

Veiling

Een discours in beleid en gedrag binnen Iran en Turkije

Hannah M. van Meurs

hannahvanmeurs@live.nl

Bachelor scriptie

Culturele Antropologie en Ontwikkelingssociologie

Universiteit Leiden

Oktober 2013

Mw. Dr. R. Saptari Soetikno Slamet

Inhoudsopgave

Titelpagina	
Inhoudsopgave	3
Voorwoord	4
Inleiding	6
Theorie	8
Agency	8
Veiling	9
Hoofdstuk 1 <i>Iran: Het land waar de vrouw centraal staat</i>	12
Pahlavi regime	12
Ontsluieren	13
Mohammad Reza Pahlavi	14
Revolutie van 1979	16
Postrevolutionair Iran	17
Toenemende kritiek	18
Toekomst voor de Iraanse vrouw	20
Islamitisch feminisme	22
Hoofdstuk 2 <i>Turkije: Een Westers georiënteerd land in het Midden Oosten</i>	23
Secularisme	23
(Un)veiling	25
Vrouwenbeweging	27
Recep Tayyip Erdoğan	27
Seculiere toekomst?	28
Toekomst voor de Turkse vrouw	30
Conclusie	32
Literatuurlijst	36

Voorwoord

Ter afronding van mijn bachelor Culturele Antropologie en Ontwikkelingssociologie heb ik er voor gekozen om mijn interesse in vrouwen uit te diepen. Vrouwen blijven binnen het vakgebied een groot aandeel houden in onderzoek. Voor deze scriptie wil ik mij gaan richten op vrouwen in het Midden Oosten en het beleid dat de vrouw een centraal politiek symbool maakt. Dit gebeurt in de twee landen die in deze scriptie behandeld worden. Binnen Iran en Turkije hebben de vrouwen door veranderingen op het nationale niveau een belangrijke plek gekregen binnen de politieke en sociale sfeer. Het lichaam van de vrouw wordt gevormd naar het gewenste symbool van de politieke voorkeur. De focus ligt op het verhullen of juist onthullen van het vrouwelijk lichaam. *Veiling* (sluieren) is binnen Iran en Turkije door de jaren heen dan ook een belangrijk debat geworden.

Het bekijken van de relatie tussen Iran en Turkije is niet voor de hand liggend, maar het heeft voor verrassende gelijkenissen gezorgd. Turkije is een westers georiënteerd land en Iran is juist meer ingericht volgens de islamitische traditie. Maar door de veranderingen die de landen hebben doorgemaakt was een vergelijking tussen de landen juist interessant. De geschiedenis van Iran en Turkije ontwikkelen zich eigenlijk op dezelfde manier. Iran is verandert in een van een land met een westers uiterlijk in een land met islamitische traditie hoog in het vaandel. Turkije is van een islamitisch land verandert in een land met westerse seculiere principes in de grondwet, maar is nu aan het teruggaan naar de islamitische traditie. Een vergelijking hiertussen leek mij interessant omdat in allebei de landen de vrouw een centrale rol kreeg maar zelf weinig inspraak had.

De twee landen zijn samen met andere landen uit het Midden Oosten veel in opspraak gekomen de afgelopen jaren. De relatie van de nationale overheden met haar bevolking is vanaf 2011 in landen in het Midden Oosten veel in het nieuws gekomen. Iran heeft dit jaar nieuwe presidentsverkiezingen gehouden en dit zorgde in het land voor het oplaaien van de discussie over de strijd de afgelopen jaren. De Iraanse vrouwen hopen op een versoepeling van de kledingrestricties en vooral van de regels gericht op de hoofddoek. In Turkije is de relatie tussen het nationale beleid en de samenleving dit jaar ook niet onveranderd gebleven.

Het volk zet zich af tegen premier Erdogan die zijn islamitische wil en die van de minderheid van de bevolking wilt opleggen. De Turkse vrouwen willen eigenlijk net zoals de Iraanse vrouwen een versoepeling van de kledingvoorschriften en een eigen keuze hebben in de kleding die zij aan doen.

Binnen de Antropologie wordt er gekeken naar interacties die gebeurtenissen kunnen verklaren. Er wordt gekeken naar hoe sociale relaties op verschillende manieren vorm kunnen geven aan de leefwereld van de mens. Vanuit dit oogpunt wil ik mijn scriptie schrijven. Wat is de relatie van het nationale beleid met de Turkse en Iraanse vrouw en hoe speelt *veiling* hier een grote centrale rol in?

Inleiding

“*Zan Namous-e Jame'eh ast*” (Vrouwen representeren de kuisheid van de samenleving)
(Sedghi 2007: 201)

Veiling, het bedekken van het vrouwelijk lichaam, wordt vaak verbonden met het Midden Oosten. Vrouwen worden geacht zich op een kuis manier te bedekken zodat zij niet opvallen voor het mannelijke geslacht. *Veiling* is een breed begrip met een andere betekenis in een andere situatie. Het beleid omtrent *veiling* verschilt per land en is niet altijd constant geweest. Door veranderingen binnen de nationale overheden van landen in het Midden Oosten bestaat er een rijke geschiedenis van het uiterlijk van de vrouw binnen de samenleving. Het doel van deze scriptie is het naast elkaar leggen van twee verschillende landen binnen het Midden Oosten en het bekijken van het beleid omtrent *veiling* op nationaal niveau.

Iran is een land waar strenge kledingvoorschriften bestaan, vooral voor de vrouwen. De revolutie van 1979 heeft grote veranderingen gebracht in het straatbeeld van Iran. Tijdens de revolutie stonden gesluierde en ongesluierde vrouwen naast elkaar in het verzet tegen het regime. Mensen met verschillende achtergronden namen deel aan de revolutie en dit bracht hoop op een gelijke samenleving met zich mee (Sedghi 2007: 203). Kort na de val van het oude regime verdween deze hoop op gelijke rechten na de instelling van *reveiling* (her-sluieren). Ayatollah Khomeini verplichtte de Iraanse vrouw een *hijab* te dragen (Sedghi 2007: 201). In de periode na de revolutie werd er gestreefd naar een Islamitische identiteit. Het symbool van de staatsopbouw in Iran werd de vrouw, en vooral de verhulling van haar lichaam. Hiernaast werden gender segregatie en ongelijkheid integraal aan de staatsopbouw, waar niet iedereen het mee eens was (Sedghi 2007: 201). De situatie voorafgaand aan de revolutie was verdwenen en om dit vast te houden werd met harde hand controle gehouden. Na een periode van ‘*unveiling*’ (ontsluieren) werden Iraanse vrouwen geacht zich te houden aan het ‘*reveiling*’ (her-sluieren) beleid.

Het land wat ik naast Iran wil gaan leggen is een westers georiënteerd land dat meegerekend wordt bij het Midden Oosten: Turkije. Het land is een parlementaire democratie en het heeft een seculiere staatsinrichting. In Turkije is secularisatie gericht op het scheiden

van de openbare en religieuze sfeer (Barras 2009: 1240). Het is een nieuwe regeling die de staat aanneemt als onderdeel van het beleid waar zij controle uitoefenen op religie binnen de samenleving (Barras 2009: 1238). Turkije heeft de staat openlijk bestuurd aan de hand van de Islam door middel van zijn ‘*State Directorate of Religious Affairs*’ (‘*Diyamet*’) (Barras 2009: 1241). Dit houdt in dat er controle wordt gehouden op islamitische religieuze educatie en de aanstelling van religieuze ambtenaren; er is geen sprake van een duidelijke scheiding van de kerk en de staat. Turkije richt zich op het verwijderen van religieuze symbolen uit de publieke ruimtes. Het wil een samenleving creëren die geen religieuze symbolen bevat en dit leidt in 1981 tot een verbod op het dragen van een hoofddoek (Barras 2009: 1241). In de ogen van Turkije hoort het dragen van een hoofddoek niet bij het idee van secularisatie.

Hierboven is kort beschreven wat de situatie is in de twee landen die binnen deze scriptie centraal staan. Middels deze scriptie wil ik de discours bekijken die er ontstaat tussen het beleid op nationaal niveau en het gedrag wat in de praktijk tot uiting komt. Het beleid waar de focus op ligt is *veiling* en hoe dit zich uit in de praktijk. Geformuleerd tot een vraagstelling: Wat is de discours in het nationale beleid en het gedrag omtrent *veiling* binnen de samenlevingen van Iran en Turkije? Ik wil middels deze probleemstelling uitvinden wat de situatie is voor de vrouwen in de betreffende landen. Wordt het beleid nageleefd of is de praktijk anders? Binnen de discussie wil ik mij focussen op de vrouwen binnen de samenlevingen en de mening die zij uitten over het *veiling* beleid.

Ten eerste wordt de theorie uitgelegd aan de hand waarvan de scriptie zal worden geanalyseerd. Binnen de theorie wordt gericht op *agency* en *veiling*. Vervolgens worden de twee cases behandeld. In hoofdstuk een zal Iran geanalyseerd worden op basis van de veranderingen voor en na de revolutie in 1979. Daarna wordt in het tweede hoofdstuk de case Turkije behandeld. Er wordt gekeken hoe de Turkse vrouw haar weg probeert te vinden in de seculiere-islamitische relatie binnen de samenleving. In het laatste gedeelte, de discussie, wil ik de twee landen naast elkaar leggen en analyseren. Op basis van de theorie van *structure* en *agency* van Anthony Giddens (1984¹) wil ik de relatie tussen het nationale beleid en de vrouw analyseren. Er worden secundaire bronnen gebruikt om de meningen van de vrouwen aan te halen en deze zal ik analyseren aan de hand van de behandelde theorie en literatuur in de twee cases.

1 Giddens, A. (1984) ‘*The Constitution of Society*’ Cambridge, Polity Press

Theorie

Agency | Binnen de sociale wetenschappen is het debat rondom *agency* en de relatie ervan met *structure*, een doorgaande discussie waar moeilijk een balans in te vinden is. *Structure* en *agency* samen vormen het menselijke gedrag. *Agency* staat voor het vermogen dat de mens heeft om dingen te doen, niet de intentie om die dingen te doen. *Agency* heeft betrekking op gebeurtenissen waarin een individu de veroorzaker is, wat wil zeggen dat het individu in elke fase van een opeenvolging van gedragingen zich anders kan gedragen (Giddens 1984: 9). *Structure* verwijst naar het structureren van eigenschappen waardoor tijd en ruimte samenkomen in sociale systemen (Giddens 1984: 17). Ook verwijst het naar de eigenschappen die het mogelijk maken voor waarneembare, soortgelijke sociale praktijken constant te blijven tijdens verschillende periodes van tijd en ruimte (Giddens 1984: 17). *Structure* bestaat uit georganiseerde regels en middelen en is herhaaldelijk betrokken binnen *social systems* wat de activiteiten van de mens omvat, gereproduceerd door tijd en ruimte (Giddens 1984: 17).

Anthony Giddens (1984) heeft een theorie ontwikkeld waarin een samenwerking is tussen *agency* en *structure*. Binnen deze theorie is de sociale structuur zowel het medium als de uitkomst van sociale actie. Het domein van de *structuration theory* is het individu tegenover de samenleving, maar het bestaat uit sociale praktijken ingericht over ruimte en tijd. De sociale activiteiten die door de mens worden uitgevoerd, worden niet geleefd maar de activiteiten worden constant herbeleefd door de mens op de manier hoe zij zichzelf uiten als sociale actoren (Giddens 1984: 2). Bij de continuïteit van de activiteiten hoort reflexiviteit, de mogelijkheid om als actor de uitgevoerde activiteiten op zich zelf te beraden. Binnen de diversiteit van omstandigheden waarin activiteiten worden uitgevoerd, is deze rationalisering de basis waarop actoren elkaar beoordelen. Giddens (1984) zet reflexiviteit en de rationalisering van activiteiten apart van de motivatie.

Wanneer de reden toebehoort tot het domein van de actie, dan behoort het motief aan de gevraagde behoeftes (Giddens 1984: 6). Deze gevraagde behoeftes kunnen een voorbode zijn van potentiële actie, vooral in omstandigheden waarin afgestapt wordt van de routine, bijvoorbeeld bij een verandering in het nationale beleid. Binnen deze scriptie zal gefocust

worden op veranderingen in het nationale beleid van Iran en Turkije. Er zal gekeken worden wat de relatie tussen het nationale beleid en de vrouwen uit de samenleving is. Hoe de vrouwen *agency* opeisen binnen de bestaande *structure*.

De *agency* van vrouwen in het Midden Oosten heeft door de jaren heen een sterke maar lastige relatie opgebouwd met nationale worstelingen (Charrad 2011: 425). In het algemeen degradeerde het nationalisme de vrouwenzaken naar een laag pitje omdat niets de eenheid mocht breken wat essentieel was op het moment van nationale veranderingen (Charrad 2011: 425). Alleen binnen deze scriptie is een ander beeld te zien. Tijdens veranderingen op het nationale niveau van Iran en Turkije worden vrouwenzaken juist aangepakt om het nationalisme te belichamen. Hierin wordt het vrouwelijk lichaam het teken van de politieke boodschap die het land wilt afgeven. De vrouwen worden door het beleid op een plek in de samenleving gezet waar zij zelf wellicht niet achter staan. Aan de hand van de theorie van Giddens wil ik bekijken hoe de gevraagde behoeftes van de vrouwen voor veranderingen kunnen zorgen in het nationale beleid. Het beleid waar op gefocust zal worden is het beleid omtrent *veiling*.

Veiling | *Veiling* (sluieren) is binnen het Midden Oosten een belangrijke rol gaan spelen. De *veil* heeft een grote plaats ingenomen in de verbeelding van het Westen en de conservatieve krachten. Onderdrukking, vrijheid, vroomheid, culturele authenticiteit, ketterij, en verzet tegen de verwestering hebben allemaal een deel in het definiëren van de *veil* (Charrad 2011: 429). De westerse gedachte dat het dragen van een *veil* een onderdrukking is van de vrouw ten opzichte van de man, is te kort door de bocht. Vele moslimse vrouwen nemen niet alleen vrijwillig deel aan *veiling*, zij verdedigen het ook. Zij zien het als een teken van *agency*, cultureel lidmaatschap en verzet (Hirschmann 1998: 345).

Bij Islamitisch activisme heeft de *veil* een centrale plek als het symbool voor identiteit en verzet (El Guindi 1999: xii). Daarnaast is het in het dagelijks leven geplaatst op het kruispunt van kleding, lichaam en cultuur (El Guindi 1999: xvi). *Veiling* is een moeilijk debat binnen het Midden Oosten en heeft vele betekenissen. De moslims spreken van het dragen van een *hijab* (het Westen heeft het vertaald naar *veil*), wanneer deze wordt gedragen wordt het bevel van de Koran gevolgd door een ‘gordijn’ te plaatsen tussen vrouwen en mannen (Bowen 2011: 273).

Over het algemeen is de *veil* binnen de Arabische cultuur gericht op identiteit en privacy. Dat wil zeggen dat *veiling* privacy creëert rondom *space* en *body* (El Guindi 1999: xvii). Binnen het beleid van de nationale overheden in het Midden Oosten is *veiling*

opgenomen. Wat de houding van het land is ten opzicht van *veiling* en hoe dit uitgevoerd moet worden. Maar *veiling* komt ook sterk naar voren tijdens verzet. Het wordt dan gebruikt als een symbool voor waar het verzet voor staat. Voordat Iran en Turkije naast elkaar gelegd worden, probeer ik het begrip ‘*veiling*’ te verklaren.

De letterlijke vertaling van *veiling* is ‘sluieren’, ‘verhullen’ of ‘verbergen’. De term refereert over het algemeen naar de traditionele bedekking uit het Midden Oosten en Zuid Azië van het vrouwelijke hoofd, gezicht of lichaam (El Guindi 1999: 6).

El Guindi (1999) geeft vier betekenissen van het zelfstandige naamwoord ‘*veil*’.

“(1) *a length of cloth worn by women over the head, shoulders, and often the face; (2) a length of netting attached to a woman’s hat or headdress, worn for decoration or to protect the head and face; (3) a. The part of a nun’s headdress that frames the face and falls over the shoulders, b. The life or vows of a nun; and (4) a piece of light fabric hung to separate or conceal or screen what is behind it; a curtain.*” (El Guindi 1999: 6)

De Westerse term van *veil* bestaat uit vier dimensies: de materiële, ruimtelijke, communicatieve, en de religieuze (El Guindi 1999: 6). Deze vier dimensies vertaald El Guindi (1999) als volgt: de materiële dimensie is de *veil* als een kleding artikel die het hoofd, de schouders en het gezicht bedekt. Het is niet alleen beperkt tot het gezicht, maar het kan ook de schouders en het hoofd bedekken. De ruimtelijke dimensie van *veil* is dat het de fysieke ruimte verdeelt. Maar daarnaast benadrukt de communicatieve betekenis de onzichtbaarheid en het verbergen. Binnen de religieuze betekenis is de *veil* de afzondering van het wereldse leven en seks. Er is bewijs dat de *veil* al voor langere tijd buiten de Arabische cultuur bestond (El Guindi 1999: 6). Maar ondanks dat gegeven wordt de *veil* tegenwoordig geassocieerd met Arabische vrouwen en de Islam.

Doordat in Turkije en Iran de vrouwen de belichaming worden van de politieke situaties worden zij als objecten gezien. Lazreg (2009) betoogt dat *veiling* en “picturale vertegenwoordiging van vrouwen voor politieke propaganda vrouwen objectiveren net zoals de Westerse samenleving doet: de een door het bedekken en de ander van het blootstellen van de vrouwenlichamen” (Lazreg 2009 als beschreven in Charrad 2011: 429). Hierdoor worden de vrouwen niet als individu gezien, maar worden zij gezien als een categorie. Çinar (2008) is sceptisch over de aangenomen vrijheid zo lang als vrouwen “niet hun eigen *agency* of herkenning als subjecten kunnen vinden anders dan als een *veiled women*” (Cinar 2008 als beschreven in Charrad 2011: 429).

Veiling werd een wijd verspreid debat in de jaren van 1970 en 1980 door islamitische bewegingen en vooral de Iraanse revolutie in 1979 (Göle 1997 als beschreven in Charrad 2011: 429). El Guindi: “Het vroege optillen van de gezichts-*veil* door feministen was voor emancipatie van uitsluiting. Het vrijwillig dragen van de *hijab* vanaf de zeventiger jaren gaat over de bevrijding van het opgelegde, geïmporteerde identiteiten en een toegenomen materialistische cultuur” (El Guindi 1999 als beschreven in Charrad 2011: 429). Dit was de situatie in Iran voor de revolutie van 1979. Maar de situatie na de revolutie veranderde in een samenleving die de islamitische traditie moest volgen. Vinden de vrouwen in Iran *agency* ten opzichte van de nieuwe *structure*?

Aan de hand van Saktanber & Çorbacıoğlu (2008) wil ik bekijken hoe de situatie is in Turkije. Zij benoemen de ironie die te zien is in het feit dat islamitische groepen in Turkije de keuze van de vrouwen om een *veil* te dragen rechtvaardigen in termen van vrijheid van religieuze uitdrukking en mensenrechten. Maar tegelijkertijd zijn deze groepen extreem kritisch tegen de democratische idealen van de westerse moderniteit die de Turkse republiek heeft aangenomen (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008 als beschreven in Charrad 2011: 429). Hoe vindt de Turkse vrouw binnen de samenleving, met aan de ene kant islamitische waarden en aan de andere kant westerse idealen, haar eigen *agency*?

1. Iran

Een land waar de vrouw centraal staat.

Iran kent een rijke geschiedenis aan politieke veranderingen en verzet van het volk. Zoals de volksofstand in 1979² tegen het Pahlavi regime. De periode rondom 1979 laat transformaties zien op nationaal niveau, waardoor de bevolking wordt beïnvloed. Zo verschilt de situatie van voor en na de revolutie in 1979 veel van elkaar. Waar Iran van voor de revolutie het Westen naleeft, veranderde het na 1979 in een land dat terug gaat naar de islamitische normen en waarden. Binnen deze verandering is een centraal punt te vinden: de Iraanse vrouw. Het vrouwelijk lichaam, bedekt of niet, speelt een grote rol binnen de Iraanse politiek. Veranderingen rondom het dragen van de *veil* (sluier) hebben de Iraanse vrouwen vaak in een lastig pakket gebracht. Zij krijgen te maken met *unveiling* (ontsluiering), waardoor zij in een onzekere positie gezet worden. En daarop volgend moeten zij zich aanpassen aan het *reveiling* (her-sluieren) beleid. Welke keuzes zij ook maken zorgen voor kritiek, ongeacht het beleid. De vrouwen laten dit niet zomaar gebeuren en tonen verzet. Zij willen hun stem laten horen tegen de opgelegde regels. Meningeën verschillen onder de vrouwen, maar het algemene gevoel dat heerst is dat zij geen dwang accepteren.

Welke transformaties ondergaat Iran van het Pahlavi regime tot na de revolutie in 1979? Wat zijn de veranderingen rondom *veiling*? En hoe reageert de Iraanse samenleving hierop?

Pahlavi regime | In de periode voor de revolutie van 1979 zijn stappen gemaakt binnen de ontwikkeling van de Iraanse vrouw. Deze periode stond in het teken van snelle integratie van Iran in de ‘*global economy*’ onder het regime van Reza Pahlavi Shah (Povey & Rostami-Povey 2012: 17). Reza Shah was voorstander van de verwestering van het land en van de economie. Verwestering betekende voor Reza Shah de scheiding van religie en politiek. Maar belangrijker was de inkorting van de macht van de geestelijken (Sedghi 2007:

² Sedghi, H. (2007) *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling and Reveiling*, Cambridge, Cambridge University Press

64). Reza Shah zag een seculiere samenleving voor zich die beïnvloed was door Europa. Hij wilde vooral een straatbeeld dat Westers georiënteerd was.

Bij de hervormingen die Reza Shah doorvoerde was er voor hem een duidelijk ‘probleem’ aanwezig. Hij zag de *hijab* als een teken van de geschiedenis die hij achter zich wilde laten. In zijn programma van het moderniseren en seculier maken van Iran voegde hij een beleid toe van verplichte *unveiling*, het verwijderen van de *hijab* (Mir-Hosseini 2008: 196). *Unveiling* werd dwingend opgelegd maar Reza Shah zijn hervormingen waren niet bedoeld om de onderdrukking en uitbuiting van de vrouwen te ondermijnen (Sedghi 1999: 90). Het doel was een seculiere staat die de macht van de religieuze vestiging deed reduceren. Om deze macht te verminderen zag Reza Shah dat de emancipatie van vrouwen het middel was om dit te behalen. Door de vrouwenrechten te promoten en de vrouw te bevrijden van de eerder opgelegde bedekking zou het leiden tot de participatie van vrouwen in de samenleving (Mir-Hosseini 2008: 197).

Door vrouwenemancipatie hoog in het vaandel te hebben was het een effectief wapen tegen het ontcrachten van de geestelijken (Sedghi 2007: 66). De geestelijken hadden groot gezag over genderverhoudingen en vooral over het gedrag van de vrouw binnen de samenleving. De religieuze autoriteiten oefenden grote invloed uit op de Iraanse bevolking. Hierop was het antwoord van Reza Shah om zelf de arbeid voor vrouwen en hun seksualiteit te controleren. Hierdoor was emancipatie naast een reflectie van modernisatie en staatsopbouw, ook een poging om de kracht van de geestelijken te ontnemen (Sedghi 2007: 66). Charrad (2011) stelde dat wanneer er nationale veranderingen plaats vinden dat vrouwenzaken dan op een laag pitje worden gezet. Niets mocht het nationalisme de eenheid doen breken. Alleen hier is het tegendeel te zien. In Iran werd door Reza Shah de vrouw centraal geplaatst als het symbool van de moderniteit. Vrouwenemancipatie werd vertaald door het afdoen van de *veil*.

Ontsluieren | *Unveiling* ging echter niet van de ene op de andere dag. Het letterlijk ‘ontsluieren’ van de *hijab* gebeurde geleidelijk. Het beleid behaalde zijn piek in 1936 met een wet dat het dragen van de *hijab* – nu gedefinieerd als een traditioneel Iraanse kledij (*chador*) of de moderne versie (een lange sjaal) – een overtreding was, en vrouwen die het negeerden werden gearresteerd en hun bedekking werd gedwongen weggehaald (Mir-Hosseini: 196). De Iraanse *chador* is een zwart gewaad, dat het lichaam bedekt van top tot teen, dat gedragen werd door rurale en urbane traditionele vrouwen (El Guindi 1999: 129). Het beleid hield in dat de vrouwen het gezicht weer moesten laten zien en geacht werden alleen het haar te

bedekken (Sedghi 2007: 85). Door het instellen van *unveiling*, werd plaats gemaakt voor de Europese mode. Het straatbeeld veranderde van bedekte vrouwen naar vrouwen die rondliepen in meer onthullende kleding.

Het beleid werd echter niet zonder harde hand ingevoerd. Wanneer de vrouwen van ambtenaren in het openbaar verschenen met een *chador*, werd de echtgenoot ontslagen (Sedghi 1999: 87). Het beleid liet alleen het bedekken van het haar toe. De controle hierop was in de praktijk alleen een ander geval. Wanneer vrouwen op straat met bedekt haar verschenen werden zij belachelijk gemaakt door de politie die vervolgens hun hoofddoek verscheurden (Sedghi 1999: 87). Dit wekte afschuw bij traditionele vrouwen. Voor hen symboliseerde de hoofddoek het teken van fatsoen en het was een middel van bescherming tegen de ogen van mannelijke vreemdelingen (Sedghi 1999: 87). Voor de Iraanse vrouwen bracht het *unveiling* beleid een tijd van onzekerheid en werd het niet dragen van bedekking gezien als een zonde. Het verbieden van de *chador* en de hoofddoek bracht beperking voor vele vrouwen en meisjes van religieuze en traditionele families. Het verlaten van het huis zonder *chador* voor vrouwen en zonder *chador* naar school gaan voor meisjes, wordt gezien als een overtreding van het religieuze mandaat (Mir-Hosseini 2008: 197).

Unveiling werd het symbool van het ontnemen van de macht van de religieuze orde en het stond voor de vrijheid voor vrouwen van de geestelijken (Sedghi 1999: 90). Het doel om de Iraanse vrouw geëmancipeerder te maken was op zich geen verkeerd doel wat Reza Shah voor ogen had. De vrouwenzaken stonden centraal binnen het land. Alleen de manier waarop Reza Shah de veranderingen doorvoerde geeft de vrouwenemancipatie een nare bijmaak. Het wordt als een middel gebruikt om de religieuze macht te doen verminderen, maar hier wordt niet gekeken naar de wens van de Iraanse vrouw. Zij moeten afstappen van hun gewoonte, namelijk, het bedekken van het lichaam. Maar er wordt geen keuze voorgelegd aan de Iraanse vrouw. Zij moet gedwongen zich aanpassen aan het nieuwe beleid dat ingesteld werd. Wanneer zelfs het beleid niet werd nageleefd dat alleen een hoofddoek was toegestaan, verloren de Iraanse vrouwen helemaal de grip op hun islamitische traditie.

Deze bovenstaande periode duurde ongeveer vijf jaar; van 1936, het instellen van *unveiling*, tot 1941, waarin Reza Shah werd afgezet.

Mohammad Reza Pahlavi | De strikte kleding hervormingen van Reza Shah werden losser nadat hij abdiceerde in 1941. Zijn zoon Mohammad Reza nam de troon over en bleef aan de macht tot 1979 (Sedghi 2007: 90). Mohammad Reza wilde de koers van zijn vader voortzetten, maar het verplichte deel van het *unveiling* beleid werd opgegeven (El Guindi

1999: 175). Het beleid bleef wel bestaan tijdens zijn heerschappij, totdat er een einde kwam aan het Pahlavi tijdperk.

Mir-Hosseini (1996) beschreef dat het dragen van een *hijab* (Arabische woord voor *veil*) in de periode van 1941 tot 1979 geen overtreding meer was. Het werd alleen gezien als een belemmering voor de vrouw om hoger op te komen. Het was voor de vrouw die gesluierd door het leven ging lastig om de sociale ladder te beklimmen (Mir-Hosseini 1996 zoals beschreven in El Guindi 1999: 175). Het idee dat de *veil* een marker van de klasse was en dat het gezien werd als achterhaald, was gegroeid binnen de samenleving.

De meningen waren echter nog steeds verdeeld onder de bevolking. Anderen namen een defensieve houding aan en droegen continue de *hijab*. Dit deden deze vrouwen als protest tegen de ongelijke economische, politieke en sociale veranderingen (Tabari & Yeganeh 1982 zoals beschreven in Povey & Rostami-Povey 2012: 24). Zij voelden zich gemarginaliseerd door het Pahlavi-regime dat ervoor gezorgd had dat zij als achterhaald werden beoordeeld. De *hijab*-dragende vrouwen konden niet profiteren van de doorgevoerde veranderingen binnen de samenleving. Dit kwam omdat de hervormingen sommige aspecten van patriarchale gender relaties ondermijnden (Rostami-Povey 2010 zoals beschreven in Povey & Rostami-Povey 2012: 24).

Wat overgebleven is vanuit de hervormingen van Reza Shah is dat vrouwelijke kleding een integraal onderdeel is van de Iraanse politiek (Chehabi 1993 in El Guindi 1999: 175). Het moeilijke voor de Iraanse vrouw was dat zij tussen twee werelden in zat. Aan de ene kant had zij haar familie die de traditionele religieuze waarden naleefden. De *hijab* is een symbool van deugd en het vertegenwoordigde de afwijzing van de heerschappij van de Pahlavi's en de weerstand tegen de gedwongen verwestering (El Guindi 1999: 175). Aan de andere kant was er een seculier georiënteerde samenleving waarin van haar verwacht werd dat zij Europese kleding ging dragen (Povey & Rostami-Povey 2012: 23). Binnen deze situatie probeerden Iraanse vrouwen een middenweg te vinden door beide kanten te combineren. Zij droegen een *hijab* wanneer zij thuis waren, maar deze deden ze af voordat zij een openbare plek bezochten. De regels en betekenissen van de *hijab* werden subtieler en genuanceerder. Dit gebeurde vooral in de manier van het promoten en identificeren in de opkomende islamitische discours (Mir-Hosseini 2008: 197).

Zoals hierboven beschreven werden vrouwen in een crisis geplaatst tussen de seculiere samenleving en de traditionele islamitische waarden. Hierdoor kregen zij een afkeer tegen het Pahlavi regime en wilden zij dit veranderen. Een roerige tijd brak aan voor Mohammad Reza Shah en zijn heerschappij. Het land keerde hem de rug toe en zette zich in om het regime af te

zetten. Een verandering hing in de lucht. De Iraanse vrouwen hadden schoon genoeg van hun centrale plek in de politiek waar hun positie als ongesluierde vrouwen werd verheerlijkt. In de late zeventiger jaren representeerde de *hijab* voor vele vrouwen wat het Pahlavi tijdperk had verworpen: het was van een symbool van onderdrukking en teken van achterhaaldheid gevormd naar een daad van protest en de marker van een nieuw moslimse identiteit (Mir-Hosseini 2008: 198).

De sociale seculiere structuur die was gecreëerd was het medium van sociale actie (Giddens 1984). De vrouwen hadden binnen de seculiere structuur geen eigen vermogen (*agency*) verkregen in wat zij konden doen, zij werden gedwongen in *unveiling*. Zij hadden behoefte aan meer zeggenschap binnen het *veiling* beleid en dit leidde tot actie. Mir-Hosseini (2008) beschrijft *agency* als het recht om zelf te kiezen en te definiëren wat betreft de aanwezigheid van de vrouw in de publieke ruimte. Maar deze vrijheid hebben de vrouwen nog niet kunnen voelen.

Het jaar 1979 zou de omkeer kunnen zijn voor de *agency* van de Iraanse vrouw. Een revolutie kwam tot stand en veranderde de sociale structuur. Maar was deze verandering positief? In 1936 dwong de eerste Pahlavi monarchie vrouwen te ontsluieren (*unveiling*) en deze dwang veranderde in het verplichten van her-sluiering (*reveiling*) door de Islamitische staat in 1979 (Sedghi 2007: 220).

Revolutie van 1979 | Scanderende mannen en vrouwen liepen over de straten van Teheran en lieten hun ongenoegen horen over het huidige regime. “*Khomeini-ye Azizam Begu Barat Khoon Berizam*” – ‘Geliefde Khomeini, beveel mij om bloed te geven voor jou’ (Sedghi 2007: 199). Zij wilden laten horen dat zij achter hun revolutionaire leider stonden; Ruhollah Khomeini. De revolutionaire leider stond voor meer vrijheid binnen de Iraanse samenleving. Hij sprak zich uit over het ongenoegen met de Pahlavi monarchie en het opleggen van de verwestering. Niet lang na de opstand werd het doel behaald. Op 11 februari 1979 werd het regime omvergeworpen (Kurzman 2004: 11).

Maar na het instorten van de monarchie en de overwinning van de islamitische republiek was de onrust nog niet bedaard. De nasleep creëerde een instabiele politieke, wettelijke en sociale situatie voor de vrouwen die zelf een grote rol hadden gespeeld in de strijd (Halper 2005: 86). De Iraanse samenleving dacht het zeggenschap in handen te hebben, maar deze hoop werd snel de kop ingedrukt. Ruhollah Khomeini beschouwde zichzelf als imam; geestelijk leider van Iran. Hij benoemde Mehdi Bazargan als minister president en samen met het kabinet had Khomeini, op papier, de macht in handen (Esfandiari 1997: 19).

Maar in feite waren de revolutionaire troepen die geprotesteerd hadden de machthebbers. Door de instelling van Bazargan als minister president en het toe-eigenen van de macht werden de officiële machthebbers uitgedaagd door de onofficiële machthebbers (Esfandiari 1997: 19).

Uit een onverwachte hoek kwam verzet tegen de nieuwe regering. De Iraanse vrouwen lieten hun ontevredenheid horen (Esfandiari 1997: 19). Deze opstand werd aangewakkerd door een mededeling van Khomeini op 8 maart 1979. Hij maakte bekend dat vrouwen geacht werden de *hijab* te dragen (Esfandiari 1997: 19). De opstand van de vrouwen zorgde ervoor dat de mededeling werd aangepast; in plaats van een verplichting werd het een keuzemogelijkheid om de *hijab* te dragen. Alleen was deze overwinning van korte duur. De vrouwen lieten hun ongenoegen horen tegen deze nieuwe regel, maar al snel kwam naar voren dat tegenstand niet werd getolereerd. Na een vers afgesloten periode van oplegging van *unveiling* brak opeens een nieuwe periode aan van *reveiling*. Deze periode zorgde voor een sfeer van verwarring bij de Iraanse bevolking (Kurzman 2004: viii). Want in de praktijk werd het *hijab* beleid streng nageleefd.

De vrouwen die in opstand kwamen tegen hun voormalig revolutionaire leider Khomeini werden met harde hand tegengewerkt. De vrouwen hadden genoeg van de restricties die hen werden opgelegd. Door het afzetten van de monarchie hadden zij na een periode van verplichte *unveiling* een sprankje hoop gekregen. Alleen werden zij kort hierna weer teleurgesteld. Zij zagen in Khomeini een leider die de situatie zou doen veranderen in hun voordeel. Er kwam weliswaar een verandering, alleen niet de gewenste. Het verzet dat zij toonden werd niet geduld. Burgerwachten vielen de vrouwen aan en andere vrouwen werden opgeroepen hen uit te schelden (Esfandiari 1997: 20). Deze opstand stond aan het begin van een nieuwe revolutionaire strijd. Dit was de start van de postrevolutionaire strijd over vrouwen in Iran (Esfandiari 1997: 20). De vrouwen stonden middenin een strijd tegen de controle die de recent gevormde Islamitische republiek over hen uitoefende.

Postrevolutionair Iran | De Islamitische Republiek Iran (IRI) promootte de Islam en was tegen het Westen. De IRI beheerste de lichamen en de seksualiteit van de vrouwen als een strategie voor de consolidatie van de macht voor de staat (Sedghi 2007: 220). Het verzet van de vrouwen tegen het *reveiling* beleid heeft niet voor verandering gezorgd. Er breekt een tijd aan waar de Iraanse vrouwen tegen op zien. Geleidelijk werd de *hijab* verplicht en “in 1983 werd publiekelijk *unveiled* verschijnen een overtreding, wat een straf kent tot vierenzeventig slagen.” (Mir-Hosseini 1996 zoals beschreven in El Guindi 1999: 175). Iran was een land

geworden van extreme uitersten. Eerst was het een overtreding wanneer de vrouw *veiled* door het leven ging, nu was de situatie omgekeerd. “In 1994 was er geen vrouw meer te zien in het openbaar zonder hoofdbedekking. Geen vrouw kon zich meer inbeelden dat zij eerst zonder bedekking de straat op ging” (Mir-Hosseini 1996 in El Guindi 1999: 175).

De huidige staat was gebouwd op de fundering van de oude staat: *reveiling* en islamisering hielpen de geestelijken om hun islamitische normen en waarden terug te krijgen. De geestelijken konden hun dromen eindelijk realiseren doordat er een eind was gekomen aan de strijd met vijandige regeringen (Sedghi 2007: 220). De vrouwen die centraal stonden binnen de strijd hebben een belangrijke rol gespeeld in aanpassingen in het beleid. Zij hebben wijzigingen kunnen aanbrengen in de herdefiniëring van de sluier, het her-sluiëren en de gender discours binnen de Islamitische republiek (Sedghi 2007: 220). Het woord ‘sluieren’ werd niet meer letterlijk toegepast, de gezichten van de vrouwen waren vaker te zien. De *veil* werd gebruikt voor hoofdbedekking en met name voor bedekking van het haar. De vrouwelijke seksualiteit is gereconstrueerd door de staat, maar dit is vloeiender geworden door de uiting van bezorgdheid van de vrouwen (Sedghi 2007: 220).

Maar Iran is na de revolutie op politiek gebied niet rustig geweest. Bij verschillende presidentsverkiezingen zijn verscheidene opstanden ontstaan naar aanleiding van de verkiezing. In de periode tussen 1979 en 1997 was er een van scheiding tussen twee groepen. Aan de ene kant stonden de voorstanders van nationalisatie, ‘*the left*’, en aan de andere kant stonden voorstanders van een liberale economie, ‘*the right*’ (Hoodfar & Sadr 2010: 894). ‘*The left*’ waren meer terughoudend op punten zoals democratie en de vrouwenrechten. De meer liberale kant, ‘*the right*’, zetten zich juist in voor het verbeteren van de status van de vrouw. Zij stonden van 1989 tot 1997 aan het hoofd van Iran onder leiding van Rafsanjani (Hoodfar & Sadr 2010: 894). Desondanks werden er nooit specifieke programma’s opgesteld voor gender binnen Iran.

Toenemende kritiek | De aankomende verkiezingen van 1997 zouden een verschil gaan maken voor meer politieke gelijkheid voor vrouwen. De geestelijke Khatami won de verkiezingen en stond voor meer tolerantie, vrijheid van meningsuiting en gerechtigheid voor vrouwen (Hoodfar & Sadr 2010: 895). Het feit dat hij verkozen werd bracht hoop voor vrouwen die verlangden naar een open politiek en meer zeggenschap. Weer speelden de vrouwen een grote rol in het veranderen van het leefklimaat waarin zij woonden. De vrouwen hadden in grote getale op Khatami gestemd en met succes. Helaas was het in de praktijk minder rooskleurig. De conservatieven die de rechterlijke macht in bezit hadden, zorgden

ervoor dat parlementaire wetten er niet doorkwamen, onder het mom van dat zij ‘on-islamitisch’ waren (Hoodfar & Sadr 2010: 895). De nieuwe verkozen president kon zijn verwachtingen niet waarmaken.

Maar de veranderde politieke omgeving had wel gezorgd voor meer ruimte voor inbreng. Er kwamen meningen naar voren die pleitten voor meer keuzevrijheid voor de Iraanse vrouw, de oplegging van de *hijab* werd afgekeurd. Twee tegenstanders van de *hijab* lieten zich duidelijk horen. Er werd in 2000 een conferentie georganiseerd door het Heinrich Böll Instituut in Berlijn over de vooruitzichten van de hervormingen in Iran. Shahla Sherkat, de redacteur van het tijdschrift *Zanan*; gericht op vrouwenzaken en kritisch op de islamitische wettelijke regelgeving, en de geestelijke Hassan Yusefi Eshkevari, lieten zich duidelijk horen (Mir-Hosseini 2008: 202). Eshkevari beargumenteerde dat het bevel vanuit de Koran, de *hijab*, gericht op vrouwen verandert kan worden. Wanneer er veranderingen plaatsvinden in het onderwerp van een regel in de Shari’a, zoals gebeurde met *unveiling* en *reveiling*, moet er een nieuwe regel gevormd worden, beargumenteert hij. De veranderingen die in de status van vrouwen plaatsvinden moeten met een nieuwe regel verantwoord worden (Mir-Hosseini 2008: 202). De geestelijke was ook voorstander van het feit dat vrouwen een eigen keuze moeten hebben in of zij een regel willen volgen of niet. Deze uitspraken zorgden binnen de Iraanse autoriteiten voor veel ophef. Bij terugkeer in Iran werd hij voor zijn uitspraken gearresteerd.

Ook Shahla Sherkat uitte zich met ongenoegen over de situatie van de Iraanse vrouw. Zij zette vraagtekens bij de religieuze waarde van de kledingvoorschriften die de Islamitische Republiek had opgelegd (Mir-Hosseini 2008: 202). Ze bestempelde de kledingvoorschriften als ‘official uniform’ in plaats van ‘true *hijab*’ zoals voorgeschreven door de Islam (Mir-Hosseini 2008: 202). Sherkat werd beschuldigd van het verstoren van de publieke opinie en met deze twee voorvallen zorgde het voor de losbarsting van het debat rondom de Iraanse vrouw en haar *hijab*.

Het debat kwam in een stroomversnelling in 2005. Khatami werd verslagen in de verkiezingen door Mahmoud Ahmadinejad. De extremisten in de Islamitische Republiek hadden het gevoel dat zij het debat niet meer in handen hadden en versterkten de regels. De kleine vooruitgang die de vrouwen hadden opgebouwd en de hoop die zij hadden op gelijkheid, werden omver gehaald. Ahmadinejad kwam met striktere kledingvoorschriften voor vrouwen die in zijn ogen te los waren geworden (Hoodfar & Sadr 2010: 896). De Islamitische Republiek van Iran zocht zijn toevlucht in dwang en mobiliseerde ‘*female morality squads*’ (Sedghi 2007: 202). Deze kledingpolitie werd ingezet om toezicht te houden

op de strenge kledingvoorschriften. Wanneer een vrouw niet voldeed aan het bedekken van haar lichaam van top tot teen, werd zij opgepakt.

Deze arrestaties zorgden voor een breuk in de conservatieve coalitie van Ahmadinejad (Mir-Hosseini 2008: 204). Extremisten moedigen het nieuwe initiatief aan als bewijs van de intentie van de nieuwe regering om de idealen van de revolutie te doen herleven, maar het hoofd van de rechterlijke macht, Ayatollah Shahrudi, bekritiseerde het als het leiden tot criminalisering en vervreemding van de jeugd, terwijl leden van het parlement het aanvielen als onverstandig en ook te hard (Mir-Hosseini 2008: 204). De instelling van deze *morality squads* zorgde voor opspraak zowel binnen Iran als er buiten. In de reacties kwam sterk naar voren dat de *hijab*, net zoals wat Shahla Sherkat en Eshkevari beargumenteerde, een mate van persoonlijk geloof is en wanneer dit wordt opgelegd het tegen de vrouwenmensenrechten in gaat. De oplegging van de *hijab* is niet 'islamitisch' en kan niet verdedigt worden op religieuze grond (Mir-Hosseini 2008: 204).

De vooruitgang die geboekt was in het verkleinen van de gender ongelijkheid werd weggevaagd. Maar de vrouwen lieten zich door deze herhaalde kledingrestrictie niet betuttelen. De verkiezingen in 2009 liet zien dat de vrouwen in grote getale het oneens waren met de situatie in Iran.

Toekomst voor de Iraanse vrouw | Bij de verkiezingen in 2009 had Mahmoud Ahmadinejad een geduchte tegenstander, Mir-Hossein Musavi. De verwachtingen waren hoog gespannen omdat Musavi een grote aanhang had gekregen. Iraanse vrouwen zagen in hem een hervormer van de huidige situatie. Hij wilde de controle van de kledingpolitie op vrouwen afschaffen zodat zij zelf de vrije keuze hadden in wat zij wilden dragen. Maar tot ieders verbazing verloor Musavi en werd Ahmadinejad herkozen. Dit was de druppel die de spreekwoordelijke emmer deed overlopen voor de Iraanse vrouwen.

Voor het eerst in de geschiedenis van de Islamitisch republiek kwamen vrouwen met verschillende achtergronden samen in opstand (Hoodfar & Sadr 2010: 900). Er was geen verschil te vinden in waar de vrouwen hun stem voor lieten horen. Bij de revolutie in 1979 waren de meningen soms nog verdeeld, maar in 2009 stonden alle vrouwen zij aan zij. Zij vochten voor een gelijkwaardig Iran, waarin vrouwen dezelfde keuzes hadden als de mannen en waarin hun seksualiteit niet gecontroleerd werd. De opstanden waren vreedzaam, maar toch vielen er doden. De moord op Neda, een Iraanse studente, stond op film en schokte de wereld. Zij werd doodgeschoten toen ze aan de zijlijn van de protesten stond. Deze gebeurtenis werd het symbool van de protesten.

A woman called Hana posted a comment on Mr. Karroubi's Web site: "I am alive but my sister was killed. She wanted the wind to blow into her hair; she wanted to be free; she wanted to hold her head high up and say: I am Iranian. My sister died because there is no life left; my sister died because there is no end to tyranny." (The New York Times, 3 juni 2009)

Iraanse vrouwen die meeliepen in de protesten konden opgepakt worden wanneer zij volgens de politie niet voldeden aan de strenge kledingvoorschriften van Ahmadinejad. De demonstranten hadden hun hoop gevestigd op een hervervkiezing, maar tot hun grote spijt werd Ahmadinejad in augustus 2009 toch geïnaugureerd (Hoodfar & Sadr 2010: 900).

De situatie in Iran is tot op heden onveranderd. Niet lang geleden, in 2013, zijn er nieuwe verkiezingen geweest en is er een nieuwe president benoemd; Hasan Rohani³. Het is nu afwachten of er voor de vrouwen in Iran een antwoord komt op hun langdurige hoop. Het beleid rondom *veiling* is hetzelfde sinds Ahmadinejad. Vrouwen hebben nog geen vrije wil in hun kledingkeuze. Vanuit het beleid wordt aangegeven dat de vrouwen, wanneer gesluierd, de vrijheid hebben om te doen wat zij willen. Alleen deze zogenoemde 'vrijheid' kan voor een ander een beperking zijn. Binnen een opgestelde structuur zijn er grenzen gesteld om de structuur af te bakenen. Binnen de structuur heeft een individu de vrijheid zich te bewegen, maar wel binnen de opgestelde grenzen. Alleen voor het individu kan een keuze die hij of zij wilt maken buiten de grenzen liggen. Deze keuze is niet haalbaar en het individu voelt zich beperkt. Dit is dan geen keuzevrijheid meer.

In dit pakket zit de Iraanse vrouw naar mijn mening op dit moment. Door het beleid dat er bestaat over de bedekking van haar lichaam, heeft zij geen keuzevrijheid in of zij de bedekking wilt dragen of niet. Çinar (2008) is ook sceptisch over de aangenomen vrijheid zo lang vrouwen 'niet hun eigen *agency* of herkenning als subjecten kunnen vinden anders dan als een *veiled woman*' (Çinar 2008 als beschreven in Charrad 2011: 430). Zoals beschreven in dit hoofdstuk is de overheersende gedachte dat de Iraanse vrouw, zelf de keuzevrijheid wil hebben om te bedenken wat zij aan doet of niet. De vrouwen zijn bij de veranderende politieke omstandigheden gebruikt als symbool voor de politieke invulling op dat moment. De Iraanse vrouw ging van een op het Westen geïnspireerd symbool naar een islamitisch bedekte vrouw die symbool stond voor de Islamitische Republiek. De Iraanse vrouw werd op deze centrale plaats gezet, als politiek symbool, zonder dat zij er invloed op had.

³ NOS.nl 'Rohani wint verkiezingen in Iran' 15-06-2013
<http://nos.nl/artikel/518668-rohani-wint-verkiezingen-iran.html>

Islamitisch feminisme | Maar er zijn, zoals beschreven, geluiden naar voren gekomen van vrouwen vanuit de samenleving die hun ongenoegen hierover hebben getoond. De Iraanse vrouwen eisen een ‘practice of rights’ en het genieten van recht voor iedereen, dat betekent voor hen dat de vrouw dus ook onder ‘iedereen’ valt (Badran 2005: 22). Zij pleiten tegen de extreme islamieten die de Koran gebruiken als rechtvaardiging van de oplegging van de *hijab*. De vrouwen, islamitische feministen, keren zich niet tegen hun geloof, maar zij vatten het anders op en vullen het anders in. De term ‘islamitisch feminisme’ refereert, zoals Badran aangeeft, naar ‘*a feminist discourses and practice articulated within an Islamic paradigm*’ (Badran 2002 zoals beschreven in Ahmadi 2006: 35). De vrouwen binnen Iran, die zich inzetten voor de status van de Iraanse vrouw, gaan te werk binnen hun geloof. Zij erkennen dat zij in een moderne tijd leven en dat deze omstandigheden een opening bieden voor de herinterpretatie van de Koran. Badran geeft een goed voorbeeld van een vrouw die de stem is van dit islamitisch feminisme. De Iraanse rechter en activist Shirin Ebadi verwoordt wat de Iraanse islamitische feministen bedoelen:

‘[the] divine book (the Qur’an) sees the mission of all prophets as that of inviting all human beings to uphold justice... The discriminatory plight of women in Islamic societies, whether in the sphere of civil law or in the realm of social, political and cultural justice, has its roots in the male-dominated culture prevailing in these societies, not in Islam.’ (Badran 2005: 22)

Het is niet het geloof dat de vrouwen bekritisieren maar de mannelijke dominantie die de overhand heeft in Iran. De vrouwen willen niet meer als ondergeschikt aan de man worden gezien.

Deze rijke geschiedenis aan veranderingen in het *veiling* beleid en in de hoop van vrouwen op *agency* zorgt voor een onduidelijke toekomst. De toekomst zal leren of de vrouwen hun gewenste positie behalen in de samenleving, de positie die zij zelf gekozen hebben.

3. Turkije

Een Westers georiënteerd land in het Midden Oosten

Turkije is een land dat de aandacht trekt doordat het de invloeden van buitenaf implementeert in het beleid en de samenleving. Het is een land dat in het Midden Oosten ligt, maar westerse invloeden naleeft. De geschiedenis van Turkije laat zien dat de implementatie van deze westerse invloeden niet gemakkelijk verloopt. Vanaf de oprichting van de republiek in 1923 door Atatürk heeft het land een omkeer gemaakt in zijn beleid. Het idee was om deel te worden van de Europese Unie en hier hoorden nieuwe normen en waarden bij. Om in aanmerking te komen voor het lidmaatschap wilde Turkije een samenleving creëren waarin geen religieuze symbolen aanwezig zijn. Het zou blijken dat de focus kwam te liggen op de hoofddoek van de Turkse vrouw. Zij kwam in een positie te staan waarin ze tussen twee werelden werd geplaatst. Deze twee werelden bestonden uit aan de ene kant de seculiere waarden en aan de andere kant de islamitische traditie.

Wat zijn de veranderingen die de Turkse republiek invoert? Hoe wordt de Turkse vrouw beïnvloed door het nieuwe regime? En welke rol speelt de hoofddoek binnen deze situatie?

Secularisme | In 1923 is de Turkse Republiek opgericht als een seculiere staat door Mustafa Kemal Atatürk (Barras 2009: 1240). Secularisme is een fundamenteel onderdeel van de Turkse grondwet (Gökariksel & Mitchell 2005: 151). In Turkije is er een aanpassing te vinden bij de invoering van het secularisme. In een seculier land wordt uitgegaan van een scheiding tussen de kerk en de staat, zoals in Frankrijk (Barras 2009: 1241). In Turkije wordt de Islam gecontroleerd door de ‘*State Directorate of Religious Affairs* (‘*Dyanet*’)’ die geleid wordt door de minister president (Barras 2009: 1241). Het houdt in dat de religieuze ambtenaren gekozen worden door de *Dyanet*, waardoor de staat zelf de keuze heeft wie de Imam⁴ wordt. De staat financiert religieuze activiteiten en verzorgt religieuze educatie. Hierdoor kunnen zij controle uitoefenen op de Islam (Gökariksel & Mitchell 2005: 151). Maar in Turkije is het secularisme niet te vinden in de scheiding tussen de kerk en de staat. Binnen de Turkse

⁴ Imam is een geestelijk leider van de moslimgemeenschap (Özdalga 1998: 18)

samenleving is er een scheiding tussen de publieke sfeer en religieuze symbolen. Het is niet toegestaan om te tonen dat de Islam wordt nageleefd (Barras 2009: 1241).

Het idee van het implementeren van het secularisme in Turkije heeft Mustafa Kemal Atatürk gekregen vanuit zijn militaire verleden. Hij was een succesvol commandant in de ‘*War of Independence*’ (1919-1922) tegen de geallieerden (Özdalga 1998: 14). De geallieerden hadden Turkije bezet tijdens de Eerste Wereldoorlog. Na de *War of Independence* en de overwinning op de geallieerden ontstond een politiek leiderschap dat radicaal seculier was (Özdalga 1998: 13). Turkije nam Westerse opvattingen over die gevoed waren door de oorlogssituatie. In voorbereiding op de oorlog werden trainingen gegeven volgens de moderne Westerse standaarden (Özdalga 1998: 13). Het leger kreeg de trainingen op basis van het Westerse model, omdat het leger onder de hoede was van ‘*the Committee of Union and Progress*’ (Özdalga 1998: 14). De oprichter hiervan was Abdullah Cevdet (1896-1932), een dokter die een sterke verdediger was van de Westerse waarden. Hij was tegen de sultan Abdülhamid die strenge islamitische waarden naleefde (Özdalga 1998: 5). Abdullah Cevdet wilde de situatie veranderen door de sultan af te zetten en richtte ‘*the Committee of Union and Progress*’ op als een politieke vereniging. In 1908 was de start van het verzet tegen de sultan en een jaar later behaalde ze succes: de sultan kondigde zijn abdicatie aan (Özdalga 1998: 6). Mustafa Kemal Atatürk was een van de commandanten die de Westerse militaire opleiding heeft genoten en hierdoor de seculiere normen en waarden meenam in de opbouw van de Turkse republiek.

Bij de opbouw van de Turkse republiek vonden er verschillende hervormingen plaats. De republiek had een toekomst voor ogen waarin het lid werd van de ‘*contemporary* (*‘European’*) *civilization*’ (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 517). Om deze toekomst waar te kunnen maken moesten de islamitische waarden vervangen worden door die van seculiere waarden. Er vonden veranderingen plaats in het rechtssysteem, in educatie en binnen de kledingvoorschriften (Özdalga 1998: 17). Deze hervormingen werden ingevoerd om een scheiding te creëren tussen de staat en de religie (Özdalga 1998: 17). Bij de relatie tussen de staat en de religie moest de religie onderdanig zijn aan de seculiere staat. Al deze nieuwe veranderingen gingen niet gepaard zonder verzet. Het was lastig om de waarden het secularisme de samenleving te doen verenigen. De Islam ontwikkelde in verschillende richtingen waardoor religie een belangrijk punt bleef binnen de Turkse politiek (Özdalga 1998: 3). De Islam bleef ondanks de seculiere hervormingen een groot deel uitmaken van Turkije.

(Un)veiling | Een belangrijk punt binnen de hervormingen van de republiek was het bevorderen van de vrouwenemancipatie. Om dichterbij het ideaal van de modernisatie van Turkije te komen geloofde de staat dat de emancipatie van vrouwen hierbij zou helpen (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 517). Het vrouwelijk lichaam werd gebruikt als de uiting van de controle van de staat over de scheiding tussen de openbare ruimte en religieuze symbolen. De republiek legde sterk de nadruk op de emancipatie van vrouwen (Gökariksel & Mitchell 2005: 155). *Unveiling* (ontsluieren) werd de noodzakelijke conditie en belichaming van de gewenste moderne staat (Göle 1996 als beschreven in Gökariksel & Mitchell 2005: 155).

De seculiere hervormingen in 1923 uitte dat het dragen van een hoofddoek niet binnen de nieuwe samenleving paste. De hoofdbedekking van de vrouw werd niet hardhandig verwijderd, maar *unveiling* markeerde wel de verbintenis van de vrouwen aan de republikeinse hervormingen vooral aan het nieuwe regime, de principes van gender gelijkheid en ontwikkeling (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 519). Het afdoen van de hoofddoek (*unveiling*) werd het symbool van de modernisatie terwijl *veiling* (het dragen van een hoofddoek) als het symbool werd gezien van het verlaten Ottomaanse verleden (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 519). De hoofddoek heeft in Turkije na 1923 nog veel veranderingen doorstaan. Het bedekken van het vrouwelijk lichaam of juist niet is een centraal punt geweest in de Turkse politiek.

Veiling werd in de jaren van 1940 en 1950⁵ geassocieerd met ruraal Turkije (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 519). Het werd gezien als een mate van onderontwikkeldheid, armoede en traditie en dat wilde Turkije niet uitstralen. De twee decennia erna, in 1960 en 1970⁶, werd *veiling* binnen de samenleving een publieke kwestie. Dit kwam door de nieuwe participatie van de conservatieve politiek in het parlementaire systeem (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 519). Deze gebeurtenissen van de oprichting van de republiek tot aan 1980 zorgden niet voor grote discussie in Turkije. Maar vanaf 1980 veranderde de situatie omtrent *veiling* (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 519).

Neoconservatisme en neoliberalisme kwamen samen in de politieke agenda van Turkije in 1980 (Kuran 2010: 364). Als gevolg van de *coup d'état* (staatsgreep) in 1980 herdefinieerde de nu militaire overheid de houding van de staat tegenover de Islam (Gökariksel & Mitchell 2005: 152). In deze periode werden islamitische groepen succesvol opgenomen in het neoliberalisme project. De opkomst van de islamitische groepen hebben zij te danken aan zichzelf door mee te draaien in de markt economie (Kuran 2010: 364). Door

⁵ Saktanber & Çorbacıoğlu 2008

⁶ Ibid

deze actieve houding werd de islamitische identiteit weer zichtbaar in de samenleving. Het kreeg hierdoor een mate van gewoonheid waardoor sommige waarden van de islamitische identiteit weer te zien waren. De toegenomen zichtbaarheid van de Islam in de samenleving zorgde voor een nieuwe normaliteit voor de islamitische betogende praktijk 'veiling' (Kuran 2010: 364). De islamitische groepen hadden een mogelijkheid gevonden om de islamitische traditie van bedekken weer meer in beeld te krijgen binnen de republiek.

De situatie werd nog beter voor de islamitische groepen toen in 1983 de *Motherland Party* (ANAP) aan de macht kwam door democratische verkiezingen (Gökariksel & Mitchell 2005 : 152). Turgut Özal was de leider van de ANAP en bracht hervormingen aan binnen Turkije in het voordeel van de islamitische groepen. Hij mengde de vrije markt, technologische ontwikkeling en een export georiënteerde economie met politieke en religieuze liberalisatie (Gökariksel & Mitchell 2005 :152). Het beleid rondom het uiten van religie werd lossen en godsdienst werd weer opgenomen in het onderwijs. Door het neoliberale karakter van Turkije waren er openingen gevormd voor een islamitisch beleid, waardoor het debat rondom de hoofddoek weer opkwam. Het secularisme kwam onder vuur te staan door de grote invloed die de islamieten nu hadden.

Veiling was niet meer te beheersen en het kreeg een ander 'uiterlijk' in de samenleving. Het stond nu voor een urbane, moderne, goed geschoolde identiteit van de islamitische activistische vrouw (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 519). *Veiling* was weer terug in de samenleving en was het symbool van de opkomst van het leven naar de Islam. De hoofddoek blijft een centraal punt in het verschil tussen de seculieren en de islamieten. Allebei de kanten gebruiken de hoofddoek als het symbool van hun ideologie. En in de periode na 1980 kreeg de hoofddoek meer zichtbaarheid in de publieke sfeer, aangemoedigd door de islamieten (Kuran 2010: 366). Dit werd op zijn beurt door de modernisten gezien als het meest zichtbare symbool van de islamisering. De modernisten zagen dit als een dreiging voor het principe van secularisme en het idee van een democratische publieke sfeer (Kuran 2010: 366).

De rol van de vrouw binnen dit conflict tussen de twee groepen zorgde wel voor een moeilijke situatie voor de vrouw zelf. Zij werd in een positie geplaatst waarin zij tussen twee werelden kwam te staan. Kuran (2010) geeft deze situatie weer: aan de ene kant is zij een symbool voor de modernisatie en de vooruitgang van de seculiere republiek. Maar aan de andere kant staat haar geloof in de Islam, waar haar bedekte lichaam als symbool wordt gebruikt. De zichtbaarheid van de hoofddoek wordt daardoor geïnterpreteerd als een teken van de opkomst van publiek-assertief-moslim-vrouwelijkheid (Kuran 2010: 366).

Vrouwenbeweging | Na de militaire coup in 1980 heeft zich een feministische beweging ontwikkeld. Deze feministische beweging bestond uit geschoolde vrouwen vanuit het seculiere systeem, actieve professionelen in urbane gebieden en leden van de middenklasse (Marshall 2005: 104). Deze beweging kreeg snel een met een tegenbeweging te maken, een islamitische vrouwenbeweging. De term ‘islamitisch’ wordt door Marshall uitgelegd als dat de vrouwen de Islam gebruiken als een bron van politiek activisme in plaats van het gebruik in het dagelijks ritueel (Marshall 2005: 105). In Turkije is de meerderheid moslim maar zij gebruiken de Islam niet als de drijfveer voor activisme. De meerderheid wordt daarom gezien als ‘moslim’ en niet als ‘islamitisch’.

Deze twee vrouwengroepen hebben allebei een andere blik op de positie van de vrouw in de samenleving. De seculiere feministen vinden dat vrouwen alleen maar vooruit kunnen komen wanneer zij een pad volgen wat gelijk is aan de moderne, seculiere feministen uit het Westen (Marshall 2005: 105). Zij vochten de verwachting aan dat vrouwen onderdanig en traditioneel moesten zijn in de privé sfeer (Cindoglu & Zencirci 2008: 798). Maar hier zijn de islamitische vrouwen het niet mee eens. Zij staan voor het naleven van de Islam en wanneer de vrouw haar taken voldoet die haar geloof voorschrijft, kan zij vooruitkomen. Zij gingen in tegen de aanname dat wanneer men modern werd en de publieke sfeer betrad zij religie achter moesten laten (Cindoglu & Zencirci 2008: 798).

Wat de islamitische vrouwen zichtbaar maakt in de Turkse seculiere publieke sfeer was het feit dat zij hoofdbedekking droegen. De hoofddoek in Turkije houdt in dat het hoofd en de schouders bedekt moet zijn (Marshall 2005: 107). Maar binnen de seculiere samenleving was het niet toegestaan om een hoofddoek te dragen. De islamitische vrouwen kregen te maken met problemen omdat zij als een politiek statement een hoofddoek droegen (Marshall 2005: 107). Islamitische studenten werden verboden scholen te betreden wanneer zij een hoofddoek droegen en islamitische professionals mochten hun werkplek niet betreden met een hoofddoek (Marshall 2005: 107).

Recep Tayyip Erdoğan | De zichtbaarheid van de Islam in Turkije is na 1980 nog meer toegenomen in de publieke sfeer. De islamitische herleving heeft bij de verkiezingen in 2002 meer aandacht gekregen. In 2002 werd de islamitische *Justice and Development Party* (Turkse naam: *Adalet ve Kalkınma Partisi* ‘AKP’) verkozen met als leider Recep Tayyip Erdoğan (Önis 2004 :12). De partij had hetzelfde doel als de republiek had in 1923: volledig lidmaatschap bij de EU⁷. Maar de AKP had ook het doel voor ogen van de uitbreiding van de

7 Saktanber & Çorbacıoğlu 2008

religieuze vrijheid van de Turkse staat die het autoritaire secularisme aanvocht (Saktanber & Çorbacioglu 2008: 528). De discussies die in Turkije werden gevoerd veranderden van de focus op Islamisme naar post-Islamisme en democratisch conservatisme (Saktanber & Çorbacioglu 2008: 519). Het land kon niet, met het oog op het lidmaatschap bij de EU, volledig islamiseren, dus richtte de AKP zich op democratisch conservatisme. Turkije hield zich wel vast aan de waarden van de Islam maar wilde ook dat het volk inspraak had. Binnen deze veranderingen op het nationale niveau speelde de hoofddoek weer een grote rol. De islamitische hoofddoek van vrouwen werd opgevat als een vrijheid van uitdrukking en er werden pogingen gedaan door de AKP om het te normaliseren als een democratisch burgerrecht (Saktanber & Çorbacioglu 2008: 519).

Het islamitische lichaam was tegen de seculiere invloed dat Turkije had gevormd de voorafgaande jaren. Het vrouwelijk lichaam kwam naar voren als het meest zichtbare symbool van de onderscheiding van de westerse beschaving (Göle 1996: 137). Na de verkiezingen in 2002 werd het vrouwelijk lichaam hierdoor een belangrijk discussiepunt binnen Turkije. Het land was in een situatie beland waarin twee werelden samen moesten komen. De Islam had een grotere zichtbaarheid gekregen binnen de seculiere staat. Hierdoor is er een situatie waar een discours is ontstaan tussen de seculieren en de verdedigers van de hoofddoek (Gökariksel & Mitchell 2005: 148). De seculieren zien het bedekken van vrouwen als iets van rurale migranten die weigeren urbaan en modern te worden (Gülalp 2003 als beschreven in Gökariksel & Mitchell 2005: 148). De verdedigers van de hoofddoek zien de kwestie anders. Zij zien het als een persoonlijke of familiale keuze waarin het een essentieel deel is van het zijn van een moslim, zelfs binnen de 'moderne Islam' (Gökariksel & Mitchell 2005: 148). De hoofddoek heeft een politieke betekenis gekregen de afgelopen jaren waardoor de Turkse samenleving moeilijk een standpunt heeft kunnen vormen. De meningen lopen te ver uiteen.

Seculiere toekomst? | Erdogan is in 2007 herkozen en zijn partij de AKP liet twee grondwetswijzigingen door in het parlement, gericht op de hoofddoek (Saktanber & Çorbacioglu 2008: 515). Er werden wijzigingen doorgevoerd in de wet zodat er gelijke toegang was voor burgers tot alle publieke diensten. De andere wijziging voorkwam dat iemand geweigerd werd tot toegang van educatie behalve als er een reden was die openlijk vermeld staat in de wet (Saktanber & Çorbacioglu 2008: 515). Het dragen van een hoofddoek in publieke instituties waaronder op universiteiten mocht nu weer. Want voorheen was het 'verboden' om met een hoofddoek naar de universiteit te gaan. Alleen was dit niet vastgesteld

in de grondwet, het verbod op het dragen van een hoofddoek was op basis van de principes van het secularisme die wel in de grondwet staan. Deze wijzigingen in de grondwet kregen sterk support van vooral de conservatieve kant van de AKP en van de extreme nationalist *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP), maar ondervond verzet vanuit delen van de Turkse samenleving (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 515). De oppositie uit de samenleving was dan wel terughoudend op de seculiere grondwet van 1982 als geheel, zij waren het niet eens met de manier waarop de wijzigingen werden doorgevoerd.

De AKP liet deze twee wijzigingen door zonder een grote coalitie samen te stellen voor ondersteuning en de president Abdullah Gül, voormalig oprichter van de AKP, keurde het goed (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 515). Hier werd door de tegenpartij van de AKP actie voor ondernomen. *Cumhuriyet Halk Partisi* (CHP, Republican People's Party) schakelde hulp in van het grondwettelijk hof voor de nietigverklaring van de doorgevoerde wetswijzigingen (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 515). Niet lang hierna verklaarde het grondwettelijk hof de wijzigingen ongeldig, omdat zij de principes van het secularisme uit de grondwet schonden (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 515). Bij de oprichting van de Turkse republiek werden de principes van het secularisme als basis van het land vastgesteld. Deze konden niet zomaar aangepast worden.

Het debat rondom de hoofddoek in Turkije was weer opgerakeld maar had weinig concreets teweeg gebracht. Het complexe debat is uit te leggen aan de hand van de twee kanten die hierin tegenover elkaar staan. Het recente debat rondom de vrijheid van de hoofddoek op universiteiten kreeg tegenstand van de rechterlijke macht, de CHP en organisaties vanuit de samenleving van liberalen tot extreme seculieren (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 516). Het toelaten van de keuze om een hoofddoek te dragen op de universiteiten ziet de CHP als een strategische zet van de AKP. Het gevoel overheerst dat de AKP de seculiere republiek wil vervangen door een islamitisch gebaseerd regime (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 516). De discussie wordt telkens hervat omdat er door de aanhangers van de hoofddoek een gat gezien wordt in de grondwet. Zij doen beroep op de mensenrechten en vullen dit in met het recht van de mens om zich religieus uit te drukken. Hierdoor wordt er een interessante ruimte gevormd waar vraagtekens gezet kunnen worden bij de seculiere restricties op het recht van religieuze vrijheid (Barras 2009: 1251).

De pogingen om de hoofddoek te associëren met de rechten van vrijheid hebben tot op heden nog geen resultaten behaald. Hierdoor is wel zichtbaar geworden dat de hoofddoek binnen de samenleving zorgt voor discussie omtrent het nationale beleid. De hoofddoek is een symbool geworden die problemen aanduidt die gebonden zijn aan de fundamentele van de

republiek en het seculiere regime (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 517). Deze discussies zijn niet bevorderend voor de pogingen van Turkije om EU lid te worden als een liberale democratie (Saktanber & Çorbacıoğlu 2008: 517).

Toekomst voor de Turkse vrouw | Binnen de Turkse samenleving is er een actor die vooral beïnvloed wordt door de discussies: de Turkse vrouw. Zij wordt centraal geplaatst binnen het politieke en sociale debat over haar hoofddoek. De twee vrouwen bewegingen, de seculiere feministen en de islamitische vrouwen, hebben zich gemengd in het publieke debat over de hoofddoek. In de basis komen zij overeen met de gedachte dat zij vinden dat de vrouw een eigen keuze moet kunnen maken of zij een hoofddoek wilt dragen of niet. Maar de groepen verschillen in hun gedachte over wat goed is voor de vrouw; het wel of niet dragen van de hoofddoek.

De seculiere feministen promoten de vrouw haar vrijheid om te kiezen en het ontwikkelen van haar eigen individuele identiteit (Marshall 2005: 115). Zij vinden dat het dragen van een hoofddoek hoort bij de islamitische ideologie wat de mannelijke dominantie over vrouwen laat zien. Ze zijn tegen het dragen van een hoofddoek maar tegelijkertijd moedigen zij aan dat vrouwen keuzevrijheid moeten hebben. Het bedekken van het hoofd moet de keuze zijn van de vrouw, maar de consequentie in de seculiere samenleving is dat zij zich dan niet vrij kunnen bewegen.

De islamitische vrouwen vinden dat de vooruitgang van de Turkse vrouw gebonden is aan de hoofddoek (Marshall 2005: 117). Wanneer de Turkse vrouw het haar bedekt, is het voor haar mogelijk om vrij te bewegen zonder ongewenste aandacht te krijgen van de man. Deze twee vrouwengroepen focussen op hetzelfde debat; de hoofddoek van de vrouw, alleen zij kunnen geen overeenkomende mening vormen. Zij hebben kritiek op elkaars ideologie. De seculiere feministen vinden een samenleving waarin islamitische gedragscodes worden nageleefd als achterhaald en zien ongelijke relaties tussen de man en de vrouw (Marshall 2005: 117). Maar de islamitische vrouwen hebben juist kritiek op het seculiere systeem omdat het de Islam negeert.

Wat de samenwerking van deze twee groepen tegenwerkt is de sociale structuur van Turkije. Doordat de seculiere groepen de staat controleren en de islamitische groepen aan de buitenkant staan is er een sociale structuur ontstaan waar ontmoetingen tussen de groepen uitblijft (Marshall 2005: 118). De seculiere feministen waren te vinden in universiteiten, rechtsbanken en andere publieke instituties, maar de islamitische vrouwen die zich vasthouden aan hun ideologie en een hoofddoek dragen worden uitgesloten (Marshall 2005:

119). Ze leven een gescheiden leven. Door vast te houden aan hun eigen ideologie is een samenwerking lastig te behalen.

Een samenwerking blijft nog steeds uit, omdat de Turkse Republiek nog steeds gebaseerd is op een seculiere grondwet en Erdogan de minister van Turkije is. Erdogan is voorstander van de hoofddoek en dit staat recht tegenover de seculiere grondwet die religieuze symbolen niet in het publiek wilt zien. Voor de Turkse vrouw creëert dit een omgeving waarin tegenstrijdige signalen worden afgegeven. Om de rol van de Turkse vrouw in de samenleving stabiel te maken is het noodzakelijk dat de seculiere feministen en de islamitische vrouwen een brug kunnen bouwen tussen hun tegenstrijdige ideeën. De twee vrouwenbewegingen hebben in hun basis dat zij voorstanders zijn van de vrouwen mensenrechten. Zij kijken anders tegen de hoofddoek aan, maar door de vrouw het recht te geven hierin een eigen keuze te maken kan zorgen voor een overeenstemmende mening. De seculiere feministen moeten inzien dat wanneer een vrouw de keuze heeft gemaakt een hoofddoek te dragen dat zij hierdoor voor haar gevoel vrijuit kan bewegen in de samenleving. En de islamitische vrouwen moeten openstaan voor de keuze van de vrouw om geen hoofddoek te dragen. Het is aan haar om te kiezen hoe zij over straat gaat.

De seculiere grondwet van Turkije zou zich moeten beraden op het feit dat zij het secularisme strikt hebben doorgevoerd in de publieke omgeving. De grondwet zegt dat er geen religieuze symbolen zichtbaar mogen zijn, maar dit stuit de Islam tegen het lijf. Een samenleving waarin vrouwen zelf de keuze mogen maken of zij een hoofddoek dragen of niet zou een mooie toekomst zijn.

Conclusie

In Turkije en Iran hebben zich vergelijkbare situaties voorgedaan. Allebei de landen hebben veranderende politieke situaties doorstaan, waarbij de vrouwen een centrale rol hebben gekregen. Het debat rondom de hoofddoek van de vrouwen is geplaatst binnen de sociale en politieke context. De hoofddoek; de bedekking van de vrouw, werd door de politieke leiders gebruikt om hun ideologie te belichamen. Het moeten dragen van de hoofddoek, of juist niet, plaatst de vrouw middenin het debat. De vrouwen werden ongevraagd op deze plaats gezet en moesten zich houden aan het beleid wat er gevormd werd. Hierbinnen zijn de vrouwen als een collectief afgebeeld maar wordt er niet gekeken naar het individu.

De huidige situatie van de Iraanse en Turkse vrouw is voor allebei onrustig. Deze situatie is gebouwd op een roerige geschiedenis van nationale veranderingen van *veiling*, *unveiling* en *reveiling*. Iran kent een geschiedenis van *unveiling* voor de revolutie van 1979. Het land leefde onder het Pahlavi regime dat het straatbeeld westerde en hierbinnen de vrouw dwong de westerse mode toe te eigenen. De discours in het beleid en de praktijk is te zien dat het Pahlavi regime op papier de hoofddoek toestond, echter in de praktijk werd deze hardhandig van het hoofd verwijderd. Deze gedwongen *unveiling* praktijken en de discours die bestond tussen het beleid en het gedrag zorgde voor afkeer tegen het Pahlavi regime. De Iraanse vrouwen zagen de noodzaak om hun *agency* op te eisen door in opstand te komen tegen het regime. In de revolutie van 1979 zagen zij een kans om de situatie te veranderen.

Onder leiding van Ruhollah Khomeini werd het regime omvergeworpen en dachten de vrouwen een mogelijkheid gecreëerd te hebben om eindelijk hun *agency* te verkrijgen. Alleen de westerse samenleving veranderde in een samenleving ingericht met islamitische normen en waarden. Na een periode van *unveiling* veranderde het beleid in *reveiling*. De vrouwen werden weer geacht zich te bedekken en dit beleid is vast gehouden tot op de dag van vandaag. Bij de verkiezingen in 2005 werd Mahmoud Ahmadinejad verkozen en hij stelde kledingpolitie in die toezicht houden op de kleding van de vrouwen. Deze kledingpolitie is bij de verkiezingen in 2013 in opspraak gekomen.

Hasan Rohani is in 2013 als president verkozen en beloofde tijdens zijn verkiezingscampagnes dat hij de kledingpolitie zou afschaffen (NRC 2013). De Iraanse vrouwen moedigen dit aan. Zij zien de kledingpolitie als een barrière voor hun *agency*.

“Dwang is niet correct in de Islam, vindt ze. Vrouwen moeten zelf bepalen wat ze dragen. Ik wil een chador aan, een ander wellicht niet, dat is haar zaak”(NRC 2013)

Er is echter een discours te zien in het beleid en de islamitische waarden die nageleefd worden. De Iraanse nationale overheid pleit voor de islamitische waarden alleen leeft deze niet na in het beleid. Zoals de vrouw in het krantenartikel uit, is dat mensen dwingen tot het doen van de gewenste handeling niet correct is in de Islam. De Iraanse vrouwen willen binnen hun geloof *agency* krijgen om zelf een keuze te maken hoe zij zich kleden.

In Turkije is in 1923 de republiek opgebouwd met als basis de seculiere principes. Er moest een scheiding komen in de publieke sfeer en de religieuze symbolen. Binnen de seculiere samenleving paste *veiling* van de Turkse vrouw niet. *Unveiling* werd het symbool van de nieuwe Turkse republiek met de westerse modernisatie als voorbeeld. Maar deze hervormingen kregen verzet van islamitische groepen uit de samenleving. Zij wilden zien dat het land de islamitische normen en waarden aannam, waaronder *veiling* van de Turkse vrouw. En in 1983 werd de situatie voor de islamitische groepen beter toen de *Motherland Party* (ANAP) de verkiezingen won. De zichtbaarheid van de Islam nam toe en hierbij werden meer hoofddoeken gezien in het straatbeeld. De vrouwen die graag een hoofddoek droegen konden eindelijk hun eigen keuze maken.

Echter in 2002 werd de islamitische *Justice and Development Party* (Turkse naam: *Adalet ve Kalkınma Partisi* ‘AKP’) verkozen binnen de verkiezingen. De leider van de partij is Recep Tayyip Erdoğan en hij is tot op de dag van vandaag de minister-president van Turkije. Met Erdogan aan het hoofd van het parlement is er een wijziging gekomen in de keuze van de vrouw of zij een hoofddoek wilt dragen of niet. De Turkse vrouw haar rechten worden niet erkend. Zij moet zich volgens de Islam vroom gedragen en hier wordt Erdogan steeds strenger in. “Het is nu zelfs zover dat in bepaalde beroepen rode hakken of rode nagellak niet meer toegestaan is, omdat dat te ‘hoerig’ zou zijn” (Volkskrant 2013).

Wat hier een opvallend punt is, is dat de islamitische groepen eerder beroep hebben gedaan op de mensenrechten om binnen de seculiere grondwet het mogelijk te maken een hoofddoek te dragen. Zij haalden de mensenrechten aan om daarbinnen het recht van uitdrukking te gebruiken, zodat de hoofddoek gezien mocht worden. Alleen nu schendt Erdogan, leider van de islamitische partij AKP, de mensenrechten in het voordeel van zijn doelen die hij voor ogen heeft. Hij wil Turkije terugbrengen naar de islamitische waarden en erkend hierbij niet de rechten van de vrouw. Het recht voor haar om haar eigen keuzes te maken.

Giddens | Het beleid in Iran heeft een sociale structuur gevormd waarin de Iraanse vrouw geleefd wordt. Gericht op het *veiling* beleid heeft de Iraanse republiek een sociale structuur gecreëerd waarin controle wordt gehouden op het uiterlijk van de vrouw. Binnen deze sociale structuur is er voor de vrouw weinig inbreng in hoe de structuur haar leven beïnvloedt. De *agency* van de Iraanse vrouw is de capaciteit van haar om onafhankelijk te handelen en haar eigen keuzes te maken (Giddens 1984). Giddens verbindt *agency* met *structure*, waarbij de *structure* de georganiseerde regels en middelen zijn. Giddens vergeet alleen dat er niet een *structure* is maar dat er een dualiteit in structuren kan bestaan. Dit is te zien beide in Iran en Turkije. De landen hebben allebei te maken met het geloof binnen de sociale structuur. Maar ook met de sociale structuur van de familie en de werkomgeving.

De sociale structuur die gevormd is door beide overheden, gericht op de hoofddoek, verstoort de andere sociale structuren. De vrouwen in Iran worden geacht zich te bedekken en in Turkije ligt de koers van Erdogan hier ook naartoe. De oplegging of het verbieden van de hoofddoek mengt zich in de andere sociale structuren. In Iran worden vrouwen opgepakt als hun bedekking niet volgens de norm is en kunnen zij geweigerd worden in bepaalde publiekelijke ruimtes. Maar andersom worden vrouwen die zich bedekken op de traditionele manier ook geweigerd in de modernere hotels en restaurants. Vanuit de familie kunnen ook gemengde signalen komen. De jongere generatie is door de huidige globalisering meer in contact met de buitenwereld en ziet wat voor mode er buiten Iran gedragen wordt. Zij kunnen vanuit hun familie teruggeroepen worden wanneer zij niet de 'juiste' bedekking dragen. Ook de Turkse vrouw zit in deze situatie. Erdogan wordt steeds strenger in het controleren van de lichamen van de vrouwen en belemmerd hierin het leven van de vrouw. Zij kan hierdoor niet onafhankelijk handelen en haar eigen keuzes maken.

Door deze verschillende sociale structuren is het voor een actor moeilijk om deze allemaal te internaliseren. Ze geven verschillende signalen af en dit zorgt voor een onstabiele. Door sociale structuren te internaliseren creëert een individu *agency*. Maar wanneer een individu in een land woont waar de sociale structuren elkaar tegenspreken is het lastig om *agency* te verkrijgen.

De vrouwen in Iran en Turkije hebben moeite met het verkrijgen van *agency* door de verschillende sociale structuren die gevormd worden door de overheid. Zelf laten de vrouwen merken dat zij het beleid van de oplegging van de hoofddoek een belemmering zien voor de vooruitgang van hun status.

Tijdens het schrijven van deze scriptie is de situatie in Turkije onstabiel geworden. Het volk is in opstand gekomen tegen Erdogan. De situatie kan voor de Turkse vrouw met deze

opstand veranderen in haar voordeel alleen is dit nog af te wachten. Dit geldt ook voor de Iraanse vrouw die wacht op meer *agency* binnen de bestaande structuren. Zij hoopt op veranderingen van Rohani in de kledingrestricties. De situatie voor de Turkse en Iraanse vrouw is dus allebei nog onzeker. Het moet blijken of de vrouwen binnen de islamitische landen haar *agency* kunnen vinden tot op een hoogte dat zij zelf de keuze kunnen maken of zij een hoofddoek wilt dragen of niet. En dat ongeacht haar keuze zij hier niet op afgerekend wordt.

Literatuurlijst

Ahmadi, F. (2006) 'Islamic Feminism in Iran: Feminism in a New Islamic Context' *Journal of Feminist Studies in Religion* 22 (2): 33-53

Badran, M. (2005) 'Between Secular and Islamic Feminism/s, Reflections on the Middle East and Beyond' *Journal of Middle East Women's Studies* 1 (1): 6-23

Barras, A. (2009) 'A rights-based discourse to contest the boundaries of state secularism? The case of the headscarf bans in France and Turkey' *Democratization* 16 (6): 1237-1260

Charrad, M.M. (2011) 'Gender in the Middle East: Islam, State, Agency' *Annual Review Sociology* 37: 417-37

Cindoglu, D. & G. Zencirci (2008) 'The Headscarf in Turkey in the Public and State Spheres' *Middle Eastern Studies* 44 (5): 791-806

El Guindi, F. (1999) *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Oxford, Berg Oxford International Publishers Ltd.

Esfandiari, H. (1997) *Reconstructed Lives. Women & Iran's Islamic Revolution*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press

Gökarıksel, B. & K. Mitchell (2005) 'Veiling, secularism, and the neoliberal subject: national narratives and supranational desires in Turkey and France' *Global Networks* 5 (2): 147-165

Göle, N. (1996) *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Michigan, The University of Michigan Press

Halper, L. (2005) '[Law and Women's Agency in Post-Revolutionary Iran](http://heinonline.org/HOL/LandingPage?collection=journals&handle=hein.journals/hwlj28&div=7&id=&page=)' *Harv. JL & Gender* <http://heinonline.org/HOL/LandingPage?collection=journals&handle=hein.journals/hwlj28&div=7&id=&page=>

Hirschmann, N.J. (1998) 'Western Feminism, Eastern Veiling, and the Question of Free Agency' *Constellations* 5 (3): 345-368

Hoodfar, H. & S. Sadr (2010) 'Islamic Politics and Women's Quest for Gender Equality in Iran' *Third World Quarterly* 31 (6): 885-903

Kuran, I. (2010) 'New Normalcy and Shifting Meanings of the Practice of Veiling in Turkey' *Journal of Alternative Perspectives in the Social Sciences* 2 (1): 364-379

Kurzman, C. (2004) *The unthinkable revolution in Iran*, Cambridge, Harvard University Press

Marshall, G. (2005) 'Ideology, Progress, and Dialogue. A Comparison of Feminist and Islamist Women's Approaches to the Issues of Head Covering and Work in Turkey' *Gender & Society* 19 (1): 104-120

Mir-Hosseini, Z. (2011) 'Hijab and Choice. Between Politics and Theology' *Innovation in Islam* 2011, University of California Press

Önis, Z. (2004) 'The Political Economy of Turkey's Justice and Development Party' *Department of International Relations*, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=659463

Özdalga, E. (1998) *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Richmond, Curzon Press

Povey, T. & E. Rostami-Povey (2011) *Women, Power and Politics in Twenty-first Century Iran*, Surrey, Ashgate Publishing Limited

Saktanber, A. & G. Çorbacıolu (2008) 'Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey' *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society* 15 (4): 514-538

Scott, J.W. (2007) *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press

Sedghi, H. (2007) *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling and Reveiling*, Cambridge, Cambridge University Press

Overig

The New York Times (2009), *In a Death Seen Around the World, a Symbol of Iranian Protests*, 22 Juni 2009, [http://www.nytimes.com/2009/06/23/world/middleeast/23neda.html?
_r=0](http://www.nytimes.com/2009/06/23/world/middleeast/23neda.html?_r=0)

NRC Handelsblad (2013), *Te hip? Pas op de kledingpolitie!*, 17 juli 2013-07-25

Volkskrant (2013), *Erdogan toont langzaamerhand zijn ware gezicht*, 21 maart 2013
[http://www.volkskrant.nl/vk/nl/3184/opinie/article/detail/3412672/2013/03/21/Erdogan-toont-
langzamerhand-zijn-ware-gezicht.dhtml](http://www.volkskrant.nl/vk/nl/3184/opinie/article/detail/3412672/2013/03/21/Erdogan-toont-langzamerhand-zijn-ware-gezicht.dhtml)

Krantenartikel

Iraanse burgers willen de gehate kledingpolitie van straat hebben

Te hip? Pas op de kledingpolitie!

NRC 15/7/13

Veel Iraniërs wachten ongeduldig op het aantreden van president Rohani. Hij heeft immers beloofd de kledingpolitie van straat te halen.

Door onze correspondent

THOMAS ERDBRINK

TEHERAN. Als er één simpele beslissing is die veel Iraniërs van de komende president Hassan Rohani verwachten, dan is het wel dat hij de gehate kledingpolitie van straat haalt.

Op het Parkway-kruispunt in het noorden van de hoofdstad Teheran staan het wit-groene busje en de Mercedes-Benz van de kledingpolitie prominent geparkeerd naast de rotonde, waar dagelijks duizenden overstappen in taxi's op weg naar hun werk.

Twee vrouwelijke agenten in zwarte chador, de lange omslagdoek, spieden in het rond, op zoek naar vrouwen die te veel haar van onder hun verplichte hoofddoek laten zien, te veel make-up dragen of strakke of te korte kleding dragen.

„Ze houden je aan en zeggen 'geachte mevrouw, neem alstublieft plaats in de bus', en dan beginnen de

problemen”, zegt Hadis Bagheri, een gemeente-ambtenaar. „Je moet mee naar het bureau, daar wordt vervolgens een foto van je 'slechte kleding' genomen en dan moet je vader of broer komen met een vervangend kledingstuk. Het is vernederend.”

Tijdens zijn verkiezingscampagne beloofde presidentskandidaat Rohani de patrouilles van straat te halen. „Onder mijn leiding zal niemand vrouwen zo maar kunnen lastig vallen”, zei hij tijdens zijn belangrijkste campagnebijeenkomst in juni.

„Ik verwacht absoluut dat Rohani een einde zal maken aan deze onzalige praktijken”, zegt Bagheri. „Tederen is boos over de kledingpolitie.”

In Iran is dan wel een hoofddoek verplicht, maar sommige jonge vrouwen weten van hun verschijning een hele creatie te maken, compleet met opvallende jassen waaronder T-shirts met doodshoofden en talloze gouden kettingen zijn te zien.

„Ik zie er gewoon graag goed uit, zoals in de videoclip op televisie”, zegt Elnaz Bagheri, 23. Ze draagt een legging en imitatieschoenen van de Franse designer Isabel Marant. Haar hoofddoek is achter haar oren gestoken en haar geblondeerde haar steekt er van alle kanten onderuit. „De staat heeft een beeld hoe vrouwen eruit moeten zien, maar ik zie dat anders.

Ik ben graag hip.”

De kledingpolitie is relatief nieuw. Waar eerder de maatschappij zelf werd geacht 'onislamitisch' geklede vrouwen te corrigeren, betrad in 2006 de kledingpolitie de straten. De autoriteiten presenteerden dit als een manier om het kledingbeleid te reguleren, maar al snel begonnen de meeste Teherani's de kledingpolitie als intimiderend te ervaren.

„Ze halen volstrekt willekeurig vrouwen van straat”, zegt Pegah, 25.

‘Ze halen volstrekt willekeurig vrouwen van straat’

De zongebruinde studente is de afgelopen jaren verscheidene keren meegenomen door de kledingpolitie en nooit kon iemand haar duidelijk uitleggen wat er precies wel en niet mag worden gedragen in Iran.

„Toen ze een foto van me maakten, alsof ik een crimineel was, vroeg ik grappend of ik er mooi op stond, en toen kon ik direct een paar uur langer blijven”, vertelt Pegah, die niet met haar achternaam in de krant wil.

Ze was gearresteerd op weg naar

het huis van een vriendin omdat haar verplichte jas (die officieel tot over de knieën moet vallen) te strak zat. „Vervolgens kwam mijn vader na een paar uur met een vervangende jas, die nog korter en strakker was. Daarmee mocht ik het politiebureau verlaten omdat mijn vader bij me was.”

Sinds de islamitische revolutie van 1979 moeten vrouwen hun haar bedekken en mogen ze afgezien van hun gezicht en handen geen lichaamsdelen onbedekt laten. De regel geldt ook voor buitenlandse vrouwen. Op de tv dragen actrices een hoofddoek – zelfs als ze in een serie over de tijd voor de revolutie spelen, toen vrouwen minirokken en bikini's konden dragen. Nu zijn mannen en vrouwen gescheiden in zwembaden en op de stranden.

Maar de bevolking is veranderd, men is gaan reizen, surft op het internet en kijkt satelliettelevisie. Hoewel heel veel vrouwen en mannen gewend zijn aan hoofddoeken, vinden zelfs de meest conservatieve Iraniërs dat de kledingpolitie te ver gaat.

„Ze lijken wel wel de Taliban”, zegt Somaye Alladad, die zelf meestal een chador draagt. „Dwang is niet correct in de islam”, vindt ze. „Vrouwen moeten zelf bepalen wat ze dragen. Ik wil een chador aan, een ander wellicht niet, dat is haar zaak.”