

Islamistična moškost in muslimanske moškosti¹

Abstract

Islamist Masculinity and Muslim Masculinities

The author explores the role of global hegemonic masculinity and the emergence of national forms of masculinity from the independence movements and nation-building processes in Middle Eastern/North African countries. She traces various representations of Muslim masculinities which are appearing on the national scenes of the region after the periods of independence and the Cold War, and also discusses the arrival of Islamist masculinity from Islamic and fundamentalist movements in the last three decades. While she attempts to emphasize the plurality of Muslim masculinities, she concludes the text by arguing that economic hardship is more impactful than shared ethnic and religious background when it comes to the similarities between Muslim men.

Keywords: hegemonic masculinity, Islamist masculinity, Muslim masculinities, (de)colonization, cold war, class

Shahin Gerami is a professor in Women's Studies and a co-director of the Persian studies programme at San Jose State University. (shahin.gerami@sjsu.edu)

Povzetek

Avtorica analizira vlogo globalne hegemone moškosti in nacionalne podobe moškosti, ki so nastale iz gibanj za neodvisnost in graditve narodov v bližnjevzhodnih in severnoafriških državah. Spremlja raznolike reprezentacije muslimanskih moškosti, ki se pojavljajo na nacionalni sceni v tej regiji v obdobju po neodvisnosti in po hladni vojni, in obravnava nastanek islamistične moškosti iz islamskih in fundamentalističnih gibanj, ki smo jim priča v zadnjih treh desetletjih. Medtem ko si prizadeva narediti vidno mnogoterost muslimanskih moškosti, pa v sklepnem delu poudari, da muslimanske moške bolj kot njihovo skupno etnično ali versko ozadje izenačuje ekonomska stiska.

Ključne besede: hegemonna moškost, islamistična moškost, muslimanske moškosti, (de)kolonizacija, hladna vojna, razred

Shahin Gerami je profesorica ženskih študij in sodirektorica programa perzijskih študij na Državni univerzi v San Joseju. (shahin.gerami@sjsu.edu)

¹ Besedilo je prevod avtoričinega prispevka *Islamist Masculinity and Muslim Masculinities*, ki je prvič izšel v zborniku *Handbook of Studies on Men & Masculinities* (Sage Publications, 2005). Zbornik so uredili Michael S. Kimmel, Jeff Hearn in Raewyn W. Connell.

Strahotni konflikti, zaradi katerih se ljudi tlači skupaj pod oznake, kot so »Amerika«, »Zahod« ali »islam«, za katere se na prvi pogled zdi, da združujejo in zaradi katerih se izumljajo kolektivne identitete za množice dejansko zelo različnih posameznikov, ne smejo ohranjati moči, ki jo imajo, temveč jim je treba nasprotovati. Še vedno imamo na voljo sposobnosti razumske interpretacije, ki so dediščina humanistične izobrazbe, in to ne kot sentimentalno vero, ki bi nam velevala, da se vrnemo k tradicionalnim vrednotam ali h klasikom, temveč kot dejavno prakso vsakdanjega sekularnega racionalnega diskurza.

Edward Said (2003: 23)

Uvod²

Priznavanje neverjetne raznolikosti islamskih kultur in identitet ter interpretacij islama je že splošno razširjena mantra. Toda vsakič, ko to rečemo, še naprej ugotavljamo in analiziramo, kaj imajo skupnega, in celo ponujamo posplošitve. Sledila bom Edwardu Saidu in se zadolžila pri Bayatu, ko bom naredila razliko med islamistično identiteto kot abstraktnim konstruktom, ki ga uporabljajo drugi, na eni strani, in muslimanskimi identitetami kot »konkretnimi, nesamoumevnimi in diferenciranimi« identitetami, ki jih ustvarjata individualno oziroma skupinsko delovanje, na drugi strani. Bayat nas spomni, da termin »'islamska družba' postaja totalizirajoč pojem«, ki je nediferenciran, medtem ko pojem »'muslimanske družbe' kot tak nikoli ni monoliten, nikoli ni po definiciji religiozen, prav tako pa se njihovih kultur ne da preprosto omejiti zgolj na religijo« (2003: 5).

Če sprejmemo to dinamiko in obotavljajoč proces konstrukcije kulture v muslimanskih družbah, tedaj lažje razumemo, da si tudi spolnih identitet ne moremo predstavljati kot nekaj, kar se da preprosto omejiti na islamsko ženskost ali islamsko feministko; ali da tudi moškosti ne moremo omejiti na eno razsežnost, na islamsko moškost. V pričujočem poglavju bom raziskovala prototip islamistične moškosti in muslimanskih moškosti. Prvo je bolj kategorija, ki jo prepoznavajo drugi; zadnje bolj reprezentira konstrukcijo moškosti v samih muslimanskih državah.

Diskurzi o spolu v muslimanskih državah imajo dvojno življenje. Podobno kot druge spolne dihotomije, spolne identitete predstavljajo domači (*indigenous*) obrazi in zunanji stereotipi. Identitete domačih žensk so večplastne in postajajo čedalje bolj vidne in različne, medtem ko je diskurz moških viden kot standard in norma.

² Avtoričina opomba: Rada bi se zahvalila Doris Ewing in Michaelu Kimmelu za pronicljive komentarje in pripombe. Veliko dolgujem Sondri Cogswell za neutrudno pomoč pri pripravljanju posameznih različic pričujočega besedila.

Zelo vidne in stereotipne so tudi zahodne kulturne oznake teh vlog.

Raziskovanje muslimanske moškosti se ne umešča v kulturni kontekst islamskih družb, temveč v kontekst zahodnih kultur po enajstem septembru. Popularne zahodne kulture so se srečale s svojimi demoni, in to so muslimanski moški (Ratnesar in Zabriskie, 2004). Njihovi splošno znani prototipi so moški, ki nosijo brado, puško in bandano, oblečeni so v dolgo haljo ali vojaško uniformo kakšne islamistične (teroristične) organizacije ali države.

Še en nov zahodni diskurz, ki se bo morda počasi razširil v druge kulture, je analiza moškosti. Kimmel in Messner (2001) trdita, da so na študije moškosti v Združenih državah vplivale feministične študije, rasne in razredne študije, kvirovska teorija in poststrukturalizmi. Ker študije moškosti – podobno kot njihove predhodnice ženske študije – prihajajo z Zahoda, so konstruirane znotraj zahodnih spolnih dihotomij. Glavne predpostavke teh študij so, da je: a) spol družbeno konstruiran in so potemtakem spolne identitete nekaj privzetega; b) da je razlika v moči družbena in ne naravna; c) da so nekatere kategorije žensk bolj privilegirane kot druge zaradi presečišč rase, razreda, spola in drugih družbenih razlik; d) da je treba spolne privilegije moškosti narediti vidne in jih tako preveriti; e) da človeško biologijo določajo lingvistična orodja kulture, zato so biološke hierarhije rase in spola odprte za različne interpretacije; in nazadnje f) da je heteroseksualnost kulturno privilegirana seksualnost. Študije moškosti se v svojih ugotovitvah opirajo na vse zgoraj naštetu in predlagajo pluralno konstrukcijo moškosti (Duroche, 1990; Edwards, 1990; Kegan Gardine, 2000; Pleck in Sawyer, 1974). Akademski in intelektualni diskurzi spola v številnih muslimanskih državah sprejemajo prve tri med zgornjimi premisami; preostale, zlasti seksualnost kot družbeno konstruirano, pa čaka še dolga pot.

Na globalnem severu nastaja literatura, ki analizira resnične izkušnje muslimanskih moških, pri čemer se osredinja na bližnjevzhodne in severnoafriške države (MENA). Med njimi nekaj avtorjev člankov v zborniku, ki sta ga uredila Ghousoub in Sinclair-Webb (2000), raziskuje, kako na konstrukcijo moškosti v tej regiji vplivata delovanje posameznikov in skupinska konstrukcija moškosti. Dodatne poglede na moškost v tej regiji odpirajo tudi članki v posebni številki revije *Man and Masculinities* (2003). Vsi pa poudarjajo arabske kulture ter bližnjevzhodne in severnoafriške družbe. Ker zahodno pojmovanje muslimanskih moških izhaja iz stereotipov o bližnjevzhodnih kulturah, se bom tudi sama osredinila na bližnjevzhodne in severnoafriške muslimanske družbe in tu pustila ob strani številne in zelo različne srednje in južnoazijske države in muslimanske kulture evropske in severnoameriške družbe. Predstavila bom torej zgodovinski izvor različnih modalitet moškosti v tej regiji od kolonialne nadvlade do danes.

V preostanku tega besedila bom raziskovala vlogo globalne hegemonne moškosti in nacionalne podobe moškosti, ki so nastale iz gibanj za neodvisnost in graditve naroda v družbah držav MENA. Pozneje bom proučila obdobje po neodvisnosti in po hladni vojni, ko smo priča različnim reprezentacijam muslimanskih moškosti

na nacionalni sceni v tej regiji. Dotaknila se bom nastanka islamistične moškosti iz islamskih in fundamentalističnih gibanj, ki smo mu priča v zadnjih treh desetletjih. Nazadnje pa bom poskušala posebej obdelati pluralne muslimanske moškosti.

Globalna hegemonna moškost

Ali obstaja splošno priznana hegemonna moškost? Ena različica neogibno navede do po vsem svetu razširjene medijske podobe zahodne moškosti. Ta hegemonna moškost je vselej bela, krščanska, heteroseksualna in dominantna. Njene virtualne podobe polnijo filmska platna in spletne strani. Njeni predstavniki iz resničnega življenja so zahodni politični in vojaški vodje, ki nas gledajo z naslovnih časopisov in televizijskih zaslonov. V dobi CNN ima vsaka vas nekaj satelitskih krožnikov, ki prenašajo njihove podobe.

Pojav globalne hegemonne moškosti sega v čas kolonialistične ekspanzije. Prejšnje zasedbe oziroma posilstva in plenjenje domovine so bili bolj regionalni in so jih povzročale skupine, ki so bile kulturno in fizično nekako podobne svojim žrtvam. Nič od tega pa ni imelo razsežnosti kolonialne nadvlade, kakršno je izvajala druga rasa in kultura. Ta vdor je pomenil še hujše posilstvo domovine, ker so bili storilci tujci (Ahmed, 1992). Kakor v številnih drugih koloniziranih kulturah je bila tudi v muslimanskih družbah kolonialna nadvlada resen izziv za lokalne moškosti po vsej regiji. Ogrožena je bila čast moških, ki so se čutili poklicane, da jo zaščitijo. Njihov odziv je na nacionalno in politično sceno izstrelil žensko tančico kot simbol moške časti. Čast ženske ni bila več le stvar klana, plemena ali moškega; postala je simbol časti naroda. Ženska simbolika je zelo močno prisotna v osvobodilnih gibanjih od Egipta do indijske podceline (Abdel Kader, 1987; Gerami, 1996).

Prav obrobna pozornost, ki so je deležne kolonizirane moškosti v nasprotju z zahodno hegemonno moškostjo, je tisto, kar ovira priznanje študij moškosti na globalnem jugu. Feministične študije so to presegle tako, da so priznale tako zahodne feministične znanstvenice kot tudi bogato literaturo, ki jo uporabljajo in pišejo feministke na globalnem jugu. Nasprotno pa so kolonizirane moškosti pojmovane le kot etnični pridevnik moškosti zahodne družbe. To ni toliko napaka zahodnih študij spola, kolikor posledica kulturnega konteksta razprave o spolu na globalnem jugu. Islamske družbe se spoprijemajo z navzkrižnimi tokovi globalizacije, kulturne liberalizacije, islamskega fundamentalizma in demokracije, če jih omenim samo nekaj. V tem kontekstu se bo v bližnji prihodnosti spolni diskurz vrtel okoli ženskih pravic in vlog.

Medtem ko v številnih krajih na jugu že nastajajo in celo uspevajo ženske študije, vprašanja moškosti ostajajo nepovezana. Ni treba omenjati, da privilegiran položaj spolnega diskurza na Zahodu kliče po razmisleku o koloniziranih moškostih, v upanju, da bodo, ko pride čas, v študijah spola na jugu vzniknile organizirane študije moškosti.

Nacionalna konstrukcija moškosti

Nacionalne in kulturne moškosti v večini muslimanskih družb živijo v senci splošno razširjene hegemonie moškosti. Ni treba posebej omenjati, da nacionalne podobe moškosti obstajajo, so vidne in v nekaterih primerih vseprisotne, denimo med drugim v Egiptu, Iraku, Pakistanu in Iranu (Saghieh, 2000). Čeprav družbeni prostor obvladuje nacionalna moškost, je ta sekundarna glede na globalno moškost.

V obdobju graditve naroda so se pojavili močni narodni voditelji, ki so zasenčili plemenske ali etnične ideale moškosti. Junaki, kot so bili Mustafa Kemal Atatürk v Turčiji, Gamal Abdel Naser v Egiptu, šah Reza v Iranu in Džina v Pakistanu, so postali ustrezni zahodni hegemoni moškosti. Z idealom narodnosti in centralizirano državo je prišel ideal enega nacionalnega vodje, v katerega so bile zajete tudi regionalne oziroma etnične moškosti. Ko je vsak od teh vodij na silo skoval nacionalno državo, je skoval tudi nacionalno moškost, tako da si je podredil druge, konkurenčne moškosti. Na primer šah Reza v Iranu po zgledu Atatürka v Turčiji ni prepovedal le ženskam nositi burko, temveč je prepovedal tudi moškim nositi etnična, verska ali plemenska oblačila. Javna podoba moških je morala biti v obeh državah skladna z zahodnim kodeksom oblačenja v obleko in kravato.

Moškosti med hladno vojno

Razmeram po drugi svetovni vojni in pridobitvi neodvisnosti v muslimanskih državah je vladala hladna vojna med velesilama; tako je bil vsak nacionalni vodja podložen drugemu hegemonemu moškemu liku. Denimo, egiptovski predsednik Naser je bil pod zaščito sovjetskega voditelja Nikite Hruščova, iranski šah Reza ter družina Buto v Pakistanu pa pod pokroviteljstvom različnih ameriških predsednikov, od Dwighta D. Eisenhowerja do Richarda Nixona. Čim bliže je bila neka periferna država vladajočemu centru, tem bolj je bila v njej prisotna in dominantna hegemonia moškost. Medtem ko je bilo med vrsticami iranske politike čutiti Eisenhowerjevo prisotnost, je bil Eisenhower manj viden in morda manj vpliven v turškem nacionalnem diskurzu, ker Turčija ni bila tako zelo klientna država Združenih držav kot Iran.

Postkolonialno obdobje je prineslo hierarhijo nacionalnih držav, ki jih je spremljala hierarhija modalitet moškosti. Nacionalni liki moškosti, ki so nastali skupaj s svojimi nacionalnimi državami, so se zgledovali po globalni hegemoni moškosti. Nacionalna moškost, ki je izhajala iz gibanj za neodvisnost, je postajala vse bolj razširjena in prodorna. Hladna vojna in obdobje pomiritve sta ponujala predah, ki je omogočal širjenje kulturnih diskurzov, med njimi naracije spola, ki so prišle med osrednje diskurze zahodne kulture. Iz tega so nastale različne reprezentacije pluralnih moškosti tako v državah centra kot periferije.

Kulturne moškosti

Ko so različice zahodnih moškosti, zlasti v smislu izraza etnične pripadnosti in rasne raznoličnosti, postale bolj vidne, so tudi muslimanske moškosti dobile nekaj digresij. V obdobju po pridobitvi neodvisnosti so bili tudi muslimanski moški v regiji MENA deležni nekoliko več svobode izražanja, ki je bila dovoljena hegemonemu moškemu v zahodnih kulturah. Tako so moškosti v muslimanskih družbah opisale cel krog, od sprva razširjenih etničnih, plemenskih, ruralnih in urbanih moškosti iz predkolonialne dobe, prek nacionalne moškosti, ki je vzniknila iz gibanj za neodvisnost, do različnih moškosti v obdobju po pridobitvi neodvisnosti in v obdobju hladne vojne.

Čeprav je pri tem dominantni prototip ostal močan nacionalistični – in ne etnični – muslimanski vodja, so množični mediji poskrbeli tudi za alternativne moškosti. Te sicer nikoli niso bile daleč od prototipa, vendar so bile manj stroge in so bolj reprezentirale razredno in etnično različnost družbe. Dovoljene so bile podobe šibkih moških ali smešnih moških likov, ki so bili predmet posmeha in so služili poduku o pravi moškosti. Nacionalni, zlasti vizualni mediji so eksperimentirali z različicami moškosti, denimo etnično, delavsko, kmečko in celo kriminalno moškostjo.

Nacionalne kinematografije, denimo v Egiptu, Iranu in Turčiji, so imele stalne igralce za določene tipe vlog, ki so reprezentirale te moškosti. To so bili možati, telesno in moralno močni moški, lahko preprosti oziroma ruralni kot nasprotje pretkanemu urbanemu moškemu, ki so branili čast žensk in včasih rešili žensko pred izprijenostjo in nepoštenostjo (Armbrust, 2000; Leaman, 2001).

Ti prototipi, bodisi močan vodja ali delavski junak bodisi zgodovinski lik, so bili navadno posvetni, vendar zavezani islamski morali. Vse moralne razsežnosti osebnosti in identitet, tako ženskih kot moških, je med vrsticami prevevala religija. Podobe grešne in zlobne moškosti so bili tisti, ki so zašli s prave poti islamskih moralnih kodov, tisti, ki so se jih držali, pa so bili podobe junakov in rešiteljev.

Poleg tega portreta domačih islamskih moškosti so močne zglede ponujali zahodni primeri moškosti, ki so spominjali na Johna Wayna in njemu podobne. Spominjam se, da so iranska televizijska produkcija oziroma radijske oddaje posnemale številne najbolj priljubljene like ameriške televizije, denimo dr. Kildarja, kavboje divjega zahoda in celo Perryja Masona. Enako je bilo s televizijsko produkcijo egiptovskih ali turških žanrov.

Iranski prispevki lika bojevnika in lika šahida

Ker so Iranci šiiti, so imeli njihovi junaki attribute moškosti, ki sta jih imela prerokov zet Ali in njegov vnuk Husein. Šiiti verjamejo, da je prerok pred smrtjo imenoval svojega zeta Alija in njegove potomce za svoje prave naslednike. Toda po prerokovi

smrti je skupnost starih za prvega kalifa izvolila njegovega tasta, Abu Bakra. Ali je nazadnje postal četrti kalif, njegova petletna vladavina pa se je končala tako, da ga je umorila militantna skupina nasprotnikov. Leta 680 n. št. je njegov drugi sin Husein poskušal vzeti oblast kalifu Jazidu in znova vzpostaviti pravo islamsko družbo. Husein je bil skupaj s številnimi pripadniki svojega spremstva poražen in ubit v bitki pri Karbali.

Ta dva ideala pravičnosti sta obarvala pojem pravice in morale in tudi spolne ideale moškosti v šiitskih skupnostih. Ali in Husein odražata dva različna tipa moškosti, kar zadeva konstrukcijo moškosti med šiiti. Alijevo možato osebnost »bojevnika« so reproducirali v šiitskih kulturah od Pakistana do Libanona, od poezije do filma. Husein reprezentira drug tip moškosti, »šahida«, mučenika. Huseinov model v iranski zavesti uteleša krivico in kratene pravice (Hegland, 1995). Šiitske skupnosti v regiji ga vsako leto častijo in objokujejo v dramatičnih uličnih uprizoritvah bitke (*tazieh*). Medtem ko je mit o Aliju uporabila iranska kinematografija, da bi prikazala nove ljudske junake, je Huseinova osebnost šahida postala osrednji lik pouličnih uprizoritev in pozneje del konstrukcije islamistične moškosti.

Islamistična moškost

Tu ločim med islamistično moškostjo in množtvom muslimanskih moškosti. Prva je proizvod fundamentalističnih odporniških gibanj in zahodnih medijev. Druge pa so spolne identitete resničnih moških, ki prestopajo meje nacionalne, etnične in razredne pripadnosti.

V sedemdesetih letih 20. stoletja so se počasi začele kazati razpoke v bližnje-vzhodnih eksperimentiranjih z zahodnimi razvojnimi modeli, to je s kapitalizmom, socializmom ali celo mešanim gospodarstvom. Izraz prve reakcije na spodletele eksperimente in, gledano nazaj, na prihodnost hladnovojnih politik, je islamska revolucija v Iranu. Iranska revolucija označuje začetek islamskega fundamentalizma kot rešitve problemov muslimanskih narodov in kot političnega temelja za državo. Ob koncu 20. stoletja so se po vsej regiji razširila fundamentalistična gibanja in pripomogla k temu, da je v ospredje prišla določena podoba moškosti kot odziv na hegemono globalno moškost in njene različne nacionalne dvojnike. Fundamentalističnim gibanjem v številnih muslimanskih družbah so skupni elementi retroaktivne ideologije o ponovni vzpostavitvi prvotne »čiste« islamske družbe. Njihove spolne ideologije tako narekujejo, kakšno je religiozno posvečeno ustrezno mesto za vsak spol. Zahteve doktrine islamskih fundamentalizmov in politik za ženske so bogato dokumentirane v literaturi (Afshar, 1998; Gerami in Safiri, 2009; Mir-Hosseini, 1999; Shehadeh, 2003). Nekaj pozornosti pa so v teh ideologijah deležni tudi ideali moškega (Gerami, 2003a). Strnjen povzetek značilnosti islamskega fundamentalizma in družbenoekonomskega ozadja nekaterih slavnih

islamistov predstavi Kurzman (2002), medtem ko Peteet (2000) pripomore k razumevanju konstrukcije islamistične moškosti na okupiranih ozemljih. Posredno diskurz o muslimanski identiteti in muslimanskih moških popelje dlje vse večji korpus del o islamskih predpisih, džihadu in hermenevtiki Korana (Esposito, 2003; Lawrence, 1998; Soroush, 2000).

Islamska moškost je produkt naše dobe. Prototip diskurza islamistične moškosti po vsem svetu navdihujeta dve veliki pripovedi: džihad in šahadat. Večina muslimanov ne glede na svoje prepričanje loči med »velikim džihadom, osebnim, duhovnim bojem, in malim džihadom, vojaško obliko džihada« (Esposito, 2003b: 38).

Podobno tudi pripoved šahadata (mučeništva) vključuje osebno in javno raven delovanja. Ko muslimani izpričujejo, da »ni boga, razen Alaha in Mohamed je njegov prerok«, izpričujejo, da si bodo prizadevali proti mesenemu poželenju, politeizmu in skrbi za zemeljsko imetje. Javni vidik šahadata je dejanje posameznikovega žrtvovanja svojega življenja v džihadu, da zaščiti islam oziroma določen islamski narod. Ni treba poudarjati, da se današnja islamistična moškost poraja s teh osebnih ravni, zajetih v javnih vidikih obeh pripovedi.

Ko so leta 1980 Iran napadle iraške sile, so ustvarile popoln kontekst za sovpad obeh zgoraj omenjenih narativov. Islamska ideologija revolucije in karizmatična moč ajatole Homeinija je že ustvarila plodna tla za premik onstran osebnih vidikov džihada in šahadata v javno areno družbenega gibanja. Obe pripovedi sta se naprej razvijali v kontekstu iraške invazije in osemletne vojne, ki ji je sledila. Tako je nastal moderni mit o šahidu. Čeprav so ideal šahadata uporabljali že afganistanski mudžahidi v boju proti Sovjetski zvezi in palestinski uporniki proti okupaciji, v nobenem primeru ni imel take moči in bil tako opazen kot v iransko-iraški vojni.

Iranski odpor je institucionaliziral in internacionaliziral šahadat in njegove prototipe moškosti. Šahidi so paradni moški (fantje) islamske moškosti. To so mladi fantje, čisti in nedolžni, ki se bojujejo proti silam nevernikov, medtem ko izpričujejo svojo vero.

Scenarij te moškosti ima več kulturnih različic, vendar nobena zelo ne odstopa od tega bistva moškosti, čistosti in vere. Moški, ki v resničnem življenju morda nimajo nobene od zgoraj naštetih značilnosti islamistične moškosti, vseeno trdijo, da spadajo v vrste šohada (množina od šahid), ker se žrtvujejo. V iransko-iraški vojni je oboževanost junakov spodbudila veliko dečkov, da so se pridružili vrstam prostovoljcev (*bosiji*). Za zunanji svet so to bili otroci vojaki ali hrana za topove. V islamističnem diskurzu so bili mučeniki. Ideal mučeništva je pozneje zajel vso regijo. V Egiptu so različne vstaje pripisali Muslimanski bratovščini (*Al-ikvans al muslimun*). Med njihovimi junaki je morilec predsednika Anvarja Sadata. Vsi ugrabitelji v napadu 11. septembra 2001 imajo značilnosti tega prototipa in po mnenju številnih ljudi v regiji ustrezajo liku šahida.

Kakor bojovniške iniciacije v preteklosti tako vojaški obredi v sodobnih vojskah označujejo prehod moškega iz dečka v moža. V obleganih kulturah so vojaški vidiki

moškosti znak prihoda in vključitve »moškega« med častivredne državljane (Arkin in Dobrofsky, 1978; Sinclair-Webb, 2000). Kaplan (2000) in Peteet (2000) prikažeta, kako se moškosti kujejo v vsakodnevnih nasilnih spopadih med izraelskimi vojaki in palestinskimi mladeniči, ki vanje mečejo kamenje. Tako vojaki kot mladi fantje si pridobijo častivredno moškost z dejanji žrtvovanja v imenu vere, domovine in časti.

Kaplan trdi, da moškim v Izraelu vojaška služba v okviru sionističnih prizadevanj podeljuje »priznane in legitimne vsebine, povezane s hegemono moškostjo« (2000: 136). Ta moškost je nato pripravljena na boj s sovražnikovo moškostjo. Kakor potemtakem ritualizirane bitke podeljujejo hegemono moškost mladim Izraelcem, tako ti vojaki s pretepanjem in zapiranjem podeljujejo bojevito moškost palestinskim dečkom (Peteet, 2000). Po Sahmmasu (v Peetet, 2000: 106) izraelska vojska, kadar govori o palestinskih dečkih, ne uporablja hebrejske besede za »otroka«, temveč poroča na primer, da so vojaki ustrelili mladega desetletnega moža. Vojaška iniciacija, ki iz mladih Izraelcev naredi hegemono moške, s pretepanjem iz mladih Palestinec naredi borca za svobodo in morda mučenike. Palestinski mladeniči so tako, potem ko jih spustijo iz zapora, deležni časti in spoštovanja skupnosti. Mladim fantom ti vsakodnevni primeri nasilja, ki ga doživljajo, podelijo status in pomenijo priznanje njihove moškosti.

Islamistična moškost je eden od igralcev v globalnem gverilskem boju med hegemonimi moškostmi. Šahid kot kategorija je abstrakten in ne more zajeti vse različnosti tistih, na katere se nanaša, vključno z ženskami (BBC News, 2004). Kimmel poudarja, da je tisto, kar imajo skupnega Timothy McVeigh, Adolf Hitler in Mohamed Atta, »njihova moškost, njihov občutek moške upravičenosti in njihova izkrivljena stremljenja« (2004: 82). Kimmel skupaj z nekaterimi drugimi poudarja, da je nosilec tega tipa moškosti skupno to, da prihajajo iz srednjega oziroma nižjega srednjega razreda (Gerami, 2003b; Wickham, 2002; Wiktorowicz, 2001).

Muslimanske moškosti

Večina moških v državah MENA so mladi urbani moški, stari manj kot 30 let, rojeni mestnim staršem iz srednjega ali nižjega razreda. Večinski del te populacije ima srednješolsko izobrazbo in nekateri imajo nekaj let višje izobrazbe. Ne glede na to so vsi premalo izobraženi, da bi lahko dostopali do maloštevilnih najbolj zaželenih delovnih mest v tehnologiji. Za pričakovanja njihovih družin je fizično delo nezaželeno, kar še dodatno omeji njihove zaposlitvene možnosti. Ta velika skupina moških se nahaja na presečišču dveh največjih nasprotujočih si tokov: islamskega fundamentalizma in kulturne liberalizacije. Za večino pripadnikov te skupine je ideal premožne jedrne družine nedosegljiv. Določenemu segmentu te populacije ponuja odgovor islamski fundamentalizem, ki pa zaradi svojih strogih zahtev asketskega življenja v nasprotju s tem, kar prikazujejo zahodni mediji, ni

široko priljubljen.

Starejše generacije urbanih moških iz srednjega razreda se spopadajo z lastnimi trdovratnimi težavami. Te skupine, ki so se bodisi priselile v mesta bodisi so bile tam rojene, imajo nekaj srednješolske izobrazbe. Večinoma gre za majhne trgovce ali javne uslužbence. Ker morajo vzdrževati družino, se spopadajo z oderušskimi stroški bivanja in zahtevami, da vzdržujejo veliko družino, ki po navadi šteje več kot štiri člane. Inflacija, neodzivne vlade, korupcija in obveznosti razširjene družine ustvarjajo nasprotno pritiske (Salehi Esfahani in Taheripour, 2002). Ta skupina verjetno pozdravlja omejitve, ki jih za ženske predpisuje islamski fundamentalizem, saj lahko tako bolje nadzorujejo svoje ženske v mestih, čeprav potem plačujejo za ženo in hčere, ki so zaprte v hiši in ne morejo prispevati k družinskim prihodkom. Vrh tega se morajo spopadati z zahtevami svojih mladostniških otrok po novih potrošniških dobrinah.

Zgoraj omenjene pritiske še toliko teže prenašajo moški tako iz mest kot s podeželja, ki so v nižjem plačilnem razredu. Razočarani zaradi slabih možnosti v zaposlovanju na podeželju in v manjših mestih so prvi med tistimi, ki se priseljujejo v večja mesta v regiji. Tam se pridružijo armadi podzaposlenih in brezposelnih, ki prispeva svoj delež k večanju kriminala. Potrebe po fizičnem delu v mestih so omejene na gradbeništvo in delno storitveni sektor. Ta delovna mesta, če so na voljo, pa ponujajo malo možnosti za prihranek, ki bi ga lahko pošiljali domov družini ali privarčevali za stroške poroke. Tudi nekaterim od teh mladih moških ponujajo odgovor islamistične organizacije, vendar jim ne morejo ponuditi zaposlitve oziroma niso kos stroškom večjega števila nabornikov.

Poklicno izobraženi moški iz zgornjega srednjega razreda lahko uživajo v prednostih potrošniškega življenja in opravljanja smiselnega dela. So finančno varnejši in lahko podpirajo sanje svojih otrok. Vendar čeprav prispevajo v sistem, v večini vlad ostajajo zgolj kot tehnokrati in so jim poti v politično participacijo zaprte. Nenehno jih skrbi za prihodnost njihovih otrok. Večina univerz ne more zadostiti povpraševanju velikega bazena mladih kandidatov, zato morajo moški iz tega razreda in njihove družine iskati boljše prihodnost za svoje otroke; številni med njimi v dolgih vrstah prosilcev za vizume na zahodnih veleposlaništvih (Gerami, 2003a).

Zanimivo je, da je podobno kot v Združenih državah v številnih muslimanskih državah visoko izobraženih več žensk kot moških. V Egiptu, Iranu in Turčiji, denimo, poročajo, da izjemno težke sprejemne izpite na univerzi opravi več študentk kot študentov (Sachs, 2000; UNESCO, 2000–2001). K tej obrnjeni spolni sliki je pripomoglo več dejavnikov, med njimi povečano število mater, ki živijo v mestih, imajo srednješolsko izobrazbo in odobravajo želje svojih hčera po visokošolski izobrazbi. Ker pa je bolj sprejemljivo, da se gredo v tujino izobraževati mladi moški, ne pa samske ženske, je več štipendij za študij v tujini podeljenih moškim. V nekaterih državah, denimo v Savdski Arabiji, zahtevajo, da mlada ženska v tujino vedno potuje v spremstvu odrasle osebe. Zaradi visokih življenjskih stroškov prihaja

do odlašanja s poroko pri obeh spolih, prav tako pa mlade družine potrebujejo dohodek, ki ga prinese ženska, da vzdržujejo standard srednjega razreda oziroma za to, da ga sploh dosežejo.

Mladi moški si ne morejo več pomagati z visoko izobrazbo kot sredstvom, ki bi jim omogočalo, da bi »na splošno dobro živeli«. Zaradi bolj izobraženih žensk so nekateri moški negotovi in preverjajo svoj občutek prednosti kot moških. Vrh tega je odgovornost, da kot moški preživljajo družino, pripomogla k temu, da so začeli zaničevati visoko izobrazbo, ker ne zagotavlja prihodkov. Tako nekateri mladi moški iščejo inovativne pristope (Merton, 1968), da bi sebi in svoji družini zagotovili dobro življenje.

V teh strukturnih in kulturnih tokovih nastajajo muslimanske moškosti (Lubeck, 2000). Na eni strani islamski fundamentalizmi s svojim samovoljnim varuštvom pred zahodno hegemonijo, na drugi nelagodje zaradi sproščanja tradicionalnih spolnih vlog in močne želje po kulturni avtentičnosti zahtevajo konservativni pristop. Medtem ko sta se zaradi ekonomske globalizacije zmanjšala mikrokmetijska proizvodnja in povpraševanje po kmečkem delu, se ni povečalo število rokodelskih delovnih mest za zajamčeno plačo v mestih (Coes, 1995; Onis in Webb, 1994). Na drugi strani pa so neodzivne vlade, ki jih vodi ena sama družina ali sloj in ki niso dovolj prožne, da bi se lahko odzvale na vse te silnice. Vrh tega večina muslimanov ne glede na svojo etnično identiteto (kurdsko, arabsko ali iransko) ali versko usmeritev (Armenci, druzi itn.) nenehno občuti krivdo in sram zaradi trpljenja Palestincev. Bližnjevzhodna islamska psiha trpi zaradi bolečin in ponižanja Palestincev, kar včasih pripelje do ukrepov iz obupa.

Opozoriti velja tudi na druge tokove, denimo pritok informacij po spletu, mednarodne migracije in globlje zavedanje o Zahodu kot obljubljeni deželi ter različno močna ženska gibanja. Vrh tega je muslimanska populacija po vsem svetu zelo mlada, njena povprečna starost v regiji MENA je okoli 21 let (United Nations Population Division, 2002). Že sama demografija obljublja rekonstrukcijo spolnih vlog v novem tisočletju. Ta velika populacija bo bolj kot kdaj koli prej oblikovala svojo moško identiteto pod vplivom gospodarskih in kulturnih silnic hegemonnega globalnega sistema. Njihovi odzivi se razlikujejo glede na njihovo družbeno-ekonomsko ozadje in njihovo dojemanje možnosti, ki so jim na voljo.

Tako se na primer urbana mladež v getih Capetowna v Južni Afriki z mešanico mačizma in vigilantstva v imenu islama spopada s preprodajalci drog za svoje soseske (Bangstad, 2002: 10). V Franciji islam širi »znova spreobrnjena« druga generacija mladih v mestih ali zunaj njih. »Stari so od 18 do 36 let in večinoma živijo na obrobju francoskih mest, kjer vladajo številne nakopičene težave, od brezposelnosti do izključenosti in rasizma.« (Khedimellah, 2002: 20)

Liberalne moškosti

Muslimanske moškosti se odzivajo tudi na pozitivne vidike globalizacije, kot sta kulturna strpnost in politična liberalizacija. Prav medtem ko pišem zaključek priču-

jočega besedila, se iranski poskus, da bi demokracijo prilagodili islamu, spoprije- ma z liberalizacijo. Iranski volivci se februarja 2004 pripravljajo na parlamentarne volitve v majlis (iranski parlament). Svèt varuhov je kot konstitutivno telo večinoma konservativnih klerikov odgovoren za to, da ustavi vsak predlog zakona in vsak zakon, ki ne bi bil združljiv z zapovedmi islama. Odgovoren je tudi za varnostno preverjanje kandidatov za parlament oziroma predsedstvo, kar pomeni, da prever- ja, ali ustrezajo islamu in ali so ga vredni. V okviru trenutnih volitev je svèt zavrnil okoli tri tisoč kandidatov, med njimi večino trenutnih predstavnikov.

Islamska republika je poskusni model pogajanja med islamom in modernostjo. Razpravlja se o individualnih državljanskih svoboščinah, sekularizmu, organizacij- ski ločitvi vere in državnega aparata, univerzalni opredelitvi državljanstva ne glede na spol, omejitvah zaradi etnične ali verske pripadnosti.

V prvih vrstah te razprave so otroci revolucije, ki so bili rojeni ob koncu vojne in ki sebe imenujejo »generacija tri«. Njihovi starši iz urbanega srednjega razreda so verjeli v majhne družine in so svoje otroke zasipali s tistim, kar so si želeli zase, zlasti kar zadeva izobrazbo. Zdaj je ta generacija tu; to so nestrpni, mladi, tehnolo- ško zelo pisмени otroci, ki imajo globalna pričakovanja. Soočajo se z drugo skupino otrok revolucije iz iste generacije, ki večinoma prihajajo iz urbanih nižjih slojev, so bolj privrženi islamskim organizacijam, zvesti režimu in revoluciji.

Tudi družine so na strani svojih otrok. Družine šahidov ali družine vojnih vete- ranov skrbno pazijo, da ohranjajo duha revolucije in islama živega in navzočega. Te družine lahko tako psihološko kot finančno veliko izgubijo. Bolečina, da si dal sina za stvar, je znosnejša, ko se časti spomin nanj, kakor pa če je sin pozabljen ali spomin nanj zbledi. Tem družinam velikanska ustanova *Shahid Foundation* daje materialna nadomestila v obliki pokojnin, materialnih dobrin, ugodnih kvot pri zaposlovanju in sprejemu na univerzo.

Nasprotni trend šahidom so univerzitetni študenti. Ti gladko obriti, urbani mladi moški se zavzemajo za liberalizirano izobrazbo, prost dostop do drža- vljanskih svoboščin in privatizacijo verskih institucij in praks. Želijo se svobodno sestajati in družiti z nasprotnim spolom, zapovedana oblačila in vedenjski kodi pa se jim zdijo ponižujoči in zatiralski. Svoje mnenje pogosto izražajo v organiziranih študentskih protestih, sedečih protestih in medijskih dogodkih, da bi izrazili svoje mnenje o stvareh. V nasprotju z islamisti, ki večinoma obtožujejo tujce, imperialiste oziroma globalizacijo, ta skupina krivdo pripisuje nacionalnim voditeljem.

Liberalne iranske moškosti se ujemajo s porajajočim se gibanjem mladih v musli- manskimi družbah. To protiislamistično in protišahidsko gibanje je produkt novega diskurza o modernosti, h kateremu tudi prispeva svoj delež in ki sega onstran stare dihotomije *the West and the Rest* (Zahod in preostali svet). Ne gre za poskus modernizacije islama, temveč za poskus snovanja islamiziranega modernizma, ki bi bil združljiv s pluralizmom, reformacijo (*idžtihad*) in odpravo verskega prava. Pionirji te pripovedi so liberalni muslimani, pisatelji, kot so Soroush, Mujtahid- Shabastari, Kadviar ali alžirski vodja opozicije Abbasi Madani. Ti možje novega kova

in njihovi ideološki vodje so proti »ideologizaciji religije, njenemu spreminjanju v orodje fanatizma in sovraštva« (Soroush, 2000: 21). Enake občutke povzema na Zahodu rojena druga generacija mladih oziroma tistih, ki so se v Evropi spreobrnilo v muslimansko vero. Napredni muslimanski moški tega kova si za reinterpretacijo Korana svoje prepričanje sposojajo iz okoljskih in ženskih gibanj in se zavzemajo za nove konstrukcije muslimanske identitete (Esack, 2003). Ti moški nasprotujejo izključujočim fundamentalističnim in vahabističnim ideologijam in si prizadevajo za diskurz strpnosti in redefinicije spola. Zlasti za muslimanske moške na Zahodu je meja med obojim zelo tenka. Medtem ko si prizadevajo, da bi bili sprejeti, so javno izpostavljeni in pod nadzorom oblasti. V očeh konservativnih muslimanov jim manjka etnične pripadnosti in so prodali svojo pravo vero za ceno sprejetosti na Zahodu. V očeh večinske skupine v njihovih zahodnih domovinah so osumljenci, ki jih je treba imeti na očeh.

Postscript

Po mojih osebnih izkušnjah moške med seboj bolj družijo njihov razredni položaj kot etnično ali versko ozadje. Ko sem bila prvi dve leti na kolidžu, sem najela stanovanje v starem delu Teherana v neki soseski nižjega srednjega razreda pri neki Armenki. Moja stanodajalka je bila poslovna ženska in si je pokrivala lase, tako kot njene muslimanske sosede, čeprav nekoliko drugače. Večina trgovin in lokalov je pripadala etničnim Irancem. Najbolj izstopajoča značilnost te skupnosti ni bila njena verska pluralnost, temveč bogata jezikovna raznolikost. Moški so si bili na pogled podobni, vedli so se zelo podobno in so na podoben način vodili svoje posle in družine. Njihovo versko ozadje je bilo razvidno zgolj iz njihovega jezika. Drug z drugim so govorili farsi, s pripadniki svojih etničnih skupin pa armensko, turško in kurdsko, s pridihom asirščine. Kot bi bilo pričakovati, so poznali izvor svojih strank in z njimi govorili v ustreznih jezikih. Razred je povezoval moške iz moje soseske starega mestnega jedra, kjer je živel nižji srednji razred, z moškimi iz predmestnega srednjega razreda in pozneje z japiji iz lastniških stanovanj. Njihove ideološke razlike med suniti in šiiti, krščanskimi Armenci, iranskimi Judi in pozneje marksističnimi leninisti so bile drugotnega pomena.

Primarna dejavnika v konstrukciji identitete teh moških sta bila njihov družbeni razred in z njim povezane življenjske možnosti. Njihova etnična pripadnost, ruralni oziroma urbani izvor in verska usmeritev pripomorejo k njihovi konstrukciji moškosti zaradi nasprotujočih si trendov in pritiskov. Feministični moški nasprotujejo širjenju šeriata, ker ta lahko omeji državljanske pravice žensk. V nasprotju s pričakovanji, da se bodo v islamskih državah povečale prednosti moških, se v deželah, ki so vpeljale šeriatsko pravo, moškim ne godi bolje, kar zadeva gospodarske pridobitve ali življenjske možnosti glede zdravja, izobrazbe oziroma izboljšanega življenjskega standarda. Če bi fundamentalistične vlade res izboljšale priložnosti

za moške, bi morali biti afganistanski moški najbolj viden zgled muslimanskih moškosti.

Scacht in Ewing (1998: 14) nas opozarjata na feministični program »ustvarjanja nezatiralskih realnosti«, tako da preverjamo »nevidne načine, kako patriarhalne in njim ustrezne spolne predpostavke obvladujejo naše mišljenje«. Trenutno demoniziranje rjavopoltih moških v zahodnih, zlasti ameriških medijih, je škodljivo za vse. Vseprisotnost in prodorna moč ameriških medijev kar kličeta po tem, da naj izovemo njihovo nenehno kriminaliziranje muslimanskih in bližnjevzhodnih moških. Potrebujemo študije muslimanskih moškosti, ki bodo skupaj z ženskimi študijami in študijami spola v muslimanskih družbah pomagale muslimanskim moškim razumeti in izpogajati hitre družbene spremembe, zahodnim študijam moškosti pa bodo pomagale premagati zaverovanost v lastno seksualnost, da bodo bolj upoštevale prisotnost diskurza imperializma v osrednjem diskurzu spola in morda tudi v popularni kulturi. In končno, pomagale bodo narediti dejanske muslimanske moškosti vidne.

Prevod: Polona Mesec

Literatura

- ADBEL KADER, SOHA (1987): *Egyptian women in a changing society, 1899–1987*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- AFSHAR, HALEH (1998): *Islam and feminisms: An Iranian case study*. New York: St. Martin's.
- AHMED, LEILA (1992): *Women and gender in Islam: Historical roots of the modern debate*. New Haven, CT: Yale University Press.
- ALLIEVI, STEFANO (2002): Converts and the making of European Islam. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter* 11. Dostopno na: www.isim.nl/files/news1_11.pdf (10. februar 2004).
- ARKIN, WILLIAM IN LYNNE R. DOBROFSKY (1978): Military socialization and masculinity. *Journal of Social Issues* 34(1): 151–168.
- ARMBRUST, WALTER (2000): Farid Shauqi: Tough guy, family man, and cinema star. V *Imagined masculinities: Male identity and culture in the modern Middle East*, M. Ghossoub in E. Sinclair-Webb (ur.), 199–226. London: Saqi.
- BANGSTAD, SINDRE (2002): Revisiting the PAGAD Phenomenon: Machoism or Islamism? *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter* 11: 10.
- BAYAT, ASEF (2003): The use and abuse of "Muslim Societies". *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter* 13. Dostopno na: www.isim.nl/files/News1_13.pdf (10. februar 2004).
- COES, DONALD V. (1995): *Macroeconomic crises, policies, and growth in Brazil, 1964–*

1990. Washington, DC: World Bank.
- DUROCHE, LEONARD (1990): Male perception as social construction. V *Men, masculinities and social theory*, J. Hearn in D. Morgan (ur.), 170–185. London: Unwin Hyman.
- EDWARDS, TIM (1990): Beyond sex and gender: Masculinity, homosexuality and social theory. V *Men, masculinities and social theory*, J. Hearn in D. Morgan (ur.), 110–123. London: Unwin Hyman.
- ESACK, FARID (2003): In search of progressive Islam beyond 9/11. V *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, O. Safi (ur.), 78–97. Oxford, UK: Oneworld.
- ESPOSITO, JOHN L. (2003): *Unholy war*. New York: Oxford University Press.
- GERAMI, SHAHIN (1996): *Women and fundamentalism: Islam and Christianity*. New York: Garland.
- GERAMI, SHAHIN (2003a): Immigration. Geselski sestavek. V *Men and masculinities: A social, cultural, and historical encyclopedia*, M. Kimmel in A. Aronson (ur.), 421–424. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- GERAMI, SHAHIN (2003b): Mullahs, martyrs and men: Conceptualizing masculinity in the Islamic Republic of Iran. *Men and Masculinities* 5(3): 257–295.
- GERAMI, SHAHIN IN KHADIJEH SAFIRI (2009): Qur'an: Modern interpretations: Persian. V *Encyclopedia of women and Islamic cultures*, S. Joseph (ur.). BrillOnline Reference Works. Dostopno na: http://dx.doi.org/10.1163/1872-5309_ewic_EWICCOM_0608c (25. januar 2017).
- BBC NEWS (2004): Hamas woman bomber kills Israelis. *BBC News World Edition*, 14. januar. Dostopno na: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3395973.stm (25. januar 2017).
- HEGLAND, MARY (1995): Shi'a women of Northwest Pakistan and agency through practice: Ritual, resistance, resilience. *Political and Legal Anthropology Review* 18: 65–79.
- KAPLAN, DANNY (2000): The military as a second bar mitzvah: Combat service as initiation to Zionist masculinity. V *Imagined masculinities: Male identity and culture in the modern Middle East*, M. Ghousoub in E. Sinclair-Webb (ur.), 127–144. London: Al-Saqi.
- KEGAN GARDINER, JUDITH (2000): Introduction. V *Masculinity studies and feminist theory*, J. Kegan Gardiner (ur.), 1–29. New York: Columbia University Press.
- KHADIMELLAH, MOUSSA (2002): Aesthetics and poetics of apostolic Islam in France. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter* 11: 20.
- KIMMEL, MICHAEL S. (2004): Gender, class and terrorism. V *Men's lives*, M. Kimmel in M. Messner (ur.). Boston: Allyn and Bacon.
- KIMMEL, MICHAEL S. IN MICHAEL MESSNER (2001): *Men's lives*. Boston: Allyn and Bacon.
- KURZMAN, CHARLES (2002): Bin Laden and other thoroughly modern Muslims. *Contexts* 1(4): 13–20.

- LAWRENCE, BRUCE B. (1998): *Shattering the myth: Islam beyond violence*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- LEAMAN, OLIVER (2001): *Companion encyclopedia of Middle Eastern and North African film*. London: Routledge.
- LUBECK, PAUL (2000): The Islamic revival: Antinomies of Islamic movements under globalization. V *Global social movements*, R. Cohen in S. M. Rai (ur.), 146–164. New Brunswick, NJ: Athlone.
- MERTON, ROBERT (1968): *Social theory and social structure*. New York: Free Press.
- MIR-HOSSEINI, ZIBA (1999): *Islam and gender: The religious debate in contemporary Iran*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ÖNIŞ, ZIYA IN STEVEN B. WEBB (1994): Turkey: Democratization and adjustment from above. V *Voting for reform*, S. Haggard in S. B. Webb (ur.), 128–184. Oxford, UK: Oxford University Press.
- PETEET, JULIE (2000): Male gender and rituals of resistance in the Palestinian Intifada: A cultural politics of violence. V *Imagined masculinities: Male identity and culture in the modern Middle East*, M. Ghousseub in E. Sinclair-Webb (ur.), 103–126. London: Al-Saqi.
- PLECK, JOSEPH H. IN JACK SAWYER (UR.) (1974): *Men and masculinity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- RATNESAR, ROMESH IN PHIL ZABRISKIE (2004): The rise of the *Jihadists*. *Time*, 26. januar, 30–31.
- SACHS, SUSAN (2000): In Iran, more women leaving the nest for university. *New York Times*, 22. julij. Dostopno na: www.library.cornell.edu/colldev/mideast/irnwmmnz.htm (10. februar 2004).
- SAGHIEH, HAZIM (2000): "That's how I am, world!" Saddam, manhood and monolithic image. V *Imagined masculinities: Male identity and culture in the modern Middle East*, M. Ghousseub in E. Sinclair-Webb (ur.), 236–248. London: Saqi.
- SAID, EDWARD (2003): Orientalism 25 years later. *CounterPunch*, 4. avgust. Dostopno na: www.counterpunch.org/said08052003.html (10. februar 2004).
- SALEHI ESFAHANI, HADI IN FARZAD TAHERIPOUR (2002): Hidden public expenditures and the economy in Iran. *International Journal of Middle East Studies* 34: 691–718.
- SCHACHT, STEVEN P. IN DORIS W. EWING (UR.) (1998): *Feminism and men: Reconstructing gender relations*. New York: New York University Press.
- SHEHADEH, LAMIA RUSTUM (2003): *The idea of women in fundamentalist Islam*. Gainesville: University Press of Florida.
- SINCLAIR-WEBB, EMMA (2000): "Our bulent is now a comando": Military service and manhood in Turkey. V *Imagined masculinities: Male identity and culture in the modern Middle East*, M. Ghousseub in E. Sinclair-Webb (ur.), 65–91. London: Saqi.
- SOROUSH, ABDOLKARIM (2000): *Reason, freedom and democracy in Islam*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- UNESCO – INSTITUTE OF STATISTICS (2000–2001): *Statistical tables*. Dostopno na: www.uis.unesco.org/TEMPLATE/html/Exceltables/education/ger_tertiary.xls (10. februar

2004).

UNITED NATIONS POPULATION DIVISION (2002): *Annex tables*. Dostopno na: www.un.org/esa/population/publications/wpp2002/wpp2002annextables.PDF (10. februar 2004).

WICKHAM, CARRY R. (2002): *Mobilizing Islam: Religion, activism and political change in Egypt*. New York: Columbia University Press.

WIKTOTOWICZ, QUINTAN (2001): *The management of Islamic activism: Salafis, the Muslim brotherhood and state power in Jordan*. Albany: State University of New York Press.