

Luz Gómez García

Gleichheit und Geschlecht

Die arabische Frau erneuert ihre Militanz

Im Lauf des 20. Jahrhunderts ist die Auseinandersetzung mit der Rolle der Frau in den muslimischen Gesellschaften immer wieder zum Stein des Anstoßes für das westliche Kolonialprojekt geworden. Wie viele Male haben wir etwa gelesen, dass die Moderne nun endlich auch in Ägypten Einzug gehalten hätte, beispielsweise als Huda Shaarawi und die ihr angeschlossenen Aktivistinnen 1923 bei ihrer Rückkehr aus Rom, wo sie an dem internationalen Bündnistreffen der Suffragettenbewegung teilgenommen hatten, im Kairoer Hauptbahnhof ihre Schleier lüfteten. Und einige Jahre später rief man im Namen der Befreiung der algerischen Frau diese über Radio dazu auf, selbiges zu tun. Dazu gehörte auch der Aufruf zum Widerstand gegen die repressiven Verhältnisse in der Familie und der Gesellschaft, genau zu dem Zeitpunkt, als die OAS (Organisation der Französischen Geheimen Armee im Algerienkrieg) eine terroristische Offensive gegen die Nationale Befreiungsfront (FLN) Algeriens einleitete. Und im Namen der Afghaninnen trat Laura Bush, die First Lady der letzten Zeit mit dem wohl geringsten politischem Engagement, in ihrer Radioansprache anlässlich des *Thanksgiving* 2001 für die militärische Intervention der USA ein. Vor diesem Hintergrund bezeichnete die algerische Feministin Marnia Lazreg die muslimische Frau als ein ›trojanisches Pferd‹ der neoliberalen Geopolitik gegen den aufflammenden antikolonialen Widerstand der islamischen Welt (Lazreg 2008, 55-79).

Und dennoch gilt die Dialektik von Gewalt und Emanzipation der Frau nicht ausschließlich für den islamischen Kontext, noch für den arabischen oder den postkolonialen. Sondern sie stellt eine der zentralen Charakteristika des Patriarchats dar, auf die sich die kapitalistische Produktionsweise stützt. Rasse, Geschlecht und Klasse bilden den klassischen Rahmen wechselseitiger Durchdringungen, wie Angela Davis trotz ihrer Sympathie für die Black Panther Bewegung klarmacht:

In failing to recognize the profoundly masculinist emphasis of our own struggles, we were all at risk. We often ended up affirming hierarchies in the realm of gender relations that we militantly challenged in the area of race relations. (James 1998, 7)

Die Reflexion über intersektionale Verhältnisse ist auch hilfreich für die arabische Welt, in der als viertes Element die Kultur, und zwar fast ausschließlich als religiöse Kultur, den interpretativen Rahmen der Schwarzen Feminismen mit den genannten drei klassischen Kategorien ergänzt. Die tunesische Feministin Latifa Lakhdar warnt vor den Risiken, die entstehen, ignoriere man dieses Element:

Die Negation des Religiösen ist in der muslimischen Welt eine bereits im Vorhinein verlorene Angelegenheit. Sie entspringt einer Vernunft der Linken, die seit langer Zeit

ihre Unfähigkeit beweisen, das Verhältnis zwischen dem Universalen und dem Lokalen zu verstehen und die den abstrakten Universalismus zum Dogma erhoben haben. Indem man kulturelle Fragen, einschließlich ihrer kosmogonischen Dimension, außen vor ließ, hat man die Rückkehr des Verdrängten begünstigt und der Welle der Rückwärtsorientierung Tür und Tor geöffnet. (Lakhdar 2012, 163)

Lakhdar plädiert jedoch keineswegs für die fatalistische Akzeptanz dieser Gegebenheiten, sondern dafür, die Religion einer kritischen Vernunft im Sinne Gramscis zu unterwerfen, die das Verbotene sichtbar macht und exhumiert, was die islamische Orthodoxie begraben hat. So würde schließlich ein Prozess in Gang gesetzt, durch den die muslimischen Frauen sich effektiv in die Geschichte des Islams re-integrierten.

Wenn also der Primat der Kategorie ›Rasse‹ innerhalb der Schwarzen Feminismen zu einer Schwächung des feministischen Kampfes geführt hat,¹ so sorgte der Primat des islamischen Elements innerhalb der arabischen Feminismen für eine vergleichbare Verzerrung. In diesem Fall bestimmt die Bezogenheit auf das Islamische maßgeblich sowohl den Großteil des feministischen Diskurses wie auch dessen Interpretation. Vorangetrieben wird dies gleichermaßen durch fundamentalistische Kreise, die im Islam die Legitimität ihrer Theorien suchen, sowie durch diejenigen, die die Möglichkeit der Existenz eines Islams leugnen, der für die Gleichberechtigung der Geschlechter und sexuelle Selbstbestimmung eintritt. So überschattet die Debatte über das Islamische die feministische Agenda.

Das dichotome Gegenüber von säkular/islamisch stellte sich in den ersten Jahrzehnten der arabisch-feministischen² Geschichte, die mit dem antikolonialen Kampf und der ägyptischen Staatswerdung zusammenfällt, relativ entspannt dar (Badran 1995). Aber seit Beginn der 1980er stehen sich die so genannten islamischen Feministinnen und ihre laizistischen Widersacherinnen in einer unfruchtbaren Debatte über die Angemessenheit des Islam feindlich gegenüber. Diese ignoriert nach Lila Abu-Lughod die Prozesse der Verflechtung zwischen arabischer Moderne und Okzident (1998, 16ff, 243-69). Die Instrumentalisierung religiöser Bezüge durch beide Seiten des innerfeministischen Streits, in der Absicht historischen Prozessen ihren Sinn zu geben, stellt die größte Erstickungsgefahr für den aktuellen arabisch-feministischen Kampf dar. Es ergeht ihm damit genauso wie der übrigen politischen und sozialen arabischen Wirklichkeit. Dass am Kreuzungspunkt der wechselseitigen Anschuldigungen zentrale Fragen der Auswirkungen der kapitalistischen Moderne auf das Geschlecht, d.h. auf das Patriarchat, auf die Familie, auf die Reproduktion und die Sexualität lediglich marginal bleiben, ist besonders beklemmend. Auch wenn die islamischen Feministinnen hierin fehlgehen, ist es doch viel offenkundiger unter den Laizistinnen. So gerät beispielsweise Wassyla Tamzali, algerische

1 Kritik an dieser Idee findet sich in den von Mercedes Jabardo zusammengestellten Texten in: *Feminismos negros* 2012.

2 Wir werden uns an dieser Stelle nicht mit der linguistischen Debatte über den Begriff »feminismo« in der arabischen Sprache, die bis heute andauert, aufhalten. Es sei daher verwiesen auf Badran 1999, 192-221.

Feministin mit hohem Bekanntheitsgrad in Frankreich und Spanien und vehemente Kritikerin einer europäischen Linken, die mit dem Islamismus in Dialog tritt, hier in eine Schieflage. In ihrer Biographie (orig. »*Une éducation algérienne*«) rechnet sie mit ihrer Integration ins revolutionäre Projekt für die Zeit nach der Unabhängigkeit Algeriens ab. Sie erzählt von ihrem ersten Zusammentreffen mit den Nationalistinnen, die auf der Suche nach Antworten im Sinn der islamischen Tradition waren:

Eine feministische Interpretation des Koran! Welch Hirngespinn! Lange genug war ich im Zentrum der Macht, als Teil einer ihrer Institutionen und damit Teil der Degradierung der Frauen meines Landes, nun steige ich vom Pferd. Die Großen Schwestern verblüffen mich, sie wollen zeigen, dass der Koran nur falsch interpretiert wurde, in dreizehn Jahrhunderten, von allen Muslimen in allen Ecken der Erde. [...] Alle, in dreizehn Jahrhunderten, haben den Koran falsch interpretiert, haben Rechte aus der Religion abgeleitet und den Propheten an ihre eigene Seite gestellt; der Prophet, der zu seiner Zeit die Frauen befreite, der verbot, dass man neugeborene Mädchen tötete, der Polygamie unmöglich machte, der den Frauen das Recht gab, ihr Vermögen selbst zu verwalten, zu erben etc. etc. Puh! Mich begann dieses viele Reden regelrecht zu erschöpfen. (Tamzali 2012, 120)

Tamzali beschuldigt die Geister der Postmoderne der Inthronisierung des kulturellen Relativismus und sodann die Islamisten, für jene die Drecksarbeit zu übernehmen. Das Ziel der einen wie der anderen sei, den früheren Kolonialvölkern die Universalität ihrer Menschenrechte streitig zu machen, um sowohl die geopolitischen Grenzen als auch die entlang der Geschlechter zu festigen.

Auch abgesehen von der Theoriefrage hat es die arabisch-feministische Praxis einiges gekostet, ihre Beziehungen zum Islam zu normalisieren. Der Misserfolg der arabisch-feministischen Initiativen hinsichtlich ihrer sozialen Reichweite und ihrer Mobilisierungsfähigkeit erklärt sich zu einem guten Teil aus ihren theoretischen Vorannahmen, die der alltäglichen Arbeit an der Basis entgegenstanden. So beispielsweise im Falle der von Nawal Saadawi 1982 in Kairo gegründeten Arab Women's Solidarity Association (AWSA): Nach einem blitzartigen Aufstieg auf die internationale Bühne (die Vereinigung war Beraterin für den Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen), verschwand sie ein Jahrzehnt später praktisch von der Bildfläche, als die ägyptischen Machthaber schließlich nicht länger daran interessiert waren, ihrem Land einen offenen und demokratischen Anstrich zu verleihen.³ Übrig blieb lediglich AWSA United, ein 1999 gegründetes kybernetisches Netz, welches von Kalifornien aus die Debatten der arabischen Frauen auf der ganzen Welt miteinander verknüpft. Die Frauen von AWSA United artikulieren ihr Unbehagen über soziokulturelle Zwänge, unter denen sie aufgrund ihres Geschlechts leiden, schaffen es aber nicht, diese zu bekämpfen. In diesem Sinne verschmelzen schließlich die Frauen- und die Kulturfrage zum vorrangigen Exponenten der orientalistischen Stereotype, nach der die als muslimisch geltenden Gesellschaften vom Islam vollständig beherrscht seien.

Andererseits hat der historische Prozess der Geschlechterbefreiung im arabisch-feministischen Zusammenhang für schwerwiegende Verzerrungen gesorgt, sofern diese als Nachahmung westlicher Modelle verstanden wurde. Diese Erfahrung

3 Ihre Statuten finden sich in: Gómez García 2001, 102-05.

machen auch andere nicht-weiße/nicht-westliche/nicht arabische Feminismen, die alle, wie Hazel V. Carby es nennt, der »gleitenden Skala zivilisierter Freiheiten« unterworfen sind, mit der die Linke und die westlichen Feministinnen sich ausgestattet haben, um den historischen Fortschritt der Frauen zu messen (1982, 216). Gemäß diesem Kriterium definieren die Metropolen des Westens das, was gefragt werden muss und bestimmen den Maßstab, um die »fremden« Praktiken zu beurteilen. Vor dem Hintergrund des aktuellen Kontextes der arabischen Revolutionen stellen sich damit zwei grundsätzliche Fragen: die nach der Präsenz der Frau in der Öffentlichkeit und nach der Anerkennung der Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau in der geplanten neuen Rechtsordnung. Weder das eine noch das andere Thema ist neu, und dennoch findet sich keines davon in der »gleitenden Skala der zivilisierten Freiheiten« wieder.

Verschleierung und Öffentlichkeit

Während einiger Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts schien es, dass in der Geschichte der arabischen Frauen Ablegen des Schleiers und Eingliederung in die Öffentlichkeit Hand in Hand gingen. Jedoch stellte die Rückkehr zum Schleier Anfang der 1980er Jahre diese eindeutige Beziehung als eine Fremdwahrnehmung der Moderne in Frage. Nun beanspruchten auch verschleierte Frauen, öffentlich präsent zu sein und forderten die Würdigung ihres Erscheinungsbildes, genau umgekehrt wie es einst Huda Saarawi getan habe. Und so spielte der Körper der Frau bald die zentrale Rolle im sozialen und politischen Alltag, auch wenn seine Protagonistinnen das Gegenteil dachten (Lazreg 2009; Ahmed 2011).

Die Manipulation der Klassen- und Identitätsprojekte durch die nationalen Staatsapparate machte aus dem *hijab*⁴ ein Werkzeug zur Kontrolle der Emanzipationsbestrebungen eines Großteils der Bevölkerung. Scherzhaft antwortete Oberst Gamal Abdel Nasser dem Anführer der Muslimbrüder, Hasan al-Hudaybis, in einer Volksversammlung (ausschließlich männlich!) 1953 auf dessen Bitte, allen Ägypterinnen den Ausgang ohne Schleier zu verbieten: wenn dieser selbst seiner Tochter nicht verbieten könne, ohne Schleier zur Fakultät zu gehen, wie solle er, Nasser, es von 10 Millionen Frauen verlangen?⁵ Bis heute wirkt die Entscheidung einer Frau darüber, wie sie sich in der Öffentlichkeit zeigt, auf ihr ganzes Umfeld. Sowohl das Tragen wie auch das Weglassen des Schleiers impliziert jeweils eine bestimmte Bedeutung, die die einfache Sphäre der persönlichen Religiosität überschreitet. Stattdessen ist es stets eine soziale, historische und nationale Frage, da sie, jenseits der theologischen Argumente, die für oder gegen den Gebrauch des *hijab* oder *niqab* sprechen würden, an die Politiken zur Kontrolle der Öffentlichkeit geknüpft ist. Von dieser aber schließen die hegemonialen, patriarchalen und kapitalistischen Kräfte die Mehrheit der Bevölkerung bewusst aus. Abgesehen von der Verschleierung des

4 Mit »Hijab« wird ein Körperschleier oder ein Kopftuch bezeichnet, mit »Niqab« ein zum Gesichtsschleier erweitertes Kopftuch. Red.

5 In <http://www.youtube.com/watch?v=D-DZUnh8-Ro&feature=youtu.be> (20.11.2013).

Hauptes oder des Gesichtes durch *hijab* oder *niqab*, verschleiert die Schleierfrage doch in Wahrheit etwas anderes: nämlich, dass die Transformation der familiären Strukturen und der traditionellen Geschlechterrollen nicht notwendigerweise eine Emanzipation der Frauen und Männer bedeutet hat, sondern die Unterwerfung der kapitalistischen Randgebiete unter seine Produktionsweisen.

Der *hijab*, den wir heute kennen, ist im Grunde ein ›modernes‹, nicht mehr als sechzig Jahre altes Kleidungsstück, welches andere, traditionelle Gewänder ersetzte, die von der muslimischen Frau aufgrund der Arbeitserfordernisse außer Haus abgelegt worden waren. Allerdings gewann es seit Ende der 1970er Jahre auch eine kulturell und politisch widerständige Bedeutung gegen eine Moderne, wie sie von den durch den Westen unterstützten arabischen Diktaturen verstanden wurde. Aus soziologischer Perspektive stellte sich die Arbeit in einem großen Konzern, die Nutzung der öffentlichen Verkehrsmittel oder die Fahrt zur Universität als permanente ›Hijabisierung‹ der Frauen dar, egal ob sie den *hijab* als passives oder aktives Rüstzeug nutzten. In der Logik des Nationalstaates war die ›Hijabisierung‹ eine soziopolitische Ablenkungsstrategie; schließlich nährte sie das Stereotyp der muslimischen Frau als anonymer Wahrerin der arabischen Identität angesichts der Entfremdungsprozesse der Globalisierung. Mit der Zeit jedoch verlor der *hijab* seine widerständige Bedeutung, genau wie die T-Shirts mit Ché Guevaras Konterfei, welche heute auch von Mädchen mit Kopftuch getragen werden, durch den Zugriff des Marktes, bzw. in diesem Fall durch den Zugriff des marktkonformen Islam (Haenni 2005, 28-33). Heute verleiht das Tragen des *niqab* entweder dem Widerstand der militanten Islamisten oder – nach seinen Gegnern – der Unterwerfung der Frau und der intrinsischen Rückschrittlichkeit des Islam seinen sichtbaren Ausdruck.

Allgemein kann festgestellt werden, dass in den arabischen Ländern die Kopftuchfrage die Frauenfrage vollständig überschattet hat und dass sie den sozialen, medialen und akademischen Diskurs dominiert. Der arabische Avantgarde-Feminismus beginnt diese Situation zu überwinden. Darauf deuten zumindest die Diskussionen des Kongresses »Arabischer Feminismus aus kritischer Perspektive« im Jahr 2009 (Makdisi 2012). Deren Teilnehmerinnen aus den unterschiedlichsten Strömungen, die nicht nur über die Geschichte und die Situation der feministischen Bewegung in der arabischen Welt, sondern über Feminismus in seiner vollen Bandbreite nachdenken, distanzieren sich übereinstimmend von den von außen übergestülpten Debatten, so wie es diejenige des Kopftuches eine war. Sie stimmen auch überein, vor allem die feministische Vision als innere Notwendigkeit in den arabischen Gesellschaften verankern zu wollen. Gemäß dieser Vision sagt das Kopftuch an sich gar nichts aus und seine Überbetonung innerhalb der Debatte, wie sie der Westen vorgibt, mündet in einer perversen und entwürdigenden Logik. Dessen sind sich auch einige Europäerinnen bewusst, die sich vom hegemonialen weißen, bürgerlichen, laizistischen Feminismus distanzieren. Vanessa Casanova beispielsweise argumentiert in einer ihrer Studien über den Gebrauch des Kopftuchs in Ägypten, das Tragen eines Kopftuchs könne sowohl Symbol der Repression als auch identitätsbildendes Erkennungszeichen oder aber schlichtweg ohne Bedeutung

sein (2001, 87-95). Ángeles Ramírez wiederum hat analysiert, wie die zwanghafte Reaktion des europäischen Feminismus auf die Verbreitung des *hijab* in Europa einer wachsenden Islamophobie der Linken und des Gleichheitsfeminismus zuneigt (2011).

Aber gegenüber der Behauptung, dass die Kopftuchdebatte der letzten Jahre die muslimische Frau ruiniere, muss eingewandt werden, dass sich etwas geändert hat: Der Ausbruch der arabischen Revolten hat viele Dinge in Unordnung gebracht wie z.B. die überwältigende Dominanz des *hijab*. Die Revolten setzten die vollkommene Integration des Kopftuchs und seiner verschiedenen Bedeutungen im öffentlichen Raum voraus. Das Kopftuch, welches innerhalb der letzten Jahrzehnte die Straßen erobert hatte, eroberte nun den revolutionären Raum. Eventuell kann man inzwischen sagen, dass die arabische Frau während der Zeit des Aufruhrs einen ihrer Kämpfe gewonnen hat: sie ist nicht länger unauflöslich mit dem Kopftuch verbunden, ob sie es trägt oder nicht.

Das »Ende der Hauptrolle des Kopftuchs« scheint dank der angewandten Strategie ein nachhaltiger Erfolg zu sein: eine stillschweigende und umfassende [für span. »transversal«, Red.] Revolution, die das Reale dem Reflexiven auferlegt hat, im Gegensatz zum bisherigen Verlauf der Geschichte des Feminismus und der arabischen Frau im Besonderen. Die starke Präsenz verschleierter Frauen während der Demonstrationen sowohl in den revolutionären Wochen 2011 als auch in den darauf folgenden Versammlungen bedeutet einen bisher viel zu wenig beachteten Erfolg. Er wird zweifelsohne seinen Preis haben. Diese Frauen werden einen erheblichen Teil der politischen Kosten des Staatsstreichs zu tragen haben. Man wird sie aus dem öffentlichen Raum wieder verschwinden lassen, sie und ihre Schleier. Dass man in Zukunft ihre Anwesenheit in der Öffentlichkeit in Frage stellen wird, wurde bereits während der Wiederaufnahme der ägyptischen Fernsehübertragungen in der Nacht des 3. Juli 2013 in Szene gesetzt: Die einzige Frau unter den Personen, die die Militärkumgebung des Generals Abd al Fattah al-Sisi ummantelten, war die Schriftstellerin, Historikerin und Aktivistin Sakina Fuad, die kein Kopftuch trug. In der Stunde der Auswahl der Repräsentanten Ägyptens, die den Militärs an die Seite gestellt werden sollten, durften ein Salafist, ein koptischer Priester, der Scheich von Al-Azhar und Demokraten verschiedener Strömungen nicht fehlen, aber man übergibt, dass 80% der Ägypterinnen Kopftuch tragen.

Den repressiven gesellschaftlichen Kräften waren seit Beginn der revolutionären Kämpfe die Konsequenzen dieser überraschenden »Unsichtbarkeit der Kopftücher« aufgrund ihrer sozialen und revolutionären Selbstverständlichkeit bewusst. Deswegen schafften sie unverzüglich einen Ersatz, mit dem sich der gute Ruf der Frau wiederherstellen ließ: ihre Jungfräulichkeit. Auch das ist nichts Neues. Einige Geschichten der algerischen Revolution, die heute langsam ans Licht kommen, erzählen, wie die Überprüfung der Jungfräulichkeit in manchen Sparten der Nationalen Befreiungsfront Algeriens eingeführt wurde, als die Revolution sich 1958 professionalisierte und man die direkte Teilhabe der Revolutionärinnen zurückwies (Seferdjeli 2012, 247-49). Aktueller noch scheint die Argumentation des gesetz-

lichen Protokolls dieses Gewaltaktes. Für das Militär in Ägypten rechtfertigte sein damaliger Sprecher General al-Sisi dieses Vorgehen durch militäreigene Gerichtsmediziner gegen siebzehn Frauen, die man am 9. März 2011 im Zuge der Räumung des Tahrir-Platzes festgenommen hatte, folgendermaßen:

Das Verfahren zur Überprüfung der Jungfräulichkeit wurde zum Schutz der Mädchen vor Vergewaltigung und zum Schutz der Soldaten und Beamten vor Anschuldigungen der Vergewaltigung durchgeführt. (Al-Ahram, 1.6.2011)

Samira Ibrahim, eine der festgenommenen Aktivistinnen, prangerte an, wie man sie über den dargelegten Sachverhalt hinaus mit der Androhung einschüchterte, sie der Anstiftung zur Prostitution anzuklagen. Das ist eine übliche repressive Taktik, um Frauen zum Schweigen zu bringen und ganz nach pseudo-islamischem Geschmack. Zur Ikone der Revolution geworden – Samiras Graffiti auf den Wänden des Zentrums von Kairo sind ein ›Klassiker‹ (Maslamani 2013) – führte ihre Unabhängigkeit auch zum Konflikt mit den US-amerikanischen Behörden, die ihr zunächst einmal Beistand leisteten und Asyl gewährten. Der Bruch erfolgte schließlich aufgrund antizionistischer Kritik von Seiten Samiras, was abermals veranschaulicht, dass der politisch engagierte feministische Kampf auf dieselbe rote Linie stößt wie die übrigen emanzipativen Forderungen innerhalb der arabischen Welt. Und dennoch nimmt das feministische Engagement seinen Lauf: Nach dem ägyptischen Putsch vom 3. Juli 2013 zögerte die Friedensnobelpreisträgerin Tawakkul Karman keine Sekunde, aus dem Jemen heraus davor zu warnen, dass »Politik und Männer Mubarak zurückkehren werden« (Al-Masry Al-Youm, 12.7.2013) Diese Vorhersage scheinen die aktuellen Ereignisse nur zu bestätigen.

Neue Diskurse, neue Militanz

Die rechtliche und ideologische Strukturierung der arabischen, postkolonialen Welt reproduzierte die Verdinglichung der Frauen aus früheren Epochen bezüglich ihrer Unterwerfung, selbst wenn man sie in mächtige Symbole der nationalen Identität verwandelt hat. Damit waren die arabischen Frauen einer doppelten Negation ausgesetzt: diejenige der allgemeinen Freiheiten und die ihrer eigenen manipulierten Rechte. Die Situation gestaltete sich als Falle mit schwierigem Ausweg: Die arabische Frau werde nicht frei sein, weil der arabische Mann es nicht war. Was zuerst war, interessierte nicht. Es blieb lediglich die Möglichkeit, das Wort zu ergreifen und eine neue Praxis zu schaffen, um nicht länger als Objekt wahrgenommen zu werden und sich als Subjekt zu denken. In diesem Sinne wurden drei Schritte gegangen.

Zunächst war es nicht leicht, die gängigen Dichotomien Mann/Frau, Moderne/Authentizität, Demokratie/Islam, in deren Widersprüche sich die feministische Bewegung des Westens verwickelt hatte, zu überwinden (Nawal Saadawi wurde des Öfteren deswegen kritisiert, sie antwortete ebenso scharf). Dennoch stellte es sich als historische Notwendigkeit heraus, um der von Latifa Lakhdar so bezeichneten ›Rückwärtsorientierung‹ entgegenzutreten, also der Manipulation des islamistischen Vorschlags durch die diktatorischen Regimes in der Absicht, selbst Modernität zu

beanspruchen. Die Überwindung dieser Unterwerfung der arabischen Frauen unter die vom Westen beherrschte feministische Theorie ist der erste Schritt in Richtung ihrer Gleichberechtigung gewesen. Dieser wurde getan in dem Maß, wie der Diskurs sich zu einem Disput auf gleicher Ebene öffnete. Vor nicht einmal drei Jahren wäre die Provokation der Tuneserin Amina Tyler mit ihrem nackten Oberkörper genauso wie die herausfordernden Antworten des islamischen Feminismus noch unvorstellbar gewesen. Die muslimische Peruanerin Amina Nasreen geht in dem Manifest »Warum gibt es so viele muslimische Frauen, die über FEMEN verärgert sind?« mit europäischen Feministinnen, die vom Norden aus Widerstandsformen verordnen, hart ins Gericht:

Besagte Anstrengungen des »Empowerments«, die unsere Selbstbestimmung über unsere Körper und unsere Stimmen nicht anerkennen, machen uns genauso unsichtbar wie der religiöse, im Patriarchat wurzelnde Fundamentalismus, den wir stürzen wollen.

Der zweite Schritt im Kampf um die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau bestand darin, von der umfassenden Bedeutung [span. *transversalidad*, Red.] ihrer Forderungen auszugehen. Die tunesischen Feministinnen Neziha Rejiba, Sihem Bensedrine oder Khadija Cherif warnten bereits in den 1990er Jahren vor der Oberflächlichkeit und Zerbrechlichkeit der von der tunesischen Frau erkämpften Rechte in Sachen Ehe, Arbeit und Bildung und kritisierten den propagandistischen Gebrauch dieser vermeintlichen Modernität durch die Diktatur (Marzouki 2011, 147). Diese Manipulation stellte eine zweifach wirkmächtige Waffe dar: So brachte das Regime zeitgleich die linken Kräfte und die Feministinnen zum Stillstand, indem es die drohende Rückkehr des radikalen Islamismus heraufbeschwor und verwickelte den gemäßigten Islamismus in dialektische Spielchen, mit denen es die offensichtliche Geschlechterungleichheit ihres eigenen Programms rechtfertigte. Rachid al-Ghannouchi musste sich im Laufe seiner mehr als 25-jährigen Zeit in der Opposition immer wieder zu Widersprüchen in seinen Aussagen äußern, ohne dass, nun, da Ennahda an der Macht ist, seine Ausführungen zugunsten einer vollständigen Gleichberechtigung in ein politisches Aktionsprogramm eingeflossen wären. Die aktuelle konstitutionelle Debatte über die tunesische Identität und das Fundament der nationalen Gesetzgebung verkörpert die Aporie, in die der islamistische Diskurs über die Gleichberechtigung versunken ist. Im Grunde ist die tunesische Situation derjenigen Ägyptens unter Mubarak und später unter den Muslimbrüdern sehr ähnlich. Aber obgleich die Sorgen berechtigt sind, da die politisch-militärische Macht fest in ihrer patriarchalen Vision verankert bleibt (al-Ali 2012), darf im Kampf um Gleichberechtigung der Geschlechter über den unverzichtbaren Zielen nicht die Grundlage des revolutionären Umschwungs von 2011 aus dem Blick geraten: das umfassende [span. *transversal*, Red.] »Empowerment« des »unsichtbaren Arabers«, wie Marwan Bishara ihn/sie genannt hat.

Bishara zufolge begann die Sichtbarwerdung der durchschnittlichen Araber im Jahr 2000, im größeren Zusammenhang der politischen Auflösung der Opposition in den arabischen Staaten während der letzten dreißig Jahre. In Tunesien, Ägypten, Marokko, im Jemen oder Bahrein kam es zu Protestcamps, Streiks und

Versammlungen oder Aktivitäten über die traditionellen Mobilisierungsformen der Gewerkschaften und Parteien hinaus, bis auf wenige Ausnahmen ohne dabei die öffentliche Meinung durchdrungen zu haben (Bishara 2012, 95-106). Die Gemeinsamkeiten der politisch-ökonomischen Forderungen der verschiedensten sozialen Gruppen machten dabei den gruppenübergreifenden und interarabischen Charakter der Appelle deutlich. Auch die Bewegungen für Geschlechtergleichheit mobilisierten sich und im Bündnis mit jenen fanden sie die nötige Grundlage, um sich zu verwurzeln und sozial zu wachsen. Von hier aus konnte man zur revolutionären Sichtbarkeit übergehen.

Die dritte Stufe im Kampf um die Gleichberechtigung der Geschlechter ist eng verknüpft mit der vorangegangenen und erfordert in der Praxis, ihn als solchen neu zu erfinden. Sie fällt mit dem Strategiewechsel der arabischen Widerstandsformen im Licht der Erfahrungen der 2. Intifada (2000-2006) und des Irakkrieges (2003) zusammen. Feministinnen und Genderaktivistinnen vereinigten sich genau wie andere, von den Mächtigen marginalisierte Gruppen – etwa Arbeiter oder Studierende – in umfassenden [span. *transversales*, Red.] sozialen Bewegungen, die beide Besatzungsmächte denunzierten und die zivile Solidarität zu erweitern suchten. Auch wenn die Erfüllung der allgemeinen politischen Ziele (Freiheit, Gleichheit und soziale Gerechtigkeit) noch aussteht, sind die neuen Mobilisierungsformen, die aus diesen Erfahrungen entstanden sind, grundlegend für die Zukunft der geschlechterbezogenen Forderungen, wenn nicht sogar für die revolutionären Prozesse an sich.

Der Werdegang der palästinensischen Queer-Bewegung, Vorreiterin in der arabischen Welt, kann das veranschaulichen. Nachdem man sich zwei Jahrzehnte lang eine auf der Universalität der LGBTQ-Forderungen aufbauende Strategie mit der israelischen Queer-Bewegung teilte, brachen die Palästinenser, die in »Al-Qaws for Sexual & Gender Diversity in Palestine Society« (<http://alqaws.org/q/>) organisiert sind, 2007 den Kontakt zu den israelischen Plattformen ab, da die kontextuellen Bedingungen die universellen Forderungen überlagerten. Die interne Diskussion, die diesem Bruch vorausging, war turbulent. Einerseits legte die Positionierung der israelischen *Queer*-Bewegung während des Libanon-Krieges in den Augen des palästinensischen Pendanten deren nationalistische und militaristische Wurzel offen, welche diese Bewegung mit dem Rest der israelischen Gesellschaft teilte. Andererseits machte die subalterne Position, in der sich die palästinensische Bewegung wiederfand, ihr den intersektionalen Charakter ihres eigenen Kampfes durch den allgemein-palästinensischen Kampf gegen Besetzung und Diskriminierung bewusst. Die Politiken des *pinkwashing* (die Schönfärbung des israelischen Images durch homophile Selbstinszenierung) demonstrierte wiederum die Intersektionalität der israelischen *Queers*: Förderung des internationalen homosexuellen Tourismus, »*queeres*« Selbstbewusstsein mit Blick auf den Militärdienst, Homonormativität (Nachahmung des Kleinfamilienmodells, Ehe, Kinder und soziale Beweglichkeit) sowie die Viktimisierung der palästinensischen *Queers*. Aus der Notwendigkeit der Neukonzeption ihres Handelns heraus, auch was die intersektionale Ausrichtung anging, fand die palästinensische Queer-Bewegung in der BDS-Kampagne (*Boycott*,

Divestment and Sanctions) eine Widerstandsform, die sie mit der übrigen palästinensischen Gesellschaft teilen kann. Letztere hatte aber auch – das dürfen wir nicht vergessen – zuvor die Queer-Bewegung wegen ihrer Zusammenarbeit mit ihrem israelischen Pendant als Kollaborateure beschuldigt. 2010 errichteten die Aktivistinnen von Al-Qaws die Plattform »*Queers Palästina für BDS*« (www.pqbds.com) in Übereinstimmung mit dem Aufruf des palästinensischen BDS-Nationalkomitees (www.bdsmovement.net), welcher 2005 von 173 zivilgesellschaftlichen und gewerkschaftlichen Zusammenschlüssen Palästinas unterstützt wurde. Der Mitbegründerin von Al-Qaws Haneen Maikey zufolge erweist sich die BDS-Kampagne als perfekte Plattform zur Integration der Forderungen der palästinensischen LGBTQ-Bewegung in einem gemeinsamen Aufruf zu Freiheit und Gleichheit, indem sie den palästinensischen Kampf auf internationaler Ebene und die Kämpfe der Lesben und Schwulen in einen gemeinsamen Rahmen stellt (Maikey 2012, 121-29). Dennoch finden sich, im Unterschied zu anderen Plattformen des BDS, die Appelle der palästinensischen Queer-Bewegung nicht auf der offiziellen Homepage des BDS-Nationalkomitees wieder.

Bilanz und Ausblick

Auch wenn die arabischen Revolutionen von 2011 in eine neue Phase eingetreten sind, deren Ausgang noch weit entfernt ist, haben die arabischen Frauen, indem sie eine Zeit lang das Wort und die Straßen übernahmen, eine radikale Veränderung in Gestalt einer schwierigen Umkehr inszeniert. Einerseits distanzieren sich die jungen Araberinnen (50 % der arabischen Bevölkerung ist jünger als 25 Jahre) vom epistemologischen Dominanzsystem des klassischen Feminismus, einschließlich des diesem verpflichteten arabischen Feminismus, indem sie die Repräsentations- und Repräsentativitätskonzepte, die hegemonial gewesen waren, zurückweisen. Zudem verurteilten die kritischsten arabischen Feministinnen, wie andere schwarze, indische oder chinesische, dass die Dichotomien mit Ausschlusscharakter wie Sex/Gender, Tradition/Emanzipation, öffentlicher/privater Raum die strukturellen Ungleichheiten und Machtbeziehungen reproduzieren. Diese stützen das kapitalistische System (Zentrum/Peripherie; Erste/Dritte Welt; Fortschritt/Abhängigkeit, Industrialisierung/Vorkapitalismus) und erhalten folglich auch den Begriff der Minderwertigkeit der subalternen Subjekte aufrecht.

Damit ist nicht gesagt, dass die sich als autochthon darstellenden Feminismen dem binären System der Dichotomien gegenüber immun seien. Die Mehrheitsströmung des islamischen Feminismus weist weiterhin das Geschlecht als diskursives Instrument zurück und qualifiziert ihn als »Waffe kultureller Zerstörung«. Gleichzeitig übernimmt er unkritisch die Errungenschaften des bürgerlichen westlichen Feminismus (Recht auf Arbeit, Zugang zu Bildung und allgemeines Wahlrecht). Diese Widersprüche des sogenannten »islamischen Feminismus« haben einen tiefgründig modernen Charakter infolge einiger feministischer nationaler Narrative der letzten gut einhundert Jahre. Denn wenn die Religion ein grundlegender Vektor für

die arabisch-islamische Geschlechterbewegung ist, sind es die Geschichte, Soziologie, Politik, Sprache nicht weniger. Hierin sind die arabischen Feminismen mit der Erfahrung der peripheren europäischen Feminismen verbunden.⁶ Mit ihnen haben sie außerdem eine größere äußerliche Vielfalt gemein: diese ›anderen Feminismen‹ nutzen, um sich auszudrücken Autobiographien, Erzählung, Musik oder Demonstrationen stärker als philosophische Essays.

Alles in allem hat die arabische Kritik am konzeptionellen Hochmut des weißen bürgerlichen Feminismus sich nicht der Konstruktion von Alternativen zugewandt, die beim Nullpunkt beginnen. Sondern die Alternative besteht darin, Kategorien zusammenfügen, die in Anerkennung der jeweiligen Besonderheit die kulturüberschreitenden Bezüge des Feminismus in sich aufnehmen. In diesem Sinn gehören die mannigfachen Sex/Gender-Systeme zu den größten Herausforderungen des Feminismus, der von islamischen Kontexten ausgeht. Denn er neigte vorrangig zu Strategien, die eine einfache Identität ausdrücken, die fast immer auf der Religion oder der Nation aufbaut. Die Anerkennung der zugleich multiplen und subalternen Identitäten (denken wir beispielsweise an irgendjemanden – Frau, nicht weiß, feministisch, islamistisch, lesbisch, ägyptisch, arabisch und beduinisch) wäre der erste Schritt, um von innen heraus mit der geschichtlichen Macht gestaltloser Klassifizierungen und postkolonialer Verallgemeinerungen vom Typ ›Frau der Dritten Welt‹ zu brechen.

Aus dem Spanischen von Sabine Plonz und Sophia Zender

Literatur

Ahmed, Leila, *A Quiet Revolution. The Veils's Resurgence from the Middle East to America*, New Haven-London 2011

Al-Ali, Nadjie, »Gendering the Arab Spring«, in: *Middle East Journal of Culture and Communication*, 5. Jg., 2012, H. 1, 26-31

Abu-Lughod, Lila (Hg.), *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton 1998

Badran, Margot, *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Kairo 1995

Dies., *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*, Oxford 1999

Bishara, Marwan, *The Invisible Arab. The Promise and Peril of the Arab Revolution*, New York 2012

Casanova Fernández, Vanesa, »El velo en Egipto«, in: *Nación Árabe*, 14. Jg., 2001, Nr. 44, 87-95

Carby, Hazel V., »White women, listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood«, in: Centre for the Contemporary Cultural Studies – University of Birmingham (Hg.), *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, London, 212-35

Gómez García, Luz, »Tres documentos históricos sobre feminismo árabe«, in: *Nación Árabe*, 14. Jg., 2001, Nr. 44, 102-105

Johnson, Roberta, u. Maite Zubiaurre, *Antología del pensamiento feminista español*, Cátedra 2012

6 Für das Beispiel des spanischen Feminismus vgl. Johnson/Zubiaurre 2012.

- Haenni, Patrick, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris 2005
- Jabardo, Mercedes (Hg.), *Feminismos negros. Una antología*, Madrid 2012
- James, Joy (Hg.), *The Angela Davis Reader*, Oxford 1998
- Lakhdar, Latifa, »Las mujeres frente a la ortodoxia islámica«, in: Bueno Alonso, Josefina (Hg.), *Hacia una democracia laica. Voces de mujeres musulmanas*, Barcelona 2012, 159-187
- Lazreg, Marnia, »Women: the Trojan Horse of Islam and Geopolitics«, in: Al Zo`by, Mazhar, u. Kahldoun Samman (Hg.), *Islam and the Orientalist World System*, London 2008
- Dies., *Questioning the Veil. Open Letters to Muslim Women*, Princeton 2009
- Maikey, Haneen, »The History and Contemporary State of Palestinian Sexual Liberation Struggle«, in: Lim, Audrea (Hg.), *The Case for Sanctions against Israel*, New York 2012
- Makdisi, Jean Said, Sidawi Rafif Rida u. Nuha Bayumi (Hg.), *Al-Niswiya al-arabiya. Ru'ya naqdiya*, Beirut 2012
- Marzouki, Moncef, *Le mal arabe. Entre dictatures et intégrismes. La Démocratie interdite*, Paris 2004
- Maslamani, Maliha, *Graffiti al-zaura al-misriya*, Beirut 2013
- Nasreen, Amina, »¿Por que hay tantas mujeres musulmanas enojadas con FEMEN?«, in: *Mariposas en la tormenta*, 2013, unter: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=166480> [21.11.2013]
- Ramírez, Angeles, *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*, Madrid 2011
- Seferdjeli, Ryme, »Rethinking the history of the mujahidat during the Algerian war«, in: *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 14. Jg., 2012, H. 2, 238-255
- Tamzali, Wassyla, *Mi tierra argelina. Una mujer entre la revolución y la guerra civil*, aus dem Franz. von J. M. González Marcén u. G. Velasco Arias, Barcelona 2012



Lernen aus dem Kopftuchstreit

Geschlechterverhältnisse, Religion, Lebensweise, Ideologie? Polemisch stehen sich in der Kopftuch-Debatte die kontroversen Standpunkte gegenüber. Wie könnten emanzipatorische Positionen so diskutierbar werden, dass sie einander stärken, nicht bekriegen? Wir wollen Denken als Aufgabe verstehen, nicht einfach Meinungen wiedergeben. Das Buch gibt einen umfassenden Überblick über den Konflikt, der die politische Szene der Bundesrepublik spaltete, ergänzt durch kundige Analysen, die Verknüpfungen erkennbar machen und Geschichte aufarbeiten. Am Ende steht der Versuch, Perspektiven widerspruchsbasierender Politiken zu entwerfen.

ISBN 978-3-88619-468-1 · 9,90 €