stig Stenslie og Emel Türker. Jeg vil også takke Ingvild Berrefjord, Heidi Sofie Kvanvig og Tine Krag for gode kommentarer og tilbakemeldinger i innspurten, noe som har gjort denne tiden til en sann fornøyelse. Venninnegjengen fra lesesalen, med alle våre koselige sosiale sammenkomster, har gitt studietiden en ekstra positiv dimensjon. Jeg har også satt stor pris på all oppmuntring fra kolleger ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk for at jeg skulle få fullført hovedfaget.

Venner og familie har vist stor forståelse for at vi ikke har sett hverandre så ofte som vi har ønsket, og jeg lover å ta det igjen. Særlig gjelder dette Michelle, Celine, Oda og Henrik. Sist, men ikke minst, fortjener Lars Haugom all honnør for å ha lest og kommentert flere utkast enn noen kunne forvente av en ektefelle. Tålmodigheten hans har vært enestående og han har hatt troen på prosjektet mitt, også når jeg selv nesten har gitt opp – takk Lars!

Monica Lund Haugom

Oslo, april 2007



## Uttaleregler og forkortelser

Forklaringene og eksemplene på uttaleregler i tyrkisk er hentet fra Brendemoen og Hovdhaugen (1992:19-22), men er forkortet noe.

*c* som i engelsk **J**ohn

*ç* som i engelsk **ch**urch

*ğ* (*yumuşak ge* – ”bløt ge”) er som regel stum, men forlenger vokalen foran

*I* og *ı* (både liten og stor bokstav mangler prikk over ”i”-en) som norsk **o** i **bo**m, men med leppene som ved norsk **i** i **ti**nn, dvs. det er en bakre og høy vokal.

*İ* og *i* som norsk **i** i **ti**nn

*j* som fransk **j** i **J**ean

*o* som norsk **å**

*ö* som norsk **ø**

*ş* som norsk **sj** i **sj**elden i østnorsk uttale

*u* som norsk **o**

*ü* som en tysk **ü**

*y* som norsk **j** i **ja**

*z* som **z** i engelsk **la**zy

### Forkortelser for partinavn

AK (*Adalet ve Kalkınma Partisi*) = Partiet for rettferdighet og utvikling (religiøst-konservativt – men også omtalt som islamistparti)

ANAP (*Anavatan Partisi*) = Moderlandspartiet

CHP (*Cumhuriyetçi Halk Partisi*) = Det republikanske folkepartiet (sosialdemokratisk orientert)

DSP (*Demokratik Sol Parti*) = Det demokratiske venstreparti

DYP (*Doğru Yol Partisi*) = partiet Den sanne vei (konservativt)

FP (*Fazilet Partisi*) = Dydspartiet (islamistparti – forløper til AKP)

MNP (*Millî Nizam Partisi*) = Det nasjonale ordenspartiet (det første partiet med islamske røtter)

RP (*Refah Partisi*) = Velferdspartiet (islamistparti – forløper til FP)



# Innhold

<b>INNHold .....</b>	<b>7</b>
<b>1. INNLEDNING .....</b>	<b>9</b>
1.1 BAKGRUNN .....	9
1.2 TEMA OG PROBLEMSTILLING .....	11
1.3 HVA ER SYMBOLER OG HVORDAN SKAL VI OMTALE MUSLIMSKE KVINNENERS HODEPLAGG? .....	13
1.3.1 <i>Symbolbegrepet</i> .....	13
1.3.2 <i>Hvilken betegnelse er den rette å bruke på hodeplagget muslimske kvinner ifører seg?</i> .....	15
1.4 OPPGAVENS INNDELING.....	16
<b>2. TEORI.....</b>	<b>19</b>
2.1 INNLEDNING.....	19
2.2 TO SENTRALE IDEOLOGIER .....	21
2.2.1 <i>Kemalismen</i> .....	21
2.2.2 <i>Islamismen</i> .....	24
2.3 HVA ER MAKTT?.....	27
2.4 MED BOURDIEU SOM INNFALLSVINKEL .....	28
2.5 KAPITALFORMER OG SYMBOLSK MAKTT .....	29
2.5.1 <i>Hva er kapital hos Bourdieu?</i> .....	29
2.5.2 <i>Kulturell kapital</i> .....	30
2.5.3 <i>Sosial kapital</i> .....	31
2.5.4 <i>Symbolsk kapital</i> .....	31
2.5.5 <i>Symbolsk makt</i> .....	33
<b>3. METODE OG OPERASJONALISERING.....</b>	<b>35</b>
3.1 METODE.....	35
3.2 LITTERATUREN PÅ FAGFELTET.....	37
3.3 KILDER, DATA OG KILDEKRITIKK .....	38
3.4 KAN BOURDIEU BRUKES PÅ TYRKIA?.....	40
3.5 OPERASJONALISERING.....	41
<b>4. POLITISK HISTORIE .....</b>	<b>45</b>
4.1 INNLEDNING.....	45
4.2 FRIGJØRING OG REPUBLIKKDANNELSE.....	46
4.3 ATATÜRKS REFORMER OG SEKULARISERINGSPOLITIKK.....	47
4.3.1 <i>Stat og religion</i> .....	47
4.3.2 <i>Forbilder fra Europa</i> .....	50

4.3.3	<i>Atatürks symbolbruk</i> .....	50
4.3.4	<i>Atatürks kvinnesyn</i> .....	53
4.4	TIDEN ETTER ATATÜRK.....	54
4.5	TIDEN ETTER DET SISTE MILITÆRE KUPPET I 1980.....	55
4.5.1	<i>Partistrukturen og militæret</i> .....	56
4.6	“NYE” TENDENSER I POLITIKKEN PÅ 1990-TALLET .....	56
4.7	POLITIKK OG GEOGRAFI .....	57
<b>5.</b>	<b>SKAUTET I TRADISJON, RELIGION OG POLITIKK</b> .....	<b>59</b>
5.1	HVA ER ”ISLAMSK KLESDRAKT”? .....	59
5.2	TYRKISKE BETEGNELSER PÅ DEN ”ISLAMSK KLESDRAKTEN” OG PÅ DE ULIKE HODEPLAGGENE.....	60
<b>6.</b>	<b>ANALYSE – SKAUT BLIR POLITIKK PÅ FLERE ARENAER</b> .....	<b>67</b>
6.1	FRA ATATÜRKS IDEALER TIL NYE POLITIKKOMRÅDER .....	67
6.2	POLITIKK I GRENSELAND.....	68
6.3	ATATÜRKS REFORMER OG BETYDNINGEN FOR FORHOLDET MELLOM DEN PRIVATE OG OFFENTLIGE SFÆRE.....	69
6.4	FRA SKAUT TIL POLITIKK VED UNIVERSITETENE.....	70
6.4.1	<i>Innledning</i> .....	70
6.4.2	<i>Utdannelse som utgangspunkt for bevisstgjøring</i> .....	72
6.4.3	<i>Universitetenes dilemma</i> .....	73
6.4.4	<i>Akkumulert kapital og veien til makt</i> .....	74
6.5	DE DEMOKRATISKE INSTITUSJONENE SOM SYMBOLARENAER? .....	77
6.5.1	<i>Skaut i parlamentet – en hån mot grunnleggende prinsipper for Den moderne tyrkiske republikken?</i> .....	77
6.5.2	<i>Den videre kampen om det islamske skautet i parlamentet</i> .....	81
6.5.3	<i>Øket kulturell kapital blant lokalpolitikere</i> .....	82
6.5.4	<i>Islamistenes muligheter gjennom de demokratiske kanalene</i> .....	83
6.6	MILITÆRET SOM POLITISK INSTITUSJON, MEN OGSÅ SYMBOLARENA? .....	84
6.6.1	<i>Svekket tillit til de statlige institusjoner?</i> .....	85
6.7	DEFINISJONSMAKT OG SKAUTETS ARENAER.....	87
6.7.1	<i>Kampen om statens innflytelse og form: de demokratiske institusjoner, presidenten og militæret</i> 87	
6.7.2	<i>Resultat av undersøkelser knyttet til skautets symbolkraft</i> .....	91
6.7.3	<i>Hva frykter kemalistene?</i> .....	93
6.7.4	<i>Skautet - en trussel?</i> .....	94
<b>7.</b>	<b>KONKLUSJON</b> .....	<b>97</b>
	<b>LITTERATURLISTE OG LISTE OVER KILDER</b> .....	<b>103</b>



---

# 1. INNLEDNING

## 1.1 Bakgrunn

Den 2. mai 1999 skulle Tyrkias folkevalgte avlegge eden i nasjonalforsamlingen, etter valget den 18. april. Den kvinnelige representanten for det islamistiske Dydspartiet (*Fazilet Partisi*), Merve Kavakçı, møtte med sitt marineblå skaut til edsavleggelsen. Dette utløste en voldsom reaksjon i forsamlingen, og en rasende statsminister Ecevit ba om “å få satt henne på plass” mens hans partifeller fra Det demokratiske venstrepartiet slo i bordene og ropte: “ut, ut!”. President Süleyman Demirel beskyldte henne for å være “*agent provocateur*” og “separatist”. Kavakçis handling ble oppfattet som et angrep mot selve grunnlaget for den tyrkiske republikken. Episoden endte med at hun ikke ble sverget inn for nasjonalforsamlingen, og ble tvunget til å forlate bygningen. (TDN 5.5.1999, Jenkins 1999a og c, Reuters 8.5.1999a). Kavakçı hevdet imidlertid at folket valgte henne inn med skaut, og at det i retningslinjene for klesdrakt i nasjonalforsamlingen ikke var nedfelt noe forbud mot å bære hodetørkle.

Det eksisterer derimot et forbud mot å bære skaut for offentlige ansatte, og en svært begrenset mulighet for studenter ved universiteter og høyskoler til å iføre seg dette. I tillegg foreligger det et forbud for menn mot å anlegge helskjegg av de samme årsaker som angis i forbindelse med skautforbudet. Helskjeggforbudet har det imidlertid ikke vært like mye oppstuss omkring, noe som har sammenheng med at de fleste tyrkiske menn tradisjonelt kun har hatt bart; hvilket ikke er forbudt.

Ikke bare i Midtøsten, men også i en rekke vestlige land har det vært til dels heftige diskusjoner rundt bruk av både slør og skaut. I et spesialnummer fra 1998, kalt “Rätsel Islam” (den islamske gåten) tok det tyske tidsskriftet *Der Spiegel* opp ulike spørsmål folk i Vesten har i forhold til islam. En av disse artiklene dreide seg om hvorvidt muslimske kvinner og jenter skulle tillates å bære slør eller skaut i undervisningen på skolen, og viser hvor ømtålig dette temaet også er blitt i Tyskland. I norsk presse har flere arbeidsgivere i hotell- og restaurantnæringen hevdet at kvinner med skaut ikke

passer inn i næringens ”stil”. Noen av disse arbeidsgiverne benytter uniformsreglement som en begrunnelse for å unnlate å ansette kvinner som bruker skaut. (Aftenposten, 18.6.2001). I en artikkel, publisert i november 1999, benekter tidligere likestillingsombud Anne Lise Ryel at uniformsreglement i seg selv er en saklig begrunnelse for å nekte skaut, og at utestengningen egentlig er en form for diskriminering. Hun sier at innvandrerkvinnene ofte opplever dobbelt diskriminering, og at ”de blir diskriminert både på grunn av kjønn og på grunn av etnisk opprinnelse/ religion,” og hun tar til orde for at vi ”gjennom opplysning og argumentasjon må bygge en opinion som tar avstand fra slike utsagn og derigjennom gjør slik diskriminering illegitim.” (Ryel 1999:1). Dette er noen eksempler som viser hvordan skaut kan skape debatt også i en vestlig kontekst.

En utbredt vestlig oppfatning har vært, og er fremdeles, at skautet er et tegn på tradisjonelle holdninger og undertrykking av kvinner. Dette bildet er imidlertid langt mer nyansert og i mange tilfeller direkte galt. I Midtøsten blir sløret eller skautet båret som alt fra et moteplagg til en klar politisk markering. Macleod (1991:101) sier eksempelvis følgende om det å bruke skaut/slør i sin bok:

”Veiling functions as a form of communication between wearer and viewer; subtle alterations in the dress can send distinct messages which reveal much about the wearer and also about the relationship between wearer and viewer. [...] The Iranian revolution is probably the most familiar example in recent years of the use of woman’s dress as an overt political signal; the chador became a symbol in a complex political battle [...] Yet, veils may serve to communicate on a more immediate and personal level as well. How the clothes are worn by an individual woman can be as important as whether covering garments are adopted at all.”

Kvinnelige islamister i Tyrkia har i den senere tid brukt menneskerettighetene som et argument overfor egne myndigheter i sin kamp om retten til å bære skaut. Det som er interessant ved dette, er å se hvordan menneskerettighetene, som i svært mange sammenhenger omtales som et vestlig fenomen av islamistene, kan bli en del av deres argumentasjon. Jeg kommer kort inn på denne måten å argumentere på senere i oppgaven.

---

## 1.2 Tema og problemstilling

Jeg har valgt å konsentrere meg om forholdene i Tyrkia, fordi jeg ønsker å undersøke noe av bakgrunnen for skautets politiske og symbolske betydning i en stat som faktisk har *sekularisme* som ett av de bærende prinsippene i grunnloven. Noe av det som spesielt vekker interesse er hvordan en kvinne med skaut kan skape så kraftige reaksjoner i et land der 98-99 % av befolkningen er muslimer, for på tross av en sekulær grunnlov dekker et flertall av kvinnene håret. Den kraftige reaksjonen som ble utløst i det tyrkiske parlamentet er derfor en viktig årsak til at jeg ønsker å undersøke hvorfor skautet er blitt en så viktig del av den politiske debatten i Tyrkia. Jeg ønsker spesielt å finne mulige forklaringer på hvorfor skautet tilsynelatende har øket den politisk gjennomslagskraft i tiden etter det siste militærkuppet, det vil si fra ca. 1980 og frem til i dag, med hovedvekt på perioden 1997-2003.

At klesplagg kan vekke oppsikt og skape diskusjon i enkelte sammenhenger er velkjent, men at et hodeplagg kan fremstå som en del av kjernen i et lands politiske debatt gjennom en årrekke er vanskeligere å forstå. Skautet som sådan er da heller ikke årsaken til engasjementet det frembringer i det politiske liv, men det skautet representerer. I tillegg til å vise hvordan den politiske debatten har gitt skautet en såpass sentral plass, vil jeg også forsøke å finne mulige forklaringer på hvordan det har vært mulig for dem som oppfattes som kvinnelige islamister å utfordre kemalistiske verdier samt å provosere frem så sterke reaksjoner innenfor flere arenaer i det offentlige rom. Her har jeg valgt å ta for meg de arenaene som har fremstått som de viktigste, nemlig universitetene, de folkevalgte institusjonene og militæret. Alle er arenaer som har vært og er viktige for *det kemalistiske prosjektet*<sup>1</sup>. Hvordan jeg er kommet frem til akkurat disse arenaene kommer jeg tilbake til i forbindelse med operasjonaliseringen.

---

<sup>1</sup> I dette uttrykket legger jeg hele arven etter Republikkens grunnlegger, Mustafa Kemal Atatürk, og hans etterfølgere, *kemalistene* (som blir definert nærmere senere i oppgaven).

Problemstillingen blir dermed som følger:

*Hva er grunnen til at skautet har fått øket politisk sprengkraft etter det siste militærkuppet, og hvorfor var reaksjonen overfor representanten som møtte med skaut i forbindelse med edsavleggelsen i mai 1999 så sterk?*

Som nevnt ønsker jeg å besvare disse spørsmålene ved å se nærmere på de utvalgte arenaene samt undersøke hvordan debatten går mellom kemalister og islamister innenfor den enkelte arena. For lettere å kunne avdekke hvilke prosesser som har foregått og fortsatt er i gang, har jeg valgt å benytte deler av Pierre Bourdieus forskning til å avdekke om oppmerksomheten rundt skautet har gitt islamistene en øket symbolsk så vel som politisk gjennomslagskraft.

Jeg vil imidlertid først gi et historisk tilbakeblikk på hva som skjedde under opprettelsen av den kemalistiske staten, og kommer her blant annet inn på endringer som berørte kvinnene. I den første tiden dreide all diskusjon seg om menns klesdrakt, mens Nilüfer Göle (1996) påstår at nesten all forskning rundt klesdrakt og symboler etter 1983 dreier seg om kvinnedrakt. Dette bekreftes gjennom kildematerialet jeg har brukt i arbeidet med denne oppgaven.

I tilknytning til de arenaene jeg har valgt å se nærmere på, vil jeg bringe inn en av hovedmotsetningene i tyrkisk politikk (*kemalisme* vs. *islamisme*) som kan belyse hvordan skautet kan ha fått en så stor politisk betydning og blitt en kilde til konflikt. Men før jeg går videre med den historiske bakgrunnen og den teoretiske innfallsvinkelen for oppgaven, er det to sentrale begreper som må avklares innledningsvis, nemlig hva jeg legger i *symboler* og en kort introduksjon til hva slags *skaut*<sup>2</sup> det er snakk om.

---

<sup>2</sup> En egen "typologi" rundt skaut i Tyrkia kommer i eget kapittel.

---

## 1.3 Hva er symboler og hvordan skal vi omtale muslimske kvinneners hodeplagg?

De fleste nordmenn ville nok nevne flagget eller riksvåpenet dersom de ble bedt om å komme med et eksempel på hva de assosierer med *symbol*. Andre forbinder det kanskje helst med skrifttegn. For å avgrense dette ”universet” av symboler noe, vil jeg vise hvordan symboler kan brukes som en del av en politisk måte å argumentere på, ved hjelp av symbolteoretiske bidrag fra blant andre Heradstveit og Bjørge og Murray Edelman. Alle disse forskerne tar for seg symboler i en politisk kontekst. Hvordan enkelte symboler vil kunne fungere som ”kapital” i en slik sammenheng vil jeg komme tilbake til senere i oppgaven.

### 1.3.1 Symbolbegrepet

En definisjon av symbolbegrepet gitt av Abner Cohen (sitert i Heradstveit og Bjørge 1992: 89), gir en generell, men egnet innfallsvinkel for denne oppgaven: “Symbol er gjenstandar, handlingar, relasjonar eller språklege formasjonar som står *tvetydig* for eit *mangfald av meining*, som kallar fram kjensler og driv folk til handling.”

Heradstveit og Bjørge (1992:89) hevder at *tegn* derimot ikke trenger å fremkalle følelser på samme måte som symboler gjør det. Et eksempel på det er trafikkskilt. Det er sammenhengen og personers oppfatning som avgjør hvor skillet mellom tegn og symbol går. I de sammenhengene det er snakk om politisk retorikk, er det primært talespråket det siktes til. Men, Heradstveit og Bjørge (1992: 90) knytter symboler og politisk retorikk sammen ved å hevde at

“noko av det som kjenneteiknar slike symbol, er at dei er “kollektive representasjonar”, dvs. at dei er kulturelle og ikkje private, samtidig som dei kan bety fleire ting på ein gong, ulike ting for ulike personar og forskjellige ting i ulike situasjonar. Det er mellom anna dette som kan gjere symbol så kraftfulle og effektive i politisk retorikk.” Videre sier de at “Politiske symbol har som regel lite meiningsfylde og kraft i seg sjølve. Det får dei først når dei blir nytta i bestemte situasjonar og samanhenger. Symbolsk meining er difor alltid kontekstuell meining.”

En slik bruk av symboler bekreftes også av Murray Edelman (1985:1) der han sier:

”Man creates political symbols and they sustain and develop him or warp him.” Videre sier han at ”The meanings, however, are not in the symbols. They are in society and therefore in men. Political symbols bring out in concentrated form those particular meanings and emotions which the members of a group create and reinforce in each other. There is nothing about any symbol that requires that it stands for only one thing.”

Denne presiseringen viser at symboler i en politisk kontekst kan dreie seg om mer enn talespråket. De kan dreie seg om alt fra ansiktsuttrykk til påkledning. En klar parallell til det politiske kruttet som ligger i bruk av visuelle symboler i Tyrkia kunne vi finne i Norge under Andre verdenskrig;

“Jamvel bindersar i jakkeslaget og raude toppluer på hovudet vart i denne situasjonen fylte med politisk mening i slik grad at okkupantane forbaud folk å gå med dei. Paradoksalt nok er slike forbod med på å gjere politiske symbol ekstra kraftfulle og meiningsladde.” (Heradstveit og Bjørge 1992: 96).

Noe av hensikten med å kombinere disse definisjonene er å få et redskap som kan være til hjelp for å avdekke noe av dybden i problematikken rundt bruk av skaut. En nærmere gjennomgang av skautets mange funksjoner og betydning for muslimer generelt, kommer jeg tilbake til nedenfor.

Den symbolske verdien som ligger i ulike typer klesdrakter varierer selvsagt med den sammenhengen klærne bæres i, avhengig av hvilken kultur, nasjon eller klasse man tilhører (Macleod 1991:104). Noe som oppfattes som svært provoserende i ett land eller én region, kan være helt akseptabelt andre steder. Dette gjelder også for den såkalt ”islamske klesdrakten”, som har et svært variert uttrykk. Klærnes signaleffekter er sannsynligvis viktigere i Tyrkia enn i en del andre land, og antakelig er noe av forklaringen å finne i landets nyere historie, der klær bevisst har blitt brukt som symboler på et skille mellom tiden før og etter opprettelse av Den moderne tyrkiske republikken. Mange kurdere har kommet i vanskeligheter når de har iført seg klær i de kurdiske fargene, og reaksjonene var sterke da et kvinnelig parlamentsmedlem brukte hårbånd i de kurdiske fargene i nasjonalforsamlingen samtidig som hun kom med prokurdiske utsagn. (Rugkåsa 1995:58-61). Denne typen visuelle symboler vekker ofte

---

sterke reaksjoner blant de *sekulære elitene*<sup>3</sup>, som er de sterkeste forsvarerne av Mustafa Kemal Atatürks<sup>4</sup> idealer.

### 1.3.2 Hvilken betegnelse er den rette å bruke på hodeplagget muslimske kvinner ifører seg?

På norsk lar det seg vanskelig gjøre å finne uttrykk som er presise og nyanserte nok til å dekke de mange ulike lokale variantene av hodeplagg man finner innenfor den muslimske verden. Både slør, sjal, skjerf, tørkle og skaut har vært brukt om hverandre for det samme hodeplagget, men jeg må nok ty til et mer fremmed vokabular, med supplerende beskrivelser, i de tilfellene der generaliseringer ikke strekker til. Likevel vil jeg bestrebe meg på å benytte norske betegnelser så langt det er mulig. Når det gjelder de uttrykkene vi allerede har, vil jeg gjerne presisere bruken for denne oppgaven. I forbindelse med den såkalte islamske klesdrakten forstår vi gjerne *slør* som noe som skjuler ansiktet, og ikke bare håret. *Sjal* er noe som primært skal dekke skuldrene, mens *skjerf* som regel brukes i halsen. *Tørkle* kan bæres i halsen og på hodet, og for det sistnevnte brukes også betegnelsen *hodetørkle*. Om muslimenes hodeplagg er nok *skaut* eller *tørkle* de mest dekkende begrepene, selv om en del mennesker nok først og fremst assosierer *skaut* med hodeplagg for eldre damer og bondekoner, eller som tilbehør til enkelte bunader. I mer urbane strøk i Norge, der det muslimske hodeplagget er et mer vanlig syn i gatebildet, vil nok derimot begrepet *skaut* like gjerne vekke assosiasjoner i denne retningen. I Norge brukes også *hijab* om det religiøse hodeplagget, men dette er ikke en vanlig benevnelse i Tyrkia. *Skaut* er derfor et godt norsk ord som også dekker denne betydningen.

I faglitteratur på engelsk blir ”veil” ofte brukt som en fellesbetegnelse, på tysk er det ”Schleier” og på svensk ”slöja”, men dette gjelder kanskje spesielt i forbindelse med en bredere debatt som også omfatter de mer konservative variantene av islamsk kles-

---

<sup>3</sup> Blir definert i teorikapittelet.

<sup>4</sup> Grunnleggeren av Den tyrkiske republikken i 1923. Etter 1934 måtte alle tyrkere ta seg et etternavn, og Mustafa Kemal fikk da navnet Atatürk (tyrkernes far).

drakt, slik den eksempelvis bæres i Iran. Ofte blir det muslimske skautet sett som kun én del av den større debatten om sløret/skautet – da gjerne i forbindelse med en bredere politisk-religiøs og/eller kulturell debatt rundt den posisjonen islam skal ha innenfor det samfunnet det gjelder. Siden jeg først og fremst tar for meg den tyrkiske debatten, er skaut den mest dekkende betegnelsen på det hodeplagget jeg fokuserer på. En grundigere gjennomgang av de ulike former for skaut og islamsk klesdrakt som finnes i Tyrkia kommer jeg tilbake til i et eget kapittel.

## 1.4 Oppgavens inndeling

### *Teori*

Det teoretiske grunnlaget for denne oppgaven vil være symbolteorier, makt og kapitalformer som skal benyttes til å strukturere den politiske virkeligheten, og i tillegg være et hjelpemiddel til å avdekke hvordan skaut kan være en kilde til politisk konflikt.

Her vil jeg komme nærmere inn på Pierre Bourdieus kapitalformer, samt se på muligheten for å bruke deler av hans arbeider i denne oppgaven. Skautets aktualitet i den offentlige politiske debatten forklares ofte ut fra motsetningene mellom sekulære eliter og såkalte islamister. *Kemalismen* og *islamismen* vil derfor trekkes inn som to av de førende ideologiene i dagens politiske liv i Tyrkia. Jeg vil definere disse begrepene i teorikapittelet.

### *Metode og operasjonalisering*

I dette kapittelet har jeg funnet det hensiktsmessig å presentere litteratur- og kildegrunnlaget for denne oppgaven samt kildekritikk. Deretter vil jeg kort vise hvordan Bourdieu kan brukes på forhold i Tyrkia og presentere arenaene jeg er kommet frem til.



---

### *Politisk historie*

Her ønsker jeg å gi en kortfattet gjennomgang av Tyrkias politiske historie for å sette temaet for oppgaven inn i en politisk historisk sammenheng. Sentrale elementer i denne gjennomgangen vil følgelig være bakgrunnen for og selve prosjektet til det som senere blir omtalt som *kemalismen*, utviklingen av de politiske institusjonene samt posisjonen til *islamistene* og noen av føringene som ble lagt for kvinners deltakelse i det offentlige liv i denne perioden.

### *Skautet i tradisjon, religion og politikk*

Siden det sentrale i oppgaven er å forklare hvordan skautproblematikken har fått en så viktig plass i tyrkisk politikk, vil det være på sin plass med en gjennomgang av den ”islamske klesdrakten” med en presisering av de ulike typene av hodetørklær som finnes i Tyrkia. Selv om ikke utformingen av skautet er avgjørende for å kunne foreta analysen på de ulike arenaene, synes jeg likevel en gjennomgang av skauttypene gir en bedre forståelse av symbolkraften som ligger i islamistenes påkledning. Jeg vil også antyde noen hovedgrunner kvinner har for å bære skaut.

### *Skaut blir politikk på flere arenaer*

Analysen starter med et kort tilbakeblikk på Atatürks idealer, og fortsetter med en presentasjon av politikkenes grenser. Politikkdefinisjonen skal dekke et felt der et tilsynelatende kulturelt og religiøst fenomen, og noe som til og med kan betraktes som et personlig anliggende blir gjenstand for politisk ”maktkamp”. Videre kommer jeg inn på hvilken betydning Mustafa Kemal Atatürks reformer har hatt for kvinners deltakelse i det offentlige liv, med en diskusjon rundt religiøse kvinners muligheter til utdanning og arbeid.

Hoveddiskusjonen vil dreie seg om debatten rundt bruk av skaut på de arenaene jeg har valgt ut, der jeg ønsker å forklare hvorfor den er så forskjellig i de ulike institusjonene. Jeg vil bruke Bourdieus kapitalformer, i kombinasjon med bruk av symboler, som hjelpemidler til å forklare islamistenes økte definisjonsmakt i tyrkisk samfunn og politikk. I tillegg går jeg til Tyrkias historie for å finne grunnlaget for hvorfor skautet

får så mye politisk oppmerksomhet, siden dette er en diskusjon som har pågått i Tyrkia i mer enn femti år, men som har tilspisset seg de siste tjuefem årene.

---

## 2. TEORI

### 2.1 Innledning

Tyrkia er et sammensatt samfunn som befinner seg i en brytning mellom det tradisjonelle og det moderne, mellom det religiøse og det sekulære, og mellom by og land. Det er derfor utallige innfallsvinkler å velge mellom når man ønsker å se nærmere på problemstillinger knyttet til Tyrkia. Som en utenforstående, er det en stor utfordring å skulle si noe meningsfylt om endringsprosesser i så vel samfunnsforhold som kultur og politikk i dette landet. I faglitteratur som behandler politiske forhold i Tyrkia har det ikke fremstått noen enkeltteori som har vist seg spesielt egnet for å analysere ”egenskaper” ved pågående prosesser i dette landet. Tyrkia faller oftest utenfor de fleste kategoriseringer av stater. Det er ikke et land i den 3. verden, men heller ikke en østeuropeisk stat; Tyrkia har aldri vært koloni; sammenlignet med land i Vest-Europa kan vi ikke si at Tyrkia er demokratisk, men sammenlignet med andre land i Midtøsten, kan det til en viss grad regnes som demokratisk. Det er det eneste muslimske<sup>5</sup> land som er erklært sekulær republikk, og som i tillegg er Nato-land. Dette er noen eksempler på hvorfor Tyrkia er vanskelig å plassere i de vanligste kategoriene innenfor den statsvitenskapelige faglitteraturen. Som en konsekvens av disse forholdene, vil det i denne oppgaven benyttes ulike teoretiske innfallsvinkler, der hensikten er å strukturere den tyrkiske debatten rundt skautet. De teoretiske bidragene er satt sammen med tanke på å få frem både bredden og dybden i argumentasjonen. *Ideologi* og *makt* er de mest sentrale begrepene jeg ønsker å diskutere og avgrense. Noen begreper vil innledningsvis bli forklart kort, for senere å bli utdypet i sammenheng med den aktuelle innfallsvinkel. Satt i sammenheng med et utvalg av arbeidene til den franske sosiologen Pierre Bourdieu, vil det også bli enklere å kunne analysere forholdet mellom sosiokulturelle uttrykk og makt. Spesielt interessant i denne sammenhengen er

---

<sup>5</sup> Her definerer jeg muslimske land som stater der flertallet i befolkningen er muslimer.

Bourdieu's introduksjon av ulike *kapitalformer*, der begrepet *kulturell kapital* står helt sentralt. Hva som legges i uttrykkene som er satt i kursiv vil jeg komme nærmere inn på senere i dette kapittelet. Deretter ønsker jeg å vise hvordan disse begrepene fungerer som en del av den teoretiske rammen for å kunne analysere den spesielle sammenhengen mellom symboler og politikk i Tyrkia, der skautet er sentralt i den pågående samfunnsdebatten.

### *Kemalismen og dens utfordrere*

Mustafa Kemal, og senere hans sekulære tilhengere, *kemalistene*, har i mesteparten av det 20. århundret hatt både den reelle og den *symbolske makten*<sup>6</sup> i Tyrkia. Med *kemalismen* som "ideologi" og som hovedprinsipp i Tyrkias grunnlov, har de sittet med den *legitime definisjonsmakten*<sup>7</sup> blant annet når det gjelder hvilke kulturelle og politiske symboler som skulle være gjeldene i det tyrkiske samfunnet. Spesielt tydelig har dette vært i forhold til kurdernes rettigheter, der eksempelvis kurdisk språk og kurdiske farger ikke har vært tillatt å bruke i offentlige sammenhenger. *Kemalismen* har i tillegg lagt føringer på grensene for både politisk og religiøs toleranse. Dette var veldig tydelig de første årene etter opprettelse av Den moderne tyrkiske republikken i 1923, da i særdeleshet religiøse institusjoner og religiøse symboler og uttrykksmåter enten ble forbudt eller underlagt statlig kontroll. I løpet av 1960- og 1970-tallet kom det så til konfrontasjoner mellom militæret, som *kemalismens* sterkeste forsvarere, og venstreradikale grupper. Dette utgjorde den første virkelig store politiske utfordringen for den herskende eliten, som opererte innenfor et relativt ferskt tyrkisk flerpartisystem. Konfrontasjonene endte i militærkupp i 1960, 1971 og 1980 samt et såkalt "postmoderne"<sup>8</sup> eller "mykt" kupp i 1997. På tross av at det første partiet med islamske røtter (*Millî Nizam Partisi*) ble stiftet av Necmettin Erbakan allerede i 1970, har islamistene

---

<sup>6</sup> *Symbolsk makt* brukes her i henhold til Pierre Bourdieus terminologi.

<sup>7</sup> *Legitim definisjonsmakt* defineres her som retten til å kunne forby, henholdsvis å tillate bruk av kulturelle og/eller religiøse symboler og samtidig inneha den legitime makten til å kunne gjennomføre det.

<sup>8</sup> Kuppet kalles "postmoderne" eller "mykt" siden det ikke ble brukt våpen.

---

likevel hatt begrensede ytringsmuligheter. En gradvis religiøs og politisk liberalisering gjorde dem mer synlige i det tyrkiske politiske bildet. Først i løpet av 1980 og -90 tallet ble islamistene en mer reell utfordring for de sekulære elitene og deres mulighet til kontrollere samfunnsutviklingen. Problemene har oppstått når politiske sekulære eliter er utfordret av grunnlovens krav om å skulle forsvare *kemalismens* prinsipper og kravet fra *islamistene* om økte demokratiske rettigheter. Islamistenes krav er blitt møtt med skepsis for hva som eventuelt kunne komme til å skje med den sekulære staten dersom denne gruppen skulle få langvarig oppslutning blant et flertall i befolkningen. De har også hatt lite spillerom fordi deres ytringer fort er blitt oppfattet som en provokasjon mot statens sekulære fundament.

## 2.2 To sentrale ideologier

Med utgangspunkt i en kort definisjon av *ideologi*, vil jeg forklare hvordan *både islamisme og kemalisme* kan betraktes som ideologier. I henhold til Østerud (1997: 91) kan ideologier være “politiske prinsipper og mål om samfunnsform, satt inn i en systematisk sammenheng og med et program for hvordan målene kan realiseres”. Det er ingen bred enighet om hva som ligger i ideologibegrepet, men jeg velger å basere meg på definisjonen ovenfor. *Kemalisme og islamisme* er sentrale begreper ved analyse av tyrkisk samfunn og politikk. I kapittelet som gir et overblikk over Tyrkias politiske historie vil jeg si en del om bakgrunnen for Atatürks posisjon i dagens Tyrkia. Her vil jeg ta for meg prinsippene for *kemalismen*, som står sentralt når det gjelder å forstå den betydningen bruk av symboler har og har hatt i en tyrkisk kontekst.

### 2.2.1 Kemalismen

*Kemalismen* fungerte som en beskrivelse av hvordan man ønsket at den politiske, økonomiske og sosiale utviklingen i Tyrkia skulle være etter Mustafa Kemals etablering av Den moderne tyrkiske republikken i 1923. Hovedprinsippene for opprettelsen av denne republikken var ikke nye, for noen av dem var allerede kjent både fra Det

osmanske riket og andre stater i Europa, men satt sammen i et system utgjorde de prinsippene for det som kalles *kemalisme* eller *atatürkisme* (*Kemalizm* eller *Atatürkçülük* på tyrkisk). Ahmad (1993:61) og Lange (1998:21). De viktigste prinsippene fra partiprogrammet til Det republikanske folkepartiet (CHP) fra 1931, slik de blir skissert hos blant andre Ahmad (1993:63), Berkes (1998), Dumont (1984:26-41) og Lange (1998:23-25), ble i 1937 tatt inn i Grunnloven:

- 1) **Laisisme** (tyr.: *laiklik*): det vil si at staten har kontroll over religionen gjennom statlige organer. Egentlig refererer begrepet til det franske begrepet *laïcité*, som innebærer en prosess som har som mål å skille kirke og stat. Dette gjør at den kemalistiske laisismeforståelsen går lenger enn den franske ved at kemalistene ikke bare vil ha et skille, men at staten skal ha full kontroll. (Dumont 1984:36 og Lange 1998:24). *Sekularisme* er et videre begrep enn laisisme, og uttrykker prinsippet om et løsere bånd mellom stat og religion.
- 2) **nasjonalisme** (tyr.: *milliyetçilik*): i den betydningen at nasjonen fungerer som et språklig, kulturelt og idémessig fellesskap, slik det er uttrykt av Tarık Zafer Tunaya (i Dumont 1984:29): “A nation is a social and political formation comprising citizens linked together by the community of language, culture and ideal”.
- 3) **republikanisme** (tyr.: *cumhuriyetçilik*), basert på europeiske prinsipper, som ”folkets suverenitet, frihet og likhet for loven” (Dumont 1984:28). Dette innebar også at den monarkiske statsformen ble avskaffet. Gjennom forbudet mot en rekke religiøse institusjoner og ordninger, slik som for eksempel shari'a-domstoler og religiøse skoler, samt kalifatets avskaffelse, la Mustafa Kemal grunnlaget for en stat som var i overensstemmelse med grunnprinsippene for en sekulær stat. (Berkes 1998:466-467).
- 4) **populisme** (tyr.: *halkçılık*), et sammensatt begrep, men i hovedtrekk var tanken at brede lag av folket måtte mobiliseres for at man skulle lykkes i å danne en tyrkisk nasjonalstat (Lange 1998:24); Populisme var et viktig utgangspunkt for den nye politiske doktrinen og var samtidig en motsats til de konkurrerende ideologiene kommunisme og liberalisme. Dette omfattet bl.a. nasjonal enhet, suverenitet og rekonstruksjon (Berkes 1998:462). Populisme ble dessuten innført for å unngå ”klas-

---

seproblematikken”, og den nye middelklassen/det nye borgerskapet kunne derfor gi prinsippet sin tilslutning. (Ahmad 1993:63).

5) *revolusjonisme* (tyr.: *inkilapçilik*), noe som innebærer en ide om “plutselig og brutal forandring i den politiske og sosiale orden” (Dumont 1984:34). Hensikten var å gjennomføre den modernisering og de reformer som kemalismen fordret, med det mål for øye at Tyrkia skulle bli et vestlig sivilisert samfunn med en “permanent og ubetinget troskap mot den kemalistiske reform- og moderniseringsprosessen”

(Lange 1998: 24);

6) og *etatisme* (tyr.: *devletçilik*), har to relaterte betydninger. Den generelle betydningen av ordet refererer til ”en paternalistisk tilnærming hvor staten har ansvaret for å organisere nasjonen samt å finne løsningene på alle dens problemer.”

(Dumont 1984:39). Den etatismen som mer spesifikt er knyttet til kemalismen betraktes mer som ”the economic policy used by the Ankara government to reorganize the Turkish economy after the trauma of the War of Independence and to fight severe local effect of the worldwide economic depression of the 1930s.” (Dumont: 1984:39). Prinsippet om etatisme var svært omstridt allerede fra starten på grunn av vanskelighetene med hvor grensene for statens inngripen i økonomien skulle gå. (Ahmad 1993: 64).

I henhold til Dumont (1984: 41) kjennetegnes kemalismen av måten reformene er gjennomført på. Kombinasjonen av fortidens måte å føre politikk og de enorme endringene Tyrkia hadde gjennomgått, førte til at Atatürk så et behov for å gjennomføre radikale reformer i et svært høyt tempo. Dette illustreres av Feroz Ahmad, som skriver: “[...]the party began to produce a new ideology which was christened Kemalism with which they hoped to commit the state to rapid progress so as to win the allegiance of the people. Essentially, the goal was to substitute Turkish nationalism for Islam and Ottomanism so as to destroy the hold of the past on the rising republican generation.” (Ahmad 1993: 61).

Verken sekularisme eller nasjonalisme var nye tanker for den kemalistiske “ideologien”, men idéer Ungtyrkerne hadde fremmet allerede rundt 1913. Men kemalistene rendyrket disse prinsippene. Sekularismen dreide seg ikke kun om å skille stat og religion, men hadde som mål å fjerne religion helt fra den offentlige sfære, samt å skaffe statlig kontroll over de gjenværende religiøse institusjoner. (Zürcher 1994:189).

### 2.2.2 Islamismen

Hva ligger så egentlig i begrepet *islamisme*? Svaret på dette spørsmålet er ikke enkelt. Burgat og Dowell (1997:9) sier ganske generelt om forholdet mellom muslimer og islamister at ”it is possible to be a Muslim and not be an Islamist.” Dette er noe som burde være selvsagt, men faktisk ikke er det. En del kvinner som bærer det islamske skautet *hijab* foretrekker eksempelvis å kalle seg islamister fremfor muslimer, fordi de finner den sistnevnte benevnelsen utilfredsstillende (Burgat og Dowell 1997). En avklaring rundt de ulike begrepene blir i denne sammenhengen desto viktigere. *Fundamentalisme*, *islamisme* og *politisk islam* blir ofte benyttet om hverandre om det samme fenomenet.

*Fundamentalisme* som begrep kan virke stigmatiserende siden det ofte blir brukt av media i forbindelse med ekstreme grupper og voldelige handlinger. Begrepet vekker derfor også negative assosiasjoner. Innen grupper som forsker på *islamisme* er det dessuten blitt en klarere holdning til at man bør bruke benevnelser som gruppene selv benytter, og flere islamistgrupper omtaler seg selv nettopp som *islamister*. Et annet argument for å bruke begrepet *islamisme*, er at det er mer presist enn andre benevnelser. Ordet indikerer at det har noe med islam å gjøre, og at det er en –isme; det vil si en politisk ideologi.

Bjørn Olav Utvik omtaler *islamistbevegelsen* som

”those who call for the establishment of an Islamic state, the main criterion defining such a state being that it should be governed by the Shari’a, the revealed law of Islam, and who organise themselves into political movements in order to achieve this aim.” (Utvik 2000: 17),

noe som også viser hva som ligger i begrepet *islamisme*.



---

Selv om Utvik i sin doktoravhandling primært tar for seg de politiske forholdene i Egypt, vil essensen i definisjonen også kunne brukes på Tyrkia. Dette til tross for at tyrkiske islamister ikke åpent støtter målene som er angitt i definisjonen ovenfor. Noe av årsaken til det er at man ikke har kunnet avdekke om hovedmålet for tyrkiske islamister er å etablere en islamsk stat og heller ikke om en slik stat skal styres av shari'at-lovgivning. Dette kan være en innvending mot å benytte Utviks definisjon i denne sammenhengen. På den annen side har tyrkiske islamister organisert seg i politiske bevegelser og arbeider for at islam skal få en større plass i det tyrkiske samfunnet. Siden det er vanskelig å avdekke hva de tyrkiske islamistenes egentlige motiver er, vil jeg si at definisjonen ovenfor kan brukes på forholdene som råder i Tyrkia, men med de forbeholdene som er nevnt, samt ved å se den i sammenheng med diskusjonen til Burgat og Dowell (1997). I henhold til de to forfatterne er islamistenes mål av både sosial og politisk art, slik at både utdanning for hele befolkningen samt politisk mobilisering står sentralt. På den måten viser de hvordan islamismen er oppstått i en brytning mellom religion og politikk, og derfor lettere vil kunne settes inn i en tyrkisk kontekst.

Islamisme anses i gitte sammenhenger gjerne som et "moderne" fenomen, der de troende i flere tilfeller ønsker å nytolke både Koranen og Sunnaen (dvs. de beretningene om Profetens liv som for mange muslimer fungerer som en rettesnor for hvordan muslimer skal leve i dag), og tilpasse dem dagens samfunn. Burgat og Dowell (1997:9) refererer til islamister i Tunisia som hevder at "Islam is ancient, but the Islamist movement is recent". Her er det nettopp politikken som kommer inn som et "nytt" element. At forestillingene mange har om at islamister ikke alltid er så fordomsfrie, poengterer Burgat og Dowell (1997: 4) på denne måten: "Behind the beards and the *hijabs* are no 'Martians'. Not even, in most cases 'fanatics' or other 'extremists'." Et slikt utsagn understreker behovet for en presisering av islamist- og islamismebegrepet.

Visse islamistgrupper har riktignok tydd til bruk av vold for å oppnå politiske mål, og der en slik distinksjon blir aktuell, vil jeg bruke betegnelsen *radikale islamister* om disse gruppene.

I sin diskusjon vektlegger Burgat og Dowell i større grad skillet mellom islamisme og det som kalles *tradisjonisme*. Kjernen i denne forskjellen ligger i at tradisjonismen ikke er et politisk prosjekt med sosial rettferdighet som mål, som hos islamistene. Snarere er målet til tradisjonistene å vende tilbake til den "rene" læren, der ingen tolkninger av Koranen og Sunnaen foretatt etter ca. år 1000 aksepteres. Moderne teknologi blir ut fra en slik argumentasjon avvist som et vestlig fenomen de kan greie seg uten. Slik er det imidlertid ikke med islamistene, for de kan godt ha en islamsk stat som mål, men avviser ikke dermed teknologiske nyvinninger. Her kommer nytolkninger inn som et sentralt punkt. De ser ingen motsetninger mellom det å være moderne og det å være islamist. Tvert imot mener de det er naturlig å trekke paralleller mellom Profetens liv og det livet som leves i dag, og at måter å leve på må tolkes inn i en sammenheng som passer med dagens samfunn, og ta hensyn til den utviklingen som er skjedd siden Profetens tid.

*Politisk islam* kan ofte oppfattes som et noe videre begrep enn islamismen, og omfatter også muslimske intellektuelle som ikke nødvendigvis er så politisk aktive. Det ser også ut til at islamismen er noe mer ideologisk motivert. Det er islamistbevegelser som velger å fokusere på kulturelle verdier, og ønsker å innføre såkalte islamske verdier på flere områder i samfunnet. For Tyrkias del kan islamistenes fokus på politisk islam fremfor islamisme skyldes at de forsøker å gjøre en tilpasning til det lovforbudet som gjelder mot politiske partier basert på religion. Det er også mulig at islamistbevegelsen har valgt kemalistenes fremgangsmåte, ved nettopp å søke å influere kultur og samfunnsliv. For denne oppgaven mener jeg at forskjellen mellom politisk islam og islamisme ikke utgjør noe vesentlig teoretisk skille. Den tyrkiske grunnloven setter en stopper for å ha islamisme som prosjekt, så islamister vil i denne oppgaven defineres som: den delen av befolkningen som ønsker at religion skal få større innfly-

telse i både samfunn og politikk. De har i mer eller mindre grad politisk islam/islamisme som sitt prosjekt.

## 2.3 Hva er makt?

Når maktbegrepet har vært behandlet i statsvitenskapelig litteratur, har det ikke vært vanlig å bruke det i forbindelse med en maktkamp rundt visuelle symboler, som skautet. Det er snarere blitt brukt til å forstå sosiale relasjoner, og til å gi et bilde av politiske prosesser. I samfunnsvitenskapelige sammenhenger blir *makt* blant annet sett som

“en relasjon, der en aktør har makt over en annen aktør med henblikk på et bestemt fenomen. Maktperspektivet innebærer at man karakteriserer og forstår sosiale relasjoner. Maktforskningen tar også sikte på å gi et realistisk bilde av hvordan politiske prosesser foregår.” (Østerud 1997:149).

En slik definisjon av makt kan fungere som et utgangspunkt for de prosessene som foregår i tyrkisk politikk, også de som er knyttet til kamp om symboler. Denne definisjonen kan likevel presiseres ytterligere ved å legge til ett av de perspektivene Østerud (1991:38) angir når han tar for seg *maktens tre ansikter*<sup>9</sup>. Han viser til Steven Lukes utsagn om at “A utøvde makt over B ved å få ham til å gjøre noe han ikke ønsket, men også ved å påvirke, forme og bestemme hans ønsker. Makten over befolkningens tanker, smak og problemoppfatninger utgjorde således denne tredje dimensjonen.” Måten denne siste definisjonen kommer til uttrykk i Tyrkia på er hvordan myndighetene gjennom grunnlovsprinsipper, utdannelsessystemet, religiøse og kulturelle forbud og restriksjoner har forsøkt å sekularisere befolkningen gjennom en årrekke.

Kort oppsummert er makt i denne oppgaven definert som myndighetenes, dvs. parlamentets, presidentens og militærets, evne til å implementere lover og regler i nærmere avgrensede deler av samfunnet.

---

<sup>9</sup> De to første definisjonene i *Maktens tre ansikter* er: 1) Robert Dahls “A har makt over b i den grad han kan få B til å gjøre noe han ellers ikke ville ha gjort”. 2) Bacharach og Baratz “*ikke-beslutninger* er like viktige som de direkte beslutninger” (Østerud 1991: 38-39).

## 2.4 Med Bourdieu som innfallsvinkel

Franskmannen Pierre Bourdieu har bakgrunn som både filosof og sosiolog, men det er som det sistnevnte han har gjort mesteparten av sin forskning. Han har gjort omfattende feltstudier med fokus på sosiale, kulturelle og økonomiske forhold, og har skrevet om alt fra sosiologiske perspektiver på lingvistiske fenomener og symbolsk makt til å utvikle egne teorier. Sin første studie gjorde han som etnograf i det kabylske samfunnet i Algerie på 1950- og 60-tallet, mens den senere forskningen hovedsakelig har vært konsentrert om Frankrike. Denne forskningen er til gjengjeld allsidig og grundig, men også svært kompleks.

Innvendinger mot Bourdieus teorier finnes selvsagt, men denne kritikken vil ikke utdypes her. Det bør bare nevnes at ett av ankepunktene mot Bourdieus teorier om kapitalformene, er at de ikke kan sies å være generaliserbare, siden han primært baserer seg på undersøkelser som er gjort i Frankrike. Utvalgte deler av forskningen hans anser jeg likevel som relevante for denne oppgaven. Det er særlig hans teorier rundt den kulturelle og sosiale kapitalens betydning for å oppnå politisk makt jeg vil trekke inn i analysen. Jeg vil hevde at det finnes klare paralleller mellom noen av de samfunnsfenomenene Bourdieu har undersøkt i Frankrike og det fenomenet jeg ønsker å undersøke i Tyrkia. Bourdieus arbeider har fått et stadig bedre fotfeste også i norsk samfunnsforskning, for det er få forskere som har gjort så gjennomgripende (komparative) studier som ham, der både sosiale, kulturelle og økonomiske forhold er trukket inn. Hans teoretiske rammer kan gi nye og spennende innfallsvinkler til blant annet å analysere enkelte sosiokulturelle sider ved politiske prosesser. I det følgende vil jeg kort presentere de delene av hans teorier jeg anser som relevante for denne oppgaven.

---

## 2.5 Kapitalformer og symbolsk makt

### 2.5.1 Hva er kapital hos Bourdieu?

Sentralt hos Bourdieu står *kapitalbegrepet*. De fleste mennesker forbinder kapital først og fremst med økonomisk kapital, dvs. penger eller eiendom (materielle besittelser) som kan investeres i vanlig økonomisk forstand. Bourdieu har imidlertid valgt å utvide betydningen av kapital til å omfatte relasjoner, og da ofte som en kamp, mellom aktører. De som har mye kapital har mer makt<sup>10</sup> til å kunne oppnå sine mål. Bourdieu kritiserer samtidig økonomisk teori for å redusere den sosiale verden til kun å dreie seg om økonomisk kapital, og at man ikke kan avdekke samfunnsstrukturer bare gjennom å se på fordelingen av økonomisk kapital. Dessuten ønsker han å vise at alle former for kapital er viktig for å kunne forstå helheten, og innfører begrepene kulturell og sosial kapital. Gjennom disse begrepene ønsker han å vise at også ikke-materielle former for kapital er av stor betydning. (Bourdieu 1986).

På tross av at Bourdieu ønsker å fremheve de ikke-økonomiske kapitalformene, viser han hvordan økonomisk kapital likevel er "at root of all the other types of capital." (Bourdieu 1986:252). At det skjer en viss "overføring" fra økonomisk kapital i sin materielle betydning til andre kapitalformer, og vise versa, kan man i henhold til Bourdieu ikke se bort fra. Når Bourdieus teorier settes i sammenheng med studier av makt og hierarkier, har det derimot vært sett som vesentlig å skille mellom økonomisk kapital og symbolsk kapital (Eriksen 1998:375). Hvilke kapitalformer som vil være relevante å trekke inn, vil blant annet være avhengig av område/tema som behandles og ut fra hvilket perspektiv man ønsker å belyse en gitt problemstilling. Politisk makt er svært ofte knyttet til økonomi. Jeg har likevel valgt ikke å fokusere på denne kapitalformen, siden jeg primært ønsker å diskutere symboler og verdier knyttet til ulike former for makt. Det betyr ikke at jeg vil avvise at økonomi kan være en medvirkende forklaringsfaktor når det gjelder enkelte sider av "islamiseringsen" av det tyrkiske

---

<sup>10</sup> Her betyr makt det Bourdieu omtaler som symbolsk makt, som jeg kommer tilbake til om litt.

samfunnet. Men, det er andre kapitalformer hos Bourdieu som vil være mer hensiktsmessige når det gjelder å analysere den økte politiske sprengkraften skautet har fått, enn den økonomiske. De begrepene fra Bourdieus forskning jeg mener vil gi det beste bidraget til en strukturering av analysen min er som følger:

1. *Kulturell kapital*
2. *Sosial kapital*
3. *Symbolsk kapital*
4. *Symbolsk makt*

### **2.5.2 Kulturell kapital**

*Kulturell kapital* er ressurser i form av kunnskap, dannelselse og utdanning, dvs. evne til å beherske de kulturelle kodene i et samfunn. (Bourdieu 1986).

Da Bourdieu og hans medarbeidere studerte ulike utdanningsinstitusjoner ble de svært opptatt av det Bourdieu etter hvert begynte å kalle kulturell kapital. Dette innebar “behærskandet av kulturen, [...] dvs. en allmän förmåga att tala, att föra seg och att vara välorienterad i kulturen och samhället.” (Broady m.fl. 1986:13). De tre formene for kulturell kapital vises, i henhold til Bourdieu (1986), gjennom atferd, som avslører hvem man er, gjenstander man eier og utdannelsen man har. I særdeleshet legger han vekt på betydningen av utdanning, både med tanke på den betydningen det har for ens generelle dannelselse, men også betydningen av å ha gått på de rette skolene og selve det å ha oppnådd en grad. I motsetning til økonomisk kapital er dette en type kapital det ikke er mulig å tilegne seg raskt, men noe man legger mye arbeid og energi i for å oppnå. Noe av den kulturelle kapitalen er lettere tilgjengelig for personer som er født inn i et privilegert sosialt lag, og fordrer kanskje derfor ikke like mye arbeid på alle områder som for den som ikke er født inn i det. For denne oppgaven blir særlig spørsmålet om tilgang til kulturell kapital viktig, da det dreier seg om hvem som har definisjonsmakten over kulturelle, religiøse og ideologiske verdier i det tyrkiske samfunnet.

---

### 2.5.3 Sosial kapital

*Sosial kapital* betegner ulike former for sosiale kontakter eller nettverk som kan brukes til å fremme ens interesser, f.eks. sikre tilgang til eksklusive stillinger på arbeidsmarkedet. (Bourdieu 1986).

Denne formen for kapital kan ikke behandles helt uavhengig av de andre kapitalformene ettersom den sosiale kapitalen spesielt er avhengig av hvor mye kulturell kapital man besitter. Sosial kapital er den type kapital som gir tilgang til gode posisjoner gjennom opparbeidet nettverk, eventuelt stillinger man kan få på bakgrunn av den utdannelsen man har bak seg. Det er mange ulike posisjoner og nettverk som fører til at man oppnår økt sosial kapital. Hvor stor betydning man skal tillegge sosial kapital, er derfor avhengig av hva man ønsker å bevise. Denne kapitalformen forutsetter at man besitter én eller flere typer kapital i et så stort omfang at det vil være av interesse for det øvrige nettverket, og krever at man hele tiden anstrenger seg for å pleie nettverket slik at reproduksjonen av sosial kapital opprettholdes. Utbyttet av å være tilknyttet en gruppe kan være av både materiell og symbolsk art. Om vi ser på islamistenes posisjon i dagens Tyrkia, har det symbolske utbyttet så langt vært viktigere enn det materielle, noe som for så vidt er i overensstemmelse med ideologien deres (den uttalte i hvert fall). Et motargument vil være den innflytelsen islamistene har opparbeidet seg gjennom kommersielle radio- og TV-stasjoner, tidsskrifter rettet mot kvinner og private imamskoler, det vil si religiøse skoler. En slik satsing krever selvsagt økonomiske investeringer. Selv om jeg synes det kunne være interessant å se på betydningen av disse satsingsområdene, vil jeg likevel ikke komme nærmere inn på den kommersielle siden av islamistenes aktiviteter siden denne ikke er direkte knyttet til problemstillingen i denne oppgaven.

### 2.5.4 Symbolsk kapital

*Symbolsk kapital* er egentlig ikke en egen form for kapital, men en måte for andre kapital- eller maktformer å fremtre på. (Bourdieu 1986).

Denne kapitalformen skiller seg klart fra de andre typene kapital ved at kulturell, sosial og økonomisk kapital alle kan manifestere seg som symbolsk kapital. Dette gjelder spesielt kulturell kapital. Kulturell kapital har en spesiell forutsetning for å opptre som symbolsk kapital, både fordi man kan tilegne seg kulturell kapital relativt ubevisst, men også fordi det er en kapitalform der de sosiale betingelsene for både tilegnelse og overføring ikke er så åpenbare som tilfellet vanligvis er for økonomisk kapital. Hos Bourdieu (1986:245) innebærer symbolsk kapital derfor at kapitalen er "unrecognized as capital and recognized as legitimate competence,[...]".

Selv om Bourdieu ikke sier eksplisitt at det foregår en kamp om den symbolske kapitalen mellom aktører, er han likevel inne på at det foregår en kamp om fordelingen av kapitalen innenfor et avgrenset felt. Av denne grunn er det interessant å bruke hans begreper når det gjelder Tyrkia, spesielt når man ser det fra et perspektiv der islamistene forsøker å øke sin kulturelle og symbolske kapital innenfor det politiske feltet. Dette har medført en økt vektlegging av både osmansk kultur og islam. Den kjente tyrkiske sosiologen, Nilüfer Göle (1996:23 og 1997:50-52), bruker benevnelsen "symbolsk kapital" om f.eks. utdanning, yrkeskarriere, endret kroppsspråk og "sekulær", dvs. ikke-muslimsk livsstil, som uttrykk for bl.a. prestisje og sosial anerkjennelse. Spesielt gjelder dette sekulære kvinner fra den øvre middelklasse og overklassen. Selv om hun bruker "symbolsk kapital" innenfor en sekulær referanseramme, ser jeg ingen vanskeligheter med å overføre dette begrepet til en referanseramme der det er islamister som legger premissene for hva som skal gjelde som samfunnets grunnverdier. Som Eriksen (1998: 375) påpeker, innebærer kontroll med symbolsk kapital i et samfunn blant annet retten til å definere hvordan verden ser ut - for eksempel ved kontroll over massemediene og det trykte ord, altså langt mer enn symboler alene.

Når jeg har valgt å bruke kapitalformene til Bourdieu er det fordi jeg mener hans begrep, særlig om *kulturell* og *sosial kapital*, men også om *symbolsk makt* kan gi den nødvendige rammen for å kunne vise hvordan skautet kunne bli et symbol som kan knyttes til politisk opposisjon. Bourdieus teori forutsetter at kapital gir makt, og har en overbevisning om at sosiale relasjoner er basert på at folk dominerer eller blir do-



---

minerte. På denne bakgrunnen mener jeg at kapitalformene ikke bare er med på å skape rammen for analysen i denne oppgaven, men også kan bidra til å forklare noe av det som skjer i tyrkisk politikk i dag, der det er en kamp om verdier som kommer til uttrykk gjennom visuelle symboler i den politiske debatten. Når Bourdieus teorier skal brukes i sammenheng med tyrkiske forhold er det viktig å være oppmerksom på det Kvalsvik (1993: 43) uttrykker så klart i sin artikkel, at

“just dette å skjønne kva det er for sensurinstansar som verkar i feltet [...] er ei sentral problemstilling for Bourdieu når han vil finne ut av kva det er for drivkrefter som reproduserer maktstrukturar, eller som tvert om kan skape opposisjon mot strukturane og mogleg endring av makttilhøva”.

Bourdies begrepsapparat vil i tillegg kunne gi et grunnlag for en bedre forståelse for hvordan *islamistene* har kommet i en posisjon der de kan utgjøre noe som vil kunne oppfattes som en trussel mot de sekulære intellektuelle, politiske og kanskje ikke minst de militære elitene, og i visse sammenhenger hele fundamentet for Den moderne tyrkiske republikken. Med sekulære politiske og intellektuelle eliter mener jeg de delene av befolkningen som har vist at de evne og mulighet til å påvirke politiske prosesser og samtidig er klare tilhengere av kemalismen. Politiske eliter er den gruppen av folkevalgte som har oppnådd sentrale politiske posisjoner. I Tyrkia snakker man ofte om de *sekulære intellektuelle* elitene, som utgjør det øvre sjiktet av akademikere, forfattere og journalister. I denne oppgaven begrenses denne gruppen til akademikere, og da spesielt studentene ved Tyrkias mange universiteter, for det er disse som har vært mest synlige i debatten rundt skautet.

### 2.5.5 Symbolsk makt

Bourdieu tar også for seg *symbolsk makt*, som han beskriver som makt som ikke oppleves som makt (f.eks. prestisje, autoritet), og som i kraft av dette anerkjennes som legitim. Symbolsk makt er: ”the power granted to those who have obtained sufficient recognition to be in a position to impose recognition.” Dette baserer seg på hvor mye kulturell kapital man besitter. (Bourdieu 1990:137-138).

I artikkelen “symbolsk makt” sier Bourdieu (1996:42) om de symbolske systemene at

“Det er i egenskap av å være strukturerte og strukturerende redskaper for kommunikasjon og kunnskap at de “symbolske systemene” fyller sin politiske funksjon som instrumenter til å påtvinge eller legitimere et herredømme, og at de bidrar til å sikre en klasses herredømme over en annen (symbolsk vold)...”.

Videre hevder han (1996:45) at symbolsk makt er

“en makt til å konstituere det gitte gjennom utsagn om det, til å få andre til å se og tro på en verdensoppfatning, til å bekrefte den eller til å forandre den, og gjennom verdensoppfatningen også handlingen i verden, og dermed verden selv.”

Her viser Bourdieu hvordan symbolsk makt kan virke både bevisst og ubevisst i et samfunn. I Tyrkia er denne symbolske makten i stor grad legitimert gjennom en sekulær grunnlov som legger sterke føringer på både etniske, religiøse og klassemessige forhold, noe jeg kommer tilbake til senere i oppgaven.

Min hensikt er ikke å overføre Bourdieus forskning direkte på tyrkiske samfunnsforhold. Men, ved å anvende kategoriene hans kan det bli lettere å påvise hvordan islamistene har akkumulert kapital på områder der sekulære eliter lenge har hatt både den dominerende politiske makten og den symbolske makten. Å anvende andre aspekter ved kapital og makt enn de tradisjonelle, er derfor hensiktsmessig i denne sammenhengen fordi det kan forklare hvordan og hvorfor islamistenes bruk av skaut som symbol har gjort seg gjeldende i tyrkisk politikk.

---

## 3. METODE OG OPERASJONALISERING

### 3.1 Metode

Caset mitt er valgt ut på bakgrunn av at jeg ønsket å undersøke et helt spesielt fenomen i Tyrkia, nemlig den sterke reaksjonen på bruk av skaut i visse kontekster, på tross av at nesten hele befolkningen er muslimer. Jeg ønsker spesielt å få en dypere forståelse for skautets plass i Tyrkias politiske debatt. På et tidlig tidspunkt ble det klart at problemstillingen min fordret en kvalitativ tilnærming i form av en "case studie"

Videre legger metodevalget til grunn et krav om at valget er basert på en undersøkelse, som -

"ud fra en kvalitativ empirisk fremgangsmåde – beskæftiger sig med at etablere en forståelse eller forklaring af unikke fænomener." (Andersen 1990:77).

Kombinert med Yins (sitert i Yin 1989:23) definisjon av case studie som "an empirical inquiry that:

- Investigates a contemporary phenomenon within its real-life context; when
- the boundaries between phenomenon and context are not clearly evident; and in which
- multiple sources of evidence are used."

I de sammenhengene jeg velger å gjøre bruk av kvantitative data, er det for å underbygge visse deler av argumentasjonen min.

#### *Hvordan avgrense case-studien?*

Etter å ha gjennomgått de viktigste bidragene på feltet som er publisert på engelsk, tysk og skandinaviske språk, der det også er atskillige referanser til tyrkisk faglitteratur, kan man konstatere at det er skrevet mye om problematikken rundt skautet. I min oppgave ønsker jeg imidlertid å fokusere på noe av bakgrunnen for at den symbolikken som ligger i skautet kunne bli fokus for så mye politisk oppmerksomhet, ja til og med en kilde til politisk konflikt og økte motsetninger i det politiske liv. Temaet dis-

kuteres i brede lag av Tyrkias befolkning, og den første utfordringen bestod i å finne ut hvordan jeg skulle avgrense debatten. Det var tre arenaer jeg fant spesielt interessante etter litteraturgjennomgangen, nemlig universitetene, de demokratiske institusjonene og militæret. Disse arenaene er spesielt interessante fordi de står sentralt i det kemalistiske prosjektet. Noe av utfordringen med å foreta en analyse på et slikt grunnlag, er at skautets betydning som politisk symbol sjelden blir behandlet eksplisitt, og at man derfor må lese symbolikken ut fra konteksten skautet blir omtalt i, dvs. en bredere politisk debatt.

Hensikten med undersøkelsen har vært å finne ut hvorfor reaksjonen var så sterk overfor representanten i parlamentet som møtte med skaut. Samtidig ville jeg også finne svaret på hvorfor det var langt flere som brukte skautet som politisk og religiøst symbol ved universitetene enn tidligere, og hvordan debatten har vært helt fraværende i militæret. I tillegg til å undersøke hvilke debatter som har foregått på hver enkelt arena, ble det også nødvendig å se på de ulike institusjonene som aktører. Dette fordi de ikke kun utgjorde arenaer for handling, men også – som aktører - søkte innflytelse og påvirkning på hverandres arenaer.

For å finne ut av hvordan reaksjonene kunne bli så sterke, har jeg vurdert kemalistenes tilgang til ulike former for kapital mot islamistenes mulighet til det samme, slik det er beskrevet hos Bourdieu. Bourdieus kapitalformer og symbolske makt blir derfor knyttet direkte til disse to motpolene i Tyrkias samfunn og politikk. Symbolsk makt blir spesielt viktig å vurdere når det dreier seg om militærets innflytelse på Tyrkias politikk og samfunnsliv. For universitetene og de demokratiske kanalene bruker jeg i større grad symbolteori for å belyse hvilken makt det ligger i bruk av visuelle symboler.

---

## 3.2 Litteraturen på fagfeltet

Jeg har forsøkt å systematisere en del av bidragene i faglitteraturen for å utdype hvordan skautet kan fungere som politisk symbol, samtidig som det benyttes som en måte å argumentere på.

I år 2000 kom den svenskfødte sosiologen Elisabeth Özdalga ut med en bok med tittelen "The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey". I denne boken beskriver Özdalga gjennom intervjuer med tre kvinner årsaker til at de bruker eller har "kastet" skautet. Med utgangspunkt i den tyrkiske historien helt tilbake til *Tanzimat*-tiden (1839-71), har hun valgt å fokusere på de religiøse institusjonenes betydning for konflikten mellom sekularismen og den folkelige formen for islam (*popular islam*), basert på tradisjon, blant annet representert ved de ulike Sufi-ordenene. Mens Özdalga (1998:91-92) hevder at det som skjer i Tyrkia "heller er en privatisering av religionen heller enn et forsøk på å undergrave den sekulære strukturen", og illustrerer det gjennom sine tre dybdeintervjuer, vil jeg i større grad konsentrere meg om "symbolpolitikken" og hvilken utfordring det politiske skautet representerer for de politiske institusjonene i Tyrkia. Noe av kritikken mot Özdalgas bok som er kommet frem i Tyrkia, er at den er skrevet av en som selv ikke er tyrker, og dermed hevdes ikke å ha nok innsikt i de tyrkiske forholdene. (Brendemoen, 2.3.2003). Özdalga har imidlertid bodd og forsket i 25 år i Tyrkia, og jeg anser boken for å være et viktig bidrag til debatten rundt skautet, samtidig som hun kaster lys over en del av den utviklingen som er skjedd på 1990-tallet.

I sin bok "The forbidden modern" fra 1996 anlegger sosiologen Nilüfer Göle et noe bredere perspektiv enn Özdalga, og tar for seg forhold mellom modernitet, religion og kjønn i Midtøsten. Hennes intervjuer og analyser gir et godt innblikk i det tyrkiske samfunnet, og er derfor et viktig bidrag for å kunne forstå den politiske debatten.

Özdalga og Göle har begge skrevet bøker og artikler om kvinner og slør/skaut i et moderne Tyrkia, og er derfor viktige kilder i min analyse av problematikken rundt skautet. Det er få bidrag som spesielt har fokusert på den politiske betydningen av

skautet, så når en slik analyse skal gjøres mener jeg at det vil være fruktbart å kombinere både Özdalga og Göle med bidrag fra andre forskere. I tillegg kommer artikler fra nettutgavene til de engelskspråklige tyrkiske dagsavisene Turkish Daily News (sekulært orientert) og Today's Zaman (religiøst orientert), samt nyhetsmeldinger og lengre artikler fra utenlandske medier og nyheter fra tyrkiske aviser har som er oversatt til engelsk eller tysk. Med et slikt informasjonstilfang mener jeg at utvalget både er bredt nok og omfattende nok til å kunne foreta en grundig analyse av noen av årsaksforholdene rundt striden om bruk av skaut. I tillegg til de ovennevnte vil jeg benytte meg av Arlene E. Macleod (1991) som i "Accommodating Protest" har tatt for seg årsaker til "the new veiling" i Kairo samt historikk rundt bruk av skaut generelt. Mye av denne informasjonen er også nyttig når forholdene i Tyrkia skal analyseres, selv om det også er store ulikheter når det gjelder skautets betydning i både politikk og samfunn.

Analysen av den politiske debatten rundt skautet vil blant annet være basert på en gjennomgang av den politiske historien, nyere bøker og artikler fra forskere som direkte eller indirekte berører problemstillingen, med eksempler fra artikler knyttet til temaet fra både tyrkiske og utenlandske aviser.

### 3.3 Kilder, data og kildekritikk

En hovedinnvending som kan reises mot min "case studie" vil nok være at jeg ikke har vært på feltarbeid og foretatt systematiske intervjuer. Jeg innser at et slikt opphold antakelig ville ha styrket kildematerialet mitt. På den annen side ville et feltarbeid hatt sine begrensninger fordi jeg ikke behersker tyrkisk. Mange tyrkere snakker riktignok både engelsk og tysk, men for å nå frem til enkelte grupper av islamister som i flere tilfeller ikke behersker noen av disse språkene, ville jeg være avhengig av å skaffe en pålitelig tolk. I tillegg ville det være en utfordring å få tilgang til egnede intervjuobjekter. Et feltarbeid har ikke vært aktuelt å gjennomføre både av hensyn til oppgavens omfang og begrensede økonomiske ressurser. Jeg har derfor valgt å skrive oppgaven

---

på bakgrunn av litteratur som har vært tilgjengelig fra Norge, samt kildemateriale som jeg har anskaffet under kortere opphold i Tyrkia.

En annen mulig innvending mot mitt utvalg av kildemateriale kan være at jeg, nettopp på bakgrunn av manglende tyrkiskkunnskaper, ikke har et tilstrekkelig grunnlag for en solid analyse, og derfor står i fare for å gjøre den for lite balansert eller nyansert. Jeg er klar over at en manglende innsikt i det tyrkiske språk vil kunne komme til å gi et skjevt analysegrunnlag fordi jeg ikke kan følge samfunnsdebatten som foregår i tyrkiske massemedier, og kanskje spesielt argumentene som kommer fra den ikke-sekulære delen av befolkningen. Når det gjelder forskning i Tyrkia, er argumentet imidlertid basert på en antagelse om at tyrkiske forskere har et sekulært ståsted, og at forskningen derfor primært gjenspeiler sekulære holdninger. Til tross for en slik antagelse, og sikkert med god grunn i visse tilfeller, kan man likevel ikke forutsette at forskning om forhold i Tyrkia gjort av tyrkiske forskere ikke er kritisk nok. Snarere tvert om vil man heller forvente at tyrkiske forskerne er spesielt oppmerksomme på krav til objektivitet (reliabilitet og validitet), nettopp fordi de er blitt kritisert for ikke å ta tilstrekkelig hensyn til dette. Mye av denne forskningen er oversatt til andre språk og gir etter min oppfatning et godt innblikk i tyrkisk samfunnsdebatt, og har tatt med argumentasjon fra både den sekulære og ikke-sekulære siden.

Tyrkia har et bredt utvalg av dagsaviser, men frem til 2001 var det kun én engelskspråklig avis, nemlig *Turkish Daily News (TDN)*, med det ukentlige bilaget *Probe*. TDN har ikke veket svært mye fra den offisielle sekulære linjen, og dermed ikke vært noe talerør for mer islamistisk orienterte tyrkere, selv om det iblant har vært kritiske innlegg til myndighetenes offisielle linje. I de senere årene er det også kommet til engelskspråklige nettutgaver av et par andre aviser. Dette gjelder dagsavisen *Zaman* som er en riksdekkende religiøst orientert dagsavis og i tillegg et par mindre aviser som enten gjengir nyheter fra andre aviser på engelsk (*Turkish Press*) eller har sammendrag av egne nyheter i nettutgave på engelsk (*Dünya gazetesini*). Når det gjelder informasjon om islamisters holdninger til ulike samfunns spørsmål, har jeg lagt til grunn nettutgaven til *Zaman*, nemlig *Today's Zaman*, samt sammendrag på engelsk

fra tyrkiske aviser og tidsskrifter som har et slikt ståsted eller gir en troverdig fremstilling av islamistenes syn. I tillegg refereres den offentlige debatten i Tyrkia også i tyske aviser og tidsskrifter, ettersom Tysklands har en stor innvandrerguppe fra Tyrkia.

Jeg har lagt til grunn en antakelse om at mangel på yrings- og religionsfrihet kan ha vært med på å forsterke ”kampen om skautet” og den politiske symbolverdien som ligger i dette enkle hodeplagget. Klesdrakt kan være en måte å uttrykke politisk holdning på når islamistene opplever begrensninger i sine demokratiske rettigheter.

Mulighetene mine for å kunne gå inn i den interne debatten på begge sider er som tidligere nevnt begrenset. Jeg har derfor først og fremst valgt å analysere reaksjonene på ”bruk av skaut” på bakgrunn av tilgjengelig kildemateriale. Gjennom min lesning har jeg likevel oppdaget at argumenter fra begge sider i debatten er grundig behandlet i så vel faglitteratur som i dagspressen. Dette skulle øke sannsynligheten for at analysen i denne oppgaven blir foretatt på et riktig grunnlag. Jeg mener dessuten å ha kompensert for eventuelle skjevheter ved å ha vært innoim det meste av den tilgjengelige litteraturen som er aktuell for oppgaven, og har vært ekstra oppmerksom på å lese med et kritisk blikk.

### 3.4 Kan Bourdieu brukes på Tyrkia?

Den analysen jeg ønsker å gjøre er ikke basert på egne undersøkelser, og er derfor ikke helt i Bourdieus ånd. Når jeg likevel velger å benytte meg av hans kapitalformer, er det fordi jeg har tro på at det vil være fruktbart å se på ”prosessene” i Tyrkia ut fra et slikt perspektiv, til tross for at de er basert på andres observasjoner. Flere av Bourdieus teorier og analyser har funnet et stadig større publikum, etter som flere og flere oppdager nytten av hans forskning, også på forhold utenfor Frankrike<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Se for eksempel Nilüfer Göle (1996) som anvender Bourdieu på tyrkiske forhold, eller Bjørn Nic. Kvalsvik (1993) som trekker paralleller til Norge.



---

Med gode sekundærkilder i tillegg til enkelte primærkilder mener jeg å kunne finne belegg for at det er noe som kan kalles en “kamp om symboler”, og vise hvordan den kommer til uttrykk gjennom islamistenes økede kulturelle og sosiale kapital. Ved å benytte et begrenset utvalg av Bourdieus teorier ønsker jeg å skape en ramme rundt analysen av en side av tyrkiske samfunnsforhold og samtidig forenkle fremstillingen av en relativt kompleks maktkamp. Når det dypest sett er en kamp om statsmakten jeg vil analysere, blant annet uttrykt gjennom skautet, er det ikke snakk om statiske tilstander, men endring av uttrykk i en lang prosess. Av den grunn finner jeg Bourdieus perspektiver spesielt interessante og nyttige. Noe som har vært en utfordring, er operasjonalisering av begreper som er så tett knyttet til kultur og samfunn.

### 3.5 Operasjonalisering

#### *Arenaer for debatten*

Å påstå at skautet i seg selv utgjør en ”politisk sprengkraft” i Tyrkia er en sannhet med modifikasjoner, siden skautet er helt akseptert i mange sammenhenger. Hvorvidt kvinnen møtes med reaksjoner er avhengig av måten hun har iført seg skautet på og sammenhengen det bæres i. For å finne noen mulige svar på hvordan skautet utgjør ”politisk sprengkraft” i landets politikk, har jeg valgt ut noen offentlige institusjoner for å illustrere noe av kontroversen rundt skautet. I tillegg ønsker jeg å finne ut hvorfor det nettopp er offentlig sektor som har vært gjenstand for denne debatten.

I tillegg til at de tre arenaene, nemlig universitetene, de demokratiske kanalene og militæret, fremstår som de viktigste arenaene for denne debatten, kunne byråkratiet også vært tatt med. Jeg anser imidlertid ikke institusjonen for like viktig for den politiske debatten som de tre ovennevnte, og den er heller ikke like synlig i den offentlige debatten. De utvalgte institusjonene utgjør kjerneinstitusjonene i det kemalistiske prosjektet. Mustafa Kemal Atatürk og hans støttespillere hadde som hovedmål å gjøre Tyrkia om til en sekulær stat. Militæret støttet prosjektet hans ganske tidlig, og har siden vært kemalismens sterkeste forsvarere. Som ettpartistat frem til 1945 var det få

muligheter til opposisjon, og Atatürks politiske ideer var de eneste tillatte. For å få gjennomført raske samfunnsendringer fokuserte kemalistene på utdanning, og ønsket at så mange som mulig skulle kunne lese og skrive, og på den måten få et opplyst og moderne Tyrkia. Atatürk hevdet faktisk på et tidspunkt at et autoritært regime var nødvendig helt til tyrkerne var så ”opplyst” og ”modernisert” at demokrati kunne innføres.

Hvordan kan disse arenaene være aktuelle for en debatt omkring skautet som har pågått fra begynnelsen av 1980-tallet og frem til i dag? Gjennom å tilegne seg øket kulturell kapital og sosial kapital har islamistene gradvis beveget seg inn på disse arenaene, og mange kemalister føler seg truet av dette. Etter at Tyrkia gradvis åpnet for utdanning på religiøse skoler, som tidligere var svært begrenset og strengt kontrollert av myndighetene, er det i dag ikke uvanlig at studenter som har hele sin utdanning fra religiøse skoler, blir tatt opp ved universitetene, noe som senere åpner for posisjoner i høyere stillinger. I tillegg har et generelt høyere utdanningsnivå gitt nye studentgrupper tilgang til høyere utdanning. Kombinert med en øket bevissthet rundt religiøs tilhørighet, har skautforbudet ved universitetene i enkelte tilfeller til og med ført til demonstrasjoner.

Hvorfor er det så interessant å undersøke reaksjonene ved universitetene i forbindelse med skautforbudet? Noe av svaret ligger i at universitetene ofte er det første stedet ”nye” ideologiske idéer gjør seg gjeldende, både fordi studentene er unge og ofte kritiske til det bestående, men også fordi det er denne gruppen av befolkningen som er med på å skape debatt i Tyrkia. Ved å studere det som skjer i studentmiljøene, kan man derfor til en viss grad også danne seg en oppfatning av hvilke spørsmål i politikk og religion som vil komme til å engasjere befolkningen et stykke frem i tid. Men det som er av spesiell interesse for skautdebatten er kemalistenes oppfatning av universitetene som selve ”grunnsteinen” i Tyrkias moderniseringsprosjekt. Det har lenge hersket en overbevisning blant kemalister om at sekulære ideer både fremmes og konsolideres gjennom utdanning. Når dette er utgangspunktet, er det lettere å se hvordan islamistenes ønske om å praktisere sin religion kan oppfattes som provoserende.

Etter militærkuppet i 1980, tillot generalene at islamistene på nytt dannet et politisk parti til valget i 1983. De fryktet venstreradikale krefter, og ønsket derfor islamistenes støtte for å kjempe mot denne tendensen i tyrkisk politikk. På den måten har også den religiøse innflytelsen i parlamentet øket gradvis, om ikke alltid like åpenlys. Islamistene har også fått et mer åpent nettverk. Jeg vil også trekke inn eksempler fra den lokale partistrukturen og lokalvalg der de kan belyse problemstillingen min.

Militæret har derimot ingen toleranse for å blande religion inn i offentlige institusjoner, og forsøk på infiltrering fra islamistenes side blir slått hardt ned på. Hvordan debatten har utviklet seg innenfor hver av arenaene og argumenter som brukes både blant islamister og kemalister vil bli behandlet i analysen.

Mye av fokuset på skautet kan forklares ut fra den politiske utviklingen i Tyrkia, med kemalistenes vektlegging av synlige og raske endringer i sekulær retning. Jeg har derfor valgt å presentere et utvalg av historiske og politiske hendelser som kan gi den nødvendige bakgrunnen for å forstå skautets plass i den offentlige debatten.



## 4. POLITISK HISTORIE

### 4.1 Innledning

Den tyrkiske republikken ble proklamert 29. oktober 1923, med Mustafa Kemal som president. I gjennomgangen av den moderne tyrkiske republikkens politiske historie vil jeg fokusere på tiden helt fra opprettelsen, grunnet Mustafa Kemal Atatürks<sup>12</sup> udis- kutabelt store betydning for utformingen av den moderne tyrkiske stat samt den sentrale posisjon han både har hatt og fortsatt har i tyrkisk samfunn og politikk. Jeg anser dessuten tiden under Atatürk som spesielt viktig når det gjelder å kunne forstå bakgrunnen for visuelle symbolers betydning i tyrkisk politikk og samfunn. Der det er naturlig, vil jeg trekke visse linjer tilbake til de enkeltpersoner og grupperinger som har vært grunnlaget for en del av Atatürks videre reformer og hans ideer for den Tyrkiske republikken og som er relevante for problemstillingen min. I tillegg vil jeg ta for meg hovedtrekkene for utviklingen av de politiske partiene, med særlig vekt på betingelsene for utviklingen av religiøst orienterte partier. Jeg vil trekke frem hvordan Kemal Atatürks ideer har formet Den moderne tyrkiske republikken og de institusjo- nene som anses som dens forsvarere. Overgangen fra en ett- til en flerpartistat står sentralt i en slik gjennomgang. Fremveksten av politisk islam har stått sentralt både i Tyrkia og andre muslimske land fra dette tidspunktet. I Tyrkia har den økte betydning- en av religion kommet til uttrykk gjennom islamistpartiets økte oppslutning, men også gjennom en stadig mer politisert bruk av skaut. Jeg vil forsøke å vise hvordan landets politiske struktur og ideologi kan ha ført til en slik utvikling i den senere analysen.

---

<sup>12</sup> Mustafa Kemal valgte *Atatürk* som etternavn da han i 1934 innførte et krav om å ha etternavn.

## 4.2 Frigjøring og republikkdannelse

Under Frigjøringskrigen i 1921-22 kjempet nasjonalistiske krefter for å oppnå selvstendighet for det som var igjen av det en gang så store osmanske riket. Betingelsene ble satt av seiersmaktene etter første verdenskrig, der blant annet britene tillot grekerne å innta Izmir, Trake og vestlige deler av Anatolia<sup>13</sup>. (Zürcher 1994:141). Dette ble oppfattet som helt urimelige av tyrkerne. Anatolia var truet på flere fronter, og slagene under Frigjøringskrigen ble ledet av Mustafa Kemal og andre militære ledere som var lojale overfor ham, blant andre oberst İsmet (İnönü<sup>14</sup>), som senere ble Tyrkias første statsminister. De vant flere slag, men der den avgjørende seieren over grekerne nok var av størst betydning for Mustafa Kemals ettermæle. Han ledet personlig dette slaget og drev fienden ut av Anatolia. På bakgrunn av seieren mot grekerne og den posisjonen han allerede hadde etter tidligere slag, fikk Mustafa Kemal tilnavnet *Atatürk*, som betyr ”tyrkernes far”.

Det Tyrkia som var utgangspunktet for Mustafa Kemals nye republikk, var et utarmet land med en befolkning tydelig merket av flere år med krig, og hvor de fleste var bønder. Tiden etter første verdenskrig og frem til republikken ble erklært, var preget av store interne motsetninger og politisk spill, men en svært målbevisst Mustafa Kemal hadde viktige medspillere, og han vant til slutt kampen. Atatürk samlet parlamentet i Ankara, dit han hadde flyttet hovedstaden bare to uker før han proklamerte republikken. (Zürcher 1994:174). Mustafa Kemal forstod at han måtte forsøke å få flest mulig med seg for å kunne gjennomføre ideene sine, og hevdet innledningsvis at både sultanatet og kalifatet kom til å fortsette, og holdt seg også inne med *tarikatenene*. Dette var religiøse sufi-brorskap som baserte seg på en mer folkelig tolkning av islam. Sultan Mehmet VI Vahdettin<sup>15</sup> hadde liten forståelse for de nasjonalistiske og etniske

---

<sup>13</sup> Anatolia omfatter de områdene som også kalles Lille-Asia og består av det meste av Tyrkia med unntak av Trake-regionen, Istanbul og hele vestkysten. Det er ikke alltid helt klart hvor grensen trekkes, men som regel regner man området fra der høysletta starter i vest helt til grenseområdene i øst.

<sup>14</sup> Han tok İnönü som etternavn.

<sup>15</sup> Han ble den siste av de osmanske sultanene.

---

kreftene som hadde vunnet stadig større oppslutning i et imperium i oppløsning, og anså det som viktigere å opprettholde en religiøs enhet i hele det muslimske Midtøsten med kalifen i Istanbul som det fortsatt viktigste religiøse overhodet. (Zürcher 1994:142).

Sultanatet opphørte allerede i 1922. Oppløsningen kom som et resultat av at sultanen ikke lenger satt med den verdslige makten i det som var igjen av Det osmanske riket, og skjedde uten altfor store protester. Avskaffelsen av kalifatet 1. mars 1924 var ikke like ventet og skapte større reaksjoner. Kalifen ble ansett som det religiøse overhodet for alle muslimer innenfor Det osmanske riket, og det var et viktig religiøst symbol som ble fjernet (Zürcher 1994:178). Svært mange av dem som hadde støttet Mustafa Kemal da han gikk inn for å avskaffe sultanatet hadde regnet med at kalifatet ville bli opprettholdt. Men Atatürk så tvert imot kalifen som et hinder for en rask modernisering av den nye republikken og en mulig trussel mot hans egen posisjon, og med god grunn, for mange tyrkere anså kalifen som den øverste lederen av landet, om enn kun symbolsk. Ved å fjerne denne institusjonen skaffet Mustafa Kemal seg mange motstandere. En mer gradvis endring av de osmanske institusjonene, ville kanskje ha gjort reformene lettere å akseptere for folk flest. Men Mustafa Kemal var utålmodig, og ønsket å se resultater raskt, og la seg på en mer autoritær og heller revolusjonær linje.

## 4.3 Atatürks reformer og sekulariseringspolitikk

### 4.3.1 Stat og religion

#### *Laisisme, sekularisme, sekularisering og kemalisme*

Kemal Atatürk ønsket en sekulær stat basert på en slik deling av stat og kirke som finnes i Frankrike, kalt *laïcité*. Den tyrkiske varianten, kalt *laiklik*, hadde imidlertid som mål ikke bare å skille stat og religion, men å legge alle religiøse spørsmål under statens kontroll.

Ifølge Berkes (1998:5) har det i protestantiske land vært vanlig å omtale en deling mellom kirke og stat som *sekularisme*, mens *laisisme* ser ut til å ha vært en vanligere term i katolske land. Den politikken sekularismen legger til grunn vektlegger for en stor del den verdslige siden, mens laisismen er opptatt av selve skillet mellom lekfolket og de geistlige. Men, som Berkes (1998:5) også påpeker, refererer begge begreper til to sider av samme sak. På tross av flere fremstillinger av disse to begrepene, ser jeg fortsatt ikke helt hvilken betydning det skulle ha å benytte laisisme om Tyrkias ideologiske fundament, annet enn med den begrunnelsen at Tyrkia har hatt Frankrike som et av sine forbilder, og av den grunn har valgt å bruke laisisme-terminen for å beskrive denne doktrinen. I flere artikler og bøker som er skrevet om Tyrkia er det ikke gjort skikkelig rede for den faktiske forskjellen mellom sekularisme og laisisme, og begrepene brukes ofte om hverandre, eller er unnlatt definert i forhold til hverandre (se for eksempel Bruinessen (1989), Tunçay (1989), Toprak (1989) og Cornell (2001)). På tross av at Berkes (1998) gir forhistorien til laisisme-begrepet, og til en viss grad definerer det, bruker han likevel sekularisme og laisisme om hverandre i sin videre fremstilling av forholdene i Tyrkia. Antakelig er ikke forskjellen mellom disse begrepene så stor at det i praksis er nødvendig å gjøre et skille.

Når det derimot kommer til skillet mellom *sekularisme* og *sekularisering* er Berkes (1998:3-4) tydeligere. Han skiller mellom sekularisering som en prosess og sekularisme som en doktrine. Han sier at sekularisering er en “sociological process which takes place as a result of factors beyond the control of individuals”, mens sekularisme “involves individual ideas, attitudes, beliefs, or interests.” Sekularisme og sekularisering er ofte knyttet til hverandre, men det ene er ikke nødvendigvis en forutsetning for det andre. Det finnes sekulariserte stater som ikke nødvendigvis er bygget på et sekulært fundament, som for eksempel Norge, og det finnes på samme måte stater som har et sekulært fundament, men ikke er sekularisert, herunder Tyrkia.

*Sekularisme* vil derfor ikke kun ville bli brukt om skillet mellom stat og religion, siden doktrinen ikke bare gjelder for politiske institusjoner, men også legger føringer på flere områder i samfunnet, som i utdanningssystemet og en del andre offentlige insti-



---

tusjoner. *Sekularisering* er den pågående prosessen som vektlegger verdslige verdier i kultur og samfunnsliv, og som ofte er en konsekvens i samfunn eller deler av samfunn som beveger seg bort fra tradisjonelle verdier. I ikke-sekulære eller tradisjonelle samfunn er det lite rom for å skape forandring gjennom statlige forordninger eller på initiativ fra grupper som ikke forholder seg de tradisjonelle retningslinjene. Endringer i slike samfunn anses ikke som noe positivt (Berkes 1998:7). Sekularisering kunne under Atatürk tolkes som både vestliggjøring og modernisering, men ligger nok nærmere opp til det førstnevnte. I Tyrkia gikk kemalistene imidlertid mye lenger enn til å sekularisere institusjoner, noe jeg kommer tilbake til nedenfor. I denne oppgaven velger jeg derfor å bruke *laisisme*-begrepet i gjennomgangen av kemalismens viktigste prinsipper, siden det er i denne sammenhengen begrepet oftest dukker opp. I den øvrige teksten bruker jeg termen *sekularisme* frem til Kemal Atatürks død, og deretter *kemalisme*, som er et mer presist uttrykk for den politikken Atatürk la til grunn for Den tyrkiske republikken og som forsøkes opprettholdt av kemalister og deres støttespillere.

### Religion under kontroll

Kontrollen med religiøse institusjoner var av overordnet betydning for Atatürk, for han ønsket ikke at religion skulle brukes til politiske formål. Statlige institusjoner skulle derfor sørge for at et slikt skille ble opprettholdt og kontrollert. Cornell (2001:95) påpeker at "the identity of the Ottoman empire was religious and not national", noe som understreker betydningen av Atatürks strategi i den nye identitetsbyggingen. Flere betydningsfulle religiøse institusjoner ble avskaffet etter erklæringen av den nye republikken, der blant annet shari'a-lovgivningen ble erstattet av sivillovgivning etter sveitsisk mønster.

Siden han også hadde et klart mål om gjennomgripende endringer på landsbygda, så han et behov for å fjerne maktfaktorer med stor innflytelse over befolkningen. Tradisjonelle religiøse ordener som f.eks. *Nakşibendi*, ble forbudt i november 1925 (Zürcher 1994:200). Etter Atatürks død ble ikke forbudet overholdt like strengt, og det er

også kommet frem at kontakten med politiske partier også har vært tettere enn tidligere antatt. (Pope 1997:322).

### 4.3.2 Forbilder fra Europa

Atatürk var svært europeisk innstilt og ønsket at Tyrkia skulle knyttes så nært Europa som overhodet mulig. Han mente det var nødvendig å skape en ny tyrkisk identitet, som skulle være noe annet enn det som definerte Det osmanske riket. Forbildene til reformplanene sine hentet han fra Europa. For å kunne skape en moderne stat, slik han ønsket seg, måtte han kvitte seg med alt gammelt tankegods, samt en kultur og tradisjon som han anså som “bakstrevsk”. De nye reformene skulle innføres ovenfra, med tvang om nødvendig. Atatürk mente at endringene var til tyrkernes eget beste. Når disse så ble innført i form av påbud og forbud, over et relativt kort tidsrom, ble også motstanden kraftig. Kemalistenes, dvs. tilhengere av Atatürks reformpolitikk, første store endring var en fullstendig sekularisering av familielovgivningen, noe som innebar en direkte inngripen i folks liv. Polygamiet ble avskaffet, og ekteskap skulle ikke lenger inngås i pakt med den religiøse loven, men inngås på verdslig grunnlag. Ekteskap ble ikke lenger et religiøst anliggende, men et statlig. Nå skal det sies at selv om det ble forbudt å ha flere koner, var det lenge vanlig å omgå forbudet med å ta inn flere kvinner i husholdningen, og dersom det ble vanskeligheter med myndighetene, ble alle barna tilskrevet den ”første” kona. Både sivilrett, handelslov og straffelov ble innført etter mønster fra ulike europeiske land. I 1934 ble også påbudt for alle borgere å ta et etternavn, noe som ikke hadde vært vanlig tidligere.

### 4.3.3 Atatürks symbolbruk

Bruk av visuelle symboler som et uttrykk for politisk, ideologisk og religiøs tilhørighet er ikke en ny trend i Tyrkia, når en ser på historien. Zürcher (1994:181) viser til at tjenerne til sultan Mahmut II<sup>16</sup> bar uniformer i vestlig stil. Sultanen ønsket blant annet

---

<sup>16</sup> Sultan i perioden 1808-39 under Det osmanske riket.

å modernisere de militære styrkenes påkledning, selv om det var administrative og juridiske reformer som var hovedmålet. Forbildene hans var de europeiske armeene, som han anså som den tidens dyktigste og mest moderne. I 1826 hentet sultanen inn militære rådgivere fra utlandet, og byttet ut turbanen med *fezen*<sup>17</sup>, (Berkes 1998:125, Pope 1997:31). På den tiden ble fez innført som et tegn på modernisering av det osmanske militæret. Hodeplagg ble også brukt til å vise folks status, noe som er synlig på gamle osmanske graver, som noen ganger prydes av hodeplagget til den avdøde.



*Osmanske graver – med fez i forgrunnen og türban i bakgrunnen  
(osmansk variant båret av menn) Foto: Monica Lund Haugom 2005 ©*

I sin iver etter å modernisere Tyrkia raskest mulig, tok Mustafa Kemal Atatürk drastiske virkemidler i bruk. Det mest kjente forbudet er “hattereformen”, som innebar at det tradisjonelle hodeplagget for menn, *fez*, ble forbudt i 1925. Denne reformen var et inngrep i folks privatliv, og ble sett på som kontroversielt fordi det også ble så synlig. (Mango 1999:432-433). Ved i tillegg å innføre forbud mot *shalwarer* (tyrkisk bukse)

---

<sup>17</sup> En rund avstivet hatt uten brem.

og påby dress, skulle Atatürk først og fremst få tyrkiske menn til å se moderne og vestlige ut. De skulle læres opp til hva det skulle innebære å være tyrker i den nye republikken (Pope 1997:62). *Fezen* ble nå erstattet med en vestlig utseende hatt eller “cap” (Cornell 2001, Zürcher 1994, Pope 1997) og Mustafa Kemal reiste selv rundt og fortalte om den nye reformen. Han brukte latterliggjøring av den osmanske klesdrakten som strategi samtidig som han roste de vestlige klærnes moderne uttrykk (Mango 1999:433-437), og presenterte hatten som en del av det nye dagligantrekket som skulle påbys. Cornell (2001:33) hevder at noe av sekulariseringen og moderniseringen skulle gjennomføres ”in prohibiting women to veil”, noe jeg verken har kunnet finne belegg for i form av henvisning til i lov eller forskrift, men som er presentert som et faktum i flere kilder. Berkes (1998:474) hevder tvert om at det aldri har eksistert en lov som forbyr skautet. Dette i motsetning til det som var tilfellet ved hatterereformen. Kvinner ble riktignok oppfordret til å kaste skautet, men jeg har ikke avdekket noen lovhenvvisning til forbud mot å bruke det. Noe av grunnen til at et slikt forbud antakelig ble ansett som unødvendig, var at skautbruken ikke var så utbredt blant de få kvinnene som var yrkesaktive på den tiden. De fleste som brukte skaut oppholdt seg i den private sfære. Derfor var det menn som ble gjenstand for de mer visuelle reformene – noe ga sterk symbolsk effekt.

Hvordan denne tradisjonen med ønsker om endringer i samfunn og politikk uttrykt gjennom klesdrakt lever videre i dagens debatt vil fremkomme de påfølgende kapitlene. Dette gjelder spesielt muslimske kvinnelige studenters rett til å bære skaut. Kropp og utseende er blitt en stadig viktigere del av den politiske debatten i Tyrkia, først som en del av sekulariserings- og vestliggjøringspolitikken til Kemal Atatürk, og senere også i forbindelse med at hans prinsipper for den tyrkiske staten oppfattes som truet.

Blant de konkrete tiltakene som hadde spesielt stor innvirkning på folks hverdag, var Atatürks innføring av et nytt skriftspråk. Det ble i 1928 bestemt at man skulle gå over til latinske tegn i stedet for arabiske, og arabisk ble forbudt ved lov å bruke i offentlige dokumenter fra og med 1. desember samme år. Språket ble bevisst brukt for å ska-

---

pe den nye tyrkiske identiteten. Dette medførte at lesekyndigheten for menn gikk fra 23 prosent i 1935 til 50 prosent i 1945, og for kvinner en respektiv økning fra 8 til 22 prosent i samme tidsrom. (Aschehoug og Gyldendals store norske leksikon, 24.4.2007) Til og med innkallingen til bønn fra moskeene skulle skje på tyrkisk, noe man for øvrig gikk tilbake på etter at ettpartistaten opphørte i 1945/46. Erik J. Zürcher (1994:202) kritiserer imidlertid den påståtte effekten av disse reformene. Han hevder at de hadde liten, om i det hele tatt noen, innflytelse på folk i landsbyene, siden disse mennene aldri hadde brukt *fez*, kvinnene ikke brukte skaut, og de færreste kunne lese i det hele tatt. Det er likevel ikke tvil om at folk i de større byene ble påvirket i den retningen Atatürk hadde satt seg som mål.

#### 4.3.4 Atatürks kvinnesyn

På tross av at kvinnene hadde fått stemmerett, kan ikke Kemal Atatürk sies å ha vært en pådriver i likestillingsspørsmål. Selv om han mente at kvinner og menn skulle ha like rettigheter, og kvinner ble oppfordret til å ta seg lønnet arbeid, var det få tiltak som var rettet spesielt mot kvinner (Pope 1997:63). En kvinne måtte fortsatt ha tillatelse fra den nærmeste mannlige slektningen for å kunne ta seg lønnet arbeid. Utdannelse var et av de viktigste områdene Atatürk bidro til en bedring av kvinners situasjon på. Et eksempel på hans fokus på utdanning var at en av hans adoptivdøtre<sup>18</sup> ble Tyrkias første kvinnelige militærflyger, en annen ble professor i historie og en tredje ble jurist (Pope 1997:63-64).

Ut over disse prinsipielle satsingsområdene er det lite som tyder på at han var særlig opptatt av spørsmål relatert til kvinner ut over at de skulle kle seg i europeiske moter. Ved sin egen skilsmisse konsulterte han ikke kona si før han fikk satt opp en skilsmisseavtale og sørget for at den ble godkjent av parlamentet. Hun hadde ingen ankemuligheter. Mustafa Kemal så ingen grunn til at feministgrupper som hadde kjempet for

---

<sup>18</sup> Atatürk hadde ingen barn fra det ca. 2,5 år lange ekteskapet med den velutdannede Latifa. Han adopterte imidlertid flere barn og sørget for å gi dem utdanning ved å sende dem til universiteter i utlandet.

kvinnens rettigheter i tiden under Det osmanske riket fortsatt skulle bestå, siden de nå hadde oppnådd stemmerett. Han sørget derfor at gruppene ble oppløst (Pope 1997:63-64).

## 4.4 Tiden etter Atatürk

### *Fra ett- til flerpartistat*

Helt fra Mustafa Kemal ble innsatt som president i 1923 til hans død, 10. november 1938, var det hans nære venn İsmet (İnönü) som hadde kontrollen over Det republikanske partiet (CHP). Atatürk mente at et autoritært styresett var helt nødvendig frem til Tyrkia var tilstrekkelig opplyst og vestliggjort før flere partier kunne tillates. Prinsippet om en sekulær stat stod sterkere enn demokratiske prinsipper, og måtte forsvares for enhver pris. Hans politikk ble videreført under et ettpartistyre frem til ca. 1945-50. *Kemalismen* ble et viktig begrep, og var basert på Kemal Atatürks vyer for den moderne tyrkiske staten. Moderniseringen og vestliggjøringen hadde gått relativt raskt i de vestlige deler av landet og da særdeles i de store byene. Formidlingen av de nye ideene gikk imidlertid ikke like knirkefritt i Sentral- og Sørøst-Anatolia, der tradisjonelle verdier stod og fremdeles står mye sterkere. Ved utroskap eller mistanke om utroskap er det i enkelte landsbyer fremdeles ikke uvanlig at kvinner blir drept av sine slektninger for å opprettholde familiens ære. Etter flere år med krigføring var infrastrukturen ødelagt og landet en økonomisk ruin, så folket var antakelig ikke modent for et stort moderniseringsprosjekt der tradisjonelle verdier og levesett skulle gjennomgå en drastisk forandring. Da flerpartistyre ble innført ble også bildet av den nye republikken noe mer nyansert. Det ble etter hvert stadig klarere at det hele tiden hadde vært en forbindelse mellom de religiøse ordenene og de politiske partiene. Tarikatene var aldri knyttet til politisk islam, og gradvis gjenoppstod støtten til de ulike konservative partiene, som Moderlandspartiet og Den sanne veis parti. Da Velferdspartiet kom på banen, var det tarikatlederen Fetullah Gülen som ble en frontfigur. Han støttet samtidig åpent den delingen av stat og moské som kemalismen står for. (Pope 1997:322).

---

### *Religion ikke lenger like "uspiselig"*

I en periode på 1970-tallet var det store konfrontasjoner mellom myndighetene og den venstreradikale siden av tyrkisk samfunnsliv. Det endte med at politisk aktivitet på venstresiden ble systematisk undertrykket og senere forbudt. For å få en motbør til de venstreradikale kreftene ble det lettet litt på de strenge restriksjonene på sammenblanding av religion og politikk. Det første islamistpartiet ble etablert i 1970, under ledelse av Necmettin Erbakan, og islamistenes innflytelse har økt gradvis siden den gang.

### *Militæret og dets posisjon*

Militæret har tradisjonelt stått som de sterkeste forkjemperne for Konstitusjonen og kemalismen, men de har hatt et noe mer pragmatisk forhold til disse prinsippene etter det siste militærkuppet i 1980. Dette vises av ulike beslutninger som er tatt de siste tjuefem årene, som da de åpnet for mer religiøst orienterte partier og de religiøse imam hatip-skolene. Grunnlaget for den tyrkiske staten kan således ikke sies å være et konstant og udiskutabelt fundament, noe som flere hendelser den siste tiden tydelig viser.

## 4.5 Tiden etter det siste militære kuppet i 1980

Etter en periode med nærmest borgerkrig i Tyrkia, valgte de militære lederne å gripe makten i 1980, til de fleste tyrkeres store begeistring (Pope 1997: 143). De militære lederne ønsket imidlertid ganske raskt å gjeninnføre partipolitikk i Tyrkia, og åpnet i 1983 opp for nye partidannelser. Mange ledere for de ulike politiske partiene som tidligere hadde sittet fengslet, ble igjen ledere for nydannelser av de samme partiene. Ordinære valg ble først avholdt i 1987. Siden islamistenes Velferdsparti, *Refah Partisi*, igjen var på banen, viser dette at de militære lederne ikke fryktet deres eksistens.

I den moderne tyrkiske forfatningen, sist revidert i 1982, har kemalismen fortsatt en sentral plass, noe det har vært liten politisk vilje til å endre på. Det er nærmest uteluk-

ket å kritisere Mustafa Kemal (Atatürk) og det han stod for offisielt i dagens Tyrkia, noe som innebærer at han har fått en opphøyd posisjon som “landsfader”.

#### 4.5.1 Partistrukturen og militæret

Gjennom kuppene er det tydelig hvilken maktposisjon militæret besitter, også innen tyrkisk politikk. De kontrollerer hva slags politikk de anser å være den beste for landet. Tyrkia kan derfor kun i begrenset grad sies å være et demokrati, litt avhengig av hvilke land og regioner landet sammenlignes med. Tyrkia kan ikke kalles liberalt demokrati når det er de militære makthavere som bestemmer om et parti skal forbys eller ikke. Det siste eksemplet på at et parti ble forbudt skjedde i 1998 da Velferdspartiets (*Refah Partisi, RP*) program ble erklært å være i uoverensstemmelse med konstitusjonen. Dette til tross for at de ble det største partiet i nasjonalforsamlingen ved valget i 1995 og oppnådde 21,4 prosent av stemmene, noe som skapte parlamentarisk krise. Velferdspartiet og Den sanne veis parti (DYP) dannet koalisjonsregjering i 1996 etter at en mindretallsregjering mellom Moderlandspartiet (ANAP) og DYP hadde feilet. I 1997 presset de militæret regjeringen til å gå av, og året etter ble Velferdspartiet forbudt. ANAP dannet ny regjering som hadde sin viktigste støtte hos de militære. Bülent Ecevit's Demokratiske venstreparti (*Demokratik Sol Parti*) dannet ny regjering i 1999. (Aschehoug og Gyldendals store leksikon).

Den tyrkiske konstitusjonen forbyr partier som er basert på etnisitet, klasse eller religion, helt i pakt med kemalismen. Når de militære anser disse prinsippene som truet, har de så langt grepet inn. AK-partiet som ble opprettet etter at Velferdspartiet ble forbudt, ble også forsøkt nedlagt. Denne gangen gikk det imidlertid ikke helt som de militære hadde tenkt siden partiet gikk til valg uten Erdoğan i første omgang.

#### 4.6 “Nye” tendenser i politikken på 1990-tallet

Et tilsynelatende nytt trekk på den politiske og den “samfunnsmessige” arena i løpet av 1990-årene er den økende oppslutningen islamistene har fått. Er dette en reell for-



---

andring eller er det kun ytre signaler som tydeliggjør islams posisjon i det Tyrkiske samfunnet og kulturen? En endring i det politiske bildet startet på 70-tallet gjennom revolusjonen i Iran i 1979, da sjahen ble drevet fra landet og ayatolla Khomeini kom tilbake fra sin eksiltilværelse i Paris. Dette har åpenbart også hatt en innflytelse på muslimer i Tyrkia som ønsket å styrke den religiøse innflytelsen på folks liv. De hentet inspirasjon fra det som skjedde i Iran.

Samtidig har militæret gått fra å ha den venstreradikale siden av politikken som sin argeste motstander i en årrekke, hvor de søkte støtte fra islamistene og de konservative, til gradvis å oppfatte politisk islam som en trussel mot den sekulære republikken. Dette er ikke bare en dominerende oppfatning blant de militære, men også blant sekulært innstilte intellektuelle, akademikere, politikere og byråkrater.

Det er andre igjen som hevder at islamismen ikke er en ny trend i Tyrkia, men at det kun er holdninger og verdier fra tiden under Det osmanske riket som har vært fortrengt etter at landet ble erklært republikk.

## 4.7 Politikk og geografi

Det er store forskjeller mellom by og land, øst og vest, urban og ikke-urban befolkning når det gjelder holdning til religion og religionens betydning for politikken. I byene i vest er det en langt større andel av befolkningen som fører en sekulær livsstil, noe som står i skarp kontrast til landsbyer i øst og sørøst, der sekularismen ikke har fått det samme gjennomslaget. I øst og sørøst står tradisjonene sterkere, med religion som et vesentlig element. En "ny" tendens er dessuten den store innflyttingen til byene.

Det er mange som har flyttet til storbyer som Ankara og Istanbul der de har bygget seg provisoriske skur i utkantområder som går under betegnelsen *geçekonduer*, noe vi på norsk ville oppfatte som brakklandsbyer. Hele landsbyer bosetter seg innenfor de samme områdene, så den sosiale strukturen fra landsbyen blir forsøkt tatt med til stor-

byen. Tradisjonelle verdier skal forenes med en urban livsstil. Det var i disse nye områdene at "islamistpartiet" *Refah* (senere AK) fikk sin nye tilhengerskare. Når *Refah* fikk en så stor oppslutning som de gjorde, kan antakelig den bevisste profilen de har kjørt mot korrupsjon tilskrives noe av populariteten. Andre forklaringer som har vært nevnt er tiltak mot forsøpling i innflyttingsområder (*geçekonduer*) i storbyer som Istanbul og Ankara. I den lokale valgkampen gikk de inn for å bedre forhold som var av stor direkte betydning for folk, som f.eks. renovasjon. Dette er tiltak som er av stor betydning for dagliglivet til folk, og som blir veldig tydelig når det ikke fungerer. Et tydelig trekk i de samme områdene, var bruken av den tradisjonelle klesdrakten. Kvinner fra konservative hjem og som hadde bakgrunn i en tradisjonell livsstil fikk nå tilgang til utdanning, og begynte å involvere seg i lokalpolitikk. Mange ble fanget opp av Velferdspartiets velfungerende partiapparat, og flere av kvinnene fikk en bevissthet rundt politisk islam. Det er i denne sammenhengen at den islamske klesdrakten *tesettür* eller *türban* blir islamistenes nye signal til omverdenen. Jeg kommer inn på de ulike formene for skaut og islamsk klesdrakt i det påfølgende kapittelet.

## 5. SKAUTET I TRADISJON, RELIGION OG POLITIKK

Før jeg kommer nærmere inn på den debatten som har pågått med varierende intensitet fra midten av 1980-tallet og frem til i dag, vil jeg presentere en oversikt over ulike skaut- og slørtyper, og angi noen hovedgrunner kvinner har for å bære dem.

Ettersom jeg har valgt å ta for meg et klesplagg som har så mange ulike uttrykksformer og betydninger, vil jeg begynne med å gjøre rede for noen av de mest relevante hovedvariantene. Gjennom arbeidet med denne oppgaven har jeg fått en øket innsikt i de mange typene slør eller skaut som finnes, og at det symbolske de uttrykker henger tett sammen med konteksten de brukes i. Derfor vil den følgende fremstillingen derfor nærmest fungere som en slags ”klassifisering”, og deles inn i varianter som dekker skautets bruk både internasjonalt, innenfor en tyrkisk kontekst og en nærmere inndeling i tradisjonell, religiøs og politisk bruk i Tyrkia.

### 5.1 Hva er ”islamsk klesdrakt”?

For ”islamsk klesdrakt” finnes det ikke én definisjon. Til det er forskjellene for store, så vel mellom de ulike muslimske land som innenfor det enkelte land. Variasjonen blir svært tydelig når en ser på de totalt tildekkede kvinnene i Afghanistan, som betrakter verden gjennom et slags ”gitter” i sin burka, til de moderne unge kvinnene i Kairo som ifører seg svært moteriktige silketørklær som de effektivt danderer bak det ene øret, slik at eksempelvis en øredobb kan komme til sin rett slik Macleod (1991:106) omtaler det. Den aller mest vanlige betegnelsen på dette hodeplagget innenfor den arabisktalende verden er antakelig hijab (arab. ’slør, forheng’), dvs.

”[...] sløret som muslimske kvinner dekker håret med. I dagens muslimske språkbruk viser imidlertid hijab ofte til hele den islamske kvinnedrakten, slik den ble utformet etter 1970. Den består av en fotsid, løstsittende kjole eller kåpe og al-khimar, det vil si det egentlige hodetørklet som trekkes frem i pannen, festes under haken og dekker nakke, bryst- og skulderparti. Fargene skal være nøytrale og stoffene ugjennomsiktige. Noen bærer også niqab, ansiktsslør, et tøyestykke som dekker hele ansiktet med bare en smal åpning til øynene; de strengeste bruker også hansker og sorte strømper.” (Aschehough og Gyldendals store norske leksikon, 2000).

Grensen for når påkledningen får benevnelsen ”islamsk” er i høyeste grad avhengig av både det kulturelle, ideologiske og politiske ståstedet til den som observerer. Massedia i Vesten, men også sekulære grupper i egen befolkning, vil i mange tilfeller kalle kvinner som bærer slør eller skaut ”islamister” eller ”fundamentalister”, eventuelt også oppfatte dem som undertrykket, uavhengig av om det faktisk stemmer. I alle disse uttrykkene ligger det en antagelse om at det enten må være religiøs overbevisning som har fått dem til å iføre seg slike klær, eller at det er en påtvunget handling.

## 5.2 Tyrkiske betegnelser på den ”islamske klesdrakten” og på de ulike hodeplaggene

Når det gjelder Tyrkia, finnes det et bredt spekter av klesdrakter og hodeplagg forbundet med ”islamister”. Hovedsakelig er det kvinners antrekk det her er snakk om, men i enkelte sammenhenger kan det også dreie seg om klær for menn, med et spesielt religiøst tilsnitt, men i hovedsak dreier det seg altså om skautet.

For å unngå misforståelser vil jeg presentere de ulike variantene av tildekking som eksisterer i Tyrkia, med en beskrivelse av de ulike plaggene og deres tyrkiske benevnelser. Dette vil vise hvordan jeg er kommet til at skaut eller hodetørkle nok er de mest dekkende og mest presise norske betegnelsene på dette hodeplagget som har skapt så mye engasjement i det tyrkiske politiske liv. Definisjonene som følger finnes blant annet hos Özdalga (1996 og 1998), Christiansen og Rasmussen (1994), Olson (1985) og Küper-Başgöl (1992).

### **Tradisjonelle hodeplagg**

Felles for disse hodeplaggene er at de utelukkende bæres ”af praktiske grunde, af vane, tradition eller som pynt.” (Christiansen & Rasmussen 1994:8).

*Başörtü(sü)* er et vidt tørkle som dekker hår og skuldre, men ikke ansiktet, og knyttes vanligvis under haka. Dette oversettes som regel med ”head-cover” eller ”headscarf” til engelsk, og av den grunn anser jeg stort skaut eller hodesjal som de rette uttrykke-

ne på norsk.

*Yemeni* og *yasma* er ulike typer tradisjonelle skaut med broderier eller heklet pynt på.

Til *başörtü* brukes ofte en fotsid og vid kåpe (*pardesü*), men i motsetning til hva man kanskje skulle tro, er det like vanlig å bære denne typen skaut til bukser som til skjørt.

### Islamsk klesdrakt

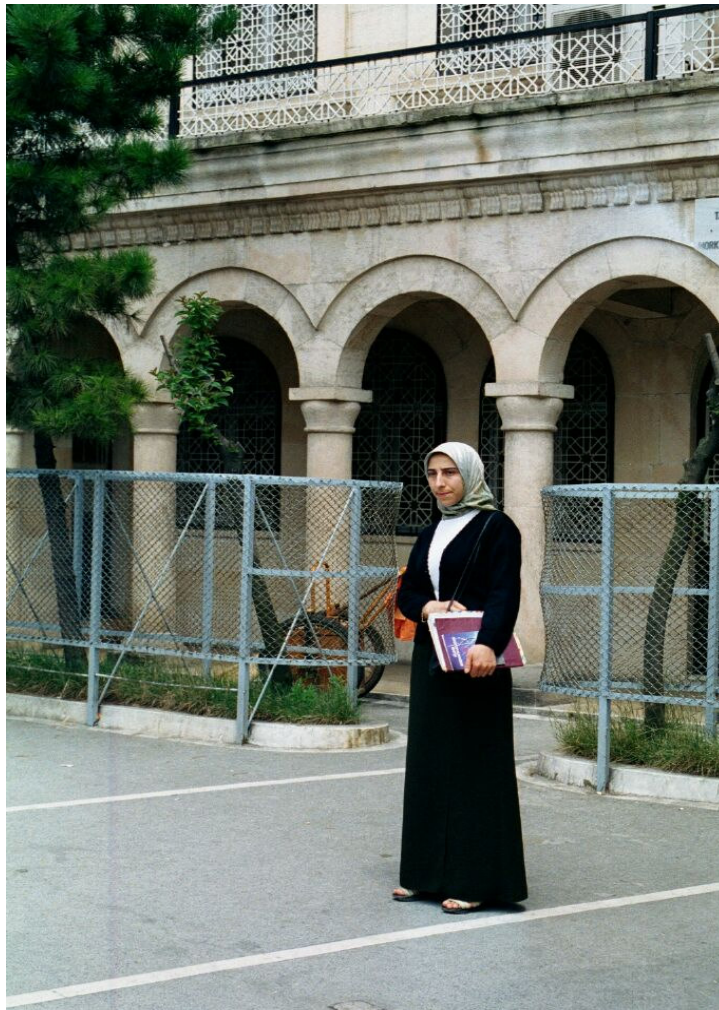
*Tesettür* er en fellesbetegnelse for påkledning som er i henhold til islam, og er et uttrykk som brukes av islamistene selv (White 2002:17, Özdalga 1998:xvii).



Tyrkiske jenter med en moderne variant den islamske klesdrakten *tesettür* der hodeplagget av en del også kalles *türban*  
(Fotograf: Lars Haugom 2001 ©)

Dette antrekket kan være sammensatt på svært ulike måter, avhengig av bærerens motivasjon, men som regel består det av anstendige klær med et moderne snitt og utforming, gjerne med en løstsittende kåpe til. Hodeplagget er det samme som omtales ne-

denfor som *türban*, med den forskjellen at *türban* brukes som benevnelse av kema-  
listene på det hodeplagget som islamistene selv kaller *tesettür*.



En variant av *tesettür/türban* (Foto: Lars Haugom 2001 ©)

*Türban*; hodeplagget som regnes til islamistenes påkledning, er definert av Christian-  
sen og Rasmussen (1994:8) som ”det tørklæde, der har et særlig asketisk udseende  
(dvs. ensfarvet i en hvid eller dæmpet farve og uden pynt i øvrigt) og omhyggeligt  
bæres på en måde, så det dækker håret og halsen mest muligt, signalerer et sådant re-  
ligiøst engagement.” Antakelig ville det ikke være helt ukorrekt å bruke benevnelsen  
*slør* om denne typen hodeplagg, og i en norsk sammenheng ville man i dag kunne  
kalle denne typen skaut for *hijab*. I Tyrkia er ikke *hijab* et begrep som brukes om  
skautet, så jeg velger å holde meg til *skaut* eller det tyrkiske uttrykket *türban*.

---

Skillet mellom de ulike skauttypene i Tyrkia er imidlertid ikke absolutt, for selv om islamistene foretrekker å bruke ordet *tesettür*, det vil si tildekking av kvinnen, så bruker de også begrepet *başörtüsü* (dvs. skaut). (Göle 1996:142). De sekulære elitene bruker imidlertid benevnelsen *türban* om islamistenes skaut, siden det gir assosiasjoner tilbake til osmansk tid og anses å signalisere bakstreverske og umoderne holdninger. Selv om det blant liberale kemalister, ifølge Göle (1996:85), ble gitt uttrykk for at staten ikke har rett til å blande seg inn i livene til enkeltindivider, og at enhver skal kunne kle seg slik en ønsker, ble toleransen satt på prøve da den politiske kontroversen eskalerte mellom kvinnelige islamister og kemalister gjennom 1980-tallet.

*Türban* ble oppfattet som "more than a mere expression of individual choice, as part of the Sharia strategy to be followed by total covering (i.e., veiling and *charshaf*). Benevnelsen *türban* ble senest benyttet i en artikkel i nettavisen Turkish Daily News den 22. november 2006 der det henvises til en spørreundersøkelse foretatt av TESEV (The Turkish Economic and Social Studies Foundation) som har funnet at "the percentage of those wearing the "türban" (headscarf) has dropped from 16 to 11 percent." Blant islamister oppfattes ikke *türban* som et umoderne plagg. Tvert om fremstiller moderne islamister både *tesettür* og *türban* som et moderne uttrykk for klesplagg en bevisst kvinne som ønsker å gi signaler om sin religiøse overbevisning ifører seg. Alle variantene av *tesettür* som finnes på markedet gir derfor kvinnene et stort spillerom i personlig stil og graden av ærbarhet de ønsker å uttrykke.

Når vi i Norge tenker på *slør* assosierer vi nok i større grad med det tyrkerne kaller *çarşaf* som er et sort klesplagg/tøystykke som dekker hele kroppen og i enkelte tilfeller med et lite slør foran ansiktet, ofte slik at kun øynene er synlige. Det kan likne på *chador* som blant annet brukes i Iran. Bruken av *çarşaf* er lite utbredt i Tyrkia, men har blitt noe mer vanlig å observere i blant annet Istanbuls bybilde de senere årene, og da særlig i bydeler der islamistene har sine tilhengere og i spesielt religiøse byer i andre deler av landet, f.eks. i Konya. Dette innebærer en faktisk prosentvis økning i andelen av kvinner som bruker denne varianten tildekking, men kan like gjerne skyldes at flere kvinner tar utdanning og er yrkesaktive. Kvinner iført denne heldekkende islamske klesdrakten ble observert i forbindelse med islamistpartiets (*Refahs*) valg-



kamp, men er også å finne blant velgerne til etterkommeren Partiet for rettferdighet og utvikling (AK). Det er likevel liten tvil om at det er skautet som er den vanligste måten å dekke seg til for de kvinnene som ønsker å signalisere et islamsk verdisyn

### *Hva skiller mellom religiøse, politiske og kulturelle måter å bære skautet på?*

Det vil selvfølgelig alltid være måter å bære et hodetørkle på som ikke kan fortelle oss noe om bærerens hensikt, men visse generaliseringer vil jeg likevel si at det er mulig å foreta. Kvinnenes hensikt med å gå med skaut kan være så mange, og flere er blitt overrasket over reaksjonene som har møtt dem, både av positiv og negativ art. Kanskje spesielt kvinner fra muslimske sekulære familier er blitt overrasket over måten de er blitt møtt på etter at de selv har valgt å begynne med skaut. (Göle 1996:88-92)

På bakgrunn av den informasjonen som har vært tilgjengelig har jeg kommet frem til følgende hovedbegrunnelser kvinner oppgir for å bruke skaut:

- mote/gruppepress – som til en viss grad gjenspeiler posisjonen islam har i samfunnet, og den utbredelsen islam har fått i global målestokk etter revolusjonen i Iran. Et øket fokus på islamske moteplagg baserer seg på et marked i vekst og kommersielle interesser. Eksempelvis holdes det islamske moteshow (Navaro-Yasin, 2002:238) i tillegg til at det finnes stadig flere nettsteder som tilbyr moderne islamsk påkledning. Et eksempel på en slik nettside:  
<http://tesetturgiyim.atspace.org/index.htm>
- av tradisjon, vane, eller som pynt – oftest i landsbyer og på bygda, ofte også brukt av praktiske årsaker i forbindelse med arbeid i landbruket og i hjemmet; eller i festlige sammenhenger
- tradisjon og religion i kombinasjon – sjelden blant de mest religiøst orienterte – men snarere blant tilhengere av en mer ”folkelig islam”



- religion – det vil si at islam påbyr at kvinnen å dekke håret. Dette kan enten være selvvalgt, eller som følge av press fra foreldre, ektemann, øvrig familie eller lokalsamfunnet. Med andre ord kan dette være svært sosialt betinget, men behøver ikke nødvendigvis være det.
- religion og politikk (politisk islam) – ønsket om å markere en politisk-religiøs holdning, der målet kan være å styrke islamske verdier, eller i enkelte tilfeller å opprette en islamsk stat basert på shari'a-lovgivning (det siste er en lite utbredt holdning i Tyrkia). Dessuten ønsket om å teste grenser for religions- og ytringsfriheten. I mange tilfeller bruker feminister og/eller feministiske islamister menneskerettighetene i argumentasjonen sin mot myndighetene. Dette er en måte å vise sin motstand mot vestlig innflytelse og kultur på, og et uttrykk for motstanden mot det den statlige sekularismen defineres til å omfatte.

Gruppepress er imidlertid noe som kan forekomme innenfor alle de foregående kategoriene.

### *Finnes det et skille i påkledning mellom by og land?*

Tyrkia har lenge vært et land med tydelige skiller mellom by og land. Dermed har landsbygda, dvs. primært områdene i Sentral- og Sørøst-Anatolia vært de mest konservative når det gjelder påkledning, men ikke utelukkende her. Kvinner har båret *skaut* heller av tradisjonelle årsaker grunner enn av rent religiøse. Forholdet til religion har vært ganske pragmatisk i disse områdene, og det har derfor ikke vært en sterk ideologisk overbevisning som har vært det sentrale i deres forhold til islam.

I byene har det vært bedre tilgang til utdanning, og her fikk kemalismen et mye raskere fotfeste enn på landsbygda, selv om det først og fremst var overklassen i byene som sørget for oppslutningen rundt Atatürks idealer. Med tiden fikk stadig større deler av befolkningen utdanning, og i kombinasjon med høy arbeidsledighet førte det til at mange søkte til byene. Disse forflytningene førte til at tradisjonelle verdier møtte storbyens mange utfordringer, og folk måtte finne nye veier i en brytning mellom to ulike verdener. Og, gjennom sin sekulære utdanning, med et tradisjonelt verdigrunn-

lag hjemmefra, har mange unge søkt svaret i islam. Bevisstgjøringen av egen ”kultur” skjer som en følge av det mange praktiserende muslimer mener blir oversett gjennom en overdrevet vektlegging på vestlig-sekulære forbilder. Det skjer derved en politisering av islam, noe som fungerer som en utfordring til det bestående sekulære systemet i Tyrkia. Islamistbevegelsene ved universitetene vokste frem i løpet av 1980-tallet og skautet fikk stor oppmerksomhet innenfor sekulære utdanningsinstitusjoner (Göle 1996).

En måte disse tilhengerne av politisk islam ønsker å markere seg på, er nettopp gjennom klesdrakten. Flere av de kvinnelige tilhengerne ifører seg skaut (*türban*), og i noen tilfeller det heldekkende ytterplagget *çarşaf*, når de følger en streng tolkning av islam. Begge deler kan være måter å understreke det ”islamske” i egen identitet på, mens de samtidig tar avstand fra den sekulære og vestlige levemåten de ikke mener har forankring i tyrkisk kultur. Andre igjen, opplever *skautet* som en mulighet til å komme inn på arenaer som tidligere har vært forbeholdt menn, både fordi de slipper uønsket ”seksuell” oppmerksomhet, og fordi de mener det er lettere å bli vurdert ut fra sitt intellekt, og ikke ut fra sitt kjønn.

---

## 6. ANALYSE – SKAUT BLIR POLITIKK PÅ FLERE ARENAER

### 6.1 Fra Atatürks idealer til nye politikkområder

I Tyrkia startet diskusjonen om skautet allerede i forbindelse med Kemal Atatürks moderniseringsreformer på begynnelsen av 1930-tallet, og da som en del av reformene som skulle gjøre landet til en stat basert på europeiske forbilder. Da skautet igjen kom i fokus i den offentlige debatten midt på 1980-tallet, ble det i mye større grad enn tidligere oppfattet som et politisk og religiøst symbol. Det kom reaksjoner i universitetsmiljøene i forbindelse med myndighetenes tiltak mot studenter som iførte seg plagg som spesielt de militære hevdet representerte ”anti-sekulære” holdninger. I løpet av 1990-årene og helt opp til 2007 har det omdiskuterte hodeplagget vært gjenstand for debatt, med den hittil største mediefokuserte begivenheten – da Velferdspartiets (FP) representant møtte med skaut til edsavleggelsen i nasjonalforsamlingen våren 1999.

Atatürks begrunnelse for å oppfordre kvinner til å kaste skautet var at det var viktig å se mest mulig vestlig og moderne ut, for å vise at Tyrkia ikke var et tilbakeliggende og bakstreversk land. De sekulært orienterte myndighetene i landet har valgt å fortsette Atatürks linje etter hans bortgang og har fokusert på den sterke negative symboleffekten som ligger i visse typer klesdrakt. Den typen skaut som kemalistene i dag reagerer så sterkt på er den religiøse varianten, og i særdeleshet når denne blir brukt av en rekke offentlig ansatte leger, advokater, postfunksjonærer, kontorfunksjonærer og blant studenter på universitetene. Myndighetene tillater ikke bruk av skaut for kvinner i slike posisjoner og forsøk på å bryte dette forbudet blir derfor oppfattet som en ideologisk og politisk provokasjon.

## 6.2 Politikk i grenseland

Politikk griper inn i både den offentlige og den private sfære. Jeg ønsker å vise hvordan Atatürks reformer har medvirket til å gjøre deler av den private sfære offentlig og gjennom den forskyvningen av grensen som skjer kontinuerlig. Ved å vise hvor mye bevegelse det er i dette forholdet mellom det offentlige og det private rom, vil det også bli lettere å forstå de konfliktlinjene som er ”til stede” når kvinner bruker skaut som en kombinasjon av politisk og religiøst uttryksmiddel. Forholdet mellom den offentlige og den private sfære og gresedragningen mellom dem, er av stor betydningen for hva som mer praktisk skal defineres som politikk.

En relativt vid statsvitenskapelig definisjon av *politikk*, gjengitt i *The Blackwell Dictionary of Political Science*, beskrives politikk som en “[...]activity that involves collective conflict and its resolution. Conflict is here used in a wide sense to mean contestation[...]” noe som innebærer en slags kraftig dispuTT, som før eller siden må finne sin løsning. Definisjonen utdyper videre at ”All group interrelationships, whether between states, or between fractions within states, will display some disagreements.” For denne oppgaven betyr det at konflikten vil avdekke uoverensstemmelser både når det gjelder måten politiseringen av skautet har skjedd på og de ulike gruppenes håndtering av konflikten. Dette gjelder uavhengig av om konflikten opptrer på egen eller andres arena. Konflikten er av en slik art at politikerne må komme til en snarlig løsning for at Tyrkia skal kunne fokusere på andre og viktigere politiske saker.

Blant kemalistene innebærer politikk først og fremst å fremme Kemal Atatürks idealer, samt å beholde dem som grunnlag for stat og samfunn i Tyrkia for nesten enhver pris, selv om dette betyr at demokratiske idealer må vike. Slike holdninger kan i mange tilfeller virke provoserende på og konfliktskapende i forhold til andre grupper i det tyrkiske samfunnet. Som en konsekvens av at det er svært ulike syn på hvilke verdier den tyrkiske samfunnsutviklingen skal bygges på, er det oppstått en ”ny” utfordring for den kemalistisk orienterte politiske elite, nemlig de såkalte islamistene. Partipolitisk har dette ført til opprettelse av partier med islamske røtter. Dagens islamistparti i Tyrkia, Rettferdighets- og utviklingspartiet (AK) har hatt ulike forløpere

---

som alle er blitt forbudt av Konstitusjonsdomstolen. I 2007 utgjør imidlertid AK-partiet den sittende regjeringen.

### 6.3 Atatürks reformer og betydningen for forholdet mellom den private og offentlige sfære

Atatürks reformer førte til en bevegelse i grensen for hva som skulle være en del av den offentlige og hva som skulle tilhøre den private sfære. Områder som tidligere hadde vært av privat karakter var med ett blitt et offentlig anliggende. Den nye normen var å bringe kvinnene fra et liv med hovedfokus på familien og hjemmet over i en tilværelse med utdanning og lønnet arbeid. Dette medførte drastiske endringer i det tradisjonelle tyrkiske samfunnet.

”What defined the character of the Kemalist regime and its relationship with society was precisely the combination of its modernist ideological tenets with a charismatic ethos and spirit. This character emerged from the incongruent relationship between Kemalism and traditional society (which the Kemalist republican vanguard was intent upon transforming), the choice of strategy of national reconstruction through control rather than mobilization, and a culture based approach to social transformation rather than a socio-economic approach.[...] Each of these dimensions of the Kemalist regime had significant structural consequences. The conflict between the ideological tenets of Kemalism and the traditional socio-cultural environment led to the creation of an elite charged with the mission of transforming traditional culture and society.” (Sunar 1996: 142)

Den offentlige sfære blir nå stadig utvidet gjennom en politisering av saker som tidligere tilhørte privatlivet, nettopp gjennom at det blir satt fokus på kvinners rett til utdanning og lønnet arbeid. Stemmerett for kvinner ble innført allerede i 1934, og kvinner ble sterkt oppfordret til å kaste den islamske klesdrakten, og heller iføre seg moderne klær etter europeisk mønster. Den samme holdningen til klær gjaldt også for menn, med den forskjellen at det gjennom den såkalte ”hattereformen” ble innført et påbud om å gå med hatt eller ”cap” i stedet for det tradisjonelle tyrkiske hodeplagget *fez*, noe som ga raske resultater i retning vestliggjøring og modernisering. Reformene påkalte selvfølgelig protester, men Atatürk fikk gjennomført endringene, om enn ved bruk av makt. Atatürk hadde god hjelp av sin posisjon som ”krigshelt” da reformene skulle gjennomføres. Tyrkerne har imidlertid ikke stilltiende akseptert alle kemalistenes forsøk på å modernisere Tyrkia. Mer enn 80 år etter ”hattereformen” er klesdrakt

fortsatt et brennende aktuelt tema i tyrkisk politikk. I dag er fezen er ikke lenger i bruk annet enn i forbindelse med underholdningsinnslag for turister, og menn kan bruke hvilke hatter de måtte ønske. Det er ikke lenger menns hodeplagg som står i sentrum, men kvinnenes islamske skaut.

En stor andel av de kvinnene som til nå har arbeidet i ulike yrker innenfor offentlig sektor uten å dekke håret har vært kvinner fra de øvre sjikt i samfunnet. Det er ikke til å komme fra at Atatürk fra tidlig av fikk størst oppslutning omkring reformene sine i byene i det vestlige Tyrkia. Disse elitene var også tidligst ute med å utdanne både sønnene og døtrene sine, og mange av disse kvinnene har derfor ikke møtt like store problemer når de ønsket å gå ut i arbeidslivet som det deres likesinnede fra landsbygda har møtt. Når det etter hvert har blitt stadig mer vanlig å gi jenter utdanning, har også familier der foreldrene ikke har mer enn et minimum av utdanning sendt døtrene sine på skole. Samfunnsnormene har imidlertid ikke endret seg så mye, og det stilles fortsatt store krav til kvinners "ærbarehet" i slike lokalsamfunn. Det er i dette perspektiv derfor ikke så unaturlig at både jentene selv, men også deres familier ønsker at de skal gå med skaut, for å vise samfunnet rundt at de fortsatt er ærbare. Nyansene er imidlertid mange, for det finnes både tilfeller der jentene ikke ønsker å gå med skaut, men der familiens vilje råder; eller faktisk også tilfeller der familien ikke har tradisjon for å gå med skaut, men der jentene føler seg mer vel med det, enten av sosiale eller av religiøse grunner.

## 6.4 Fra skaut til politikk ved universitetene

### 6.4.1 Innledning

Gjennom en øket bevissthet om betydningen av utdanning, har en stadig større andel kvinner fullført høyere utdanning. Det er ikke lenger kun den sekulært orienterte eli-

---

ten som sender barna sine til universitetene, men et langt bredere lag av befolkningen. En stadig større andel er kvinner, også kvinner fra en mer tradisjonsbundet bakgrunn enn det som har vært vanlig ved de tyrkiske universitetene. Konsekvensen er at de tilegner seg en type kapital<sup>20</sup> som tidligere var forbeholdt en sekulær elite. Universitetene har hatt som mål å utdanne sekulært orienterte studenter i tråd med den kemalistiske tankegangen. Da de første studentene iførte seg skaut på universitetsområdet ble dette oppfattet som en ren provokasjon, ikke kun mot universitetet og dets idealer, men også mot sekularitetsprinsippet i grunnloven.

Allerede i 1968 var det noen få tilfeller der bruk av skaut skapte betydelige kontroverser ved tyrkiske universiteter (TDN 25.12.1998). Den første hendelsen var en teologistudent som iførte seg skautet på universitetet. Denne handlingen ble tolket som et symbol for politisering av islam av de andre studentene ved fakultetet. Hun motsatte seg imidlertid sterkt å bli knyttet til en slik symbolbruk, siden hun ikke hadde ytret noe ønske om å skape splittelse innenfor islam. Debatten spredte seg videre til fakultetet for språk, historie og geografi ved universitetet i Ankara, der en student med skaut nektet å ta det av seg, og innførte en lengre boikott sammen med noen mannlige studenter. Det endte med at hun ble utvist fra universitetet for å ha fornærmet lærerne sine. Selv hevdet studenten at det var skautet som var den egentlige årsaken til utvisningen. (TDN 25.12.1998). Disse små episodene ble likevel ikke viet på langt nær så mye oppmerksomhet som tilsvarende hendelser i perioden fra slutten av 1990-tallet og helt fram til i dag.

Etter militærkuppet i 1980 ble Rådet for høyere utdanning (YÖK) dannet, og i desember 1982 vedtok de et reglement som forbød kvinnelige studenter å iføre seg skaut ved universitetene. Bestemmelsen ble implementert i januar 1983, men ble i praksis omgått ved at studenter brukte parykk isteden. (TDN 25.12.1998). Ifølge kommentatoren i Turkish Daily News (13.10.1999), Inci Hukum, førte en innføring av "regulations forbidding the wearing of headscarves, beards and uncivilized clothes on cam-

---

<sup>20</sup> I betydningen til Bourdieu.

pus”, til veldige protester blant studentene. For å vise at alle typer skaut var uønsket, ble også de tradisjonelle variantene av skautet omtalt som *türban* av både presse og myndigheter, siden forordningen lettere kunne legitimeres på denne måten. Dette til tross for at begrepet *türban* primært brukes om den mer politiserte varianten av skautet.

#### **6.4.2 Utdannelse som utgangspunkt for bevisstgjøring**

Kvinner med skaut som har bestemt seg for å fullføre en universitetsutdanning, har møtt enorme vanskeligheter i studieløpet. Flere er blitt utestengt fra studiene fordi de bærer et religiøst hodeplagg. Selvmotsigelsen i en slik handling fra statens side er åpenbar, for kemalismens ideer har jo nettopp vært å skulle utdanne hele befolkningen, og også få kvinnene ut i arbeid. Et argument er at kvinnene kjenner til bestemmelsen rundt skautet, og dermed selv har valgt sine problemer. På den annen siden hevder disse kvinnene sin rett til å utøve sin tro, og argumenterer både med trosfrihet og yttingsfrihet. Når det gjelder trosfriheten, sier den tyrkiske grunnloven at alle mennesker har trosfrihet, men at de ikke får gjøre sin tro til et offentlig anliggende. Dette ligger i prinsippet om *laisisme*, nemlig at det er et skille mellom stat og religion, dvs. den tyrkiske varianten innebærer at staten styrer de religiøse institusjonene også. Dilemmaet til disse kvinnene blir dermed å skulle velge mellom utdanning og religiøs og/eller politisk overbevisning. Valget blir for mange uansett ikke reelt ettersom de anser religionen som en plikt, og ikke noe de velger (Reinart 1998; Reuters i Today's Zaman 2007). Kvinner som kommer fra en ressurssterk bakgrunn har i flere tilfeller valgt å fortsette studiene sine i utlandet, ettersom det er uproblematisk å bruke det islamske skautet ved mange utenlandske universiteter.

I perioder har ikke forbudet mot bruk av skaut vært overholdt i like sterk grad, og det har vært mulig for kvinner å iføre seg skautet ved universitetene. Ifølge Turkish Daily News (25.12.1998) avgjorde Konstitusjonsdomstolen i 1989 at skaut ikke kunne tillates, men presiserte samtidig hvilken type skaut som kunne utgjøre en trussel. De mente at kvinner med liten eller ingen utdanning bruker skaut med bakgrunn i tradisjoner



og ikke som følge av sin sterke religiøse overbevisning. Når derimot kvinner dekker hodet i opposisjon til sekularismen og gir sin støtte til en teokratisk stat stiller saken seg helt annerledes. Da blir skautet ”the symbol of a world view opposed to women’s liberation and to the main tenets of the Turkish Republic”. (TDN 25.12.1998). Konklusjonen til Konstitusjonsdomstolen fant dermed at “wearing the headscarf at universities and in government areas is contrary to laicism” (Today’s Zaman, 26.2.2007). Tilhengerne av skautet stiller seg spørrende til hvordan trosfriheten blir ivaretatt av *laisismen*, når det samme prinsippet fratrar tusener av jenter og kvinner muligheten for utdanning, på grunn av at de ønsker å leve i tråd med sin religiøse overbevisning. Hukum (TDN 13.10.1999) sier videre at det, i forbindelse med at Det nasjonale sikkerhetsrådet forbød det regjerende islamistorienterte Velferdspartiet 28. februar 1997, også ble forbudt for studenter iført skaut å oppholde seg på universitetsområdet i det hele tatt. Skoleåret 1999-2000 ble innledet med et krav om at bildene på ID-kortene til førstegangsregistrerte studenter skulle være uten skaut for kvinner, og menn måtte stille glattbarbert iført jakke og slips. Den første store demonstrasjonen var ved Marmara-universitetet i Istanbul, der studenter med både skaut, skjegg og langt hår prøvde å komme seg inn på universitetsområdet, men uten å lykkes. Studentene mobiliserte til store demonstrasjoner, noe som endte med at studenter med skjegg og langt hår ble tillatt adgang, mens kvinner med skaut fortsatt var utestengt. I slike sammenhenger ser man tydelig hvordan kemalismens ideer står i et spenningsforhold til ideer tuftet på islam og muslimske tradisjoner.

### 6.4.3 Universitetenes dilemma

Det var altså lenge et forbud mot å iføre seg det islamske hodeplagget på universitet og høyskoler, og i enkelte tilfeller gjaldt dette forbudet også helskjegg for menn. Fra våren 1998 så imidlertid de tyrkiske myndighetene seg nødt til å lette litt på forbudet kvinner og jenter hadde mot å bruke det islamske skautet i statlig drevne skoler og universiteter. Beslutningen kom som en følge av flere dager med studentprotester i Istanbul. Det ble overlatt til rektor ved det enkelte universitet å skulle avgjøre om skautet skulle tillates, noe som har ført til at det ikke er skjedd så store endringer i

praksis. Innenfor universitetene er det kanskje bare et spørsmål om tid før ledelsen må tillate skaut i undervisningen. Det å hindre kvinner i å fullføre høyere utdanning på bakgrunn av klesdrakt synes helt urimelig for en stor del av den tyrkiske befolkningen, og i konflikt med Atatürks ideal om å utdanne de store massene.

I mai 1999 i byen Malatya i det sørøstlige Tyrkia avslo imidlertid dekanen for det lokale universitetet et ønske fra kvinnelige studenter å fullføre iført islamske hodetørklær. De var blitt bedt om å fjerne skautet eller slutte studiene. Spenningen var på brissepunktet, og tusener demonstrerte mot dette forbudet. Bevæpnet med stein og spisse kjepper koordinerte de protestene via mobiltelefon etter fredagsbønnen. Målet for protestene deres var landets sekulære elite som de oppfattet som intolerant og undertrykkende. Det paradoksale var at en del av disse protestene kom fra mannlige studenter etter fredagsbønnen. De kvinnelige studentene selv viste ikke i nærheten av det samme engasjementet.

Menns holdninger og posisjoner har også gjennomgått forandringer i takt med kvinners økede engasjement utenfor hjemmet. Men disse endringene er ikke like tydelige som for kvinner. Deres "visualisering" av religionen har imidlertid også vært til stede gjennom en øket bruk av "islamsk klesdrakt", dvs. klær man oftere forbinder med arabiske land enn med Tyrkia, som f.eks. lange "kjortler" og helskjegg. I Tyrkia er barten et symbol på manndom; mens blant kemalismens tilhengere, blir helskjegg derimot oppfattet som en provokasjon mot den sekulære staten. Et eksempel: Ved et universitet stod en mannlig student i fare for å bli utestengt fordi han hadde skjegg, men fikk likevel følge forelesninger ut vårsemesteret 1998 og ta eksamen (Studentforum nr. 2, 1998: 8-9).

#### **6.4.4 Akkumulert kapital og veien til makt**

I Tyrkia har det vært et sterkt og bredt engasjement både for og imot det islamske skautet. Selv om reaksjonene rundt det som skjer ved universitetene er sterkere enn i samfunnet forøvrig, besitter både forsvarere og motstandere av skautet i dag det Bourdieu ville kalle den samme "kulturelle kapitalen". Motsetningene mellom isla-

---

mister og kemalister kom først og tydeligst til uttrykk i studentmiljøene, siden studenter kommuniserer med bakgrunn i det samme begrepsapparatet. Tendensene til at skautet ville stå sentralt i den videre politiske debatten ble, som vi har sett tidligere, derfor tydelig ved universitetene allerede tidlig på 1980-tallet. Under åpningsseremonien til det akademiske året ved Istanbul universitetet høsten 2000 kom rektor Kemal Alemdaroğlu med ulike advarsler, blant annet når det gjaldt skautproblematikken. Daværende turistminister Erkan Mumcu, i dag leder av Moderlandspartiet (ANAP), benyttet på sin side anledningen til å kritisere Alemdaroğlu, og til å ”advocate full liberties”. Indirekte sa han også at rektoren fremstod som en talsmann for de væpnede styrker. Vanligvis ville ikke dette ha ført til reaksjoner, men i dette tilfellet valgte den tyrkiske generalstab og sjefen for de militære skoler å støtte Alemdaroğlu ved å understreke at når det gjelder reaksjonære handlinger (”reactionaryism”) burde alle dele de samme synspunktene. (Birand 2000).

Mulighetene for å uttrykke religiøse sympatier i politisk sammenheng har vært relativt begrenset i Tyrkia, og da har klesdrakt ved flere tilfeller vist seg å være en effektiv måte å vise en slik type tilhørighet på. Kvinner har ved flere sammenhenger iført seg islamsk klesdrakt, og i studentdemonstrasjonene og hendelsen med Kavakçı i parlamentet, ble den brukt bevisst som et politisk symbol. På den måten har de indirekte gitt sin støtte til politisk islam. En slik aktiv bruk av skautet som politisk symbol har vært spesielt tydelig ved universitetene. Det finnes ytterligere eksempler på kvinner som nekter å etterleve kravene om å kle seg vestlig og er blitt symboler på politisk islam. (Reinart 1998). Ett slikt eksempel er beskrevet av Dilek Zatpcioğlu (2003) på nettstedet Qantara<sup>21</sup>, der han omtaler tildekkede studenter ved Istanbul-universitetet som ytrer en sterk religiøs og politisk overbevisning. Her fremstår altså *türbankledte* kvinner som forsvarere av en islamsk ideologi. Kritikken retter seg også mot republikkens grunnlegger som ikke har tatt tilstrekkelig hensyn til at Tyrkia er et muslimsk samfunn.

---

<sup>21</sup> Et statlig initiert tysk nettsted som ønsker å fremme dialogen med den islamske verden.

Ved å ta utdanning oppnår unge kvinner symbolsk makt (bevisst og ubevisst) innenfor ulike sosiale miljøer, f.eks. familien, vennekretsen, lokalsamfunnet samt i stor-samfunnet. Innenfor det sekulære utdanningssystemet tilegner studentene seg den type kunnskap de trenger for å kunne hevde seg både på arbeidsmarkedet, men også i innflytelsesrike miljøer og institusjoner som er dominert av menn fra sekulære miljøer. Ved å velge å iføre seg skaut, signaliserer noen kvinner at de ønsker å uttrykke noe mer enn det de har hatt muligheten til innenfor det eksisterende akademiske miljøet. Det oppstår en bevissthet omkring den kulturelle kapitalen blant studenter som velger skautet. Studenter med et religiøst verdisyn kan komme til en slik bevissthet på ulike tidspunkt i livet. Fra det øyeblikket de innser hvordan høyere utdanning kan gi dem både yrkesmuligheter, innflytelse som deltakere i samfunnsdebatten og evne til selv å lese og tolke religiøse tekster, og - for noen - politisk makt, er de langsomt blitt mer synlige i den offentlige debatten. Det paradoksale er likevel at det ikke først og fremst er utdannelsen som blir oppfattet som deres kulturelle kapital, men skautet, særlig blant islamistene selv. Dette til tross for at det er gjennom utdannelsen at de har fått en bevissthet om at friheten til å bære hodeplagg kan brukes som ett av hovedargumentene i kravet om religions- og ytringsfrihet.

Skautet tas i bruk som et middel for blant annet å signalisere:

1. religiøs overbevisning – noe de vet er i konflikt med den kemalistiske statens retningslinjer for de fleste offentlige posisjoner; herunder universitetene
2. politisk opposisjon
3. ytringsfrihet og religionsfrihet

Man kan derfor si at islamistene har brukt sin økte kulturelle kapital, i form av både utdanning og innsikt i politiske prosesser, til å oppnå de målene de har satt seg i forholdt til politikk og samfunn. Islamister med høyere utdanning har med andre ord tilegnet seg det samme begrepsapparatet som de sekulære eliter tidligere hadde monopol på. Ved å ha fullført sin utdanning innenfor det sekulære utdannelsessystemet refererer i dag islamister og sekulære til de samme vestlige filosofene. Men, på tross

---

av at islamistene har tilegnet seg begrepsapparatet til den sekulære eliten, besitter de likevel ikke den legitime definisjonsmakten. Religionen er fortsatt underlagt staten og staten har fortsatt sekularismen som et bærende prinsipp. Med mindre islamistene evner å endre dette prinsippet, vil de heller ikke få den legitime definisjonsmakten fullt ut. På sikt kan det nok være at de føringene som legges på de statlige institusjonene, gjennom den islamske mobiliseringen som skjer nedenfra i et bredt lag av befolkningen, vil få gjennomslag. Gjennom måten det tyrkiske demokratiet fungerer på, legges det videre visse begrensninger på ytringsfriheten, og dette på tross av at rettigheten er nedfelt i grunnloven. To av de viktigste måtene islamistene kan nå frem med sin argumentasjon på er derfor gjennom ”symbolbruk”, og ved å stemme på partier som fremmer deres kulturelle verdier. I denne sammenheng betyr det altså at det vil kunne skje en ytterligere politisering av islam inntil studentene oppnår målet sitt – nemlig å kunne være praktiserende muslim og student samtidig.

Når det gjelder den sosiale kapitalen, har de ikke nådd like langt med den ennå. Gjennom religiøse og politiske nettverk vil etter hvert en velutdannet religiøst orientert elite inneha viktige posisjoner, og deretter oppnå den sosiale kapitalen de trenger for å kunne oppnå makten de behøver for å kunne styre det tyrkiske samfunnet i den retningen de ønsker. Fra universitetene ser vi i dag at studenter som ønsker å bruke både skaut og *türban/tesettür* får mye sympati fra brede lag av befolkningen. (Today’s Zaman 11.3.2006)

## 6.5 De demokratiske institusjonene som symbolarenaer?

### 6.5.1 Skaut i parlamentet – en hån mot grunnleggende prinsipper for Den moderne tyrkiske republikken?

Mustafa Kemal mente at kvinners rettigheter var sikret gjennom stemmeretten. Dette var imidlertid kun i teorien, for i praksis tok endringene atskillig lenger tid. De første nasjonalforsamlingene hadde flere kvinnelige representanter, men snarere enn å øke, minsket heller andelen kvinner (Pope 1997: 305). Frem til tidligere statsminister Tan-

su Çillers inntreden i politikken i 1991, har svært få kvinner vært valgt inn i nasjonalforsamlingen. AK-partiets store oppslutning etter valget i 2002 har heller ikke endret dette faktum. Kun 24 av de totalt 550 representantene i Tyrkias nasjonalforsamling er kvinner (TDN 8.3.2007), noe som gir kvinner liten innflytelse på politiske beslutninger som tas i parlamentet.

Motsetningene i parlamentet rundt spørsmål om skautet oppstår som en følge av en sammensetning av partier som ikke har vært vanlig før etter valget i 2002, noe som gir en annen balanse mellom partiene enn tidligere. Et prinsipp om 10 % sperregrense kombinert med stor oppslutning til det islamistisk orienterte Rettferdighets- og utviklingspartiet (AK), gjorde at tradisjonelt store partier enten fikk mye lavere oppslutning enn tidligere, eller ikke fikk inn representanter i det hele tatt. I dag utgjør AK-partiet et klart flertall i parlamentet (de oppnådde 34,29 % ved valget i 2002) og sitter med regjeringmakten. Selv om de oppfattes som et islamistisk parti av Tyrkias kemaister velger de selv å sammenligne seg med de kristelig-demokratiske partiene i Vest-Europa. Det nest største partiet i parlamentet er Det republikanske folkepartiet (CHP) som regnes som et parti til venstre for sentrum, og er grunnlagt av Mustafa Kemal Atatürk. I tillegg finner vi Moderlandspartiet (ANAP) og Den sanne veis parti (DYP) med lederen Tansu Çiller, som begge er partier som befinner seg til høyre for sentrum i det politiske landskapet. Begge de sistnevnte partiene har fått langt mindre oppslutning enn disse tidligere regjeringspartiene har oppnådd ved tidligere valg. Dersom de to partienes ledere ikke hadde hatt så mye personlig imot hverandre hadde det vært naturlig med et samarbeide dem imellom. Partiene har mange sammenfallende interesser, men så langt har disse motsetningene vist seg å være vanskelige å overkomme.

Merve Kavakçı skapte, som beskrevet innledningsvis, furore i det nyvalgte parlamentet da hun stilte med skaut til edsavleggelsen. Selv om reglene for hvilke klær som er akseptable i parlamentsforsamlingen ikke spesifikt omtaler skaut, ble det sett på som en ren provokasjon og en krenkelse mot det sekulære grunnlaget for den tyrkiske staten da Kavakçı valgte å iføre seg skautet for denne anledningen. Medlemmene av Det demokratiske venstrepartiet (DSP) reagerte som tidligere beskrevet med høylytte pro-

tester, og hun ble tvunget til å forlate salen. Reaksjonene i de påfølgende dagene og ukene var voldsomme. Hun fikk kritikk fra egne partifeller som mente det var en helt unødvendig handling som kun var egnet til å fremprovosere konflikter mellom islamister og sekulære. (Reuters 7.5.1999). Men, Kavakçı står på sitt og sier om dem som forhindret henne i å avlegge eden at ”de sier at skautet mitt er et politisk symbol, men det at jeg bærer skaut er mitt personlige valg ” (Jenkins 1999b). Hun hevdet også at hun ønsket å teste toleransen til andre medlemmer av parlamentet, samt at hun selv ønsket å prøve grensene for ytringsfriheten i et land som hevder å følge demokratiske prinsipper. Kavakçı avviste kompromisset fra statsminister Bülent Ecevit om å kunne iføre seg skautet i parlamentsbygningen, men ikke inne i selve nasjonalforsamlingen.



Merve Kavakçı i Turkish Daily News, 25.1.2007

Under valgkampen til valget den 18. april 1999 hevdet Kavakçı at det var en ”meneskerett” å kunne bruke skaut. Selv om hun argumenterer med at valget av hvorvidt man ønsker å gå med skaut eller ikke er av helt personlig karakter, ønsker hun åpenbart samtidig å teste grensene for ytringsfriheten, og må derfor ha visst at det ville føre til en ytterligere politisering av det islamske hodetørkleet. Hun fikk i hvert fall vist hvor stor symbolsk betydning og hvilken kraft det kan ligge i noe som tilsynelatende er et helt uskyldig klesplagg.

Kavakçı ble gjort til et symbol for den frykten mange kemalister har for radikale islamister i Tyrkia, mens hun fikk umåtelig mye støtte fra både moderate og radikale is-

lamister. Ettersom veldig mange kvinner faktisk går med skaut til daglig, virket reaksjonen i nasjonalforsamlingen uforholdsmessig sterk på kvinner i store deler av Tyrkia. I ettertid hevdet imidlertid parlamentarikerne at reaksjonen kom på bakgrunn av kleskoden som gjelder i nasjonalforsamlingen, der ingen hodeplagg er tillatt. I tillegg foreskriver kleskoden at menn skal gå med dress og kvinner med skjørt og jakke.

Dermed er det faktisk et forbud for kvinner til å gå med buksedrakt også. Hendelsen begrenset seg selvsagt ikke til å dreie seg om kleskoden i parlamentet, men ga ny giv til den allerede oppglødde debatten rundt bruk av dette religiøse, og særlig det mange vil oppfatte som politisk-religiøse hodeplagget. Kavakçı fikk aldri avlegge eden som politiker. Myndighetene begrunnet dette med at hun ikke hadde oppgitt sitt amerikanske statsborgerskap, og derfor hadde dobbelt statsborgerskap, noe som ikke er tillatt i henhold til tyrkisk lovgivning. Saken løste seg derfor uten at myndighetene måtte gå nærmere inn på den aktuelle hendelsen i parlamentet. I januar i 2007 utløp det 5 år lange forbudet mot å drive politikk for Merve Kavakçı (TDN 25.1.2007).

Reaksjonen i nasjonalforsamlingen var faktisk enda sterkere da den kvinnelige kurdiske parlamentarikeren Leyla Zana ved edsavleggelsen høsten 1991 erklærte, på kurdisk: ”jeg aksepterer denne konstitusjonelle seremonien i brorskapets navn, et brorskap mellom det tyrkiske og kurdiske folk”. Samtidig hadde hun festet et bånd i de kurdiske fargene (rødt, grønt og gult) rundt hodet (Rugkåsa 1995). Uttrykk for, eller mistanke om, etnisk separatisme blir vurdert som mer alvorlig enn en sammenblanding av politikk og religion. Zana ble dømt til 15 år i fengsel for landsforræderi og separatistisk virksomhet.

Reaksjonene overfor Kavakçı var overraskende sterke, siden hun ikke gjorde annet enn å iføre seg et hodeplagg som omtrent 70-75 prosent av tyrkiske kvinner går med til daglig (Jenkins 1999a). Men, skautet har som tidligere nevnt lenge vært forbudt både ved universiteter og for de som arbeider i offentlige bygninger. På den annen



---

side viser en studie gjort for TESEV<sup>22</sup> i 2006 at det var en nedgang i antall kvinner som brukte det islamske skautet *türban* i perioden 1999 til 2006. De gikk ned fra 16 til 11 prosent. (TDN 22.11.2006)

I den første tiden etter Kavakçıs opptreden i nasjonalforsamlingen, kom den sekulære tyrkiske presse med en rekke anklager mot henne. Anklagene gjaldt alt fra at hun skulle være amerikansk statsborger (hvilket formelt sett var korrekt) til at hun oppmuntret til en væpnet kamp for å etablere en islamsk stat i Tyrkia. De fleste anklagene mot henne var det lite eller absolutt ikke hold i. Det hun uomtvistelig hadde gjort galt, var å unnlate å søke om dobbelt statsborgerskap hos tyrkiske myndigheter, noe som var spesielt viktig å få godkjent siden hun stilte til valg. Siden dette ikke var formelt i orden, var det heller ikke nødvendig for myndighetene å ta formelt stilling til bruk av skaut i nasjonalforsamlingen. En annen representant, Nesrin Unal, som i det daglige bruker det islamske hodetørklet, valgte å ta det av mens nasjonalforsamlingen satt sammen, samt ved edsavleggelsen, mens hun beholder det på i alle andre sammenhenger. En slik pragmatisk løsning var ønsket av et flertall av Dydspartiets (FP) parlamentsmedlemmer. (TDN 5.5.1999).

### **6.5.2 Den videre kampen om det islamske skautet i parlamentet**

Johnny Dymond skriver 3. november 2002 om Erdoğan's Velferdsparti at de ønsket å lette på skautforbudet som "a modernising, pro-Europe step". Dette ønsket er videreført og fremmet som et forslag av det religiøst orienterte Rettferdighets- og utviklingspartiet (AK) siden dette var et hett tema for dem i valgkampen. Siden religion og stat forsøkes holdt atskilt i Tyrkia, har AK-partiet valgt å argumentere med at dette dreier seg om en grunnleggende menneskerettighet, mens kemalistene oppfatter det som et forsøk på å øke islams rolle i samfunnet. Utenriksminister Gül ser en opphevelse av forbudet mot skautet som "a litmus test showing who supports discrimination

---

<sup>22</sup> The Turkish Economic and Social Studies Foundation. Dr. Binnaz Toprak og Dr. Ali Çarkoğlu, statsvitere fra Bosphorus-universitetet gjennomførte studien på vegne av TESEV.

and bans and who supports modernisation. Modernity, democracy, transparency, accountability ... means guaranteeing individual rights and freedoms" (TDN 12.11.2005).

Den sterke fordømmelsen av Kavakçıs handling fra både den daværende president Suleyman Demirel og andre er blitt begrunnet med at han og andre sekulære politikere var engstelige for reaksjonene som kunne komme fra generalene. I tillegg var det mange konservative politikere som reagerte på måten hun satte seg selv i sentrum og brukte skautet som et politisk symbol og skapte splid i den tyrkiske befolkningen. (Çevik 1999). Dagens president, Ahmet Necdet Sezer, fortsetter den restriktive linjen, og nektet å invitere konene til enkelte av representantene fra AK-partiet til en markering av Republikkens dag, med den begrunnelse at de er skautbrukere. Han har fått kraftig kritikk i medier som støtter AK-partiet for å gjøre forskjell mellom representantene, men Sezer har opprettholdt sin beslutning om ikke å invitere dem også ved senere anledninger. (Çevik 2003). Presidenten bruker altså bevisst den sterke symbolikken det ligger i en slik forskjellsbehandling, noe som også understreker hans eksplisitte bruk av definisjonsmakt.

### **6.5.3 Øket kulturell kapital blant lokalpolitikere**

Etter lokalvalget i 1994 fikk det islamistorienterte Velferdspartiet (RP) flertall i store byer som Ankara og Istanbul. Kort tid etter startet borgermestrene "moralkampanje" blant befolkningen. Sakallıoğlu (1996:248) skriver at Velferdspartiet ikke hadde politisk islam som mål, men hadde til hensikt å etablere en "cultural populist Islam, committed more to promoting gradual, long-term cultural change than to altering the legal and prohibitionist framework of the political system." (Sakallıoğlu 1996). "The islamist mayors challenged secular and Western lifestyles in ways that both disrupted the status quo and forced the Turkish establishment to question whether such a heavy injection of "cultural Islam" in Islamist-run cities would be a precursor for demands of "political Islam" at a constitutional and legal level." (Akinçi 1999:85). I en bydel i storbyen Izmir ble salg av truser og BHer forbudt med den begrunnelse av den type

---

undertøy var ”umoralsk” og at det var imot tyrkiske ”skikker og tradisjoner”. (Akinçi 1999:86). Noen av Velferdspartiets medlemmer fortsatte å være svært opptatt av kvinnemoter, og en representant for Dydspartiet (FP) fra Denizli skapte ”opptøyer” da han i sin protest mot at skaut var å oppfatte som et politisk uttrykk utbrøt at ”noen kvinners kjoler kan jo også sies å være et tegn på umoralskhet og prostitusjon.”

#### **6.5.4 Islamistenes muligheter gjennom de demokratiske kanalene**

Sommeren 2001 fikk vi igjen bekreftet at det er svært vanskelig å fremme islamske verdier gjennom politiske partier etter som det islamistisk orienterte Dydspartiet ble forbudt i slutten av juni. Men, allerede i juli hadde de to fraksjonene i partiet erklært at de ville opprette to nye partier, ett som mer eller mindre ønsket å følge i en tradisjonell retning, og ett som hevdet å representere en mer reformvennlig linje.

Før valget i november 2002 var det imidlertid kun ett religiøst-konservativt parti som klarte å hevde seg, nemlig Rettferdighets- og utviklingspartiet (AK). Partiet fikk flertall i nasjonalforsamlingen og dannet dermed regjering. Nettavisen Today's Zaman (10.2.2005 og 21.2.2005) viser gjennom flere artikler hvordan befolkningen uttrykker ønske om å lette på forbudet mot bruk av skaut på bakgrunn av at forbudet strider mot retten til utdanning. I en undersøkelse Pallmark gjennomførte i månedsskiftet januar/februar 2005 var så mange som 70 % motstandere av forbudet mot skautet ved universitetene, mens 63 % ønsket at offentlig ansatte skulle få velge om de ønsket å gå med skaut.

Debatten rundt Kavakçı og islamistenes innsats i lokalpolitikken viser at islamistene har akkumulert kulturell kapital gjennom sin skolering i partiorganisasjonen samt ved å benytte de demokratiske kanalene som er tilgjengelige for å fremme sitt syn. Gjennom utstrakt nettverksbygging oppnår langsomt islamistene så mye sosial kapital at de kan komme i gang med de reformene de har ønsket så lenge. Den posisjonen de har i regjeringen viser hvordan de har oppnådd gradvis mer makt og derigjennom definisjonsmakt på de områdene de anser som viktige. Det viktigste forestående politiske slaget står mellom kemalister og tilhengere av et mer religiøst orientert Tyrkia, også

omtalt som islamister av motstanderne, i mai 2007. Da skal landets nye president velges. Dette anses som et svært viktig valg, siden presidenten frem til i dag har vært blant kemalismens sterkeste forsvarere. Dersom dagens statsminister Erdoğan, som kommer fra AK-partiet, blir den nye presidenten, vil dette skape et klimaskifte i tyrkisk politikk.

## 6.6 Militæret som politisk institusjon, men også symbolarena?

Det kan kanskje synes uvant å snakke om militæret som en politisk institusjon, og spesielt i et land som selv hevder å følge demokratiske prinsipper. Som nevnt tidligere i oppgaven har Tyrkia gjennomgått tre militærkupp, der de militære har funnet det nødvendig å gripe inn for å skape stabilitet i politikken. I alle tilfellene har faktisk de militære ført makten tilbake til folket og skrevet ut til valg. Etter påtrykk fra de militære, sørget statsadvokaten for å forby det islamistiske Velferdspartiet i 1998 (Reuters 8. mai 1999b og c).

Militæret i Tyrkia nyter svært stor tillit i befolkningen (Dymond 2003). Faktisk er det flere som har tillit til militæret enn til politikerne. Dette har nok sin bakgrunn i at militæret har grepet inn i de mest kaotiske periodene i tyrkisk politikk, og faktisk har utlyst nyvalg kun et par år etter kuppet. Noe av problemet med at politikerne ikke sitter med den reelle makten over de væpnede styrkene i et samfunn som ønsker å fremstå som et demokrati, er at en skjevhet i tilliten blir opprettholdt i favør av militæret. Årsaken til det spesielle forholdet mellom militæret og staten i Tyrkia er at de militære ser seg som kemalismens sterkeste forsvarere. Så langt har ikke islamistene klart å innfiltrere de militære eliter, selv om det finnes indikasjoner på at det har vært forsøkt. I første halvår 2000 ble 44 offiserer avsatt, og i løpet av en fireårsperiode hadde 779 mistet stillingene sine i militæret. (Jenkins 2000) Offiserer som stemte på det religiøst orienterte Dydspartiet, en forløper til dagens AK-parti, risikerte å bli gransket av militære myndigheter. Militære ledere og deres familier forventes å være absolutte tilhengere av kemalismen, og hvert år er det flere soldater og offiserer som har blitt

---

avskjediget fordi konene deres har brukt skaut, og i tillegg blitt forhindret fra å ta seg annet arbeid.<sup>23</sup> General Özkök uttalte etter valget i 2002 at militæret "should not be expected to tolerate the sue of... the headscarf, as a symbol and action aimed at eroding the republican traditions." (Dymond 2003). Dymond viser videre til en kjent kommentator av tyrkisk politikk, nemlig Mehmet Ali Birand, som mente at militæret ved et slikt utsagn ikke ønsket å skape fiendtlighet overfor parlamentet, men mer som en markering av en grense de ikke burde krysse.

En artikkel i Turkish Daily News (25.12.1998) viser til at kvinner iført skaut allerede etter statskuppet i 1980 ikke fikk adgang til militære boliger. Dette på tross av at myndighetene samme året gikk ut med støtte til dervisjordener og andre grupper som støttet målet om en shari'a-stat. På den ene side slo myndighetene kraftig ned på et hodeplagg som i en slik kontekst oppfattes som et uttrykk for politisk islam, uavhengig av bæreren og hvilken type skaut hun var iført, mens på den annen side religiøse grupper bevisst ble brukt til å demme opp for radikale venstreorienterte gruppers økte bruk av vold. Et politisk system som ikke fungerte tilfredsstillende og økende problemer med lov og orden samt problemer med kurdisk separatisme var noen grunnene til kuppet i 1980. (Zürcher 1994:282). I en slik forbindelse anser myndighetene således de religiøse ordenene som akseptable støttespillere, og begrunner den liberale holdningen overfor disse gruppene med at de representerer en mer moderat islam.

### **6.6.1 Svekket tillit til de statlige institusjoner?**

Jevnlig blir det referert til spørreundersøkelser som viser graden av tillit den tyrkiske befolkningen har til ulike statlige institusjoner, og ikke helt overraskende har de militære i flere år skåret svært høyt på disse målingene. Så sent som i 1996 viste undersøkelsen at folks tillit til de militære styrkene ble målt til hele 81,3 prosentpoeng, selv om dette riktignok var før Konstitusjonsdomstolen (der de militære sitter med noen

---

<sup>23</sup> Dette er både omtalt i UNHCR Country report Turkey (2000:98) samt på nettsiden til "Assembly for the Protection of Hijab" (16.4.2007), som støttes av en rekke muslimske organisasjoner, primært europeiske.

representanter) forbød det islamistiske Velferdspartiet i desember 1996. I september 1999 var tilliten til de militære nede i 65,1 prosentpoeng, noe som er en nedgang på hele 16 prosentpoeng i løpet av 3 år. (Koru 1999). Deler av nedgangen kan skyldes en sterk økning i militæret innblanding i statlige anliggende, som da de gjennom det som er blitt kalt et ”mykt” eller ”postmoderne” kupp medvirket til at regjeringen ble avsatt i 1997. Virkningen var imidlertid ikke langvarig, og oppslutningen styrket seg igjen kraftig til 2003, da igjen hadde 88 prosent av de spurte anså de militære styrkene som den mest pålitelige institusjonen i landet. (Mango 2004:134). Militæret ser på seg selv som en garantist for det sekulære demokratiet i Tyrkia. (Reuters 8.5.1999b), noe som i 2003 fremkommer av uttalelsen til general Sami Zığ om at ”no matter how many traitors are within us, the Turkish Armed Forces are strong enough to eradicate them.” (Reuters 8.5.1999b). Både denne uttalelsen til general Zığ og den tidligere uttalelsen til general Özkök om at militæret ikke kan forventes å tolerere bruk av skaut, er med på å styrke de militæres maktposisjon og deres evne til nettopp å kontrollere hvilke symboler som skal oppfattes som legitime og i hvilken kontekst de kan brukes. I Bourdieus terminologi har det militære kun anvendt sin symbolske kapital til å understreke den symbolske makten de har i det tyrkiske samfunnet. Dette blir tydelig når de markerer seg i forhold til det de oppfatter som provokasjoner fra islamistene.

Militæret har, som tidligere nevnt, møtt på noen utfordringer fra religiøst orienterte soldater og befal innenfor organisasjonen. Disse holdningene er raskt blitt stemplet som islamistiske, og kemalistene har raskt sørget for å ekskludere disse personene fra sine rekker. Den militære ledelsen sitter med en definisjonsmakt som blir underbygget av den faktiske militære makten. Samtidig besitter militæret en symbolsk makt, altså det Bourdieu kaller makt som ikke oppleves som makt, noe som i dette tilfellet vil si den naturlige autoriteten militæret besitter. Dette gjenspeiles i resultatene fra spørreundersøkelsene angitt ovenfor.

En liten kuriositet når det gjelder militærets holdning til skautet er kommet frem av en artikkel i Today's Zaman (18.4.2006), der avisen omtaler en utstilling ved Militærmuseet i Istanbul hvor kuratorene ved museet forbød bilder som viste kvinner med skaut

---

utenfor moskeer. Kuratorene begrunner beslutningen sin med at bildene strider mot "prinsippene" for Den tyrkiske republikken. Det må også nevnes at de avviste tegninger som skulle forestille Atatürk, men som ikke liknet ham. Kemalistene er ikke bare følsomme overfor uttrykk som kan forbindes med politisk islam, men også enhver fremstilling av Atatürk som kan sette ham i et ufordelaktig lys. I Tyrkia er nemlig all kritikk av "landsfaderen" straffbar, og kemalismens forsvarere går langt i å forsvare republikkens grunnleggende prinsipper, uavhengig av uttrykket.

## 6.7 Definisjonsmakt og skautets arenaer

### 6.7.1 Kampen om statens innflytelse og form: de demokratiske institusjoner, presidenten og militæret

Vi har til nå sett hvordan denne konflikten rundt skautet utspiller seg på tre ulike arenaer. Disse arenaene kan likevel ikke betraktes atskilt fra hverandre, ettersom de i visse tilfeller også fungerer som aktører på hverandres arenaer. Spesielt gjelder dette de militæres innflytelse på den politiske arenaen, noe som underbygges av Bourdieus fremstilling av kapitalbegrepet, der han viser hvordan kapital akkumuleres gjennom en kamp mellom aktører. Det er nettopp det som skjer når politikerne forholder seg til at de militære kan gripe inn, og derfor langt på vei tilpasser sin atferd til de militæres forventninger. Dette er samtidig et uttrykk for symbolsk makt, der de militære har en autoritet som kanskje ikke anses som legitim, men der parlamentet forholder seg som om makten var legitim. Hos Bourdieu baserer den symbolske makten seg på at den er oppnådd gjennom anerkjennelse på bakgrunn av noe man har foretatt seg tidligere. Det er også mulig å skape seg anerkjennelse, gjennom bevisst å handle slik at man oppnår den ønskede anerkjennelse, noe som i stor grad kan sies å stemme for den militære eliten i Tyrkia. Staten ble opprettet av de militære styrkene ved sin leder Kemal Atatürk og har deretter vunnet tillit i befolkningen ved å stabilisere staten gjennom tre militære og et postmoderne kupp.

Både parlamentet og militæret utfordres av kampen om makt og innflytelse nedenfra, slik det kommer til uttrykk blant studentene. Selv om det i perioder er blitt slått kraftig ned på studenter som har forsøkt å trosse de periodevise forbudene mot å bruke skaut på universitetene, er den symbolske kraften ved å møte i parlamentet iført skaut åpenbart sterkere. En grunn til at Den tyrkiske republikken er minst sårbar på universitetene, er at studentene ikke har noen reell makt, selv om de er fremtidens ledere og symbolverdien av protestene kan være viktig nok. Militæret er likevel utvilsomt den arenaen som er mest sensitiv overfor islamiseringstendenser, både i politikken, samfunnet og for ikke å snakke om i egne rekker.

Militæret har hatt mye å si for visse sider av den politiske utviklingen i Tyrkia, og har også markert sitt standpunkt overfor parlamentet i mange sammenhenger. Da store studentmasser i februar 1998 mobiliserte til demonstrasjoner for å markere sin motstand mot skautforbudet og samtidig oppfordret daværende statsminister Mesut Yilmaz til øket toleranse når det gjaldt klesbestemmelsene, reagerte militæret umiddelbart med å advare parlamentet mot å følge en slik oppfordring. De mente det ville være å gi etter for islamistbevegelsen og som dermed ville utgjøre en trussel mot Tyrkias sekulære system. Etter at Necmettin Erbakans samlingsregjering ble oppløst som en følge av press fra militæret året før, tett fulgt av statsadvokat Savas krav om forbud mot Velferdspartiet, erklærte militæret nærmest ”åpen krig” mot islamistene. (Çevik 23.3.1998; Turkey Update 1998a). Samtidig la de et ekstra press på etterfølgeren Mesut Yilmaz om å sørge for tøffere tiltak for å bekjempe fremveksten av politisk islam, med en strengere overholdelse av forbud mot skaut i sekulære institusjoner. Dette forbudet ble imidlertid ikke praktisert like strengt over alt. (Turkey Update 1998b).

Hovedargumentet til den sekulære eliten for ikke å tillate skautet i offentlige institusjoner er at skautet er symbol på det som kan skje dersom islamistene tillates å bestemme. De mener at det neste kanskje kan bli et påbud om bruk av skaut, og dernest en nedbygging av kemalistiske idealer, for til slutt å gjøre Tyrkia om til en islamsk stat. En av innvendingene islamistene har mot kemalistenes påstand om at kvinner med skaut ikke er forenlig med et moderne og vestliggjort Tyrkia, er at det er mange



---

kvinner som kun ønsker å kle seg i moderne klær som er i henhold til sin religiøse overbevisningen, og at dette slett ikke har noe med politisk islam å gjøre. Islamistene anser det som en selvmotsigelse av kemalistene å hevde at de er bakstreverske samtidig med at de ønsker å skulle frata disse kvinnene mulighetene for utdanning og i mange tilfeller arbeid, noe som ville gi dem muligheten til å føre en moderne livsstil. (Turkish Update 1998a). Generalene var lite begeistret da AK-partiet kom på banen i 2002, og har markert denne holdningen ved flere anledninger. Times online (25.4.2003) viser til en mottakelse i parlamentet der både president Sezer og generalene nektet å møte da de hørte at kona til Bülent Arınç, lederen for parlamentet og representant for AK-partiet, skulle komme iført skaut. Etter at Kavakçı møtte til edsavleggelsen iført skaut var en av generalene så provosert at han uttalte som følger: "The Turkish armed forces are the defenders, preservers and guardians of Ataturk's principles and reforms. While we are here, radical Islam stands no chance." (Reuters 9.5.1999). Den pensjonerte generalen Sabri Yirmibesoglu hevdet i 2002 at "det ikke var forbudt å dekke hår og kropp [...] så lenge dette ble holdt unna offentlige institusjoner – og da spesielt i offentlige skoler – samt i de tilfellene skautet ble brukt som et politisk symbol." (BBC News 22.7.2002). I 2003 kritiserer en annen general, nemlig Hilmi Özkök, den daværende statsminister Abdullah Gül (AK-partiet) for å "oppmuntre til anti-sekulære aktiviteter", i det Gül utfordret militærets rett til å utvise offiserer som angivelig har drevet med islamistagitasjon. (Dymond 2003).

På den annen siden har ikke Tyrkias demokratiske prosesser fungert tilfredsstillende nok, siden en av de få måtene islamistene har kunnet gi uttrykk for sin mening på har vært ved hjelp av klesdrakt. Andre igjen vil hevde at islamistene allerede har sitt eget parti, men den tyrkiske grunnloven forbyr partier som har et program med religiøst innhold, og åpen støtte til politisk islam blir derfor vanskelig å uttrykke. Å programfeste et mål om en stat basert på shari'a, ville være en umulighet, siden det ville bryte med grunnloven. I de tilfellene de islamistiske partiene har begynt å blande religion inn i politikken, har det ikke tatt lang tid før generalene har grepen inn og sørget for å forby dem.

Parlamentet er avhengig av tillit fra de militære for å kunne fungere. Om ikke politikerne selv hadde protestert da Kavakçı kom inn i parlamentet med skautet på, er det ikke helt utenkelig at den militære ledelse hadde grepet inn. Dette er parlamentarikerne klar over, og det er trolig at de ønsket å unngå en slik situasjon. På denne måten viste spesielt de sterkeste forsvarerne av kemalismen i parlamentet hvem som fortsatt sitter med definisjonsmakten over hvilke symboler som skal være tillatt, i det minste i en slik kontekst. Denne makten demonstrerte de også overfor den kurdiske kvinnen Leyla Zana da hun faktisk ble arrestert for å bære kurdiske farger i hårbåndet sitt, noe som ble oppfattet som en oppfordring til kurdisk separatisme. Til gjengjeld er det et større nettverk av politikere med islamistiske sympatier enn tidligere, noe som også har gitt dem større kulturell kapital. I flere av de siste årenes lokalvalg har Tyrkia opplevd at islamistene har fått flertall. Noe av grunnen til det er at islamistpartiene har vært velorganiserte og har fokusert på saker som de fleste innenfor det enkelte lokalsamfunnet har vært opptatt av. På landsbygda i Anatolia har det vært et øket fokus på religiøse verdier, familien og et godt politisk nettverk. I de fattige brakkebyene i utkanten av storbyer som Istanbul og Ankara har det blant annet vært søppelhåndtering som har vært et påtrengende problem, noe islamistene på lokalplanet har ryddet opp i så snart de kom til makten. Brakkebyene består for det meste av hele landsbyer som er flyttet inn til storbyene for søke arbeid og nye muligheter, men som da også tar med seg sine kulturelle og religiøse verdier og ofte har dårlig, om noen utdannelse. Islamistene har derfor god grobunn for sitt budskap i disse områdene, og gir barna lese- og korantrening i Koranen i den lokale moskeen. Det er derfor ikke vanskelig å se hvordan motsetningene mellom kemalister og islamister forsterkes under slike samfunnsforhold.

På denne bakgrunnen ville det være naturlig å tenke at islamistene ville få en stadig større oppslutning, men det er ikke nødvendigvis tilfellet. I enkelte av de områdene av Istanbul der islamistene lovet å bedre søppelhåndteringen, fikk de det også til. I ettertid husker likevel ikke velgerne hvilket parti som faktisk fikk det til, og har skiftet parti. I en årrekke har de fleste tyrkere stemt som sine foreldre, og besteforeldre før det igjen. Ved å la islamistpartiet være en del av det politiske systemet, vil det måtte

---

gå inn i samarbeid med andre partier, og ta ansvar. Dermed har partiet vært nødt til å moderere en del av de opprinnelige politiske målene sine både for å bli ”spiselig” for militæret og for å få gjennomslag for andre ting. Det finnes riktignok en gruppe mennesker i Tyrkia som gjerne skulle se at Tyrkia skulle bli en rent islamsk stat, etter iransk mønster, men i følge en spørreundersøkelse, utgjør de kun 9 % av befolkningen. (TDN 22.11.2006).

### **6.7.2 Resultat av undersøkelser knyttet til skautets symbolkraft**

Gjennom flere tiår er det kemalistene som har sittet med definisjonsmakten i forhold til hvilke symboler som skulle være legitime i den moderne tyrkiske staten, og hvilket verdisystem som skulle være enerådende. Kemalistene frykter konsekvensene av at islamistene gradvis tilegner seg mer både kulturell og sosial kapital, og til en viss grad symbolsk makt.

Gjennom arbeidet med denne oppgaven har jeg funnet at skautet er gått fra å være et tradisjonelt/religiøst hodeplagg, til å bli et viktig politisk symbol i kampen mellom kemalister og islamister i Tyrkia. Dette synes å være tilfelle på alle de tre arenaene jeg har valgt å fokusere på: universitetene, de demokratiske institusjonene og det militære. Både kemalister og islamister har i de senere år benyttet seg av den tradisjonen det er i Tyrkia for å politisere klær og på denne måten markert sitt syn på staten. Frem til 1980-tallet hadde kemalistene nærmest monopol på å definere disse symbolene.

Fra opprettelsen av republikken og frem til 1960-tallet hadde skautet primært vært brukt av tradisjonelle og religiøse grunner av befolkningen på landsbygda. Få kvinner tok utdanning i denne perioden og de som valgte å ta universitetsutdanning kom primært fra familier som var sekulært orientert. Bruk av skaut var på den tiden ikke et aktuelt politisk tema. Etter at myndighetene åpnet for utdanning av bredere lag av befolkningen, og gjennom en betydelig tilflytting fra landsbygda til byene, ble skautet også mer synlig i bybildet. Etter hvert som islamistene ble bevisstgjort både religiøst og politisk gjennom utdanning og arbeid, ble også den bevisste politiske bruken av skautet tydeligere. Islamistene har fått betydelig kulturell kapital gjennom høyere ut-

dannelse, og så langt har universitetene også gitt de videste rammene for bruken av skaut som politisk symbol. En interessant observasjon er at myndighetene i perioder har gitt etter for kravet fra studentene om å oppheve forbudet mot skaut på universitetene. Forbudet har vært praktisert svært ulikt, og på et tidspunkt var det opp til den enkelte rektor ved de ulike universitetene hvorvidt skautet skulle tillates eller ei. Det eksisterer per i dag ingen lov som eksplisitt forbyr bruk av skautet på denne arenaen, men andre lover og forskrifter har vært benyttet for å kunne legitimere innstramminger når myndighetene har sett behov for det. Et slikt forbud har, som vi har sett tidligere i analysen, implisitt vært initiert av militæret.

Parlamentet har så langt ikke vært utfordret mer enn én gang i forhold til skautet, og der var utfallet klart. En slik bruk ble ikke tolerert. Motsetningen til parlamentet finner vi i partiorganisasjonen til AK-partiet, som har mobilisert mange kvinner gjennom et utstrakt rekrutteringsarbeid på lokalplanet. Blant dem er det et overveiende flertall som bruker den formen for skaut som omtales som *tesettür* av dem selv, noe som skiller deres bruk fra den tradisjonelle måten å bære skautet på (*başörtü*). Som vi har sett, har ikke militæret så langt ikke vært ”infiltrert” av islamister med skaut, og med mindre det skjer betydelige grunnlovsendringer og en politisk kontroll av militæret, kan jeg ikke se at dette kommer til å endre seg i overskuelig fremtid. Jo nærmere bærebjelken i det kemalistiske prosjektet en kommer, desto mindre er også toleransen for skautet.

Jeg har funnet at den samme varianten av skaut som omtales som *tesettür* av islamistene, kalles *türban* av kemalistene. Den sistnevnte benevnelsen er begrunnet i et ønske om å gi hodeplagget assosiasjoner til osmansk tid, og derigjennom å kunne tillegge bæreren umoderne og bakstreverske holdninger. Blant flertallet av tilhengere av en islamisering av samfunnet, oppfattes imidlertid ikke modernisering og/eller teknologisk utvikling som en motsetning til det islamske. Det brede lag av folket skiller likevel mellom bruk av skautet som et politisk symbol, og den formen for skaut som brukes i mer private sammenhenger. All bruk av skautet er avhengig av den konteksten det bæres i, og i de fleste tilfeller også hvilken type skaut. Jeg har ikke kunnet finne at

---

det noen gang har vært et spørsmål om å totalforby skautet, heller ikke under Atatürk. Det har heller vært en forventning fra kemalistene om at utdanning skulle gi innsikt og en automatisk forståelse for at det kemalistiske prosjektet måtte holde frem og at bruken av skaut nærmest ville forsvinne av seg selv som et resultat av dette. Den tydelige islamiseringen av samfunnet har kommet som en overraskelse på mange av kemalismens tilhengere. Når feministiske islamister entrer både arbeidsliv og den politiske arena iført islamistenes skaut, blir symboleffekten enorm. Når dette i tillegg skjer kort tid etter den islamske revolusjonen i Iran, frykter den sekulært orienterte delen av befolkningen at også noe liknende skulle kunne skje i Tyrkia. Det skjer altså en brytning mellom stat og samfunn, der staten ønsker å kontrollere verdiene i samfunnet gjennom forbud – om nødvendig gjennom forbud mot enkelte politiske partier - og ved å begrense enkeltpersoners mulighet til å drive med politikk i de tilfellene der Forfatningsdomstolen finner at man f.eks. blir oppfattet som en motstander eller kritiker av statens sekulære fundament.

Ved å bruke menneskerettighetene i sin argumentasjon har islamistene grepet fatt i et knippe rettigheter som i enkelte deler av verden, blant annet Iran, blir kritisert for å ha sitt utgangspunkt og grunnlag i vestlige idéer og forestillinger. (An-Na'im 1987:1-18). Dette kan derfor ses som et eksempel på at de har tilegnet seg så mye kulturell kapital at kampen om definisjonsmakt kan føres fra "egen banehalvdel", men med "motpartens" begrepsapparat. I 2006 var det en student som brakte kravet om å få bruke skaut ved universitetet inn for Menneskerettighetsdomstolen, men fikk avslag, med den begrunnelsen at Tyrkia var i sin fulle rett til å forby skautet, så lenge de anså statens sekulære grunnlag som truet. Dette viser igjen den økede kulturelle kapitalen islamistene besitter og hvordan de benytter tilgjengelige demokratiske kanaler.

### **6.7.3 Hva frykter kemalistene?**

I konflikten omkring bruk av skaut i Tyrkia er det er ikke bare snakk om et skille langs én akse, og det blir litt for generelt å si at islamister og kemalister utgjør to motpoler. Bildet blir mer sammensatt, siden det også går et skille mellom radikale og mer

moderate islamister. Kemalistenes frykt dreier seg i hovedsak om en frykt for at islamistene vil erstatte de demokratiske institusjonene i Tyrkia med en statsform etter modell av Den iranske republikken. I tillegg er kemalistene blitt utfordret på områder der de tidligere har utgjort majoriteten, men hvor islamistene ved universitetene etter hvert langt på vei har nådd frem med sin argumentasjon. Dette ser jeg som et helt konkret utslag av akkumulert kulturell kapital og aktiv bruk av symboler, noe islamistene vet får mye medieoppmerksomhet i Tyrkia.

#### **6.7.4 Skautet - en trussel?**

Fra midten av 1980-tallet og frem til i dag, har vi sett at det vært en påtagelig økning i bruk av det islamske skautet. Bruken har vært tydelig i alt fra utdanningsinstitusjoner til det generelle gatebildet i storbyer som Istanbul og Ankara. Hva det skyldes er det ikke noe entydig svar på, selv om tilflyttingen til byene fra landsbygda forklarer noe av økningen. Revolusjonen i Iran og den økende oppslutningen islam har hatt i hele verden er selvsagt også av stor betydning. I tillegg har den økte kulturelle og sosiale kapitalen i form av utdanning og engasjement i lokalpolitikken vært av stor betydning.

Tyrkia står overfor store både politiske og økonomiske utfordringer. Da islamistene gradvis utfordret den bestående partistrukturen og forbudet mot skaut i offentlige bygninger, bestod reaksjonen fra kemalistene i å ignorere, avvise eller undertrykke de nye initiativene. Min oppfatning er at de kemalistiske politiske og militære elitene er blitt så redde for å miste kontrollen, at et fenomen som trolig kunne vært håndtert på en smidigere måte på et tidligere tidspunkt, gradvis ble til et hett politisk tema på linje med de store økonomiske utfordringene Tyrkia står overfor. Mange tyrkere er oppgitte over at et klesplagg skal ta oppmerksomheten bort fra langt viktigere politiske spørsmål som burde vært prioritert.

---

I en rapport fra mars/april 1999<sup>24</sup> om ”politisk islam i Tyrkia”, er de to forskerne Prof. Binnaz Toprak og Dr. Ali Çarkoğlu fra Bosporus universitetet kommet frem til at selv om mange tyrkere er dypt religiøse er det ikke sannsynlig at de kommer til å true den etablerte orden. Når det gjelder skaut-problematikken har de funnet at myndighetenes holdninger og folkets følelser ikke er helt i takt, idet ”Over 80 % of those questioned said headscarves did not bother them, while some 75 % thought they should be allowed in universities, and even in state offices. This open minded attitude was extended to women wearing miniskirts as well: 66.3 % said they were not offended by them.” (Turkey Update 1999). Av rapporten kommer det også frem at selv om tyrkere er svært knyttet til sine religiøse tradisjoner, er det få som ønsker å innføre en radikal variant av politisk islam. Dette burde virke betryggende på et flertall av både kemalister og islamister. Men, det foregår helt klart en kamp om verdier, der symbolikk spiller en vesentlig rolle.

---

<sup>24</sup> bestilt av TESEV (“the Foundation for Economic and Social Studies”)





---

## 7. KONKLUSJON

Selv om islam er religionen for 98-99 % av Tyrkias befolkning, skjer de fleste sosiale og politiske endringer som en følge av den sekulære politikken som føres. Som vist i denne oppgaven, er imidlertid skaut et tema som utløser en kamp mellom islamister og kemalister. Skautet er både blitt til et symbol på det verdigrunnlaget islamistene vil fremme, og fungerer samtidig som et symbol på en samfunnsutvikling kemalistene frykter. Dette er hovedgrunnen til at skautet har blitt et så potent symbol i tyrkisk politikk i perioden fra ca. 1980 og helt frem til i dag.

### Nye tendenser

Det er ikke noe tvil om at det er endringer på gang innenfor det tyrkiske samfunnet. Skautet fremstår kun som et ytre symbol på det som virkelig er i ferd med å skje, nemlig at islamistenes økede kulturelle og sosiale kapital utfordrer verdigrunnlaget for den tyrkiske republikken. Institusjonalisert kemalisme kan se ut til å måtte vike som enerådende verdisystem når det gjelder å definere hvilke symboler som er akseptable og over utformingen av det politiske liv. Dette skyldes at islamistene etter hvert har fått større innflytelse på arenaer av stor politisk betydning, som universitetene, de demokratiske institusjonene og militæret.

De første funnene bestod i at det var en spesiell form for skaut som først fikk oppmerksomhet, men at den symbolske kraften i dette var avhengig av hvilken kontekst skautet ble brukt i. Videre avdekket jeg at islamistene, gjennom sin bruk av skautet, har utfordret kemalistene på to vesentlige arenaer nemlig universitetene og parlamentet. For kemalistene er disse arenaene sentrale for opprettholdelsen av det sekulære grunnlaget for den tyrkiske staten. Det som er påfallende, er at militæret så langt har holdt stand mot islamistkraftene i både samfunn og politikk. Basert på i hovedsak religiøse og kulturelle verdier, geografisk bosted og livsstil vil det være grobunn for mange kontroverser i tiden som kommer, noe vi allerede kan se i oppkjøringen til valget på ny president i mai i år.

## Universitetene

Skautet er kommet i fokus på universitetene ettersom kvinner med en religiøs overbevisning ikke lenger ønsker å føye seg etter de reglene som gjelder for denne institusjonen. Gjennom Bourdieus begreper om kulturell og sosial kapital har jeg sett hvordan disse skautkledte kvinnene har akkumulert begge disse formene for kapital. Med utdannelsen som kapital har de tatt nye verdivalg og argumentert for at de ønsker en annen retning for livet sitt enn den kemalistene kan tilby. Ved å trosse forbudet mot å iføre seg skaut har de bevisst ønsket å teste hvor grensene for religions- og ytringsfriheten går, og dermed også blitt oppfattet av mange kemalister som et symbol på en radikalisert form for islam. Demonstrasjoner og opprop har ytterligere bekreftet et slikt syn i deres øyne, der politisk islam har den beste grobunn i studentmiljøene. Forbud oppfattes dermed som eneste farbare vei mot en slik ”provokasjon” mot et av grunnlovens viktigste prinsipper, nemlig at Tyrkia fortsatt skal forbli en sekulær stat. Kemalistene bruker både sin symbolske og reelle makt i dette prosjektet.

## De demokratiske institusjoner

I parlamentet var reaksjonen på Kavakçis bruk av det islamske hodetørklet som forventet. Både i henhold til gjeldende kleskode for folkeforsamlingen, men også fordi den lovgivende forsamling er forpliktet til å følge grunnlovens prinsipper har alle former for symbolbruk blitt slått hardt ned på, jfr. tidligere nevnte eksempler. Hovedgrunnen til at temaet i det hele tatt er kommet opp, ser ut til å være at en større del av representantene har sin bakgrunn fra et religiøst parti, og representanten hevdet at hun var valgt inn med skaut og derfor også var forpliktet til å bære det i nasjonalforsamlingen.

Når tillegg kona til statsminister Erdoğan bruker skaut, kan det være med på å øke toleransen for andre som ønsker å bruke skaut i offentlige institusjoner og mottakelser. Til nå har hun ikke blitt vist bort på bakgrunn av skautet, men har selv valgt å

---

holde seg borte fra sammenhenger der det kunne virke provoserende. I partiorganisasjon til AK-partiet bruker de fleste kvinnene skaut. Utfordringen for dem er å få valgt kvinner inn i parlamentet i det hele tatt, ikke hvorvidt disse kvinnene er iført skaut.

Det har tatt lang tid for kvinner som først støttet Velferdspartiet og dernest AK-partiet å komme inn i partiorganisasjonen. Og enda vanskeligere er det for dem å slippe inn i parlamentet. Begrunnelsen fra mannlige partifeller er at "women's main role was to be mothers and homemakers, and that women should be educated because that would make them better mothers." (White 2002:235) Kritikken har også gått på at det er begrensningene i Tyrkias demokratiske system som forhindrer troende kvinner i å ta høyere utdanning.

### **Militæret**

Innenfor militæret har ikke de direkte utfordringene fra islamistene vært store. Militæret utgjør fortsatt en kemalistisk bastion og islamistene har følgelig ikke fått innpass på denne arenaen. Her har det vært strenge reaksjoner mot enhver som har gitt uttrykk for religiøse sympatier i offentlige sammenhenger. På den annen side er nok mange av føringene som er lagt for den videre utviklingen i spørsmålet rundt skautet, mest sannsynlig initiert av generalene, og reaksjonene har som vi har sett i denne oppgaven heller ikke uteblitt. Selv om vi i løpet 2003 har sett at det er flere endringer på gang når det gjelder militærets innflytelse, oppfattes paradoksalt nok fortsatt militæret som den "politiske" institusjonen med størst tillit blant befolkningen. Politiske partier har lenge undergravet sin posisjon gjennom korrupsjon og utstrakte patron-klient forbindelser. Islamistpartiet har derfor fått mye av sin oppslutning ved å gå til valg på et program der de ønsker å bekjempe korrupsjon, og har så langt vist seg troverdig på det punktet.

Det gjenstår å se om motsetningene mellom kemalister og islamister etter hvert vil viskes ut. Når økonomien blir strammere, ser vi i mange tilfeller at folk søker til religionen. Mange tyrkere er trolig mer religiøse enn det omverdenen ofte kan få inntrykk av, men samtidig er en islamsk stat basert på shari'a ikke det tyrkere flest ønsker. De synes snarere å ha et pragmatisk forhold til religionen. Det er også en stor gruppe med

en liberal holdning til bruk av skaut i Tyrkia, og med liberal mener jeg da at de synes det er et personlig anliggende om kvinner ønsker å iføre seg skaut. De anser ikke det for å være en politisk handling, noe som helt klart er i overensstemmelse med den oppfatningen som er kommet frem i tidligere omtalte spørreundersøkelser.

To konkrete forhold som kan skape forandringer i kemalistenes holdning til skautet er EU-søknaden og befolkningens krav om større demokratiske rettigheter. I valget som ble gjennomført 3. november 2002 var det et parti med islamistiske røtter som fikk flertallet av stemmene, og dermed regjeringsmakten. Et slikt utfall er selvsagt ikke populært blant de militære, og alt regjeringen foretar seg vil bli fulgt med argusøyne av dem. Siden det er forbudt med politiske partier basert på religiøs tilhørighet, er også politikerne klar over at de må holde seg innenfor grunnlovens bestemmelser. Ved at partiet har flertall i parlamentet, har de allerede ambisjoner om å endre grunnloven mht ytringsfriheten, slik at kvinner kan iføre seg skaut også i offentlige institusjoner. Selv om demokratiske prinsipper har vært fulgt ved å tillate et parti med klare islamistiske røtter, er sekulære tyrkere og visse krefter i EU skeptiske til at islamistene er kommet til makten, noe som utgjør et dilemma for tilhengere av demokratiet. Frykten for at partiet skal komme til å undergrave demokratiet og innføre islamsk lov er helt klart til stede. Algerie og Tyrkia blir ofte sammenlignet på dette punktet. Av den grunn blir det enda(ennå) mer spennende å følge utviklingen i Tyrkia.

I mai 2007 er det valg på ny president og dagens statsminister og islamistpartiets leder, Recep Tayyip Erdoğan, var først foreslått som kandidat. 14. april 2007 brakte dette flere hundretusener av pro-sekulære krefter på banen gjennom store demonstrasjoner i Ankara. (TDN 14.4.2007). Today's Zaman (14.4.2007) omtaler dette som et ny-nasjonalistisk forsøk på å bli kvitt Erdoğan som kandidat, antakelig fordi det var den "ultra-secularist neo-nationalist Kemalist Thought Association (ADD)" som arrangerte demonstrasjonen. AK-partiet skal avgjøre kandidatstriden den 18. april, og har flertall i parlamentet. De kan derfor velge den presidenten de måtte ønske.

"Erdoğan og AK-partiet har understreket at de er trofaste tilhengere av sekularismen"

(Zaman, 14.4.2007), men dette overbeviser ikke skeptiske kemalister. Dette viser at kampen om definisjonsmakten ikke er avgjort.

Tidligere har de militære grepet inn for å skape stabilitet når det har vært fare for politisk kaos eller de har ansett at grunnloven og dermed fundamentet for den sekulære tyrkiske staten har vært truet. Det gjenstår nå å se om Tyrkia går inn i en epoke der religionen får prege det politiske livet i større grad, og om skautet inngår som en naturlig del av dette bildet, eller om militæret fortsatt anser det som sin oppgave å stanse en slik utvikling.



## Litteraturliste og liste over kilder

- Ahmad, Feroz (1993): *The making of modern Turkey*. London: Routledge.
- Akinçi, Ugur (1999): "The municipal radicalism of political islam in Turkey", *The Middle East Journal* 1: 75-94.
- An-Na'im, Abullahi Ahmed (1987): "Religious minorities under islamic law and the limits of cultural relativism" i *Human Rights Quarterly* vol 9, no. 1, ss. 1-18
- Andersen, Ib (1990): "Noget om bogen og noget grundlæggende om metode", kap. 1 i *Valg af organisations-sosiologiske metoder – et kombinasjonsperspektiv*. Ib Andersen (red.). København: Samfundslitteratur.
- Aschehoug og Gyldendals store norske leksikon (2000) [online]: "Hijab". URL: <http://www.storenorskeleksikon.no> [Lesedato: 12.7.2001]
- Aschehoug og Gyldendals store norske leksikon (2007, april 24) ) [online]: "Tyrkia – historie" URL: <http://www.storenorskeleksikon.no>
- Associated Press (1999, mai 8) ): "Report: Turkish islamic movement to regroup under new party." Fra CNN Custom News 10.5.1999
- Berkes, Niyazi (1998): *The development of secularism in Turkey*. London: Hurst & Company. Første gang utg. 1964
- Birand, Mehmet Ali (2000, oktober 5) ) [online]: "Why does the general staff sound nervous?" i Turkish Daily News. URL: [http://www.turkishdailynews.com/old\\_editions/10\\_05\\_00/birand.htm](http://www.turkishdailynews.com/old_editions/10_05_00/birand.htm)
- Bourdieu, Pierre (1986): "The forms of capital", kap. 9 i *Handbook of theory and research for the sociology of education*, John G. Richardson (red.). New York: Greenwood Press.
- Bourdieu, Pierre (1990): *In other words: essays towards a reflexive sociology*. Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1996): *Symbolsk makt*. Oslo: Pax.
- Brendemoen, Bernt og Even Hovdhaugen (1992): *Tyrkisk grammatikk*. Oslo:Universitetsforlaget
- Brendemoen, Bernt (2003): Samtale med professor Bernt Brendemoen ved Universitetet i Oslo 2. mars.
- Broady, Donald og Mikael Palme (1986): "Pierre Bourdieu. Kultur-sociologiska texter". Stockholm: Salamander.
- Bruinessen, Martin van (1989): "Die Türkische Republik, ein säkularisierter Staat?" i *Islam und Politik in der Türkei*, Jochen Blaschke og Martin van Bruinessen (red.). Berlin: Verlagsabteilung des Berliner Instituts für Vergleichende Sozialforschung e.V.
- Burgat, François og William Dowell (1997): *The islamic movement in North Africa*. Austin: University of Texas. Center for Middle Eastern Studies.
- Çevik, İlnur (1998, mars 23): "Time for cooling down, but until when?" i Turkish Daily News. URL: <http://www.turkishdailynews.com.tr/archives.php?id=6499> [Lesedato 29.4.2007]

- 
- Çevik, İlnur (1999, mai 5) [online]: „Does the DSP really have so many options.“ i Turkish Daily News URL: <http://www.turkishdailynews.com.tr/archives.php?id=12278> [Lesedato: 2.11.2003]
- Çevik, İlnur (2003, oktober 10): “Republic day reception and the AK Party.” i Turkish Daily News. URL: <http://www.turkishdailynews.com.tr/archives.php?id=34031> [Lesedato 16.4.2007]
- Christiansen, Connie Carøe & Lene Kofoed Rasmussen (1994). *At vælge sløret. Unge kvinder i politisk islam*. København: Forlaget Sociologi.
- Cornell, Eric (2001): *Turkey in the 21<sup>st</sup> century. Opportunities, challenges, threats*. London: Curzon.
- Der Spiegel special (1998): nr. 1
- Dumont, Paul (1984): “The Origins of Kemalist Ideology”, kap. 3 i *Atatürk and the modernisation of Turkey*, Jacob Landau (red.). Leiden: E.J. Brill.
- Dymond, Jonny (2002, november 3) [online]: “Turkey takes revenge on old guard.” For The Observer i Guardian Unlimited. URL: <http://observer.guardian.co.uk/europe/story/0,,825097,00.html> [Lesedato 28.09.2004]
- Dymond, Jonny (2003, januar 10) [online]: “Turkish government gets salvo from army.” i Guardian Unlimited. URL: <http://politics.guardian.co.uk/archive/article/0,,4580319,00.html> [Lesedato 28.09.2004]
- Edelman, Murray (1985): *The symbolic uses of politics*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. (Første gang utg. 1967)
- Eriksen, Thomas Hylland (1998): *Små steder - store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Göle, Nilüfer (1996): *The forbidden modern. civilization and veiling*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Göle, Nilüfer (1997): “Secularism and islamism in Turkey: The making of elites and counter-elites”, *The Middle East Journal* 1: 46-58.
- Heradstveit, Daniel og Tore Bjørngo (1992): *Politisk kommunikasjon*. Oslo: Tano. 2. utg.
- Jenkins, Gareth (1999a, mai 6-12) [online]: ”Turkish public in a lynching mood.” i Al-Ahram Weekly, utg. nr. 428. URL: <http://weekly.ahram.org.eg/1999/428/re7.htm> [Lesedato 3.3.2003]
- Jenkins, Gareth (1999b mai 13-19) [online]: ”Furore over a headscarf.” i Al-Ahram Weekly, utg. nr. 429. URL: <http://weekly.ahram.org.eg/1999/429/re5.htm> [Lesedato 3.3.2003]
- Jenkins, Gareth (1999c mai 20-26) [online]: “Turkey threatened by a scarf.” i Al-Ahram Weekly, utg. nr. 430. URL: <http://weekly.ahram.org.eg/1999/430/re6.htm> [Lesedato 9.6.2001]
- Jenkins, Gareth (2000) [online]: “Turkey’s perennial irridant.” i Al-Ahram Weekly, 10-16 august, utg. nr. 494. URL: <http://weekly.ahram.org.eg/2000/494/re7.htm> [Lesedato 9.6.2001]
- Koru, Fehmi (1999, november 16) [online]: “Figures don’t tell lies – well, not usually.” i Turkish Daily News. URL: <http://www.turkishdailynews.com.tr/archives.php?id=14948> [Lesedato 18.4.2007]
- Kvalsvik, Bjørn Nic. (1993): “Skiljemerka mellom folk. Ein presentasjon av element i Pierre Bourdieus kultursosiologi.” *LITINORs skriftserie* nr. 2: 7-49. Oslo: Noregs forskningsråd.
- Küper-Başgöl, Sabine (1992): *Frauen in der Türkei zwischen Feminismus und Reislamisierung*. Münster; Hamburg: Lit. (Demokratie und Entwicklung: 4)



- 
- Lange, Jörg (1998): *Tyrkia - et land i skjæringspunktet mellom ideologier, kulturer og regioner*. Oslo: Europa-programmet.
- Macleod, Arlene Elowe (1991): *Accommodating protest. Working women, the new veiling, and change in Cairo*. New York: Columbia University Press.
- Mango, Andrew (1999): *Atatürk*. London: John Murray.
- Mango, Andrew (2004): *The turks today*. London: John Murray (Publishers).
- Navaro-Yasin, Yael (2002): "The Market for Identities: Secularism, Islamism, commodities", kap. 10 i *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*. Deniz Kandiyoti og Ayşe Sanktanber (red.). London/New York: I.B.Tauris&Co.
- Olson, Emilie A. (1985): "Muslim identity and secularism in contemporary Turkey: the headscarf dispute", *Anthropology Quarterly* 58, nr. 6, s. 161-170.
- Pope, Nicole and Hugh (1997): *Turkey unveiled. Atatürk and after*. London: John Murray.
- Reinart, Ustun (1998) [online]: "Freedom under wraps: islamic garb on turkish campuses" annet avsnitt i *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 2, No. 3 – September 1998. URL: <http://meria.idc.ac.il/journal/1998/issue3/jv2n3a5.html> [Lesedato 10.4.2007]
- Reuters (1999, mai 7): "Interview – turkish islamist urges scarf backdown" i CNN Custom News 10.5.1999.
- Reuters (1999a, mai 8): "Turk islamist MP says headscarf was tolerance test" i CNN Custom News 10.5.1999.
- Reuters (1999b, mai 8): "Report: turkish islamic movement to regroup under new party" i CNN Custom News 10.5.1999.
- Reuters (1999c, mai 8): "Feature turk prosecutor sees anti-islamism mission" i CNN Custom News 10.5.1999.
- Reuters (1999, mai 9): "Turkish general says army will defend secularism" i CNN Custom News 10.5.1999.
- Rugkåsa, Marianne (1995): "Leyla Zana: et nasjonal symbol", i *Midtøstenforum*, desember, Nr. 2, Årg. 9: s. 58-61.
- Ryel, Anne Lise (1999): "Hodeplagg til hodebry" i HK-nytt, november. URL: <http://www.likestillingsombudet.no/artikler/hodeplagg.html> [Lesedato 24.03.2001]
- Sakallioğlu, Ümit Cizre (1996): "Parameters and strategies of islam-state interaction in republican Turkey" i *International Journal of Middle East Studies*, 28, s. 231-251.
- Studentforum (1998): "Sjal på hodet, kroken på døra", nr. 2, s. 8-9.
- Sunar, Ilkay (1996): "State, society and democracy in Turkey" kap. 6 i Vojtech Mastny og R. Craig Nation (red.): *Turkey between East and West. New challenges for a rising regional power*. Colorado - Oxford: Westview Press.
- Toprak, Binnaz (1989): "Die Institutionalisierung des Laizismus in der türkischen Republik" i *Islam und Politik in der Türkei*, Jochen Blaschke og Martin van Bruinessen (red.). Berlin: Verlagsabteilung des Berliner Instituts für Vergleichende Sozialforschung e.V.
- The Blackwell Dictionary of Political Science: a user's guide to its terms (1999): "Politics"
- Tunçay, Mete (1989): "Der Laizismus in der Türkischen Republik" i *Islam und Politik in der Türkei*, Jochen Blaschke og Martin van Bruinessen (red.). Berlin: Verlagsabteilung des Berliner Instituts für Vergleichende Sozialforschung e.V.

- Turkey Update (1998a): "Muslim students fight headscarf ban." [Lesedato 9.6.2001]
- Turkey Update (1998b): "Tens of thousands protest against headscarf ban." [Lesedato 9.6.2001]
- Turkey Update (1999, april 15): "New report on Islam suggests Turks are pious and tolerant." [Lesedato 9.6.2001]
- UNHCR-rapport – Tyrkia (2000): UNHCR/ACCORD: 6th European Country of Origin Information Seminar. Vienna, 13 - 14 November 2000 - Final report, s. 98. . URL: <http://www.unhcr.org/home/RSDCOI/402d0a242.pdf> [Lesedato 9.4.2007]
- Utvik, Bjørn Olav (2000): *Independence and development in the name of God. The economic discourse of Egypt's islamist opposition 1984-90*. Oslo: Unipub forlag. Dr. art. avhandling.
- White, Jenny B. (2002): *Islamist Mobilization in Turkey. A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press.
- Yin, Robert K. (1989): *Case Study Research. Design and Methods*. Newsbury Park: Sage Publications, Inc. Applied Social Research Methods Series, Volume 5.
- Zürcher, Erik J. (1994): *Turkey. A modern history*. London – New York: I.B. Tauris & Co Ltd
- Østerud, Øyvind (1991): "Statsvitenskap. Innføring i politisk analyse." Oslo: Universitetsforlaget.
- Østerud, Øyvind (1997): "Ideologi", s. 91 i Øyvind Østerud m.fl. (red.): *Statsvitenskapelig leksikon*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Østerud, Øyvind (1997): "Makt", s. 149 i Øyvind Østerud m.fl. (red.): *Statsvitenskapelig leksikon*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Özdalga, Elisabeth (1996): *Islam i turkisk politik*. Stockholm: Utrikespolitiska Institutet. Världspolitikens Dagsfrågor, nr. 2.
- Özdalga, Elisabeth (1998): *The veiling issue, official secularism and popular islam in modern Turkey*. Surrey: Curzon Press.

### Elektroniske kilder:

- Forkortelser: TDN = Turkish Daily News
- Aftenposten, interaktiv (2001, juni 18) [online]: "Hver femte bedrift sier nei til skaut." URL: <http://rigg.aftenposten.no/nyheter/iriks/d217054.htm> [Lesedato 2.3.2003]
- Assembly for the Protection of Hijab (2007, april 16) [online]: URL: <http://www.prohijab.net/english/turkey-hijab-news.htm> [Lesedato 16.4.2007]
- BBC News, online network (2002, juli 22) [online]: "Turkey: Battle of the headscarf." URL: [http://news.bbc.co.uk/1/hi/in\\_depth/world/2002/islamic\\_world/2144316.stm](http://news.bbc.co.uk/1/hi/in_depth/world/2002/islamic_world/2144316.stm) [Lesedato 9.4.2007]
- Times online (2003, april 25): "Turkish worries brought to a head by speaker's wife". URL: <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/article866857.ece> [Lesedato 29.4.2007]
- Today's Zaman (2005, februar 10) [online]: "70% Against Headscarf Ban in Turkey." URL: <http://www.todayszaman.com/tz-web/detaylar.do?load=detay&link=16434&yazarAd=> [Lesedato: 6.4.2007]

- 
- Today's Zaman (2005, februar 21) [online]: "Final solution to headscarf issue." URL: <http://www.todayszaman.com/tz-web/yazarDetay.do?haberno=16744> [Lesedato: 6.5.2007]
- Today's Zaman (2006, april 18) [online]: "Military exhibitions bans head scarf-paintings." URL: <http://www.todayszaman.com/tz-web/detaylar.do?load=detay&link=32201> [Lesedato 6.4.2007]
- Today's Zaman (2007, februar 26) [online]: "Teziç's argument." URL: <http://www.todayszaman.com/tz-web/detaylar.do?load=detay&link=103779> [Lesedato 29.4.2007]
- Today's Zaman (2007, april 14) [online]: "AK Party seemingly unswayed by anti-Erdoğan rally in Ankara." URL: <http://www.todayszaman.com/tz-web/detaylar.do?load=detay&link=108375> [Lesedato 15.4.2007]
- Today's Zaman (2007, april 14) [online]: "Vote puts headscarf battle back in spotlight". URL: <http://www.todayszaman.com/tz-web/detaylar.do?load=detay&link=109275> [Lesedato 24.4.2007]
- Turkish Daily News (1998, desember 25) [online]: "The turban from past to present." URL: <http://www.turkishdailynews.com.tr/archives.php?id=10311> [Lesedato 2.11.2003]
- Turkish Daily News (1999, mai 5) [online]: "Does the DSP really have so many options?" URL: <http://www.turkishdailynews.com.tr/archives.php?id=12278> [Lesedato 17.8.2000]
- Turkish Daily News (1999, oktober 13) [online]: "Universities open with headscarf debate." URL: <http://www.turkishdailynews.com.tr/archives.php?id=14484> [Lesedato 7.2.2007]
- Turkish Daily News (2005, november 12) [online]: "Gov't says determined to lift headscarf ban." URL: <http://www.turkishdailynews.com.tr/article.php?enewsid=28115> [Lesedato 7.2.2007]
- Turkish Daily News (2006, november 22) [online]: "No real threat to secularism, says TESEV." URL: <http://www.turkishdailynews.com.tr/article.php?enewsid=59810> [Lesedato 10.4.2007]
- Turkish Daily News (2007, januar 25) [online]: "Former FP deputy's political ban ends." URL: <http://www.turkishdailynews.com.tr/article.php?enewsid=64384> [Lesedato 7.2.2007]
- Turkish Daily News (2007, mars 8) [online]: "Political hypocrisy and women's day." URL: <http://www.turkishdailynews.com.tr/article.php?enewsid=67805> [Lesedato 24.4.2007]
- Turkish Daily News (2007, april 14) [online]: "Pro-secular turks stage 'solidarity with republic' rally." URL: <http://www.turkishdailynews.com.tr/article.php?enewsid=70698> [Lesedato 29.4.2007]
- Zapcioglu, Dilek (2003) [online]: "Gesellschaftliche ZerreiSSprobe." Fra Qantara.de. Dialog mit der islamischen Welt. URL: [http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-468/\\_nr-55/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-468/_nr-55/i.html) [Lesedato 9.4.2007]