GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Zur (Un-)Möglichkeit von Solidarität und Bündnis zwischen Frauenbewegungen in der Türkei

Binder, Charlotte; Polatdemir, Asl; Karakaolu, Yasemin

2015

https://doi.org/10.25595/761

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Binder, Charlotte; Polatdemir, Asl; Karakaolu, Yasemin: *Zur (Un-)Möglichkeit von Solidarität und Bündnis zwischen Frauenbewegungen in der Türkei*, in: Feministische Studien : Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, Jg. 33 (2015) Nr: 1, 9-21. DOI: https://doi.org/10.25595/761.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Walter de Gruyter Verlag.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.1515/fs-2015-0103

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Charlotte Binder, Aslı Polatdemir und Yasemin Karakaşoğlu

Zur (Un-)Möglichkeit von Solidarität und Bündnis zwischen Frauenbewegungen in der Türkei

> *But it's a huge solidarity day […] also makes you feel good about how much you are […] how big you are how differentiated you are. And especially […] during the organizing part this solidarity feels really good. […] I think it […] has more inner importance for me about seeing the solidarity and the power.* (Yıldız 03.05.2013, 18)[1]

Die feministische LGBT-Aktivistin Ceylan Begüm Yıldız, die in der Frauen-NGO *Solidarität mit Frauen Stiftung (Kadınlarla Dayanışma Vakfı)* in Istanbul arbeitet, beschreibt den Internationalen Frauentag als einen »großen Tag der Solidarität.«

Der hier zitierte Interviewausschnitt ist Teil der Materialsammlung des von Charlotte Binder seit 2011 durchgeführten Promotionsprojekts, welches die Aktivitäten zum und den diskursiven Umgang mit dem Internationalen Frauentag in Berlin und Istanbul untersucht. Dabei folgt die empirisch-qualitative Vergleichsstudie der Annahme, dass im Rahmen des Jahrestags verdichtet über Existenz und Begründung von Frauenbewegung(en), Feminismus sowie Geschlecht – und damit zusammenhängend über die (Un-)Möglichkeit von Solidaritäts- und Bündnispolitiken zwischen Frauen – verhandelt wird. So lässt sich der 8. März in Anlehnung an Foucaults theoretische Überlegungen zu Diskursen (Foucault 2003) als transnationales Diskursereignis beschreiben, »in dem sich wie in einem Brennglas die frauen- und geschlechterpolitischen Positionen und Forderungen bündeln und die Art und Weise, wie sie verhandelt werden, sichtbar wird.« (Niederkofler u. a. 2011, 9).

Die vielfältigen Bedeutungen des Internationalen Frauentags für die in den Interviews befragten Akteur*innen von Frauen- und Geschlechterpolitiken in Istanbul boten die Grundlage für die Konzeption des Forschungsprojekts *Frauenbewegungen im innertürkischen Vergleich*. In diesem auf drei Jahre angelegten Projekt werden die Bündnispolitiken der vielfältigen Frauenbewegungen in unterschiedlichen sozio-kulturellen Settings und Regionen der Türkei anhand von empirisch-qualitativen Einzelstudien in zwei Großstädten – Ankara und Diyarbakır – sowie in zwei kleinstädtischen Regionen – Ägäis und Schwarzes Meer – analysiert. Den theoretischen Rahmen bilden dabei insbesondere die feministisch orientierte Soziale Bewegungsforschung, die Frauenbewegungen

[1] Die Zitate – die Angaben in Klammern beziehen sich auf die Interviewpartner*in, das Interviewdatum sowie die Absatzzahl im Interviewtranskript – wurden jeweils von dem Autorinnenteam vom Türkischen ins Deutsche, unterstützt durch Münevver Azizoğlu-Bazan, übersetzt.

als plural-differenzierte und transnational orientierte Soziale Bewegungen konzeptualisiert (z. B. Lenz 2010, 2014) sowie das Konzept der Intersektionalität (z. B. Walgenbach 2012).[2]

Durch die kritischen Interventionen poststrukturalistischer und postkolonialer Theoretiker*innen sowie durch die Identitätspolitiken der Neuen Sozialen Bewegungen, wurde die universelle Kategorie Geschlecht zu Beginn der 1990er Jahre in Frage gestellt. Im Rahmen der sozialkonstruktivistischen Wende in der Frauen- und Geschlechterforschung wurde damit auch das bisherige Kollektivsubjekt der Frauenbewegungen grundsätzlich hinterfragt (Lenz 2002, 78). Auch in der heutigen Türkei beziehen sich nach kritischen Interventionen – insbesondere von kurdischen und religiös-konservativen Aktivistinnen – z. B. radikale, lesbische, queere, trans*, sozialistische, religiös-konservative, kemalistische, beHinderte, kurdische, alevitische und / oder armenische Feminist*innen und / oder Frauengruppen auf unterschiedliche Identitäten und Differenzen.[3]

Nach der Kritik an dem feministischen Konzept der *Sisterhood* stellen sich aber aufgrund der strukturellen Diskriminierung und Gewalt gegen Frauen (z. B. Müftüler-Baç 2012) als verbindende Erfahrungen und Themen weiterhin Fragen nach einem Umgang mit Vielfalt, nach Möglichkeiten des solidarischen Handelns und der Bildung von Bündnissen. Angesichts der beschriebenen Ausdifferenzierung und Pluralisierung wird in diesem Beitrag deshalb analysiert, was die Aktivist*innen der Frauenbewegungen unter den Begriffen Solidarität (*dayanışma*) und Bündnis (*platform; ittifak)* verstehen. Dabei wird auch herausgearbeitet, welche Strategien für einen produktiv-konstruktiven Umgang mit Vielfalt bei gleichzeitiger Anerkennung von Differenzen entwickelt werden. Beispielhaft wird dies an den Prinzipien der Frauenkooperative *Amargi* sowie an einflussreichen Frauen-Plattformen (*kadın platformları*) verdeutlicht.

Abschließend wird erörtert, inwieweit und an welchen Orten die seit 2013 massenhaft gegen die Regierungspolitik des Präsidenten Tayyip Erdoğan gerichteten Proteste neue Möglichkeiten der Solidarisierung bzw. für Bündnisse generieren können, um feministische Anliegen zu artikulieren und durchzusetzen.

Die Grundlage der analytischen Überlegungen bilden dabei die 2013 in Istanbul geführten 20 Interviews mit frauen- und geschlechterpolitischen Akteur*innen sowie erste Befunde der innertürkischen Vergleichsstudie. Exemplarisch werden zusätzlich Studien zu Frauenorganisationen und -bewegungen sowie Eigenpublikationen der Frauenbewegungen hinzugezogen.

[2] Für mehr Informationen zu dem an der Universität Bremen angesiedelten, von der Stiftung Mercator bis Ende 2016 geförderten Forschungsprojekt siehe: http://www.fb12.uni-bremen.de/de/interkulturelle-bildung/forschung/aktuelle-forschung/frauenbewegungen-im-innertuerkischen-vergleich.html.

[3] In der Datenbank der Netzwerkorganisation *Fliegender Besen* (*Uçan Süpürge*) waren bereits 2009 rund 400 Frauenorganisationen verzeichnet, die sich in Form von Frauenvereinen, Lobbygruppen, Frauenberufsverbänden, feministischen Gruppierungen, Frauenzeitschriften und feministischen Zeitschriften, Frauenbibliotheken, Blogs oder Internetzeitungen in der Türkei organisierten.

Zur Kontextualisierung werden im folgenden Abschnitt zunächst die historische Entwicklung der Frauenbewegungen in der Türkei skizziert und Reaktionen auf den Diversifizierungsprozess seit den 1990er Jahren dargestellt.

Historische Entwicklung und Ausdifferenzierung in Frauenbewegungen in der Türkei

Für die Türkei lässt sich vergleichbar mit globalen Entwicklungen der Frauenbewegungen von zwei Wellen der Mobilisierung und einer so genannten *Third Wave* sprechen.[4]

Bereits in der Spätphase des Osmanischen Reichs im 19. Jahrhundert organisierten sich gebildete Frauen innerhalb der Istanbuler Oberschicht als Feministinnen und kämpften für die Rechte von Frauen. Nach der Gründung der türkischen Republik im Jahre 1923 wurden Teile der Frauenbewegung nach und nach in den Staatsapparat integriert oder verboten.

Der kemalistische Staat etablierte den »*State Feminism*« (White 2003, 145) unter der Führung von Mustafa Kemal Atatürk als Teil seiner westlichen Modernisierungsbestrebungen. Mit dem Ersatz der islamischen Scharia durch ein Zivilrecht, das sich an dem Schweizer Modell orientierte, wurde 1926 die Polygamie verboten, die Zivilehe als Norm etabliert und Frauen das Scheidungsrecht sowie die Vormundschaft für Kinder anerkannt (Aksoy 2014). Das bereits jahrzehntelang von Feministinnen eingeforderte Wahlrecht für Frauen wurde schließlich 1934 von der Republikanischen Volkspartei *CHP* eingeführt.

Daraufhin wurde die türkische Frau offiziell als emanzipiert und befreit dargestellt. Frauen wurden im gesellschaftlichen Diskurs jener Zeit vor allem als ›Mütter der Republik‹ und als prostaatliche Unterstützerinnen der Einparteienregierung von Atatürk wahrgenommen. Das Bild der modernen Frau in der Türkei war das der Lehrerin, die hauptsächlich für die Ausbildung der jungen türkischen Staatsbürgerinnen und Staatsbürger zuständig war (Al-Rebholz 2010, 76). Das Leben der meisten Frauen in der Türkei, die damals noch mehrheitlich auf dem Land lebten, wurde jedoch nicht durch die kemalistischen Eliten, sondern durch feudal-patriarchale Strukturen bestimmt (Wedel 2000, 37). Ins-

[4] Die Begriffe Frauenbewegung(en) und Feminismus, die in der Fachliteratur definitorisch unterschiedlich verwendet werden und damit auch auf verschiedene politische und theoretische Positionierungen hindeuten, werden im Rahmen des Forschungsprojekts – insbesondere in Bezug auf den türkischen, kurdischen und deutschen Sprachgebrauch – noch näher zu bestimmen sein. Für Begriffsbestimmungen siehe z.B. Lenz 2010, 666; Al-Rebholz 2011, 29. Seit den 1980er Jahren publizieren Wissenschaftler*innen zum Thema Frauenbewegung(en) in der Türkei (z.B. Tekeli 1986; Çakır 1996; Çağlayan 2009; Sancar 2011). Eine Übersicht zu aktuellen Diskussionsthemen innerhalb der feministischen Bewegung bieten die von Özdemir und Bayraktar herausgegebenen Sammelbände zur Veranstaltungsreihe *Feminismus-Diskussionen* (*Feminizm Tartışmaları*) (Özdemir und Bayraktar 2011; 2012).

gesamt blieb also eine große Diskrepanz zwischen formalen Rechten und der gesellschaftlichen Position der Frauen in der Türkei.

Erst nach dem Militärputsch von 1980 formierte sich wieder eine unabhängige feministisch orientierte Frauenbewegung, die im Gegensatz zum kemalistisch geprägten Staatsfeminismus erstmalig das Privatleben, auch im Hinblick auf Gewalt gegen Frauen, politisierte.

Neben der Verbreitung von frauenpolitischen Forderungen in den linken und / oder kurdischen Bewegungen sowie der Institutionalisierung feministischer Diskurse waren die 1990er Jahren insbesondere durch die bereits erwähnte Kritik an der feministischen Bewegung geprägt (Arat 2008).

So kritisierten Aktivistinnen der kurdischen Frauenbewegung, die sich heute vor allem in der *Demokratischen Freien Frauenbewegung* (*Demokratik Özgür Kadın Hareketi)* organisieren, Rassismus und türkischen Nationalismus in Staat und Gesellschaft. Kurdische Feministinnen hinterfragten auch das homogenisierende Verständnis von Frau-Sein, das in den 1980er Jahren von türkischen, *weißen*, gebildeten, der Mittelklasse zugehörigen feministisch orientierten Frauen geprägt worden sei. Feministische Theorie und Praxis, so Al-Rebholz, »beinhalte für kurdische Feministinnen nicht nur eine geschlechtsspezifische Frauenpolitik«, sondern berücksichtigte »entlang anderer Unterdrückungsachsen ethnische, klassen- und rassenspezifische Differenzen unter den Frauen« (Al-Rebholz 2013, 262).

Islamische Feministinnen[5], die seit den 1980er Jahren publizieren und sich zum Beispiel in der *Hauptstadt-Frauenplattform* (*Başkent Kadın Platformu*) organisieren, kritisierten unter anderem die feministische Bewegung der 1980er Jahre für eine aus ihrer Sicht unreflektierte Rezeption westlicher feministischer Theorie sowie für die sich darin äußernden orientalistischen und eurozentristischen Tendenzen (Samandi 1997).

Auch durch die Formierung der LGBT-Bewegung in der Türkei und die damit zusammenhängende Infragestellung von heterosexuellen Normvorstellungen wurde der türkische Feminismus kritisiert. So stellten LGBT-Aktivist*innen, die 2001 erstmals öffentlich an der 1. Mai-Demonstration in Ankara teilnahmen und sich insbesondere in den Vereinen *KAOS GL* und *Lambdaistanbul* organisieren, die Heteronormativität der feministischen Bewegung grundsätzlich in Frage (Başaran 2011).

Um trotz dieser Differenzen gemeinsame Forderungen artikulieren und politisch durchsetzen zu können, werden innerhalb der feministisch orientierten Frauenbewegung seit den 1990er Jahren deshalb folgende Fragen diskutiert.

> *How will we stand side by side? How will we stand as one? How will we recognize each others' different experiences and struggle for each others' rights? How will we*

[5] Der Begriff ›Islamische Feministinnen‹ wurde 1991 von Göle im türkischen Kontext eingeführt. Einige Intellektuelle und / oder Aktivistinnen der religiös-konservativen Bewegung lehnen diesen Begriff für sich jedoch ab (Özcetin 2009, 112; Göle 1996).

> *get organized around our gendered identities with our ethnic, cultural, class, sexual, regional, religious and bodily differences?* (Bilal 2006)

Dieser von der armenischen Feministin und Wissenschaftlerin Melissa Bilal formulierte Fragenkatalog verdeutlicht exemplarisch die Diskussionen zu Solidaritäts- und Bündnispolitiken innerhalb der feministischen Bewegung.

Durch die Integration antirassistischer, antimilitaristischer und queerer Perspektiven bemühen sich seitdem autonome Feministinnen insbesondere um eine Annäherung an kurdische Frauen sowie an LGBT-Gruppen. Als ein gemeinsamer Gegner wurden patriarchale Strukturen identifiziert, die Frauen, LGBT-Personen und Angehörige ethnischer Minderheiten durch Sexismus, Heterosexismus, Rassismus und / oder Militarismus unterdrücken (Acar Savran 2011).

Als Beispiel für eine Solidarisierung von Feministinnen mit religiös-konservativen Frauen kann die Initiative *Wir Beschützen Uns Untereinander* (*Birbirimize Sahip Çıkıyoruz*) gelten, die von Aktivistinnen, Journalistinnen und Wissenschaftlerinnen als Reaktion auf die so genannte Kopftuchdebatte im Jahr 2008 gegründet wurde. Die nur teilweise vom Kopftuchverbot betroffenen Frauen forderten gemeinsam den freien Zugang von kopftuchtragenden Studentinnen zur Universität und damit einen Schutz vor Diskriminierung aufgrund von Geschlecht und / oder Religionszugehörigkeit (Koç 2009).

Aufgrund der biographischen Erfahrung vieler autonomer Feministinnen, die im Zusammenhang mit ihrer Vergangenheit in den linken Bewegungen und / oder den Repressalien während der Militärdiktatur stehen, habe es – so Somersan – zunächst jedoch nur eine geringe Zusammenarbeit mit linken bzw. kemalistisch orientierten Frauen gegeben (Somersan 2011, 100–123).

Im folgenden Abschnitt wird die Frauenkooperative *Amargi* als bisher einziges Beispiel für die Umsetzung eines »*Diversity Feminism*« (Özakın 2012, IV) und damit als Versuch in einer gemeinsamen Bewegung der Vielfalt und Differenz von Frauen in der Türkei gerecht zu werden, vorgestellt.

Inklusivität, Reflexivität und Solidarität als Prinzipien der Frauenkooperative Amargi

In *Accomodating Diversity within Feminism in Turkey. The Amargi Women's Cooperative, 2001–2011* untersucht Özakın die Frauenkooperative *Amargi*, die 2001 von jungen türkischen Akademikerinnen, politisierten kurdischen und transsexuellen Frauen und mit Unterstützung der armenischen Frauengruppe *Hay Gin* als Reaktion auf die Diversifizierungsprozesse von Frauenbewegungen gegründet wurde:

> *The theoretical discussions of intersectionality and the feminist principle of non-hierarchical organization in the movement, as well as the importance of the concepts of experience and difference have led some groups of the movement to create new*

> *approaches to politics on identity and difference to overcome the limitations of identity politics conducive to cultural particularism and essentialism. Amargi emerged with the claim of providing a platform for a dialogue and solidarity among differences in the realm of feminist politics.* (Özakın 2012, 5)

Um der Vielfalt von frauenpolitischen Forderungen gerecht zu werden, umfassten feministische Politiken für *Amargi* dabei immer auch Kämpfe gegen Krieg, Nationalismus, Militarismus, Heterosexismus, Kapitalismus und *human-centrism*.

Amargi basierte auf dem Prinzip der Solidarität unter Berücksichtigung von Inklusivität und Reflexivität, um es Frauen diverser eigener Identifikationen überhaupt erst zu ermöglichen, gemeinsame politische Kämpfe zu führen:

> *Lifting off the randomness or occasionality in encounter and joint political action between different women, both in daily life and political action levels, solidarity appeared as the key principle. Redefinition of solidarity in light of inclusiveness and reflexivity principles was distinctive in Amargi's organization and political action. Solidarity was reformulated as both immediate and daily, and public and political levels.* (Özakın 2012, 54–55)

Strategisch organisierte sich *Amargi* deshalb, im Gegensatz zu den meisten Frauenorganisationen in der Türkei, mit den Subjekten der jeweiligen politischen Probleme, um diese innerhalb der Organisation durch Solidarität und gemeinsamen Aktivismus zu stärken und Dialogprozesse zwischen den unterschiedlichen Frauen zu initiierten. Gleichzeitig konnte auch, so Özakın, erst durch das Wissen der Unterdrückten eine umfassende feministische Theorie entwickelt werden (Özakın 2012, 54).

Differenzen wurden bei *Amargi* zwar nicht verleugnet, aber auch nicht als quasi natürlich in einem essentialistischen, naturalisierenden und homogenisierenden Verständnis postuliert. Um innerhalb dieser Vielfalt politisch handeln zu können, wurde deshalb, so Özakın, ein offenes und gewaltfreies Umfeld für Frauen geschaffen, das es ermöglichte, über diese Differenzen zu sprechen und über Erfahrungsaustausch ein solidarisches Denken zu entwickeln:

> *The inclusiveness of the organization permitted women to engage in both ›rooting‹ and ›shifting‹ […]: by rooting it was meant that one did not have to dispossess their identities or give up the politics upon them, the roots were respected. The term shifting corresponded to the fact that they were given the opportunity to shift their opinions about other women of different identities, also transforming or leaving prejudices aside. Amargi offered women the opportunity to explain their points of view to other women. Thus, volunteers in Amargi could learn about other types of oppression and this could constitute women's solidarity against various axes of patriarchy. This mutual transformation process allowed for the construction of a more expansive view of the society, drawing upon the knowledge each woman brought to this pool.* (Özakın 2012, 142)

Die erfolgreiche Umsetzung des Leitspruchs von *Amargi Zusammensein mit Unterschiedlichkeiten* (*Farklılıklarla Bir Arada Olmak*) wurde von einigen Aktivist*innen jedoch öffentlich hinterfragt, indem sie eine fehlende gemeinsame Denk- und Aktionsweise bei *Amargi* und hegemoniale Tendenzen innerhalb der Organisation kritisierten. Im November 2012 verließen neun Aktivist*innen geschlossen die Kooperative.

Als Reaktion auf diese Kritik und die vorausgegangen Debatten zu feministischen Politiken löste sich *Amargi* einen Monat später offiziell auf (amargigroupistanbul 2013). Auch die staatliche Verfolgung der *Amargi*-Gründerin Pınar Selek, die heute im politischen Exil in Europa lebt und als Integrationsfigur der feministischen Bewegung der 2000er Jahre galt, hatte unserer Einschätzung nach Einfluss auf das Scheitern der Umsetzung eines *Diversity Feminism*.

Im nächsten Abschnitt werden anhand der 2013 in Istanbul zum Thema Internationaler Frauentag geführten Interviews Definitionen von Solidarität und Bündnis herausgearbeitet sowie Grenzen von Solidaritäts- und Bündnispolitiken aufgezeigt.

Yaşasın Kadın Dayanışması! Die Frauensolidarität soll leben!

Esen Özdemir, ehemals bei *Amargi* und heute Aktivistin des F*eministischen Kollektivs Istanbul* (*İstanbul Feminist Kolektif)* sowie Mitarbeiterin der *Frauenzuflucht-Stiftung Lila Dach* (*Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı)* beschreibt im Interview ihr solidarisches Verständnis von Feminismus wie folgt:

> *[…] Ich wusste, dass es viele Frauenprobleme gab, aber Feminismus hat es für mich geschafft mein Vorurteil gegenüber Frauen zu zerstören. […] Ich habe gefühlt, dass einige Frauen dumm, einige Frauen klug waren, dass die Frauen in Kategorien getrennt waren und dass ich eigentlich nicht wie die anderen Frauen war […]. Aber Feminismus war für mich aus der Perspektive sehr wichtig, dass ich den Verstand der Frauen, die emotionale Intelligenz, […] meine eigene Weiblichkeit wahrgenommen habe. Also […] die ganze Erfahrung der Frauen sehen zu können. Diese sind natürlich nicht alle gemeinsam, jede von uns hat unterschiedliche Erfahrungen. Aber gesehen haben zu können, dass wir aufgrund des Frau-Seins eine Gemeinsamkeit haben. […] Für mich ist Feminismus zum Beispiel Frauen lieben zu können. Also weil es heißt nicht nur mit Frauen gemeinsam kämpfen zu können, sondern versuchen zu verstehen.* (Özdemir 02.05.2013, 27–29)[6]

[6] »[…] birçok kadının sorunu olduğunu biliyordum ama, benim için feminizim, kadınlara karşı önyargımı kırmayı sağladı. […] bir takım kadınların salak, bir takım kadınların akıllı olduğunu, kadınların kategorilere ayrıldığını, ve aslında diğer kadınlar gibi olmadığım hissi içerisindeydim […]. Ama feminizm benim için kadınların aklını, duygusal zekasını, […] ve kendi kadınlığımı farketmem açısından çok önemliydi. […] Yani […] bütün kadınların deneyimini görebilmek. Bunların hepsi ortak değil, her birimizin ayrı deneyimleri var. Ama kadın olmaktan dolayı bir

Dank ihrer feministischen Perspektive gelingt es Özdemir heute, die gemeinsamen Erfahrungen, die aus ihrer Sicht aufgrund des Frau-Seins entstehen, wahrnehmen zu können und ihre eigenen Vorurteile gegenüber manchen Frauen abzubauen. Gerade weil Frauen über unterschiedliche Erfahrungen verfügen, ist es für Özdemir wichtig, nicht nur gemeinsam zu kämpfen, sondern auch einander zu verstehen.

Neben dieser Auffassung von Feminismus und Solidarität bezeichnet die der links-trotzkistischen Organisation *Arbeiter*innenfront* (*İşçi Cephesi*) angehörende Dicle Nadin Frauen zu vertrauen und Solidarität zu üben, als den wichtigsten Gewinn ihrer Auseinandersetzung mit feministischer Theorie und Praxis (Nadin 10. 05. 2013, 142).

In den Interviews zeigt sich, dass Solidarität, insbesondere von den links orientierten Interviewpartner*innen häufig auch in Verbindung mit einem Bündnis für gemeinsame Ziele bzw. einem gemeinsamen Kampf gedacht wird. Solidarität wird von den Aktivist*innen meist mit Arbeiter*innen, Gewerkschafter*innen, sozioökonomisch benachteiligten Menschen, Geflüchteten / Migrant*innen und / oder politisch Verfolgten geübt.[7]

Auch der Internationale Frauentag wird, wie das den Beitrag einleitende Zitat von Yıldız verdeutlicht, als ein Tag der Solidarität (*solidarity*) und der Ermächtigung (*power*) verstanden. Gerade bei der Vorbereitung des Tags wird der Aktivistin bewusst »how much you are […], how big you are, how differentiated you are.« (Yıldız 03. 05. 2013, 18)

Die Feministin Filiz Karakuş betont jedoch, dass es beim Internationalen Frauentag nicht nur darum gehen soll, Solidarität mit den Frauen der kurdischen Bewegung zu zeigen, die die meisten Teilnehmer*innen an der 8. März-Demonstration stellen. Stattdessen sollen gemeinsame feministische Forderungen öffentlichkeitswirksam artikuliert werden (Ahıska u. a. 2011, 311). Solidarisierung dürfe feministische Kritiken wie z. B. am (männlichen) Führerprinzip der kurdischen, kemalistischen und religiös-konservativen Bewegungen nicht ausschließen. Deshalb kann es für Karakuş auch keine strategischen und kompromisslosen Bündnisse geben (Karakuş 2011, 35).

Im folgenden Abschnitt werden die bisher diskutierten feministischen Strategien für einen produktiv-konstruktiven Umgang mit plural-differenzierten Frauenbewegungen präsentiert und Themen sowie Akteurskonstellationen für einflussreiche Frauen-Plattformen beispielhaft vorgestellt.

ortaklığımızın olmasını görebilmekti […]. Kadınları sevebilmek mesela feminizm benim için. Yani çünkü sadece kadınlarla beraber mücadele edebilmek değil, anlamaya çalışmak demek.«

7 So gibt es z.B. die Frauensolidaritätsinitiative mit den Hungerstreikenden *(Açlık Grevindekilerle / Kadın Dayanışma Insiyatifi)*, also meist mit den politischen, kurdischen Gefangenen, die Solidaritätsfrauenplattform mit den Arbeiter*innen des *DESA* Widerstands (*DESA Direnişiyle Dayanışma Kadın Platformu*), also mit den Streikenden einer lederproduzierenden Firma oder solidarische Aktionen mit armenischen Frauen, die unter dem Slogan *Yaşasın Kadın Dayanışması* nach der Ermordung einiger Armenierinnen vom *Feministischen Kollektiv Istanbul* organisiert wurden.

Erfolgreiche Bündnisse als Resultat feministischer Strategien

Die Interviews und Literaturanalysen zeigen, dass feministisch orientierte Aktivist*innen – häufig orientiert an Konzepten wie den »*Transversial Politics*« (Özakın 2012) oder den »*Politics of equal Distance towards different Women's Identities*« (Sancar 2008) – zusammengefasst folgende Strategien zur Überwindung von essentialisierenden Identitätspolitiken verfolgen:

Frau-Sein wird nicht in einem essentialistischen Sinne gedacht, sondern es soll in einem möglichst gewalt-, hierarchie- und hegemoniefreien Raum den Frauen ermöglicht werden, über gemeinsame und unterschiedliche Erfahrungen zu sprechen. Durch diese Dialoge sollen Lernprozesse, Solidaritäten und die Entwicklung einer gemeinsamen Sprache und gemeinsamer Politiken initiiert werden. Dabei soll das feministische Prinzip der Solidarisierung im Alltag und bei politischen Aktionen durch die Prinzipien der Inklusivität und Reflexivität ergänzt werden.

Dies wird durch die Verwendung neuer Begriffe, wie z. B. *Türkiye'deki kadınlar* (Frauen in der Türkei) oder *Türkiyeli kadınlar* (Frauen aus der Türkei) statt *Türk kadınlar* (türkische Frauen), *kadın cinayeti* (Frauenmord) statt *töre cinayeti* (Sittenmord) oder durch mehrsprachige Publikationen und Redebeiträge auf Demonstrationen erreicht. So wurden bei der 8. März-Demonstration in Istanbul 2013 die Teilnehmer*innen z. B. auf armenisch, lasisch, homschezi, zazaki, kurdisch, arabisch, türkisch und pontisch – die Sprachen der ethnischen Minderheiten in der Türkei – begrüßt. Feministische Praxen sind auch geprägt durch die notwendige Kritik an nationalistischen, rassistischen, heterosexistischen und transphoben Diskursen sowie eine antimilitaristische Haltung und eine Erweiterung der Agenda der Frauenbewegungen.

Trotz Ausdifferenzierung und Pluralisierung spricht Sancar in ihrem Artikel *Thoughts on feminist Politics. The Successes and the Problems of common Agenda Politics* (2008) deshalb zumindest partiell von einer singulären Frauenbewegung in der Türkei, die über ideologische Grenzen hinweg gemeinsame Themen bearbeitet und öffentlich kritisiert. Neben dem Themenfeld geschlechtliche Gewalt, hier insbesondere auch die so genannten Frauenmorde[8], mobilisieren Themenfelder wie die Beschäftigungssituation von Frauen, Körperpolitiken sowie politische Partizipation von Frauen gleichermaßen bereits in verschiedenen Bewegungen organisierte Aktivist*innen als auch bisher unabhängige Frauen, gemeinsame Bündnisse einzugehen und sich untereinander solidarisch zu zeigen.

So wurde zum Beispiel anlässlich der Reform des Strafgesetzes, die im Rahmen der EU-Beitrittsverhandlungen zwischen der EU und der Türkei stattfand,

[8] Allein 2013 wurden in der Türkei 214 Frauen von Männern ermordet. Vgl. dazu die laufende Berichterstattung des unabhängigen Mediennetzwerkes *bianet* (2014). Neben der *Wir werden die Frauenmorde stoppen – Plattform* (*Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu*), die sich solidarisch mit den Familien der Ermordeten zeigt, wurde 2014 die landesweite Kampagne *Es gibt ein Massaker an Frauen!* (*Kadın Katliamı Var!*) u.a. vom *Feministischen Kollektiv Istanbul* initiiert.

2002 die *Frauenplattform für das türkische Strafgesetz (Türk Ceza Kanunu Kadın Platformu)* von 29 Frauen- und LGBT-Organisationen gegründet. Aus diesem Bündnis entstand auch die nationale Arbeitsgruppe für den NGO-Schattenbericht zu *UN-CEDAW*. Der 2010 vorgelegte Bericht wurde von feministischen Organisationen wie z. B. *Amargi* oder *Mor Çatı*, aber auch von religiös-konservativen Vertreterinnen der *Başkent Kadın Platformu*, von kemalistischen Frauen wie z. B. der *Türkischen Frauenvereinigung* (*Türk Kadınlar Birliği)* als auch von LGBT-Organisationen unterstützt (CEDAW Sivil Toplum Yürütme Kurulu ve TCK Kadın Platformu 2010, 1–2).

Es zeigt sich, so auch Acar und Altunok, dass Frauenbewegungen insbesondere dann erfolgreich in Bündnissen zusammenarbeiten können, wenn diese sich auf internationale Standards, wie z. B. die *UN-CEDAW* und / oder das Konzept der FrauenMenschenrechte beziehen (Acar / Altunok 2009, 26–27).

Ob sich die solidarische Zusammenarbeit zwischen (feministischen) Frauen- und LGBT-Bewegungen, die sich aufgrund historischer Entwicklungen und / oder unterschiedlicher ideologischer Standpunkte bisher kaum auf gemeinsame Ziele verständigen konnten, dank eines gemeinsamen politischen Gegners – Präsident Tayyip Erdoğan – intensiviert hat, soll im Folgenden abschließend erörtert werden.

Ausblick: Neue Möglichkeiten der Solidarisierung nach dem Gezi-Widerstand?

Die Studie einer Forschungs- und Beratungsagentur zeigt, dass rund die Hälfte der Protestierenden im Rahmen der Gezi-Proteste Frauen gewesen sind, die sich in Opposition gegen die konservativ-neoliberale Regierungspolitik der *AKP*, die insbesondere die Wahlmöglichkeiten von Frauen einschränkt, mobilisierten (KONDA 2013).[9]

So beteiligten sich Frauen sowohl an den gewaltvollen Auseinandersetzungen mit der Polizei, als auch an den politischen Versammlungen und bei Reproduktionsarbeiten im Park selbst. Während Gezi sei es für Frauen auch möglich gewesen, sich Tag und Nacht ohne die Gefahr der sexualisierten Belästigung im öffentlichen Raum aufzuhalten (Metin 2013, 38–41).

Die dem *Sozialistisch-Feministischen Kollektiv* (*Sosyalist Feminist Kolektif)* angehörende Cemre Baytok führte für ihren Artikel *AKP nimm die Hand von meinem Körper! Der Gezi Widerstand aus dem Auge der Feminist*innen* (*AKP Elini Bedenimden Çek! Feministlerin Gözüyle Gezi Direnişi*) eine Gruppendiskussion mit femi-

[9] Bereits die 2012 von der *AKP*-Regierung geplante Verschärfung des Abtreibungsgesetzes mobilisierte hunderttausende von Frauen, die z. B. im Rahmen der Kampagne *Mein Körper! Meine Entscheidung!* (*Benim Bedenim! Benim Kararım!*) landesweit auf die Straße gingen und so den Gesetzesentwurf stoppen konnten.

nistischen Aktivist*innen durch (2013). Dabei zeigt sich, dass Feminist*innen und LGBT-Aktivist*innen zahlreich am Gezi-Widerstand teilnahmen und auch durch eigene Zelte im Park sichtbar waren. Die Aktivist*innen kritisierten u. a. die sexistische und homophobe Sprache vieler Protestierender im Rahmen eines *Schimpfwort-Workshop*s (*küfür atölyesi*) und ersetzten diese z. B. durch den Slogan *widerstehe, nicht fluchend, sondern mit Beständigkeit* (*Küfürle Değil İnatla Diren*). Baytoks Interviewpartner*innen bewerten Gezi als Möglichkeit zur (feministischen) Politisierung sowie zur Themensetzung durch Feminist*innen. Auch die nicht-hierarchische Selbstorganisierung und die kollektiven Entscheidungsprozesse im Park, die auf Solidarität beruhten, wurden von Aktivist*innen als feministische Methoden identifiziert (Umul 2014, 6–7).

Die Unterstützung von frauen- und geschlechterpolitischen Protesten hat, so Metin, nach Gezi stark zugenommen. Während 2003 an der LGBT *Pride Parade* nur 30 Personen teilgenommen hätten, seien es kurz nach der gewaltsamen Räumung des Gezi Parks 50 000 Menschen gewesen (Metin 2013, 40). Auch in den sich an die Parkbesetzung anschließenden landesweiten Parkforen, insbesondere in dem Istanbuler *Yoğurtçu Parkı* Frauenforum, wurden frauen- und geschlechterpolitische Themen weiter diskutiert.

Es kann also vermutet werden, dass sich solidarisches Handeln – zumindest unter den Teilnehmenden und Unterstützenden des Gezi-Widerstands – durch die gemeinsame Opposition gegenüber der Regierung verstärkt haben.

Wenn Gezi als gesellschaftlicher Umbruch definiert wird, könnte folgende analytische Feststellung der für das Forschungsprojekt in Ankara befragten Suna Başak, Wissenschaftlerin und Vorsitzenden des *Anka Frauenforschungszentrums* (*Anka Kadın Araştırma Merkezi*), die hier gemachte Vermutung stützen: »Ich meine, wenn wir die gesellschaftliche Struktur analysieren, dann haben alle Umbrüche in der Türkei – offen oder verdeckt –, so kommt es mir vor, auch auf die Frauenbewegungen eingewirkt, aber dazu muss noch mehr geforscht werden« (Başak 25. 09. 2014, 25).[10]

Literaturverzeichnis

Acar, Feride; Altunok, Gülbanu (2009): Paths, Borders and Bridges. Impact of Ethnicity and Religion on Women's Movement in Turkey. http://www.quing.eu/files/WHY/acar_altunok.pdf (11. 08. 2014).

Acar Savran, Gülnür (2011): Feminizm (Yeni) Toplumsal Hareketlerden Biri Mi? In: Feminist Politika (10), 20–21.

Ahıska, Meltem; Sirman, Nükhet; Acar Savran, Gülnür (2011): Feminizmin Öznesi Kimdir? In: Esen Özdemir und Sevgi Bayraktar (Hrsg.): Amargi İstanbul Feminizm Tartışmaları 2011. Istanbul, 295–316.

[10] »Bence Türkiye'nin toplumsal yapısını analiz ettiğiniz zaman, Türkiye'deki tüm kırılmalar, örtük ya da açık kadın hareketlerine de siniyor gibi geliyor bana ama bu konuyla yine ilgili çalışmak yapmak lazım.«

Aksoy, Hürcan Aslı (2014): Die türkische Frauenrechtsbewegung. http://www.bpb.de/internationales/europa/tuerkei/184972/frauenrechte (07.11.2014).

Al-Rebholz, Anıl (2010): Regieren der Geschlechterverhältnisse im Wandel. Transnationale Strategien der Frauenbewegungen in der Türkei. In: femina politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 2, 74–87.

Al-Rebholz, Anıl (2011): Frauenpolitik in der Türkei im Spannungsfeld zwischen Lokalem und Transnationalem. In: GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft 1, 28–46.

Al-Rebholz, Anıl (2013): Das Ringen um die Zivilgesellschaft in der Türkei. Intellektuelle Diskurse, oppositionelle Gruppen und Soziale Bewegungen seit 1980. Bielefeld.

Arat, Yeşim (2008): Contestation and Collaboration. Women's Struggles for Empowerment in Turkey. In: Reşat Kasaba (Hrsg.): The Cambridge History of Turkey. Cambridge, 388–418.

Başaran, Yeşim Tuba (2011): LGBT Aktivizmi ve Feminist Mücadele. In: Feminist Politika 10, 22–23.

Baytok, Cemre (2013): AKP Elini Bedenimden Çek! Feministlerin Gözüyle Gezi Direnişi. In: express 136, 62–63.

Bilal, Melissa (2006): Women's Solidarity as a Resistance Strategy against liberal Identity Politics in Turkey. https://www.tcd.ie/iiis/documents/discussion/pdfs/iiisdp153.pdf (11.08.2014).

Çağlayan, Handan (2009): Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar. Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu. Istanbul.

Çakır, Serpil (1996): Osmanlı Kadın Hareketi. Istanbul.

CEDAW Sivil Toplum Yürütme Kurulu ve TCK Kadın Platformu (2010): Türkiye'nin Kadına Karşı Ayrımcılığı Önleme Komitesi'ne Sunduğu Altıncı Periyodik Rapor İçin STK Gölge Raporu. www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDgQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.kadinininsanhaklari.org%2Fdocuments%2F4404f9cd1c0738bb65627ba0292e6e38%3F1329581855&ei=GZgjUYuXBIiEhQe0wYCAAQ&usg=AFQjCNF8-whNW5ZZN3f5h5r8lhMJL28AqA&bvm=bv.42553238,d.ZG4 (22.08.2014).

Foucault, Michel (2003): Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a.M.

Göle, Nilüfer (1996): The Forbidden Modern. Civilization and Veiling. Ann Arbor.

Karakuş, Filiz (2011): Farklılıklarımızla Birlikte. In: Feminist Politika 10, 34–35.

Koç, Güneş (2009): Ein Überblick über die Geschichte der Frauenbewegung in der Türkei vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart. http://www.grundrisse.net/PDF/grundrisse_30.pdf (11.08.2014).

Lenz, Ilse (2002): Wie verändern sich die Neuen Frauenbewegungen? Ein Ansatz zur Transformation sozialer Bewegungen. In: Zeitschrift für Frauenforschung & Geschlechterstudien 20 (4), S. 65–82.

Lenz, Ilse (2010): Frauenbewegungen. Zu den Anliegen und Verlaufsformen von Frauenbewegungen als soziale Bewegungen. In: Ruth Becker und Beate Kortendieck (Hrsg.): Handbuch der Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden, 867–877.

Lenz, Ilse (2014): Geschlechter in Bewegung? In: Barbara Rendtorff, Birgit Riegraf und Claudia Mahs (Hrsg.): 40 Jahre Feministische Debatten. Resümee und Ausblick. Weinheim, 12–30.

Metin, Beyza (2013): Gezi Sürecinde Kadın. In: TMMOB (Hg.): TMMOB 3. Kadın Kurultayı. Ankara, 37–42.

Müftüler-Baç, Meltem (2012): Gender Equality in Turkey. http://www.europarl.europa.eu/document/activities/cont/201204/20120424ATT43808/20120424ATT43808EN.pdf (26.06.2014).

Niederkofler, Heidi; Mesner, Maria; Zechner, Johanna (Hrsg.) (2011): Frauentag! Erfindung und Karriere einer Tradition. Wien.

Özakın, Ülkü Ayşe (2012): Accommodating Diversity within Feminism in Turkey. The Amargi Women's Cooperative, 2001–2011. Ankara.

Özcetin, Hilal (2009): ›Breaking the Silence‹. The Religious Muslim Women's Movement in Turkey. In: Journal of International Women's Studies 11, 106–119.
Özdemir, Esen; Bayraktar, Sevgi (Hrsg.) (2011): Amargi İstanbul Feminizm Tartışmaları 2011. Istanbul.
Özdemir, Esen; Bayraktar, Sevgi (Hrsg.) (2012): Amargi İstanbul Feminizm Tartışmaları 2012. Istanbul.
Samandi, Zeyneb (1997): Die islamistische Frauenbewegung. Zur Problematik des Identitätsansatzes. In: Claudia Schöning-Kalender / Aylâ Neusel / Mechtild M. Jansen (Hrsg.): Feminismus Islam Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. New York, 305–330.
Sancar, Serpil (2008): Thoughts on Feminist Politics. The Successes and the Problems of Common Agenda Politics. In: Amargi 9, 11–12.
Sancar, Serpil (Hrsg.) (2011): Birkaç Arpa Boyu… 21. Yüzyıla girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar. Istanbul.
Schulz, Ulrike (2007): Feminismus zwischen Identitätspolitiken und Geschlechterkonstruktionen. Gibt es einen Raum für internationale feministische Solidarität? http://web.fu-berlin.de/gpo/pdf/tagungen/ulrike_schultz.pdf (26.06.2014).
Somersan, Bihter (2011): Feminismus in der Türkei. Die Geschichte und Analyse eines Widerstands gegen hegemoniale Männlichkeit. Münster.
Tekeli, Şirin (1986): Emergence of Feminist Movement in Turkey. In: Drude Dahlerup (Hrsg.): The New Women's Movement. Feminism and Political Power in Europa & the USA. New York, 179–199.
Uçan Süpürge (2009): Directory of Women's Organisations in Turkey. http://www.ucansupurge.org/veritabani/veritabanien.php (26.05.2014).
Umul, Fatma (2014): Resistance in Resistance. Feminist Resistance during the Gezi-Occupation. Vortrag am Institut für Protest- und Bewegungsforschung i. G. Berlin, 18.07.2014.
Walgenbach, Katharina (2012): Intersektionalität. Eine Einführung. http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/schluesseltexte/walgenbach-einfuehrung/(22.07.2014).
Wedel, Heidi (2000): Frauen in der Türkei. Modernisierungs- und Identitätspolitiken in der Türkei. In: Der Bürger im Staat, 37–42.
White, Jenny B. (2003): State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Women. In: NSWA Journal 15, 145–159.

Interviews

Nadin, Dicle (10.05.2013). Istanbul.
Özdemir, Esen (02.05.2013). Istanbul.
Yıldız, Ceylan Begüm (03.05.2013). Istanbul.
Başak, Suna (25.09.2014). Ankara.

Internetquellen

http://www.fb12.uni-bremen.de/de/interkulturelle-bildung/forschung/aktuelle-forschung/frauenbewegungen-im-innertuerkischen-vergleich.html (19.08.2014).
http://amargigroupistanbul.wordpress.com/about-amargi/amargi-closure/(20.08.2014).
http://www.bianet.org/english/gender/134394-bianet-is-monitoring-male-violence (20.08.2014).