Universität Bremen

Projektbericht zum Forschungsprojekt „Frauenbewegungen im innertürkischen Vergleich“

III.1.A. Ein zentraler Begriff und seine Perzeption im Feld: Frausein

Charlotte Binder

September 2017

blickwechsel
Studien zur zeitgenössischen Türkei
Ein Programm der Stiftung Mercator

III.1.A. Ein zentraler Begriff und seine Perzeption im Feld: Frausein

Durch kritische Interventionen queerfeministischer, postkolonialer und poststrukturalistischer Theoretiker*innen aus englisch- und französischsprachigen Wissenschaftskontexten sowie durch die partikularen Identitäten – jenseits von Frausein – betonenden Identitätspolitiken der Neuen Sozialen Bewegungen wurde die homogene, universelle Kategorie Geschlecht insbesondere seit Beginn der 1990er Jahre dekonstruiert bzw. dezentriert (Kerner 2007). Dies hatte großen Einfluss auch auf die deutschsprachige Frauen- und Geschlechterforschung, deren Theoretisierung von Geschlecht sich im Zuge der Debatten grundlegend veränderte. Mit Bezug zur „Sex/Gender-Debatte“ und der „Diskussion über Differenzen und Ungleichheit unter Frauen“ werden innerhalb der feministischen Theoriebildung seitdem folgende Fragen formuliert: „Was sind ‚Frauen?‘ Was sind ‚Geschlechter?‘ Wer ist das ‚Wir‘ der feministischen Kritik?“ (Knapp 2008: 209)

Diese Infragestellung bisheriger Kategorien findet sich auch im feministischen Diskurs der Türkei wieder. Das zeigt z.B. der folgende Ausschnitt aus einem im Kontext dieser Studie durchgeführten Interview mit Handan Çağlayan. So verweist die an der Ankara Universität lehrende Wissenschaftlerin, die auch Gewerkschaftsarbeit leistet, auf die Problematik von Kategorisierungen: „Auf der einen Seite, wenn man diese Art von Arbeiten macht, benötigen wir eine allgemeine […] Kategorie Frau, aber auf der anderen Seite wissen wir als Sozialwissenschaftlerinnen auch, dass die Kategorie Frau – wie alle Generalisierungen – problematisch ist.“ (Çağlayan 2014: 22)

Im Rahmen subjektkritischer und intersektionaler Einwände sowie der sozialkonstruktivistischen Wende in der Frauen- und Geschlechterforschung allgemein wurde das bisherige Kollektivsubjekt der Frauenbewegungen ‚Wir-Frauen‘ und das damit zusammenhängende Konzept *sisterhood* grundsätzlich hinterfragt (Lenz 2002: 78). Die theoretische Kritik an Identitäts- und Subjektvorstellungen von Feminismus und Frauenbewegung(en), die zunächst durch kritische Interventionen von politischen Akteur*innen angestoßen wurde, wirkte nach ihrer Theoretisierung auf frauen- und geschlechterpolitische Akteur*innen zurück und verstärkte dort die Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse der Frauen- und Geschlechterbewegungen.

Vor diesem Hintergrund war es von zentraler Bedeutung für die vorliegende Studie, in der eben auch diese Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse in der Türkei untersucht werden sollten, die 76 Expert*innen nach der für sie gültigen Bedeutung des ‚Frauseins‘ (*kadın olmak*) zu befragen.

Die Interviewpartner*innen beantworteten die Frage nach der Bedeutung des Frauseins sehr unterschiedlich und es war anhand der Aussagen nicht immer deutlich zuzuordnen, an welchem (theoretischen) Konzept von Geschlecht sie sich dabei jeweils orientierten. Einige Befragte schienen von der Frage auch irritiert zu sein und baten deshalb um eine Erläuterung (z.B. Acar 2014: 15-16; Akkoç 2015: 39-41; Başak 2015: 16-21; Özkazanç 2014: 9-17; Anonym 2014: 8-18; Anonym 2015: 9-16; Anonym 2014: 9). Die meisten Interviewpartner*innen formulierten ihr individuelles Verständnis von Frausein und trennten nicht zwischen individueller und organisationaler bzw. akademischer Perspektive, obwohl sie im Interviewsetting darauf angesprochen wurden.

Die Analyse ihrer Antworten mündete in folgenden Thesen, die das Verständnis von Frausein sowie die Konzeptualisierung der Kategorie Geschlecht aus frauen- und geschlechterpolitischer Perspektive in der Türkei näher zu bestimmen helfen.

Die Definition von Frausein ist abhängig vom jeweiligen subjektivem Verständnis bzw. dem jeweiligen (feministischen) Diskursumfeld.

Für Aksu Bora, Wissenschaftlerin und Herausgeberin des feministischen Magazins *Amargi* in Ankara, kann Frausein unterschiedlich verstanden werden und sogar für eine einzelne Person sehr verschiedene Bedeutungen besitzen (Bora 2014: 14). Die ebenfalls an der Hacettepe Universität in Ankara lehrende Reyhan Atasü-Topcuoğlu betont im Interview zwar den „subjektiven“ (*öznel*) Aspekt des Frauseins, weist aber gleichzeitig auch auf eine „geteilte Subjektivität“ (*paylaşılan bir öznellik*) hin, die ständig performiert werde (Atasü-Topçuoğlu 2014: 21).
Figan Erozan vom feministischen Verein Frauensolidarität Bodrum erklärt, dass sie selbst über die Definitionsmacht bezogen auf ihr Frausein sowie über die vollständige Selbstbestimmung

über ihren Körper verfüge: „Ich definiere es als so zu existieren, wie ich möchte, so zu leben, zu denken, zu handeln, wie ich möchte […] meinen Körper so zu verwenden, wie ich möchte.“ (Erozan 2015: 6) Für Sara Aktaş aus Diyarbakır sowie Nurcan Vayiç Aksu von den Sozialistischen Frauenräten SKM in Hopa wird Frausein hingegen nicht durch die Frauen selbst festgelegt, sondern ist eine Identität, so Vayiç Aksu, die von außen z.B. von Männern, Vätern sowie Schwiegereltern bestimmt werde (Vayiç Aksu 2015: 13). Deshalb ist, so Aktaş, Frausein bis heute kein Begriff, der philosophisch oder ontologisch verstanden werden könne. Die von der kurdischen Frauenbewegung initiierte Entwicklung der ‚Frauenwissenschaft‘ *Jineolojî* ist für Aktaş daher auch ein Versuch den Begriff „Frausein“ mittels einer frauenpolitischen Perspektive neu zu definieren (Aktaş 2015: 9).

Alev Özkazanç, Professorin an der Ankara Universität, verweist auf die Einflüsse des sozialistischen und des queeren Feminismus auf ihre Konzeption von Geschlecht. Deshalb analysiere sie auch mittels einer intersektionalen Perspektive „Frauen gemeinsam mit anderen Menschen, auch mit Männern, auch mit den Unterdrückten in […] komplexen Beziehungen“ (*kadınları başka insanlarla, erkeklerle de, ezilenlerle de birlikte […] karmaşık ilişkiler içerisinde*) und glaube an „Projekte zur gemeinsamen Befreiung“ (*birlikte özgürleşme projeleri*) (Özkazanç 2014: 17).

In den in der Ägäis-Region geführten Interviews schildern Akademikerinnen, wie z.B. Özlem Şahin Güngör, ebenfalls die Bedeutung ihrer Auseinandersetzung mit feministischer Theorie und Praxis für ihr Verständnis von Frausein. So hat Şahin Güngör in ihrer Studienzeit ein feministisches Bewusstsein erlangt. Dadurch sieht sie sich in der Lage auch die positiven Seiten des Frauseins zu erkennen, in dem sie das Frausein mit bestimmten, für die gesellschaftliche Entwicklung von ihr als positiv bewerteten Fähigkeiten verbindet, wie z.B. die Fähigkeiten des „Erschaffens“ (*yaratmak*), des „Widerstandsfähigseins“ (*dayanıklı olmak*), des „Verstehens“ (*anlamak*) sowie des „Knüpfens von Beziehungen“ (*ilişkiler kurmak*) (Şahin Güngör 2015: 16). Mit dieser Aussage formuliert Şahin Güngör statt eines queerfeministischen Verständnisses allerdings eher eine differenztheoretische[1] Perspektive

[1] Differenztheoretiker*innen beziehen sich laut Kerner „affirmativ auf weiblich konnotierte Eigenschaften“ und setzen damit „Geschlechterdifferenzen auf einer anthropologischen oder zumindest identitären Ebene voraus“ (Kerner 2007: 8).

auf Geschlecht.

Neben subjektiven und feministischen Konzeptionen von Frausein finden sich in den vier Forschungsregionen auch solche, die Ideologien übergreifend formuliert werden und eine grundsätzliche geschlechtergleichheitsorientierte Perspektive durch die Anrufung des ‚Menschseins‘ (*insan olmak*) einnehmen (z.B. Ay Katırıcı 2015: 14; Başak 2014: 19; Bostan 2015: 10; Uçar 2015: 10; Varan 2015: 17). Für Nilüfer Akgün vom feministischen Verein Frauensolidarität Schwarzes Meer KARKADER ist die Frau „Bürgerin, Individuum, im sozialen Leben existierend, arbeitend, ein Mensch, der gleich sein soll.“ (Akgün 2015: 12) Mukaddes Alataş vom Frauenzentrum *Kardelen* aus Diyarbakır betont, dass sowohl die Frau als auch der Mann zunächst Menschen seien und postuliert somit ebenfalls die Gleichheit der Geschlechter (Alataş 2015: 15). Auch Özge Zeynep Arıcı vom Frauen(solidaritäts)bündnis Artvin bezeichnet Frau und Mann in erster Linie als Menschen, als „eine Existenzform“ (*bir var oluş biçimi*) (Arıcı & Anonym 2015: 65).

Bei der Bestimmung von Frausein wird auf die Differenzen zwischen Frauen hingewiesen.

Der Begriff der Differenz stellt für Räthzel „einen Ausweg aus der theoretischen und politischen Sackgasse“ dar, da der Begriff „mit dem Konzept von Frauen als einer homogenen Gruppe“ bricht und „die Aufgabe formuliert, die Unterschiede zwischen Frauen ins Zentrum der Analyse und der politischen Befreiungsstrategien zu stellen“ (Räthzel 2010: 287). Kerner fasst die aus den Debatten um *race*, *class* und *gender* resultierende Erkenntnis der Historikerin Elsa Barkley Brown wie folgt zusammen: „Wir müssen anerkennen, dass Frausein sich nicht vom Kontext, in dem man eine Frau ist, isolieren lässt – und dieser Kontext ist bestimmt durch ‚Rasse‘, Klasse, Zeit und Ort. Wir müssen anerkennen, dass nicht alle Frauen dasselbe Geschlecht […] haben“ (Kerner 2011: 133).

In den in der Türkei geführten Interviews weisen insbesondere die Wissenschaftlerinnen auf die Differenzen zwischen Frauen hin. So existiert z.B. für Aksu Bora nicht „eine einzige Weiblichkeit“ (*bir tane kadınlık*) (Bora 2014: 14) und auch Feride Acar ist sich darüber bewusst, dass „nicht jede Frau in die gleiche Position hineingeboren wird“ (*her kadın aynı konuma doğmuyor*) (Acar 2014: 16). Die Aktivistin Hatice Kapusuz Kütküt vom

Unterstützungsverein für weibliche Kandidatinnen KADER aus Ankara stellt ebenfalls fest: „Frauen sind keine homogene Gruppe. […] Trans*, Lesben, mit Bildung, ohne Bildung – eine sehr verschiedene, heterogene Gruppe.“ (Kapusuz Kütküt 2014: 11)

Während Şahinde Yavuz von der Technischen Universität Karadeniz aus Trabzon die Bedeutung von *class* als Differenzkategorie betont (Yavuz 2015: 9), formuliert einzig die LGBTI-Aktivistin Seçin Tuncel von der Organisation KAOS GL über die Verknüpfung von unterschiedlichen Differenzkategorien eine intersektionale Perspektive[2] auf das Frausein:

> […] ich bin eine homosexuelle Frau. Deshalb […] können die Praxen meines Alltagslebens eigentlich auch sehr viele Dinge verändern. […] Gleichzeitig […] bin ich eine homosexuelle Frau, die in einer großen Stadt lebt, folglich können sich die Probleme einer homosexuellen Frau, die im ländlichen Raum lebt, von meinen sehr unterscheiden. (Tuncel 2014: 16)

Anhand ihrer eigenen Positionierung in der Gesellschaft – als eine lesbische Frau in der Großstadt Ankara – weist Tuncel in diesem Interviewausschnitt auf die verschiedenen Diskriminierungserfahrungen von Frauen* – abhängig von ihrer jeweiligen Lebenssituation – hin und lehnt somit die Vorstellung eines allen Frauen* gemeinsamen Erfahrungshorizonts ab.

Für die Begriffsbestimmung wird auf unterschiedliche theoretische Konzeptionen von Geschlecht zurückgegriffen.

Nach Lenz entwickelte sich die Frauen- und Geschlechterforschung von der Thematisierung der ‚Frau‘ über die Weiterführung von ‚Frauen‘ zu ‚Geschlecht‘ bis zur radikalen Hinterfragung und Dekonstruktion von Sex/Gender (Lenz 2014: 16–17). Nach dem

[2] Intersektionale Machtanalysen untersuchen die Simultanität und Wirkungsweisen heterogener Formen der Diskriminierung und Marginalisierung, also die Verwobenheit und das Zusammenwirken verschiedener Differenzkategorien, wie z.B. *gender*, *class* und *race* in gesellschaftlichen Beziehungen (Winker und Degele 2007). Der Begriff *intersectionality* wurde Ende der 1980er Jahre von Kimberlé Williams Crenshaw für einen Text für den *United Nations Development Fund for Women* entwickelt (Crenshaw 1989: 149). Crenshaw verwendet darin die Metapher einer Verkehrskreuzung, um zu beschreiben, wie „sich Machtwege […], die in unterschiedlicher Weise die Marginalisierung bestimmter Gruppen determinieren, kreuzen, überlagern und überschneiden“ (Räthzel 2010: 288–289).

Verständnis von „Geschlecht als biologisches Kollektivschicksal“ und dem Konzept von Gleichheit/Differenz wurde im Zuge der Dekonstruktion die Kategorie Geschlecht schließlich „pluralisiert und verflüssigt, insbesondere von starren Identitätsnormen abgelöst“ (Lenz 2014: 23–24).

Über die 65 Expert*inneninterviews können die von Lenz benannten unterschiedlichen (theoretischen) Konzeptionen von Geschlecht, die von den Interviewpartner*innen teils explizit, teils aber auch implizit benannt und nicht immer deutlich voneinander abgegrenzt werden, auch für das Forschungsfeld Türkei herausgearbeitet werden.

Die folgende Aussage von Nurten Karakış, Vorsitzende des kemalistisch orientierten Vereins zum Schutz der Frauenrechte aus Denizli, kann z.B. als eine essentialistische, biologi(sti)sche und differenztheoretische Perspektive auf Geschlecht charakterisiert werden. Karakış, die im Verlauf des Interviews gleiche Rechte für Frauen und Männer sowie die Partizipation von Frauen in allen gesellschaftlichen Bereichen fordert, drückt im Folgenden eine dichotome, sowohl biologisch wie auch religiös begründete Vorstellung von ‚Frau‘ und ‚Mann‘ aus:

> […] wir möchten doch keine biologische Gleichheit, wir sind mit unserem eigenen Zustand sehr zufrieden. […] falls die Frau Mutter wird, falls sie eine Mutterschaft haben kann, also der erhabene Gott hat ihr doch auch etwas den Männern Überlegenes gegeben, ihr die Gabe gegeben, das Mutterschaftsgefühl […]. (Karakış 2015: 7)

Der von Karakış in diesem Textsegment beschriebene naturalisierende Zusammenhang von Frausein und Muttersein wird auch von weiteren politisch-ideologisch divers orientierten Interviewpartnerinnen herausgestellt (z.B. Atasü-Topçuoğlu 2014: 21; Can 2015: 14; Çicek 2015: 8; Sancar 2014: 26; Anonym 2015: 43; Üst 2015: 6).

Eine Aktivistin des Frauensolidaritätsbündnisses Denizli kritisiert hingegen die Überhöhung von Mutterschaft für die Bedeutung von Frausein, indem sie die weitverbreitete gesellschaftliche Überzeugung in der Türkei wie folgt wiedergibt: „[…] es ist nicht wichtig, dass du eine Frau bist, aber es ist wichtig, dass du eine Mutter bist. […] Also die Mündigkeit

der Frau kann [nur] mit der Mutterschaft bezeugt werden.“ (Anonym 2015: 67)

Für İlknür Üstün von der Frauenkoalition (Ankara) wird das Frausein sowohl durch biologische (Sex) als auch durch gesellschaftliche (Gender) Komponenten geprägt:

> Von dieser Seite, biologisch betrachtet ist es ein Wesen mit seinen Sexualorganen, mit seinen Brüsten. Aber natürlich bedeutet Frausein […] viele Dinge, einschließlich des Orts, der Kultur und der Menschen in deinem Leben tragen zu müssen. Es bedeutet sowohl seine Vergnügungen zu leben, aber mehr mit seinen Schwierigkeiten zu kämpfen. (Üstün 2014: 20)

Üstün versteht unter dem Frausein ein vom Mannsein biologisch differentes Wesen, das sie zunächst über die jeweiligen Sexualorgane definiert.[3] Gleichzeitig weist die Aktivistin auch auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen hin, die sowohl die Chancen als auch die Probleme des Frauseins auf je spezifische Weise bestimmen.

Eine sozialkonstruktivistische Perspektive auf Geschlecht nimmt neben Üstün z.B. auch eine Aktivistin der Veganen Feministinnen aus Muğla, ein: „[…] wie auch die Aussage Beauvoirs, also ‚du wirst nicht als Frau geboren, du wirst zur Frau gemacht‘ – dies erscheint mir sehr richtig.“ (Anonym 2015: 12) Sie bezieht sich in dieser Interviewpassage explizit auf Simone de Beauvoirs Konzept, welches ein biologisches bzw. körperliches Geschlecht und ein soziales Geschlecht unterscheidet (Kerner 2007). Einige Interviewpartner*innen betonen die Bedeutung von Lernprozessen im Leben allgemein oder z.B. in der Familie für die Konstruktion von Frausein (z.B. Çağlayan 2014: 22; Çicek 2015: 8). Es wird außerdem auch darauf hingewiesen, dass neben Frauen auch Männer in ihre gesellschaftlichen Geschlechterrollen sozialisiert würden (Acar 2014: 16; Anonym 2015: 67).

Auch Pelin Kalkan, Mitglied im Feministischen Kollektiv Ankara, konzeptualisiert Frausein als gesellschaftlich Hergestelltes und Gelerntes im Sinne von de Beauvoirs:

[3] Eine Aktivistin des Frauensolidaritätsbündnisses Denizli bezeichnet Frausein als „schön“ (*güzel*) und verweist in diesem Zusammenhang als besonderes Merkmal des Frauseins auf die Existenz ihrer Klitoris mit ca. 8 000 Nervenzellen (Anonym 2015: 67).

> […] Frausein ist eigentlich eine Sache, die wir viel gelernt haben. […] ich bin z.B. nicht sicher, ob diese Sätze meine sein können – weil […] all diese Fälle von Frausein, Mannsein, usw. erscheinen mir sehr fiktional und ich persönlich würde – wenn die aktuelle Situation nicht so wäre – meine Frauenidentität nicht betonen [und] würde keine Frauenpolitik machen. Weil es eigentlich zu meiner Haltung nicht sehr passt; ich liebe es, mich selbst sowohl als Frau als auch als Mann zu beschreiben statt nur als Frau oder als Mann. Aber ich unterstreiche also meine Frauenidentität beharrlich, weil wir in so einem schrecklichen gesellschaftlichen Zustand leben; natürlich glaube ich, dass es notwendig ist dafür zu kämpfen. (Kalkan 2014: 13)

Aufgrund der aktuellen gesellschaftlichen Situation von Frauen in der Türkei fühlt sich Kalkan gezwungen, mittels der Betonung ihrer Frauenidentität sich für Frauenpolitik zu engagieren, obwohl sie als LGBTI-Aktivistin die dichotome Kategorisierung ‚Frau‘ und ‚Mann‘ mit ihrer queeren Konzeption von Geschlecht, die sie ebenfalls vertritt, für sich persönlich eigentlich ablehnt.

Die Kategorien ‚Weiblichkeit‘ und ‚Männlichkeit‘ werden von dem LGBTI-Aktivisten Halil Kandok aus Denizli in seinem Selbstverständnis noch weitgehender hinterfragt als von Kalkan. Er formuliert eine Vision der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die einen Menschen nicht mehr in eine Geschlechteridentität zwingt, sondern Geschlechterkategorien aufhebt:

> […] falls Geschlecht und Heterosexismus keinen Effekt hätte, würde ich mich selbst in geschlechtlicher Hinsicht vielleicht nicht als gar nichts fühlen, in meiner Literatur gäbe es so etwas wie Weiblichkeit oder Männlichkeit nicht. Also was ist Männlichkeit und Weiblichkeit, zuerst ist es notwendig das zu hinterfragen. […] Aber vielleicht bin ich sowohl Mann als auch Frau, aber auch wegen diesem Geschlechterzwang möchte ich mich selbst vielleicht als geschlechtslos definieren. (Kandok 2015: 22)

Sowohl Kalkan als auch Kandok drücken in den Interviews ihren Wunsch nach mehr Flexibilität bezogen auf Geschlechterkategorisierungen aus und kritisieren in ihren Ansätzen

den „Geschlechterzwang“.

Während die Sex/Gender-Unterscheidung der „Entbiologisierung von Gender“ diente, führt Butlers Theoriebildung seit den 1990er Jahren schließlich auch zur Entbiologisierung bzw. Entnaturalisierung von Sex (Kerner 2007: 11–12). Eine explizit dekonstruktivistische bzw. queere Perspektive auf Geschlecht im Sinne von Judith Butler wird in den Interviews nur von LGBTI-Aktivist*innen formuliert, die von der Mehrheitsgesellschaft in der Türkei als Männer gelesen werden. So kritisiert z.B. Arif von dem LGBT-Verein *Hebûn* aus Diyarbakır die Gesellschaft ebenso wie auch die Frauenbewegung für ihre deskriptive und unflexible Geschlechterkonzeption, die es nicht dem Individuum selbst überlässt, sich einem Geschlecht seiner bzw. ihrer Wahl zuzuordnen:

> Also falls wir jetzt nach der Gesellschaft gehen, bedeutet Frausein eine Vagina, falls du eine Vagina hast, bist du eine Frau, falls du einen Penis hast, bist du ein Mann. […] ich kann dies auch mit ruhigem Gewissen für viele Frauenbewegungen sagen, aber für Hebûn gibt es keine Frau-Mann-Definition […]. Falls ich sage, ich bin eine Frau, akzeptieren meine Freund*innen mich als Frau, also mein Aussehen, mein Penis oder meine […] Organe sind unwichtig. (Arif et al. 2015: 19)[4]

Die Frau wird gleichzeitig als passives Objekt und aktives Subjekt beschrieben und die Entwicklung eines ‚Frauenbewusstseins‘ für gemeinsames politisches Handeln gefordert.

Anhand des empirischen Materials kann als regional wie politisch-ideologisch übergreifendes Verständnis von Frausein die gleichzeitige Bestimmung der Frau als passives Objekt wie auch als aktives Subjekt, das auf die Unterdrückungserfahrung (bewusst) reagiert, herausgearbeitet werden. Damit wird ein Zusammenhang von Unterdrückung und Widerstand als konstitutiv für die Bedeutung von Frausein definiert (Ay Katırcı 2015: 16; Bora 2014: 14; Gürdal 2015: 19; Kapusuz Kütküt 2014: 11; Semiz 2014: 16). So bezeichnet z.B. Figen Aras vom Verein Frauenakademie aus Diyarbakır die Frau nicht nur als Opfer, sondern betont:

[4] Vgl. auch die Aussage von Varatyan 2015: 27.

> […] wir sprechen von einem Wesen, das einerseits das Leben fortführt und einen sehr großen Anteil an gesellschaftlichen Beziehungen besitzt, aber andererseits auch unterdrückt und ausgebeutet wird; also in seiner Zusammensetzung sowohl einem Subjekt als auch einem Objekt gleicht. […] Also nicht nur bezogen auf die Benachteiligung. (Aras 2015: 6)

Das Bild der unterdrückten Frau, die sich aktiv gegen diese Unterdrückung durch Männer auflehnen muss, um den gesellschaftlichen Zustand zu verändern, wird z.B. von Nefise Yenigül von der Freiheits- und Solidaritätspartei ÖDP aus Hopa entworfen: „Für mich bedeutet Frausein rebellisch zu sein, sich gegen die Männerherrschaft aufzulehnen, für die Freiheit zu kämpfen. […] während diese Schwierigkeiten erlebt werden, [bedeutet es] gleichzeitig die Erfordernis zu kämpfen.“ (Yenigül 2015: 7)

Die Wortwahl in vielen der Interviews verweist auf das Selbstbild der frauen- und geschlechterpolitischen Expert*innen als Aktivist*innen. So wird Frausein mit Verben, wie z.B. „kämpfen“ (*mücadele etmek*), „Krieg führen“ (*savaşmak*), „widerstehen“ (*direnmek*), „verwandeln“ (*dönüştürmek*) oder „sich anstrengen“ (*çaba sarf etmek*) sowie mit Adjektiven, wie z.B. „stark“ (*güçlü*), „aktivistisch“ (*aktivist*), „kämpferisch“ (*mücadeleci*) oder „verändernd“ (*değiştiren*) beschrieben. Sevinç Hocaoğulları von den Frauen aus den Volkshäusern in Ankara erläutert ihr Verständnis von Frausein vergleichbar mit Yenigül wie folgt: „[…] Frausein bedeutet […] zu kämpfen […]. […] Frausein bedeutet Widerstand zu leisten, ich denke, dass Frausein bedeutet, den Kampf auszuweiten.“ (Hocaoğulları 2014: 12) In anderen Interviews dominiert hingegen der Blick auf die benachteiligenden Aspekte des Frauseins (Eren 2015: 8; Gedik 2015: 7; Yavuz 2015: 9).[5]

Sowohl Wissenschaftlerinnen (z.B. Acar 2014: 16; Şahin Güngör 2015: 14) als auch Aktivistinnen (z.B. Akkoç 2015: 41; Başak 2014: 21; Anonym 2014: 9) heben hervor, wie zentral ein Bewusstsein für die Unterdrückung als Frauen* für die Konstruktion von Frausein

[5] Eine Wissenschaftlerin habe früher eine mit Aras und Yenigül vergleichbare Argumentation verwendet, hinterfrage allerdings nach der Auseinandersetzung mit feministischer Theorie kritisch die Strategie, Frausein über die „Opfereigenschaft“ (*kurban vasfı*) der Frau zu definieren (Anonym 2015: 16).

sowie die Entstehung von frauen- und geschlechterpolitischem Aktivismus ist. Zur Beschreibung dieses Bewusstseinsprozesses verwenden die Interviewpartner*innen z.B. die Verben „hinterfragen“ (*sorgulamak*), „bemerken“ (*fark etmek*) sowie „wahrnehmen“ (*farkına varmak*) (z.B. Cağlayan 2014: 22; Cön 2015: 10). Dies kulminiert bei Reyhan Atasü-Topçuoğlu etwa in der Formulierung eines spezifischen „Frauenbewusstseins“ (*kadınlık bilinci*), das sehr wichtig sei, „[…] weil jenes Bewusstsein stellt sicher zu sehen, in welchem Ausmaß diese einzelnen Unterdrückungen eigentlich miteinander verbunden sind, so dass die eine Unterdrückung ohne die andere nicht möglich ist, und […] die Kraft zu finden, um weiter zu leben und wieder zu kämpfen […].“ (Atasü-Topçuoğlu 2014: 21) Vergleichbar argumentiert auch Gaye Cön vom Frauenzentrum KAMER aus Muğla, dass ein (feministisches) Bewusstsein für die eigenen Probleme von Frauen entwickelt werden müsse, damit gemeinsam gehandelt werden könne. (Cön 2015: 10).

Fazit

Die Analyse des empirischen Materials verweist auf ein ebenso diverses Verständnis von Frausein wie auch von der Konzeptualisierung der Kategorie Geschlecht durch die frauen- und geschlechterpolitischen Expert*innen in der Türkei.

Für die Begriffsbestimmung beziehen sich die einzelnen Interviewpartner*innen z.B. auf biologische und göttliche Determinationen sowie auf gesellschaftliche Zwänge. Bei denjenigen, die den Begriff Frausein nicht dekonstruieren, sondern als biologisch und/oder göttlich gesetzt akzeptieren, wird dieser häufig essentialistisch überhöht. Bei denjenigen, die die gesellschaftliche Konstruktion von Geschlecht kritisch in den Blick nehmen, reicht die Bandbreite von einer grundsätzlichen Akzeptanz der bipolaren Geschlechterordnung (Mann-Frau) bis zur radikalen Ablehnung von Geschlechterkategorien.

Bezogen auf die Konzeption von Frausein bzw. Geschlecht konnten zwischen den jeweiligen Forschungsfeldern keine Unterschiede herausgearbeitet werden. Auch Pelin Şirin von der Demokratischen Partei der Völker HDP aus Trabzon stellt im Interview fest: „[…] Frausein ist wie überall in der Türkei und auf der Welt also auch in der Region Trabzon sehr schwer […].“

(Şirin 2015: 15)[6]

Aufgrund der aus verschiedenen Erfahrungen resultierenden Differenzen zwischen Frauen, ist es für Handan Çağlayan – wie bereits einleitend skizziert – problematisch von dem Frausein zu sprechen bzw. Frauen in einer bestimmten historischen Periode oder Konjunktur zu generalisieren (Çağlayan 2014: 22). Deshalb unterstreicht Çağlayan insbesondere die Veränderbarkeit und Durchlässigkeit der Identitätskategorie Frau: „[…] Anstatt Frausein als eine unveränderbare, absolute, abstrakte, […] massive Identität [zu denken], ist es eine Identität, die sich innerhalb des gesellschaftlichen Kampfs formt, sich verwandelt [und] durchlässig ist.“ (Cağlayan 2014: 24) Als Grundlage ihrer akademischen und aktivistischen Tätigkeit konzeptualisiert sie Frausein daher nicht als eine essentialistische, natürliche Kategorie, sondern betont insbesondere den gesellschaftlichen Einfluss bei der Herstellung von weiblicher Identität, die gerade auch durch frauen- und geschlechterpolitischen Aktivismus gebildet werde.

Die Frauen- und Geschlechterforscherin Özlem Şahin Güngör bezeichnet Frausein im Interview als einen „politischen Begriff“ (*politik bir kavram*), über den akademisches Wissen produziert und verbreitet werden müsse (Şahin Güngör 2015: 18). Für Sara Aktaş hat die von der kurdischen Frauenbewegung entwickelte ‚Frauenwissenschaft‘ *Jineolojî* das Potential diesen Begriff mittels einer frauenpolitischen Perspektive theoretisch zu definieren.

Anstatt sich mit der theoretischen Diskussion über die Kategorie Geschlecht in abstrakter, theoretisierender Weise auseinanderzusetzen, berichten einige der befragten Expert*innen von ihren persönlichen „Frauenerfahrungen“ (*kadın deneyimleri*) als Ausgangspunkt und Motivation zur Beschäftigung mit frauenpolitischen Fragen (z.B. Akgün 2015: 12; Atasü-Topçuoğlu 2014: 21; Aydın 2015: 11; Karakuş 2015: 19; Yavuz 2015: 9). Mittels dieser Strategie scheint es möglich, eine Grundlage für gemeinsames politisches Handeln hervorzubringen, ohne die Kategorie Geschlecht bzw. das Kollektivsubjekt ‚Wir-Frauen‘ genauer definieren zu müssen. Allerdings wird dabei erneut ein homogener Erfahrungshorizont von Frauen* aufgrund von strukturellen, gesellschaftlichen Bedingungen

[6] Wenige Interviewpartner*innen weisen allerdings auch auf die unterschiedlichen Lebenssituationen von Frauen – je nach Region in der Türkei – hin (z.B. Ersöz et al. 2015: 42; Tuncel 2014: 16).

konstruiert.

Literaturverzeichnis

- Crenshaw, Kimberlé (1989): Demarginalization the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: The University of Chicago Legal Forum (Hg.): Feminism in the law. Theory, Practice and Criticism. Chicago: Chicago University, S. 139–167.
- Kerner, Ina (2007): Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht. Perspektiven für einen neuen Feminismus. http://www.fu-berlin.de/sites/gpo/pol_theorie/Zeitgenoessische_ansaetze/KernerKonstruktion_und_Dekonstruktion/index.html (29.08.2014).
- Kerner, Ina (2011): Geschlecht. In: Gerhard Göhler et al. (Hg.): Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung. Wiesbaden: VS, S. 126–141.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2008): Give Sex, Gender and Sexuality more of a Society. Zur Standortbestimmung feministischer Theorie. In: *Feministische Studien - Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung* 26 (2), S. 208–219.
- 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 (2014): Geschlechter in Bewegung? In: Barbara Rendtorff et al. (Hg.): 40 Jahre Feministische Debatten. Resümee und Ausblick. Weinheim: Beltz Juventa, S. 12–30.
- Räthzel, Nora (2010): Rassismustheorien. Geschlechterverhältnisse und Feminismus. In: Ruth Becker und Beate Kortendieck (Hg.): Handbuch der Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: VS, S. 283–291.
- Winker, Gabriele; Degele, Nina (2007): Intersektionalität als Mehrebenenanalyse. https://www.tuhh.de/agentec/winker/pdf/Intersektionalitaet_Mehrebenen.pdf (18.02.2014).