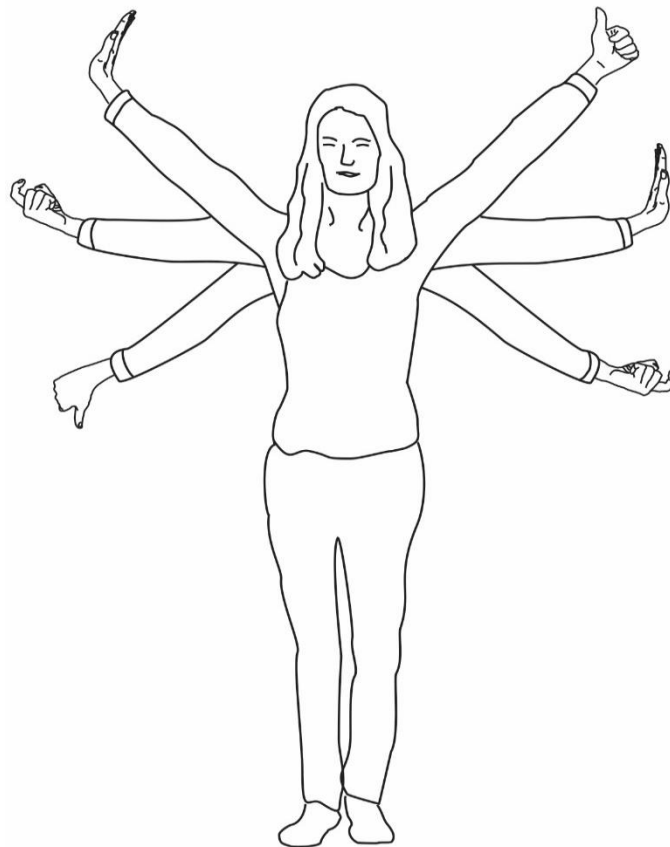


Projektbericht zum Forschungsprojekt „Frauenbewegungen im innertürkischen Vergleich“

III.3.A. Trennende und einende Perspektiven der Frauenbewegungen in der Türkei

Aslı Polatdemir

September 2017



III.3.A. Trennende und einende Perspektiven der Frauenbewegungen in der Türkei

Der Fokus dieses Texts liegt in der eigentlichen Frage im Mittelpunkt dieser Studie nach der Initiative der Standortbestimmung der verschiedenen Gruppen zur Erhebung der Vielfalt von Frauenbewegungen in der Türkei in Folge der Analyse der Expert*inneninterviews: Gibt es ein Kooperationspotenzial der Frauenbewegungen mit unterschiedlichen politischen Standpunkten trotz dieser Unterschiede? In welchem Ausmaß arbeiten die Frauenbewegungen zusammen, wenn sie eine Partnerschaft bilden? Welche Gruppen zeigen zu welchen Themen und unter welchen Stichwörtern noch distanziertere Positionen zueinander?

1.1 Trennende Themen

Die Frauenbewegungen in der Türkei zeigen mit wichtigen Bündnisbeispielen die Möglichkeit der Solidarisierung in einer gemeinsamen Kampflinie trotz ihrer Unterschiede. Dennoch kann sich in manchen Fragen die Solidarisierung einstellen. Laut Güler İpek von dem Frauenverein *Ev Eksenli Çalışan Emek Sensin* in Trabzon „können Frauen zum Thema der Frauenrechte, zu Themen über Frauen, egal in welcher Stadt, egal in welcher Provinz, gemeinsam werden, aber sie können sich trennen, sobald politische und ethnische Diskriminierung besteht“ (İpek 2015: 34). Die Themen, die umstrittene Prozesse auf der Basis der in Folge der Expert*inneninterviews im Rahmen der Studie erhobenen Daten verursachen, wurden unter den Überschriften ideologische Unterschiede, Ethnizität, Religion/Konservatismus, Sexualität/Geschlecht/sexuelle Identität sowie organisatorische/ institutionelle Unterschiede untersucht.

Ideologische Unterschiede

Im Lichte der durch die Expert*inneninterviews gewonnenen Daten war der Versuch der Standortbestimmung der Frauenbewegungen in der Türkei gemacht worden (siehe Text III.2.A.). Ideologische Unterschiede war eine Überschrift, die bei den Expert*inneninterviews

als ein weiteres trennendes Element zwischen den Frauenbewegungen in der Türkei geäußert wurde.

In diesem Text wird diskutiert, inwiefern sich die ideologischen Unterschiede zwischen den Frauenbewegungen mit unterschiedlichen Positionen bei der Einstellung zu gemeinsamen oder trennenden Themen niederschlagen. Die unter den Überschriften Ethnizität, Religion/Konservatismus, Sexualität/Geschlecht/sexuelle Identität, organisatorische/institutionelle Unterschiede bewerteten und analysierten Ergebnisse können als Zusatz zu den Erklärungen unter der Kodierung ideologische Unterschiede gelesen werden. In diesem Text wird eine kurze Einschätzung gemacht, in welchen Punkten die Frauenbewegungen mit verschiedenen ideologischen oder politischen Ansichten in der Türkei unterschiedliche Positionen im Frauenkampf zeigen können.

In den Städten, in denen die Feldforschungen verwirklicht und Expert*inneninterviews gemacht wurden, weisen die Aktivist*innen und Akademiker*innen darauf hin, dass ideologische und politische Ansichten unterschiedliche Positionen, manchmal Trennungen unter den Frauenbewegungen verursachen (z.B. Arıcı & Anonym 2015: 33; Ersöz et al. 2015: 64). Die Bedeutung der politischen Definitionen in diesen Trennungen und unterschiedlichen Positionierungen ist groß. So meint Adalet Aydın von der Demokratischen Partei der Völker in Muğla: „So wie jeder Mann gemäß seiner eigenen politischen Ansicht beeinflusst wird, wird auch jede Frau gemäß ihrer eigenen politischen Ansicht beeinflusst“ (Aydın 2015: 24). Aydın setzt wie folgt fort: „Wie sich auch die Frauen, die unter dem Dach der CHP Politik machen, über den Diskurs ‚Der Frau erteilte Mustafa Kemal Atatürk das größte Recht‘ organisieren, können andere Frauenbewegungen auch andere Vorreiter finden“ (Aydın 2015: 24). Nebahat Akkoç von KAMER aus Diyarbakır bringt als die Vertreterin einer unabhängigen Fraueninstitution in der Region ein weiteres Beispiel für die ideologischen Unterschiede:

Aufgrund einer politischen Definition, die die Fraueninstitutionen, die der kurdischen Bewegung nahestehen, einbringen, können die Verbindungen abreißen. [...] alle Texte, alle Aktivitäten beginnen mit ‚Unser Führer...‘ – als eine unabhängige Fraueninstitution kannst du in dies nicht hineintreten (Akkoç 2015: 57).

Laut Aktivist*innen des Frauensolidaritätsbündnisses in Denizli „beinhalten viele ideologische Strukturen [...] eine Frauenbewegung in sich“. Auf der Ebene der politischen Parteien „haben die AKP oder die MHP [...] Frauenkämpfe in eigenen Ideologien“ (Anonym 2015: 82). Als Beispiel für diese Kämpfe äußern die Frauen von diesem Bündnis, dass Frauengruppen „Frauenkampf“ betreiben, die die Parteiideologie auch mit dem Diskurs „Weiblichkeit ist die Rolle der Mutterschaft“ verinnerlichen, die die Regierungspartei AKP „durch die konservative Ideologie“ geprägt hat (Anonym 2015: 82). Bilsen Özen vom Frauenausschuss des Stadtrats Denizli weist auf die Trennung der Frauen durch die Politik und unterschiedliche Ideologien sowohl landesweit als auch in Denizli hin und äußert ihre Ansicht, dass „in den Frauenbewegungen [nicht] die Staatspolitik“ sondern „die Frau schwerer wiegt“ und sagt, dass ihre Zielsetzung als Rat die Aufhebung dieser Unterscheidung ist (Özen 2015: 60-72, 83-93). Laut Özen werden diese ideologisch fundierten Meinungsunterschiede durch die Beseitigung der Vorurteile überwunden werden. Die Gewalt an der Frau findet nämlich laut Özen unabhängig von der Ansicht der Regierungen statt und dieses Problem kann sich durch die Bildung der Frauen ändern (Özen 2015: 83-93). Das Frausein wird auf den Spuren dieser Aussagen als eine, ideologische Unterschiede übergreifende, Gemeinsamkeit hervorgehoben. Mukaddes Alataş vom Frauenzentrum *Kardelen* in Diyarbakır erklärt die Wichtigkeit des Frauen- und Geschlechterbewusstseins der Frauen in der Politik im Folgenden:

[...] Quantitativ kannst du die Frauenanzahl erhöhen; wenn es im türkischen Parlament 500 Parlamentsmitglieder gibt, wenn du davon 250 Frauen und 250 Männer machst, trägst du die Frauen somit wirklich in das Parlament? Oder ist der Bedarf an 250 Frauen mit Frauenaufklärung, dem Frauenbewusstsein, die wie eine Frau Stellung nehmen, die dort gegen die Männer, wirklich angefangen von z.B. der Mitteilung der Männlichkeit, bis hin zu eventuell zu verabschiedenden Gesetzen, mit einer Frauenperspektive sagen, auf welcher Seite davon die Frauen stehen? Sonst ist [...] kein Bedarf an einer Frau, [...] die dort quantitativ bleibt [und] [...] auf den Tisch haut, aber hinter all dem steht, was [...] der eigene [...] Parteivorsitzende oder Führer [...] sagt [...] (Alataş 2015: 23).

Die ideologischen Unterschiede, unterschiedliche politische Definitionen beeinflussen solche Linien wie z.B. die Selbstdefinition der Frauenbewegungen, Bestimmung ihrer Kampflinien, Legitimierung ihrer Forderungen im Rahmen der Frauen- und Geschlechterpolitik. Ideologische Konflikte, verschiedene politische Diskussionen beeinflussen mit dieser Einflusskraft die Zusammenkunft und Dialogprozesse verschiedener Frauenbewegungen zu verschiedenen Themen und die Hauptkonturen der ideologischen Standpunkte werden zu trennenden Elementen im Frauenkampf.

Ethnizität

Die wichtigste Diskussion in der Studie, die unter dem Titel ‚Ethnizität‘ kodiert und bewertet wird, wurde zu Themen im Bezug auf die kurdische Identität, die den Status der größten ethnischen Minderheit in der Türkei trägt, geführt. Frauenbewegungen, die im Rahmen der Frauen- und Geschlechterpolitiken zusammenkommen, können im Kontext der ethnischen Identitätspolitik, besonders im Kontext der kurdischen Bewegung unterschiedliche Positionen demonstrieren. Hatice Kapusuz Kütküt von dem Unterstützungsverein für weibliche Kandidatinnen äußert, dass es schwierig zu sagen sei, dass die Frauen „in solchen Themen wie [...] eine allgemeine Politik, ein allgemeines Demokratieverständnis“ einen Konsens finden können und betont „die ernsthafte [...] Dimension [...] der Frauenbewegung [...] der kurdischen Bewegung“, wo sie äußert, dass die Punkte, die diese Bewegung verteidigt, „mit Knackpunkten, roten Linien der Frauenorganisationen im Westen“ in Widerspruch geraten können (Kapusuz Kütküt 2014: 23). Die Forderungen nach gleichgestellter Staatsbürgerschaft, der Anerkennung der kulturellen Unterschiede und Bildung in der Muttersprache, die die kurdische Frauenbewegung im Rahmen der ethnischen Identitätspolitik artikuliert, sowie die Aktivitäten in der Linie des „nationalen Kampfes“ parallel zu der „kurdischen Bewegung“ werden in zahlreichen Expert*inneninterviews als trennende Punkte der Frauenbewegungen in der Türkei geäußert (z.B. Başak 2014: 48; Cön 2015: 22; Çicek & Gülen 2015: 36; Şahin Güngör 2015: 30; Üstün 2014: 32; Üst 2015: 14).

Eines der umstrittensten Themen unter den Frauenbewegungen in der Türkei laut den Expert*innenmeinungen ist die Verwendung von kurdischen Parolen auf den Veranstaltungen (z.B. Anonym 2015: 43; Ülker 2014: 30; Üst 2015: 14). Sema Kendirici

Uğurman von der Türkischen Frauenvereinigung in Ankara schildert das Ereignis rund um die kurdischen Parolen während einer Aktion zum Thema des türkischen Strafrechts (TCK) im Folgenden:

Zum Beispiel [...] haben wir wieder eine Kundgebung während der Novellierung des TCK gemacht. Es wird im Parlament abgestimmt, an dem Tag abgestimmt, für uns ist es ein sehr wichtiger Tag [...]. Wir werden von Kızılay zum Parlament demonstrieren. [...] Eine lebenswichtige Situation. Wir versuchen, eine Botschaft an diejenigen zu geben, die drinnen [d.h. im Parlament] sind. Wir kamen zusammen. Wir haben eine schriftliche Erklärung. Wir lasen sie vor [...]. Dort erschien eine Organisation und sagte [...]: ‚Wir wollen, dass sie auch auf Kurdisch vorgelesen wird!‘ [...]. Während wir also ganz nüchtern diskutierten, ob wir das tun oder nicht, kam da eine andere Organisation und sagte: ‚Falls ihr auf Kurdisch vorlesen werdet, kann ich nicht auf eurer Seite stehen‘ [...]. Sie ließ uns im Stich und ging. [...] Also es ist so sehr wichtig [...]. Vor drei Jahren entstanden sehr viele Diskussionen über die Abtreibung, dort [sind wir] wieder [...] mit Plakaten in unseren Händen. Wenn dort [auf dem Plakat] auf Kurdisch steht oder auf Türkisch steht, wenn wir Freiheit der Frau sagen, Hände weg von meinem Körper sagen [...], ist es wichtig, auf welcher Sprache es dort steht? Aber weil es dort [auch auf kurdischer Sprache] stand, gab es welche, die uns verlassen haben und gegangen sind [...] (Kendirici Uğurman 2014: 23).

Kendirici Uğurman, die Sprecherin der Türkischen Frauenvereinigung, die von manchen Forscher*innen und Aktivist*innen¹ als kemalistisch definiert wird, zeigt bei einer solchen Aktion wie zum türkischen Strafrecht, die alle Frauen in der Türkei betrifft, einen Standpunkt, der die Verwendung der kurdischen Sprache nicht sofort ablehnt, sondern zumindest offen zur Diskussion stellt, während andere Gruppen von der Bündnisveranstaltung austreten können, bevor es überhaupt zu einem Dialog kommt. Gleichermaßen äußert Adalet Aydın von der Demokratischen Partei der Völker in Muğla ihre Erfahrung in der Ägäischen Region zum

¹Für detailliertere Informationen siehe den Text III.2.A. „Frauenbewegungen in der Türkei – Beispiele aus den Forschungsfeldern“ (Polatdemir 2017).

Thema der Verwendung der kurdischen Sprache als Parole bei den frauenpolitischen Aktionen wie folgt:

Wir sagen [...] z.B. ‚Frau-Leben-Freiheit‘ auf Kurdisch und auf Türkisch. Es konnten z.B. Frauen auftauchen, die sich gegen den Ausdruck ‚Jin Jiyan Azadî‘ widersetzen. Warum ist das so? Also was wird damit eigentlich besagt? Wir sagen in einer Sprache ‚Frau Leben Freiheit‘, die ich selbst nicht kenne, aber eine andere dafür sehr gut kennt. Aber weil ihre politische Herkunftsstruktur distanziert zum kurdischen Freiheitskampf ist, kann sie zum Beispiel wegen der verwendeten Sprache gegen diese Parole sein, die zugunsten der Frauen formuliert wurde. Das ist zum Beispiel ein grundsätzliches Problem (Aydın 2015: 24).

Die Entscheidung über die Sprachverwendung bei einer Aktion im öffentlichen Raum wird somit nicht nur zu einer Grundsatzfrage der Anerkennung einer Gruppe, sondern sie bringt auch die Forderung an den gemeinsamen frauenpolitischen Raum nach seinem Werden zu einem Ort der Anerkennung ethnischer Pluralität mit sich. Beide Interviewausschnitte verdeutlichen die Bedeutung des Kurdischen als politischem Identitätsmarker in der Türkei, der die Frauenidentität überlagert.

Serpil Sancar von der Ankara Universität zeichnet die Spannungslinien zwischen der kurdischen Frauenbewegung und der feministischen Bewegung, vor allem die Erfahrung der kurdischen Frauenbewegung über die „eigene Unterdrückungserfahrung“ der kurdischen Frau, über die Kritiken, die sie an der feministischen Bewegung in der Türkei übt, nach:

Andererseits bestehen wichtige Spannungslinien zwischen der kurdischen Frauenbewegung und der feministischen Bewegung. Also die feministische Bewegung leitete sich aus mehr oder weniger [...] den Ansätzen des Kemalismus, des Atatürkismus oder der Modernisierung ab; wir können sie eine Art ihrer Tochter oder Enkelin nennen. In einigen Frauenrechtsorganisationen gibt es eine eher Mittelklassenperspektive, [...] eine eher türkische, d.h. atatürkische, kemalistische, modernistische Perspektive. Die kurdische Frauenbewegung hat [...] sehr ernsthafte

Kritiken, dass die kurdische Frau einer besonderen Unterdrückungspraxis unterliegt. Eigentlich wurden diese auch zu sehr wichtigen horizontweiternden Dingen. D.h. in den 90ern, in den 2000ern hat ein wichtiger Teil der Feminist*innen diese Kritiken sehr ernst genommen. Und [...] mit der kurdischen Frauenbewegung begannen die feministischen Organisationen sehr eng [...] zusammen zu arbeiten (Sancar 2014: 34).

Sancar unterstreicht, dass auch Unterschiede unter den Feminist*innen bestehen und verteidigt, dass das eine wichtige politische Linie ist, weil die kurdische Frauenbewegung „ihre Forderung nach der Anerkennung ihrer kulturellen Identität“ mit ihren Kritiken an „den Türken, dem Türkentum und den modernistischen Assimilationspolitiken des Staates der türkischen Republik“ gemeinsam präsentieren (Sancar 2014: 34). Sancar betont, dass die Feminist*innen diesen Kritiken zugehört und diese diskutiert haben und äußert, dass während sie selbst früher die Feminist*innen im großen Ausmaß als eine Gruppe „weißer, türkischer Frauen aus mittleren Klassen“ definierte, dass sich nun in der feministischen Bewegung auch kurdische Frauen befinden und dass sie nicht mehr so denkt (Sancar 2014: 34). Im Lichte dieser Erklärungen von Sancar kann von dem nun nicht mehr homogenen Charakter der feministischen Bewegung(en) in der Türkei gesprochen werden, die eine Struktur ist, die sich im Rahmen der Kritiken verändert und Unterschiede inkludiert.

In dieser Spannungslinie ist ein anderer wichtiger Punkt die Kritik daran, dass die feministische Bewegung jegliche bewaffnete Gewalt „als eine männliche Gewalt“ (Sancar 2014: 34) sieht, während die kurdische Frauenbewegung im Rahmen der ethnischen Identitätspolitik keine Distanz zu diesem Thema einnimmt. Sancar beschreibt diese Situation als eine Bruchlinie: „Es gibt eine politische [...] Diskussions- bzw. Konfliktlinie [...] in der Frage der Gewalt, der legitimen Gewalt, der illegitimen Gewalt und in den Forderungen nach gleichgestellter Staatsbürgerschaft gegen den Staat sowie in der Frage der Anerkennung der kulturellen Unterschiede“ (Sancar 2014: 34).

In den Bündnisprozessen werden die Ursachen dieser Konflikts-/Spannungslinie, die wegen der Ethnizität bzw. ethnischen Identitäten entsteht, von den interviewten Akteur*innen im Allgemeinen als gegenseitig produzierte Vorurteile und Prozesse des *Othering* beschrieben (Arif et al. 2015: 46). Selen Doğan von *Uçan Süpürge* aus Ankara schildert solche Prozesse, die

auf Bündnistreffen stattfinden, im Folgenden:

[...] in einer Sitzung mit breiter Beteiligung, wo die Frauenorganisationen zusammenkommen, bezichtigt eine Frauenorganisation die andere des Nationalismus, während die andere sie als PKK'lerin bezeichnet, weil sie die Rechte der kurdischen Frauen verteidigt [...] (Doğan 2014: 38).

Laut feministischen Aktivist*innen des Frauensolidaritätsbündnisses in Denizli „stören manche Frauen den Frauenkampf, wenn von dem kurdischen Problem und von der kurdischen Bewegung die Rede ist“ (Anonym 2015: 90). Während Nurber Gürdal vom Verein des Frauenzentrums Yaşam in Trabzon erklärt, dass, auch wenn man sich – trotz aller Vorurteile und Prozesse des Othering – zur Frauenfrage trifft, man nicht zur Frauenfrage kommt, weil die Menschen Gruppierungen bilden, diese Situation in der letzten Zeit überwunden wurde und man beim gemeinsamen Nenner „Frau“ zusammenfinden kann (Gürdal 2015: 32). Auch Mukaddes Alataş vom Frauenzentrum Kardelen erzählt im Folgenden, wie die Vorurteile zu zerbröckeln begannen, in dem man den Zustand des Kontakts aufrecht hielt:

Mit Frauenbewegungen aus der Türkei kommen wir sehr oft zusammen, früher betrachteten sie uns [als] PKK'ler, Terroristen. [...] zum Beispiel kommen wir maximal zweimal im Jahr mit den Fraueninstitutionen zusammen. Wir haben unser Bündnis im Kampf gegen die Gewalt, wir haben unser gemeinsames Bündnis. [...] zuerst sahen sie es so, in dem Bündnis. Wir hatten viele Konflikte, sehr ernsthafte Konflikte wurden durchgeführt. Also uns nahmen sie [...] als sehr grob, [...] als unwissend, [...] so wahr, wie die Medien, der Staat, das System die Kurden vorgestellt hat. [...] Diese Wahrnehmung wurde teilweise abgeschafft. Also [auch] wenn es in der Ägäischen [Region] [...] und in der Schwarzmeerregion noch ein bisschen weitergeht [,da] begannen dennoch die inneren Orte [– d.h. Orte fern von den Küstenregionen wie das innere Anatolien –] eher [...] die kurdische Frauenbewegung zu brauchen. Sie sahen in der Praxis, dass diese organisierte Kraft sehr viele Dinge geschaffen hat (Alataş 2015: 38).

Diese Erklärungen von Alataş weisen darauf hin, dass Unterschiede in verschiedenen Regionen der Türkei bestehen, ob die kurdische Frauenbewegung als eine potentielle Bündnispartnerin oder eine im Bezug auf die Ethnizität zu distanzierende Bewegung gesehen wird. Auch wenn sich die Ethnizität in den Expert*inneninterviews als ein Faktor herausstellt, der die Frauenbewegungen in der Türkei trennt, ändert sich laut Alataş diese Situation in Folge des organisierten Kampfes der kurdischen Frauenbewegung zum Frauenproblem. Durch gegenseitiges Kennenlernen und direkte Kontakte werden die in der medialen Ebene vermittelten Vorurteile über die ‚kurdische Frau‘ mit der Zeit abgeschafft und gemeinsame Probleme im Kontext der Frauenpolitik rücken in den Vordergrund. Es kann gesagt werden, dass die soziale und kritische Beurteilung der kurdischen Frauenbewegung auf dem Weg zur Gleichstellung der Frauen in der Türkei begann berücksichtigt zu werden.

Religion/Konservatismus

Die in den Expert*inneninterviews getroffenen Aussagen, die im Rahmen von ‚Religion/Konservatismus‘ kodiert wurden, zeigen deutlich, dass die Frauenbewegungen unterschiedliche Positionierungen haben, wenn es um Religion, Islam und konservative Werte geht. Die Frage des ‚Islamismus‘ in der Achse von Religion/Konservatismus kann während der Rede von der „allgemeinen [...] Polarisierung [...] in der Türkei“ auch von den Frauenbewegungen als einer der „fundamentalen Diskussionsbereiche, [...] wo sich der Dialog [...] unterbricht“ gesehen werden (Atasü Topçuoğlu 2014: 27).

Die Ansicht in der Beziehung der religiös-konservativen Frauenbewegung mit der konservativen Regierungspartei AKP, „dass es zunehmend schwerer wird, ihre eigene Position zu hinterfragen, indem sie sich von ihr trennt“ (Acar 2014: 26), wurden im Text III.2.A. zur Betonung der Vielfalt in den Frauenbewegungen in der Türkei geäußert. In diesem Zusammenhang äußerte sich die im Namen der Volkshäuser interviewte Sevinç Hocaoğulları, dass sie es nicht bevorzugen, in den Bündnissen mit den „islamistischen Frauenorganisationen“ zusammen zu sein, wobei sie immerhin äußerte, dass sie versuchen ihre Einstellung, „möglichst auf einer geteilten Frauenebene, ohne in der trennenden Position zu sein, balancierend fortzusetzen“ (Hocaoğulları 2014: 18). Hocaoğulları äußert,

dass diese Organisationen Positionen haben, die „die Frauen sekundarisieren“ und nicht gegen „die AKP-Regierung, d.h. eine Regierung, die eine so große Zunahme an Gewalt gegen die Frau verursacht hat“ auftreten bzw. „eigentlich die sekundäre Position der Frauen verteidigen“ (Hocaoğulları 2014: 18). Wieder in diesem Rahmen erzählt Nurcan Ay Katırcı von dem Frauenbündnis Artvin, dass sie sich im Gründungsprozess des Bündnisses von den Frauen, die die AKP unterstützen, sowie von der Lehrer*innengewerkschaft *Eğitim Bir-Sen* trennten, die für ihren konservativen Standpunkt bekannt ist (Ay Katırcı 2015: 36). Man kann sagen, dass diese Beispiele und Erklärungen neben den konservativen Standpunkten, die die sekundären Positionen der Frau verteidigen, auch die Beziehungen mit der AKP beinhalten.

Laut Feride Acar von der Technischen Universität des Mittleren Ostens gibt es Trennlinien innerhalb der Frauenbewegungen in der Türkei hinsichtlich von Religiosität/Konservatismus besonders zur Abtreibung, zur Existenz der Frau als Individuum und Familienmitglied (Acar 2014: 26). Sema Kendirci Uğurman von der Türkischen Frauenvereinigung erzählt im Folgenden das Ereignis, das in der Achse der sexuellen und körperlichen Freiheit der Frau und von Religion/Konservatismus in einer Bündnisaktion stattgefunden hat:

[...] wir marschieren, dabei haben wir in unseren Händen [...] unsere Transparente. Darauf [...] schrieben wir ‚Ihr könnt unseren Körper, unsere Sexualität nicht berühren!‘ [...] Ein so genanntes religiöses [...] – oder sie beschreiben sich selbst so – [...] Segment kam zu uns und sagte: ‚Wir möchten dieses Plakat nicht!‘. Wieso? ‚Wir marschieren unter diesem nicht‘, sagten sie [...]. (Kendirci Uğurman 2014: 23).

Aktivist*innen, die ihre Motivationen in dem Kampf für die Geschlechtergleichheit aus religiösen Werten nehmen, sowie ihre distanzierten Standpunkte zum Recht der sexuellen Freiheit oder der Selbstbestimmung der Frau auf ihren Körper, werden auch von einer Professorin von der Technischen Universität des Schwarzen Meeres in Trabzon angesprochen. Şahinde Yavuz äußert, dass manche Frauen bzw. manche Frauenorganisationen im Rahmen der religiösen/konservativen Werte nicht jede Parole zu der Freiheit des Frauenkörpers unterstützen können. Als Beispiel gibt sie die Parole der

Abtreibungskampagne ‚Mein Körper! Meine Entscheidung!‘²:

[...] Manche Frauen können zum Beispiel beim Thema der Abtreibung nicht ihren Bauch freimachen und ‚Mein Körper! Meine Entscheidung!‘ sagen, ich erwarte das nicht. Es kann der Fall sein, dass manche die Parole ‚Mein Körper! Meine Entscheidung!‘ wegen ihrer Gegnerschaft gegen die Abtreibung und ihrem Konservatismus nicht unterstützen können. [...] Die Frauenbewegung kann sich in gewissen Entscheidungen trennen, die die konservativen Grenzen überfordern (Yavuz 2015: 15).

Selen Doğan von *Uçan Süpürge* verbindet die Gründe mancher aktiven Akteur*innen in der religiös-konservativen Frauenbewegung, nicht an der Aktion zu der Frau teilzunehmen, die vergewaltigt wurde, weil sie „sich dürrtig bekleidet hat“ mit ihrer Verfolgung patriarchaler Linien – wie dem Nichtfolgen des entsprechenden Kleidungsstil, wofür der Diskurs ‚hättest du dich halt nicht so bekleidet‘ als Beispiel gegeben wird (Doğan 2014: 38). Diese Beispiele können für manche Gruppen so interpretiert werden, dass die religiösen bzw. konservativen Werte die Befreiung der Themen im Bezug auf den Frauenkörper und die Frauensexualität von patriarchalen Mustern verhindern. Man kann verteidigen, dass diese Situation die Kooperation der Frauenbewegungen in der Türkei in Veranstaltungen im öffentlichen Raum bzw. in den Reaktionen gegen zahlreiche soziale und politische Ereignisse erschwert.

Die Problematik des Kopftuchs/der Verschleierung kommt bei zahlreichen Teilnehmer*innen als ein die Frauenbewegungen trennendes Schlagwort zum Vorschein (z.B. Anonym 2014: 21; Üstün 2014: 32; Can 2015: 13). In den Punkten „Verschleierungsproblem, Religionsproblem“ „tut es sehr weh“, „ob Verschleierung ein Freiheitsproblem oder ein religiöses Gebot ist“, wie Serpil Sancar von der Ankara Universität behauptet (Sancar 2014: 34). İlknur Üstün von der Frauenkoalition in Ankara gibt die Kopftuchfrage als Beispiel und bewertet im Folgenden die Reflexionsweise der Spannung, die mit der Einführung der Kopftucherlaubnis in den Grundschulen und Gymnasien erlebt wurde, sowie die unterschiedlichen Positionierungen:

² Im Rahmen dieser Kampagne fotografierten Frauen ihre mit dem Slogan ‚Mein Körper! Meine Entscheidung!‘ beschriebenen nackten Bäuche und veröffentlichten diese Fotos online. Die 2012 von der AKP-Regierung geplante Verschärfung des Abtreibungsgesetzes mobilisierte hunderttausende von Frauen, die landesweit auf die Straße gingen und so den Gesetzesentwurf stoppen konnten.

[...] in der Verordnung wurde das Kopftuchthema in den Schulen eingeführt und alle waren gespannt wie ein Bogen. Zwischen dem Problem, dass es eine Regierungsleistung ist, und dem Problem der Freiheiten ist etwas, das zu einer Ansprache des Motivs wird. Manche Frauengruppen innerhalb der Bewegung können zu diesem Thema ganz scharf, klar und deutlich ‚Das ist äußerst gut geworden‘ sagen, während es etwas auf der anderen Seite gibt, das behauptet, dass das die Konservatisierung und auch Ängste und Sorgen mit der Zukunft [...] zurecht erhöhen wird (Sancar 2014: 32).

Die Tatsache, dass eine Regierung, die selbst religiös-konservative Werte vertritt, das Kopftuchverbot aufhebt, markiert für nicht-religiöse Frauen statt eines Schritts in Richtung Freiheit vielmehr eine Politik der offiziellen, religiös-männlichen Regierung, dessen Grundsatz die Konformität mit den Traditionen und Regeln ist.

Sema Kendirici Uğurman definiert es nicht als eine Freiheit, dass Kinder im Grundschulalter Kopftuch tragen, in dem sie daran erinnert, dass Individuen unter 18 gemäß internationaler Verträge als Kind gelten. Aber sie äußert, dass sie die Kopftucherlaubnis in den Universitäten unterstützt, was ein wichtiges Bündnisbeispiel der Frauenbewegungen in der Türkei ausmacht (Kendirici Uğurman 2014: 23). Laut Kendirici Uğurman, einer Aktivistin, die seit Jahren gegen Frühehen kämpft, wird die Konservatisierung in der Türkei über Themen bezüglich der Frauen und Mädchen konstruiert (Kendirici Uğurman 2014: 23). Ein anderes frappierendes Beispiel von Kendirici Uğurman zum Thema Religion/Konservatismus ist, dass die Frauen aus den religiösen Segmenten es nicht bevorzugen, neben den LGBTI-Personen zu stehen und diese Entscheidung auf religiöser Basis argumentieren (Kendirici Uğurman 2014: 23). Laut Kendirici Uğurman könnte die relevante Gruppe „auch neben den LGBTI-Personen stehen, falls sie [...] die Frauenproblematik, [...] ihre Freiheitsverständnisse nicht auf religiöser Basis, sondern auf humaner Basis, auf universaler Basis betrachten könnten“ (Kendirici Uğurman 2014: 23).

Ein anderes Thema unter dem Titel Religion/Konservatismus sind die Vorurteile gegen Frauen mit Kopftuch. Laut interviewten Aktivist*innen von dem Frauensolidaritätsbündnis in Denizli

wurden die Frauen mit Kopftuch unter der Betonung der Säkularität unterdrückt. Sie haben ihre Kopftuchkämpfe selbst geführt und selbst gewonnen (Anonym 2015: 101). Feministische Aktivist*innen, die im Namen des Bündnisses interviewt wurden, geben die Beispiele der muslimisch-feministischen Schriftstellerin Konca Kuriş, die Diskussionen mit ihren Ansichten in der Achse des Konservatismus und Frauenkampfs im Dreieck von Frau, Feminismus und Islam in den 1990ern gestartet hat. Und einer der führenden Namen der Ära der konservativen Wohlfahrtspartei RP ist Sibel Eraslan (Anonym 2015: 101). Diese Aktivist*innen sehen die an die feministische Bewegung gerichtete „Behauptung [...] einer bourgeoisen Bewegung“ als eine berechtigte Kritik und sagen, dass die Verbindung zwischen der feministischen Bewegung und den „religiösen Frauen“ problematisch ist (Anonym 2015: 101).

Laut der Aktivistin Nesrin Semiz, die als religiös/konservativ beschrieben werden kann, hat die Frauenbewegung „ein Verständnis, das besonders die religiöse Sensibilität oder religiöse Meinung, also das Erleben der Religion als eine Gläubige, als das größte Hindernis der Frau sieht“ (Semiz 2014: 23-24). Laut Semiz sagten die feministischen Frauen, „dass das Kopftuch von Männern aufgezwungen wurde und hatten die Perspektive ‚Du hast keine Chance, sowohl deinen Kopf zu bedecken als auch eine Feministin werden zu können oder dich innerhalb der Frauenbewegung befinden zu können‘ und die feministische Bewegung bemerkte diesen Zwang, diesen Druck erst später“ (Semiz 2014: 24).

Die landesweite Spannung um Säkularität/Laizismus verursachte auch die interne Trennung und Polarisierung der Frauenbewegungen in der Türkei und kann den Abbruch der Dialoge bzw. das Ende der Dialoge vor ihren Start verursachen. Die Frage des Kopftuchs bildet für zahlreiche Parteien immer noch den wichtigsten Teil dieser Diskussion. Nämlich bestimmen die Definitionen der islamischen und laizistischen Frau komparativ die Linie des Frauenkampfs im Land in dieser Diskussionsachse. Im Lichte des oppositionellen Charakters der Frauenbewegungen in der Türkei kann die wichtigste Kritik innerhalb der Themen an die religiös-konservative Frauenbewegung, welche unter dem Titel ‚Religiösität/Konservatismus‘ kodiert wurden, als ihren Mangel an Haltung von kritischen Standpunkten gegen die AKP-Regierung bemerkt werden, die konservative Sichtweisen mit ihrer Machtposition in der Politik reproduziert. Es ist sehr wichtig, darauf hinzuweisen, dass diese Zusammenfassung ausgehend von den Aussagen von ‚Anderen‘ über die religiös-konservative Frauenbewegung

erfasst wurde. ‚Andere‘, also diejenigen Akteur*innen, die sich nicht als ein Teil der religiös-konservativen Frauenbewegung erachten, sehen diese Bewegung nicht als eine ausreichende ‚Protest‘-Bewegung gegen die Regierung, weil ihre Betonung des Religiösen und damit einer religiös begründeten Rolle der Frau in der Gesellschaft Ähnlichkeiten mit der Linie der politischen Akteuren in der Macht zeigt. Diese Situation wird wiederum aus der Perspektive der Frauen, die sich als religiös beschreiben und als Aktivistinnen innerhalb der Frauenbewegung befinden, als ein Ausschluss der feministischen Bewegungen interpretiert, da manche feministischen Bewegungen die positive Rolle der Religion als Identitätsstifterin sowie die Religiosität bzw. das Kopftuch (als eine Art expressiver Ausdruck von Religiosität) nicht als eine persönliche Entscheidung akzeptieren (wollen). Die Eigenaussagen aus religiös-konservativen Frauenbewegungen sind in den Daten der Expert*inneninterviews nur sehr begrenzt vorhanden. Als Ursachen dafür können auf die Schwierigkeiten bei der Kontaktaufnahme und bei dem Zugang zu diesen Gruppen und die daraus folgende geringe Anzahl an Interviews im Vergleich zu anderen Gruppen hingewiesen werden.

Geschlecht/Sexualität/Sexuelle Identität

In der Analyse der Expert*inneninterviews stellte sich ein weiteres Schlagwort, nämlich Geschlecht/Sexualität/Sexuelle Identität heraus, das als ein trennendes Element unter den Frauenbewegungen in der Türkei behandelt wird. Ein anderes interessantes Merkmal dieser Schlagwortkodierung ist, dass manche Fragen in Kontakt zu den Themen stehen, die unter dem Titel Religion/Konservatismus analysiert und aufgegriffen wurden.

Dilek Bulut von dem in Muğla aktiven Frauenverein *Karya* gibt Beispiele für die erschwerenden Auswirkungen mancher Punkte des radikalen Feminismus über Geschlecht/Sexualität, unterschiedliche Akteur*innen der Frauen- und Geschlechterpolitik zusammenzubringen:

Dass der radikale Feminismus [...] die Sexualität sehr locker anspricht, ihre eigene Sexualität sehr locker anspricht, sein Thema und sein Verständnis der Freiheit im Bezug auf die Sexualität, seine Ausdrucksweise davon und [...] seine Ankündigung davon, [...] erschwert es ein bisschen, mit Menschen

Kontakt aufzunehmen, die sich als ängstliche Feminist*innen beschreiben (Bulut 2015: 24).

Laut Bulut ist einer der Gründe dieser Trennung, „dass denjenigen Frauen, die im Zusammenhang von Gewalt die psychologische Gewalt bewusst ist, die sie zu Hause erleben, die die Gewalt auf der Straße erleben, die die Frauenmorde erleben und ins Frauenproblem mit ihren Körpern involviert sind, die als radikal feministische Forderungen bekannten Wünsche zu extrem sind, weil das Problem, das sie in der Praxis erleben, noch lebenswichtiger“ sei (Bulut 2015: 27).

Auf den Spuren Buluts spiegeln sich unterschiedliche Ansichten auch in der LGBTI-Bewegung darüber wider, in welchem Rahmen und wie die Frauenbewegungen die Sexualität bzw. sexuelle Freiheit thematisieren und behandeln. Laut dem LGBTI-Aktivisten Firat Varatyan von *Mor Balık* in Trabzon ist die sexuelle Revolution ein Begriff, der die Freiheit der sexuellen Identität umfasst, während Sex ein physiologisches Bedürfnis ist. Deshalb ist hier das Problem die Reduktion der sexuellen Revolution zum Sex, also „zu etwas, das du [...] im Bett [...] mit dem Gefühl der Ejakulation verwirklicht“. Laut Varatyan „halten die Frauenbewegungen dies noch intimer“ (Varatyan 2015: 26).

Eines der umstrittenen Themen sind auch Parolen über die Sexualität, die Geschlechterfrage, und Homosexualität bei Bündnisveranstaltungen, was parallel zu Buluts Aussagen gesehen werden kann. Laut Aussagen von Gülsen Ülker von der Frauensolidaritätsstiftung aus Ankara störten die gerufenen Parolen der LGBTI-Bewegung in unterschiedlichen Bündnissen in Ankara über die homosexuelle Freiheit, homosexuelle Beziehungen sowie die Parolen der Feminist*innen über sexuelle Freiheit, Frauen in vielen linken Organisationen und verursachten den Rückzug mancher Akteur*innen (Ülker 2014: 30). Ein anderes Beispiel zu dieser ‚Parolen-Situation‘ kann mit dem Beispiel von Sema Kendirici Uğurman unter dem Titel ‚Religion/Konservatismus‘, dass die religiös-konservativen Frauen nicht hinter dem Transparent „Ihr dürft unsere Sexualität nicht berühren!“ marschieren wollten, gegeben werden (Kendirici Uğurman 2014: 23). Laut Dilek Bulut ist diese Situation auch ein Trennungspunkt in Muğla: Auf den Veranstaltungen wie dem 8. März oder dem 25. November, die viele verschiedene Gruppen gemeinsam organisieren, erregen z.B. „die

Parolen, die die veganen Feminist*innen oder radikalen Feminist*innen über Geschlecht oder über ihre Sexualität“ rufen, Neugierde und Besorgnis; während andere Gruppen diese „Parolen hören möchten“ (Bulut 2015: 31).

Neben der Sexualität ist ein anderes wichtiges und großes Diskussionsthema, das in diesem Text analysiert wird, der Blick auf die LGBTI-Personen und die Homosexualität. Besonders die LGBTI-Aktivist*innen bewerten in den Interviews die homophoben/transphoben Reaktionen der Frauenbewegungen in der Türkei, die zeitweise sichtbar werden als einen Trennungspunkt (z.B. Arif et al. 2015: 24- 28; Çiçek & Gülen 2015: 6; Kandok 2015: 38; Zeze 2015: 34). Aktivist*innen, die in den Frauenbewegungen aktiv sind, erwähnen auch die Spannungen über die LGBTI-Aktivist*innen in den gemeinsamen Aktivitäten, wo verschiedene Gruppen in den 1990er Jahren sowie Anfang der 2000er in Bündnissen und ähnlichen Formationen zusammenkamen. Reyhan Atasü Topçuoğlu von der Hacettepe Universität teilt aus ihrer eigenen Erfahrung mit, dass die lesbischen Frauen, die als Vertreter*innen von KAOS GL an den gemeinsamen Treffen in Ankara Anfang der 2000er teilnahmen, mit homophoben Reaktionen konfrontiert wurden (Atasü Topçuoğlu 2014: 27). Laut Atasü Topçuoğlu ist der erreichte Dialog zwischen den LGBTI- und Frauenbewegungen ein Weg, der seit den 2000ern „vorangeschritten, zurückgelegt“ wurde (Atasü Topçuoğlu 2014: 27). Laut Ayşe Balkanay von dem in Denizli aktiven Verein der jungen Geschäftsfrauen sind die mit LGBTI betitelten Themen eine Art Tabu, weil wenn die Person das LGBTI-Thema „anspricht, denkt sie vielleicht, dass es sie selbst ist, was sie hinterfragen sollte“ (Balkanay 2015: 42). Zeze von den Veganen Feminist*innen in Muğla, die sich als neu innerhalb der Bewegung beschreibt, in der sie sich befindet, sagt, dass die Frauenbewegungen eine essentialistische ‚Weiblichkeitsherrschaft‘ auf die Menschen mit unterschiedlichen sexuellen Identitäten hätten, weil sie von dem Patriarchat geprägt seien, und unterstreicht die Notwendigkeit, dass die LGBTI-Bewegung in den Netzwerken der Beziehungen inkludiert werden muss, um diese Herrschaftsstruktur zu brechen und Sexismus und Homophobie zu hinterfragen:

[...] Ich bin sowieso sehr neu in diesen Bewegungen. Was ich gesehen habe, ist folgendes: Ja, essentialistisch sind wir alle Frauen und [...] als Frau sind wir natürlich von dem Patriarchat gleichermaßen geprägt. Aber [...] vergessen wir schnell über die Menschen in einer anderen sexuellen

Identität [...] während wir unsere Weiblichkeit erhöhen. [...] Das kommt mir zu homophob und auch transphob vor. Zum Beispiel [...] kann eine in einer Aktion plötzlich [...] eine Antiparole [...] über die Schwuchteln [...] rufen und [...] das aussprechen. Dort [...] bleibst du schockiert, also, wo bin ich, [...] was ist da passiert und so. Also wenn das passiert, wird es sehr schlimm, [...] meiner Meinung nach braucht es, ein bisschen queer feministische Lesungen zu machen, bzw. Kritiken, oder Workshops [...], denn hier ist diese Sprache sehr wichtig. Also für uns ist in der Türkei oder in der Welt [...] eine der Organisationen, mit der wir uns solidarisieren werden, die LGBT-Organisation. [...] Als Feminist*innen können wir etwas von ihr Getrenntes nicht machen [...]. Deshalb [...] hinterfragen wir in diesen Bewegungen weder [...] ob eine Sprache sehr [...] sexistisch und homophob [ist], noch unsere Maskulinität. Also wir hinterfragen diese Hierarchie nicht, [...] wir hinterfragen diese Machtgier nicht, [...] diese Gier, [...] die in uns selbst ist. [...] Also auf die Straße gehen; das ist etwas sehr Schönes, aber es ist auch sehr wichtig, dieses Netz ein bisschen auch innerhalb richtig zu weben (Zeze 2015: 28).

Zeze äußert, dass die Frauenbewegungen in Muğla nicht zu einem gemeinsamen Nenner zum Thema LGBTI kommen können und unterstreicht, dass es problematisch ist, wenn LGBTI-bezogenen Parolen in die Aktivitäten inkludiert werden (Zeze 2015: 34). Laut dem Aktivist Halil Kandok von der LGBTI- und Familienformation in Denizli haben die Frauenbewegungen „den Heterosexismus eigentlich selbst auch verinnerlicht“ – was Zeze bestätigt –, auch wenn sie von draußen freiheitlich und egalitär aussehen (Kandok 2015: 38). Kandok zeigt mit dem Finger auf den „Kapitulationsgeist gegenüber der heterosexistischen Struktur“ (Kandok 2015: 38). Die LGBTI-Aktivist*innen von der KESKESOR Formation in Diyarbakır äußern auch die Vorurteile, denen sie unterlagen. Nach ihren Beobachtungen denken manche Frauenorganisationen in Diyarbakır, dass die einzige Sorge der LGBTI-Formationen darin besteht, „ihre Sexualitäten in Ruhe auszuleben“ (Çiçek & Gülen 2015: 6). Solche Sichtweisen verursachen, dass sie organisatorisch beeinflusst werden, während Çiçek und Gülen behaupten, dass der Grund dieser Ansichten der Einfluss der Homophobie und Transphobie in den Institutionen ist (Çiçek & Gülen 2015: 6).

Andere trennende Punkte, die unter dem Titel ‚Geschlecht/Sexualität‘ kodiert und als heteronormative, transphobe und homophobe Haltungen bezeichnet wurden, sind die Trans*-Identitäten und Sexarbeit. In dem Interview mit dem LGBTI-Verein *Hebûn* in Diyarbakır geben die LGBTI-Aktivist*innen die Diskussionen während ihrer Teilnahme an der 8. März-Demonstration 2008 in Diyarbakır als Beispiel. Öykü beschreibt das Treffen der Frauenorganisationen über das gemeinsame Marschieren der Trans*Frauen in dem Frauenzug als „sehr schmerzhaft“ (Arif et al. 2015: 24-28). Öykü erklärt ihre Erfahrung als Trans*Frau im Folgenden:

Stell dir das mal vor, du bist eine Frau und [...] sie bewerten [...] dich nur [...] nach deinem Organ. [...] Das war sehr schmerzhaft und ich bin in dieser Demonstration [...] marschiert. Aber dieses Treffen hat mich ganz offen sehr verletzt. Also wir haben es hier [...] mit unserer Existenz ein bisschen ermöglicht, dass sie sich damit konfrontieren, sonst [...] akzeptieren [...] die Frauenorganisationen noch [...] nicht einmal die Sexarbeiter*innen, sogar eigentlich nicht einmal uns in sich. Aber sie schauen meiner Meinung nach [nur] so aus, als ob sie [uns] akzeptiert hätten, weil sie innerhalb der feministischen Bewegung sind (Arif et al. 2015: 24- 28).

Öykü betont mit dieser Aussage die Wahrnehmungen von biologischem Geschlecht und Gender und fordert, dass die Trans*Frauen von den Frauenbewegungen nicht wegen ihrer äußeren Merkmale, die auf das biologische Geschlecht hinweisen, sondern weil sie sich als Frau definiert hat und wegen ihrem Zugehörigkeitsgefühl, als Bündnispartner*innen gesehen werden. Mit dieser Erklärung betont Öykü gleichzeitig, dass es umstritten sein kann, dass bei der Identifikation der Individuen durch Andere das biologische Geschlecht zur Grundlage gemacht wird.

Laut Öykü ist neben Trans*Identitäten auch die Sexarbeit ein umstrittenes Thema in den Bündnisaktivitäten. Ihre Aussagen über Sexarbeiter*innen bestätigen auch andere LGBTI-Aktivist*innen. Laut Dilan Çiçek und Ceylan Gülen von der LGBTI-Formation KESKESOR in Diyarbakır ist der Begriff Sexarbeit und seine Verwendung unter den Frauenbewegungen sowie Feminist*innen sehr umstritten:

In den Podiumsdiskussionen und so wird das auch ständig so sehr aufgebracht diskutiert. [...] Wo sollen wir diese Sexarbeit platzieren? Sollen wir sie als Sexsklaverei bezeichnen? Sollen wir Prostitution sagen? Was ist die Zwangssexarbeit? Wieso gibt es auch Freiwillige dafür? Usw. usf., das sind stets diskutierte Dinge (Çiçek & Gülen 2015: 56).

Der Punkt, der mit dieser Erklärung deutlich wird, ist, dass Skepsis und Besorgnis innerhalb der Frauenbewegungen in der Türkei zu der Herangehensweise an neue Begriffe und Kategorien im Bezug auf die „Zustände der Weiblichkeit außerhalb des Traditionellen“ entstehen können, und die Bruchpunkte in der Gesellschaft auch innerhalb der Frauenbewegungen weiterhin gelten können. Laut Çiçek und Gülen unterscheiden sich die Frauen in diesem Thema so wie in der Türkei auch in Diyarbakır (Çiçek & Gülen 2015: 56). Arif vom LGBTI-Verein *Hebûn* bemerkt auch in diesem Punkt, dass der Feminismus bzw. die Frauenbewegungen eigene ernsthafte Bräuche haben und stellt die Frage, egal ob in der Region oder in der Türkei, „Wie viele Frauenbewegungen [...] besprechen die Probleme der Frauen im Bordell oder hören diesen zu oder gehen hin und konfrontieren sich damit?“ (Arif et al. 2015: 29- 34). Laut Öykü und Arif ist für manche Kreise in den Frauenbewegungen selbst der Begriff der Sexarbeit alleine ein Tabu und die Verwendung dieses Worts wird vermieden: Der Begriff „Prostitution“ wird verwendet (Arif et al. 2015: 29-34). Laut Çiçek und Gülen ist der größte Faktor hinter dem Gegnertum gegen die Sexarbeit und der Nichtverwendung dieses Begriffs die Religion, der zweitgrößte ist die Ethik und das Urteil „Ist die Frau eine Ware? Sie wird vermarktet“ (Çiçek & Gülen 2015: 83).

Besonders in Diyarbakır benutzte neben den LGBTI-Aktivist*innen, die die Trennungspunkte zur Sexarbeit erklärt haben, Zin vom *Selis* Frauenverein in Diyarbakır die Aussage „Wir haben solche Probleme wie das Schlittern in die Prostitution“ (Zin 2015: 52). Man kann sagen, dass dieser Vergleich einen Beweis der unterschiedlichen Positionen über die Sexarbeit darstellt. Während die LGBTI-Aktivist*innen den Begriff Sexarbeit bevorzugen, wird die Sexarbeit – wie in der Aussage Zins sichtbar – mit einem solchen, im ethischen Sinn negativen Begriff wie „Prostitution“ als ein Problem beschrieben.

Themen, die unter dem Titel ‚Geschlecht/Sexualität‘ als Trennlinien zwischen den Frauenbewegungen in der Türkei bezeichnet werden können, sind sehr vielfältig. Wie während der Expert*inneninterviews gesehen wurde, werden die Frauensexualität, sexuelle Freiheit der Frau, Homosexualität, Trans*Frage, Sexarbeit, heteronormative Werte, Transphobie sowie Homophobie in den Interviews als von den Aktivist*innen bewertete wichtige Trennungspunkte unter diesem Titel geäußert. Wie in dem Beispiel der Trans*Frauen beeinflussen diese Trennungspunkte genauso wie die Frage, welche Akteur*innen an den Bündnissen teilnehmen werden, auch die eventuelle Reaktion mancher Parteien bei den Aktionen und Aktivitäten, so dass sie sich zum Beispiel wegen der Inhalte verschiedener Parolen zurückziehen.

Organisatorische/Institutionelle Unterschiede

Als Ergebnis der Expert*inneninterviews unter dem Titel Organisatorische/Institutionelle Unterschiede stellten sich die Themen Projektismus in der Linie der Institutionalität und Unabhängigkeit, Kollaboration mit öffentlichen Einrichtungen, Beziehungen mit der Regierungspartei AKP sowie mit anderen politischen Parteien und Bündnisse/Kooperation mit Männern als umstrittene Themen heraus.

Projektismus (Projektfeminismus)

Projektismus oder Projektfeminismus³, den die Frauenbewegungen in den Interviews unter dem Titel organisatorische/institutionelle Unterschiede als ein trennendes Element kritisiert haben, wird in vielen Städten und Regionen thematisiert, in denen Feldforschungen gemacht wurden (z.B. in Trabzon: Üst 2015: 2, 14; in Denizli: Karakış 2015: 45, in Ankara: Anonym 2014: 21). Die Belebung der Projektismus-Diskussion entspricht dem Eintritt der Frauenbewegung in den Prozess der NGOisierung und den Beginn des Prozesses der

³ Projektfeminismus ist ein auch kritisch verwendeter Begriff, der die Betreuung des Feminismus von unterschiedlichen Frauenorganisationen des frauen- und geschlechterpolitischen Kampfs wie NGOs im Rahmen der Projekte definiert, die von den ausländischen Subventionen unterstützt werden. Laut Kandiyoti sperrt der Projektfeminismus im Rahmen des Eingangs der Frauenbewegungen „in einen apolitischen und technokratischen Prozess der NGOisierung [...] einerseits die Frauenermächtigung in eine Marktlogik ein, und andererseits ermöglichte er manche finanziellen Möglichkeiten, damit bourgeois und hochgebildete Frauen eine weniger gebildete, ärmere und ethnisch von sich unterschiedliche Basis erreichen können“ (Kandiyoti 2015).

Verhandlungen der EU-Beitrittskandidatur der Türkei. Laut Serpil Sancar von der Ankara Universität ist der Projektismus einer der verschiedenen Änderungsphasen der feministischen Organisationen, die sie seit den 1980er Jahren durchliefen. Laut Sancar verlor der feministische Aktionismus mit der Entwicklung der Institutionalisierung und der als Projektfeminismus beschriebenen Strukturierung an Aktivität auf der Straße (Sancar 2015: 32). Laut Sancar ziehen sich die Frauenorganisation in ihre eigenen Ecken, während sie auf der Grundlage des Projektismus weiterarbeiten, und setzen ihre Aktivitäten nur mehr im Rahmen ihrer Projektthemen und können nicht leicht zusammentreffen (Sancar 2015: 32). Laut Sancar entsteht mit dem Projektfeminismus, den sie als eine sich auch über die Türkei hinaus, auch in der Welt verbreitende Tendenz beobachtet, eine neue Phase namens ‚Monitoring‘ zur Verfolgung der Ergebnisse der Projekte, die mit dem Projektfeminismus durchgeführt werden (Sancar 2015: 32).

Reyhan Atasü Topçuoğlu von der Hacettepe Universität bemerkt, dass mit der Ankunft der EU-Projekte in der Türkei die Diskussionen um den „Salonfeminismus“ begonnen haben (Atasü Topçuoğlu 2014: 49). Laut Sevinç Hocaoğulları von den Frauen der Volkshäuser in Ankara wird das Thema der Durchführung der Organisation und des Kampfs innerhalb der Frauenbewegungen im EU-Beitrittsprozess der Türkei mit eigener Kraft in ihrer Institution stark diskutiert, auch wenn diese Diskussionen keinen Trennungspunkt darstellen (Hocaoğulları 2014: 20). Figen Aras von der Frauenakademie in Diyarbakır äußerte die Spannung zwischen der Eigenkraft und dem Projektismus und ihre Kritiken über den Projektismus im Folgenden:

Wir kritisieren zum Beispiel die Fraueninstitutionen, die ständig Projekte durchführen und sich ständig über Projekte am Leben halten. Also eigentlich müssen wir unsere Eigenkraft bloßstellen. In den Projekten, die aus Europa kommen, ist eigentlich auch die Reflexion einer neoliberalen Politik da. Immer [...] kommt das Geld und ihr arbeitet so lange, wie das Geld kommt. Aber in der gerichteten Arbeit selbst gibt es auch eine Abhängigkeit: Also wenn das Geld kommt, gibt es die Arbeit, wenn das Geld nicht kommt, gibt es keine Arbeit. Deshalb gehen wir gegenüber den EU-Projekten oder auch vielen anderen Projekte achtsam vor. Zum Beispiel kommen zu dieser

Institution sehr viele Projektangebote an, wir lehnen sie ab. Man kann sie durchführen, fünf Fortbildungen, drei Umfragen, und so können wir das Projekt irgendwie füllen. Aber wir sehen die Projekte als eine sehr große Gefahr darin, meine eigenständige Kraft bloßzustellen. Oder wir haben also Kritiken an den Frauenbewegungen, die mit der Unterstützung der Stadtpräsidentschaft weitergehen, aber ihre Wörter immer meiden und vorsichtig sind. Sonst ist es also natürlich nicht auf der Basis vom kompletten Ignorieren, Verfeinden. Aber die eigene Identität der Frau stellt sich nicht bloß, ihre eigene Farbe stellt sich nicht bloß, ihren eigenen Willen stellt sich nicht bloß in den Aktivitäten dieser Art, darauf achten wir also (Aras 2015: 12).

Neben der mit der Finanzierung einhergehenden Abhängigkeit kann der Projektismus besonders das Auf-eigenen-Beinen-Stehen jener Frauenorganisationen die nur Projektaufufen folgen und die Durchführung eines unabhängigen Frauen- und Geschlechterkampfs gefährden. Aras problematisiert in diesem Rahmen nicht die Durchführung der Projekte, sondern die mit der Projektfinanzierung einhergehende Abhängigkeit. Projektismus kann gleichzeitig die Selbstidentität und die Sichtbarkeit verletzen. Auf der Spur von Aras unterstreicht Pelin Şirin aus Trabzon, dass die Projekte eine Abhängigkeit verursachen, weil die Projekte auch eine Einkommensquelle mitbringen, und weist darauf hin, dass diese Projekte Frauen trennen und stagnieren (Şirin 2015: 23). In dieser Abhängigkeit verursacht der Projektauftrag laut Şirin den Stillstand von nicht anerkannten Gruppen. Parallel zu Şirin machen manche Frauenbewegungen laut Öykü von dem in Diyarbakır aktiven Verein *Hebûn* Projekte, um ihre eigenen Anstellungen zu sichern und gestalten ihre Tagesordnungen gemäß der Projektaufufe (Arif et al. 2015: 150). Wieder in Diyarbakır zeigt eine Aktivistin von dem Frauenverein *Kıvalı Eller* auf die Problematik, dass Projekte abgebrochen werden oder das Ergebnisse nicht vollständig erreichen können (Anonym 2015: 32-34). Laut dieser Aktivistin können Gruppen in verschiedenen Themen einander unterstützen, sobald es zwischen den Vereinen Informationsaustausch über die Projekte gibt (Anonym 2015: 32-34). Auch wenn die Frauenbewegungen bereit sind, gemäß mancher Parameter in den Projekten, im Feld und in den Aktivitäten gemeinsam zu arbeiten, wollen manche Gruppen nicht, dass ihre unabhängigen Arbeitsbedingungen bedroht werden.

Ein wichtiger Punkt zum Thema des Projektismus ist, mit der eigenen Kraft weiter zu arbeiten sowie in den Aktivitäten eine unabhängige Politik zu verfolgen, was eine geteilte Ansicht ist. Eine Aktivistin vom Sozialistisch-Feministischen Kollektiv SFK in Ankara erzählt im Folgenden, wie sie die Zeitschrift *Feminist Politika* unabhängig im Rahmen der Ziele des SFK herausgeben:

Das Ziel des SFK ist, grundsätzlich von den Männern, vom Kapital und vom Staat unabhängig zu sein. Nicht nur leiten wir die Zeitschrift, aber auch machen wir das mit eigener Kraft, was wir machen werden, sowieso von Anfang an ohne Geld von irgendeinem Projekt oder einer Institution zu bekommen (Anonym 2014: 20- 21).

Das Thema der finanziellen Autonomie sowie der Weiterführung der Arbeiten mittels ‚der eigenen Kraft‘ ist ein sehr wichtiges Thema für zahlreiche Vertreter*innen der Frauenbewegungen.

Kollaboration mit öffentlichen Institutionen

Wenn die Rede von der Kooperation mit Staats- und öffentlichen Institutionen ist, besitzen die aktiven Akteur*innen in den Frauenbewegungen unterschiedliche Perspektiven. Die LGBTI-Aktivistin Seçin Tuncel von KAOS GL Ankara teilt den Eindruck, dass die Fraueninstitutionen (wie z.B. Stiftungen), die mit den öffentlichen Institutionen in engeren Kontakt stehen im Verhältnis zu den Frauenbewegungen auf der Straße nicht genügend oppositionell sind bzw. sein können (2014: 24). Allerdings, so Tuncel, können die Aktivist*innen, die mit dem Staat arbeiten oder Kontakt aufnehmen, zahlreiche Probleme des Zusammenarbeitens mit dem Staat besser beobachten. Und Tuncel findet die Erfahrungen dieser Akteur*innen in diesem Bereich sehr wertvoll (2014: 24).

Manche Aktivist*innen erzählen auch, dass trotz der Kritiken über ihre Kooperation mit den öffentlichen Institutionen diese Prozesse auch unproblematisch funktionieren können. Nurber Gürdal vom Verein des Frauenzentrums *Yaşam* in Trabzon äußert zum Beispiel, dass

ihre Kooperationen ohne Probleme funktionieren, wenn sie in den Kooperationen mit den öffentlichen Institutionen „verständnisvolle“, „gebildete“ Personen treffen, die eine „Frauenperspektive“ besitzen (Gürdal 2015: 46). Nebahat Akkoç von KAMER Diyarbakır gibt als Beispiel, dass sie in den Dörfern der Städte Batman und Siirt mit Imamen und Gemeindevorstehern arbeiten, dass der Besuch der öffentlichen Institutionen eine effektive Aktivität ist (Akkoç 2015: 20). Akkoç weist darauf hin, dass sie in ihren Kooperationen mit den öffentlichen Institutionen statt Bildung und Unterricht eher dafür Kontakt aufnehmen, um ihre Probleme zu erzählen, und dass sie Unterstützung finden, wenn das Thema Gewalt und Ehrenmorde sind, dass sie eine nachhaltige und wirkliche Beziehung geknüpft haben (Akkoç 2015: 20). Laut Akkoç bringt die Kooperation mit öffentlichen Institutionen den Beschäftigten im öffentlichen Dienst genau so ein Bewusstsein (Akkoç 2015: 20).

Es kann anhand der gegebenen Beispiele gesagt werden, dass manche Frauenbewegungen mit ihren Kooperationen mit den öffentlichen Institutionen auf verschiedenen Ebenen ihren Einflussbereich erhöhen und ein Bewusstsein innerhalb der öffentlichen Institutionen geschaffen haben. Wie es sich in den in den Forschungsfeldern durchgeführten Expert*inneninterviews herausgestellt hat, können die öffentlichen Institutionen in manchen Regionen (wie z.B. in der östlichen Schwarzmeerregion oder in den kleineren Städten und Provinzen) als Kooperationspartner zum Vorschein kommen, der gewählt wird, um das Geschlechterbewusstsein zu erhöhen und an den Themen der Geschlechtergleichheit zu arbeiten.

Beziehungen zu der Regierungspartei AKP sowie den anderen politischen Parteien

Serpil Sancar von der Ankara Universität stellt die folgende Frage, als sie behauptet, dass sich die Organisationen mit dem Projektismus in ihre eigenen Ecke zurückziehen und so arbeiten, was die Apolitisierung und Technisierung als Ergebnis mit sich bringt:

Was werden die Feminist*innen, Verteidiger*innen der Frauenrechte in der formellen repräsentativen Politik tun, was für eine Politik werden sie verfolgen? Was für eine Politik werden sie gegen die Konservatisierung der AKP verfolgen? Wie werden sie die internationale Verträge, legalen Rechte

beobachten, die der Staat umzusetzen verspricht? Wie werden sie den Mechanismus zur Vorbeugung der Gewalt an der Frau, die Funktionalität des Staatsmechanismus versichern? (Sancar 2014: 36).

Auf den Spuren dieser Fragen äußern die interviewten Aktivist*innen und Akademiker*innen ihre unterschiedlichen Ansichten über die Beziehung der Frauenbewegungen mit der Regierungspartei AKP und anderen politischen Parteien. Allgemein kann gesagt werden, dass manche Aktivist*innen den unabhängigen Frauenkampf getrennt von den Parteien sehen, während für Andere die Kooperation mit den politischen Parteien nahestehenden Gruppen für bestimmte und begrenzte Themen kein Problem darstellt. Ferner ist es in Hinsicht auf die Unabhängigkeit des Frauenkampfes für manche Gruppen eine absolute Notwendigkeit, in einer oppositionellen Linie gegenüber der Regierungspartei AKP zu sein. Ob es eine politische Partei gibt, die von den Akteur*innen unterstützt oder vertreten wird, ist ein ziemlich wichtiger Grund für manche Gruppen, mit diesen Akteur*innen (k)eine Kooperation einzugehen.

Laut der in Ankara interviewten Aksu Bora von der Zeitschrift *Amargi* „ist es wichtig, wo sich [die Akteur*innen in der feministischen Bewegung] in der Geographie der Türkei positionieren“, sowohl physisch als auch demographisch (Bora 2014: 24). Für manche ist die AKP-Gegnerschaft eine wichtige Tagesordnung und ein untrennbarer Teil des oppositionellen Standpunkts, allerdings ist das für *Amargi* nicht gültig, weil es nicht als richtig erachtet wird, die AKP ins Zentrum zu stellen (Bora 2014: 24). Mukaddes Alataş vom Frauenzentrum *Kardelen* in Diyarbakır betont, dass sie Fraueninstitutionen und Vereine haben, mit denen sie im Punkt der von der AKP-Regierung verabschiedeten Gesetze oder Gesetzesänderungen nicht gemein werden können. Sie äußert, dass sie Meinungsunterschiede haben, weil die Gruppen, die die Regierung unterstützen, dem System gegenüber reserviert sind, weil sie keine Gegenstimme gegen diese Politiken erheben möchten (Alataş 2015: 21). Die HDP'lerin Pelin Şirin aus Trabzon betrachtet die Kooperation mit AKP-Stadtverwaltungen und mit Stadtpräsidenschaften als öffentliche Institutionen zwar kritisch, findet diese aber wichtig in Hinsicht auf das Aufzwingen der Forderungen und die Demonstration einer widerständigen Haltung (Şirin 2015: 23). Zum Zeitpunkt des Interviews wird in Denizli erklärt, dass der Frauenrat des Stadtrates seine Aktivitäten und Programme im Rahmen einer problemlosen

Zusammenarbeit mit der AKP-Stadtverwaltung fortsetzt (Özen et al. 2015: 45-47). Ausgehend von diesen Aussagen ist es ziemlich schwer, einen allgemeinen Schluss im Hinblick auf die Existenz unterschiedlicher Positionen über die (Nicht-)Kooperation der Frauenbewegungen in der Türkei mit der Regierungspartei zu ziehen.

Bilsen Özen von dem Frauenrat des Stadtrates von Denizli berichtet von der Trennung der Frauenbewegungen in Denizli, sobald Politik mitmischt (Özen et al. 2015: 83-93). Zum Thema politische Parteien äußern die Interviewten in allen Städten, in denen die Feldforschungen durchgeführt wurden, dass dieses Thema ein trennender Faktor ist. Für Sema Kendirici Uğurman von der Türkischen Frauenvereinigung in Ankara entfernen sich die Akteur*innen vom Frauenthema, wenn sie den Frauenkampf in politischen Parteien egal welcher Orientierung fortsetzen, und achten darauf, dass sie nicht jenseits ihres Parteiprogramms sprechen – „auch wenn sie es nicht glauben“ (Kendirici Uğurman 2014: 29). Diese Trennungen folgen laut Kendirici Uğurman aus dem politischen Standpunkt (Kendirici Uğurman 2014: 29). Auch für Arif von *Hebûn* aus Diyarbakır können die Frauenabteilungen der politischen Parteien nicht unabhängig werden, sondern betreiben die Politik dieser Parteien (Arif et al. 2015: 46).

Laut Şahinde Yavuz von der Technischen Universität des Schwarzen Meeres ist die Beteiligung der politischen Parteien bei den Aktionen der Frauenorganisationen wichtig, wie es in den Abtreibungsaktionen der Fall war (Yavuz 2015: 25). Dies kann „die Profilierung“ der oppositionellen Parteien (auf dem Weg der Regierungskritik) mittels der Frauenbewegungen mit sich bringen, auch wenn die Akteur*innen, die an den Aktionen teilnehmen, an der Politik dieser Parteien nicht interessiert sind, sind sie mit der Situation konfrontiert, so auszusehen, als ob sie Unterstützer*innen dieser wären (Yavuz 2015: 25). Yavuz unterstreicht, dass diese Situation am meisten in der Zeit vor den Wahlen beobachtet wird (Yavuz 2015: 25).

Die in Artvin-Hopa interviewte ÖDP'lerin und sozialistische Feministin Nefise Yenigül findet den Straßenaktivismus der in politischen Parteien aktiven Frauen für den gemeinsamen Kampf mit den Frauen in anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen wichtig, da sie dadurch ihre parteipolitischen Identitäten zurücklassen (Yenigül 2015: 15). Auch wenn es

manche Arbeit im Namen der unabhängigen Frauenorganisation in Artvin-Hopa gab, funktionierte diese nicht. Für Yenigül kann diese Situation aus dem Mangel der Aktivität und Diversität der Großstädte in Hopa folgen. Aber trotz der bestehenden begrenzten Diversität kann zusammengekommen werden (Yenigül 2015: 15). Deshalb kann der Einflussbereich der Frauenorganisationen in der Schere zwischen Großstadt und Kleinstadt in Verbindung mit der lokalen Kraft und den Kampfkapazitäten der Frauenorganisationen, die sich mit Frauen- und Geschlechterpolitiken beschäftigen, von Region zu Region variieren.

Laut der Radikalfeministin Figan Erozan vom Frauensolidaritätsverein in Bodrum gefällt den politischen Parteien die Beziehung der in ihnen aktiven Frauen mit Frauenbewegungen nicht. Laut Erozan ist der Grund dafür die Forderung der Frauenbewegungen nach der Übergabe der parteiinternen Frauenbereiche an Frauen (Erozan 2015: 2). Erozan behauptet, dass die in Parteien arbeitenden Frauen als eine Art Nebenabteilung gesehen werden, weil sie die Parteien als eine Männerstruktur bezeichnet:

Deshalb produzieren die Frauen dort keine Politik für sich selbst, sie werden in dem Prozess der Verinnerlichung der bestehenden Politik [...] zu Instrumenten. [...] Kann das nicht transformiert werden? Wenn es eine starke Frauenbewegung auf der Straße gibt, können die Leben und die Politiken dieser Frauen in dieser Partei transformiert werden. Aber das kommt auf uns an, weil wenn diese unabhängige Strukturierung nicht da ist, ist es der Mann, der das Wort beschlagnahmt (Erozan 2015: 10).

Laut diesen Erklärungen Erozans ist eine von Männern unabhängige Frauenstrukturierung sehr wichtig und notwendig, um eine Transformation zu ermöglichen. Die parteiinternen männerdominanten Machtbeziehungen können wieder durch Frauenbewegungen transformiert werden. Mit anderen Worten, je stärker unabhängige Frauenbewegungen sind, desto mehr können sich die Positionen und Rechte der Frauen unter bestimmten Machtstrukturen – wie bei dem Beispiel Erozans in einer Partei – stärken. Die Stärkung der Frauen in den Parteien folgt wiederum aus unabhängigen Frauenbewegungen. Dies ist wiederum verbunden mit den Diskussionen über Bündnisse/Zusammenarbeit mit Männern, was ein anderes Diskussionsthema ist.

Bündnisse/Zusammenarbeit mit Männern

Ein weiteres Thema, das unter dem Titel ‚organisatorische/institutionelle Unterschiede‘ Meinungsunterschiede unter Frauenbewegungen produziert, ist die Koalition mit Männern und der Frauenkampf mit gemischten Organisationen.

Laut einer Aktivistin der feministischen Student*innenformation in Ankara KİPS besteht eine große Meinungsdivergenz zwischen Organisierung in einer gemischten Organisation oder der kompletten Ablehnung dieser Strukturweise (Anonym 2014: 38). Zu den Diskussionen zur Organisierung der Veranstaltungen oder Durchführung von Aktivitäten mit der gemischten Struktur können 8. März-Veranstaltungen als Beispiel gegeben werden. Sevinç Hocaoğulları von den Frauen der Volkshäuser erzählt im Folgenden, wie diese Diskussion in den linken Kreisen stattfindet:

Nun gilt es als überwunden, aber [...] eine fast zehnjährige Diskussion wurde in diesen Frauenbündnissen geführt, ob am 8. März nur Frauen teilnehmen werden, oder ob er gemischt durchgeführt werden wird. Jetzt ist zum Beispiel der Fall, dass es mit der Beteiligung der Frauen organisiert wird. Aber es gibt immer noch Orte, wo diese Diskussion aktuell ist: wie z.B. [...] ‚Nein eigentlich braucht es gemischt zu sein, weil [...] die Befreiung der Frauen mit der Befreiung der Arbeit verbunden ist, und dafür ist der gemeinsame Kampf notwendig‘. [...] Ob der Frauenkampf unabhängig sein wird, oder [...] allgemein ein Teil des Kampfes für Sozialismus sein wird, ist zwar keine aktuelle oder populäre Diskussion wie früher, aber geht unter der Oberfläche eigentlich weiter. Zum Beispiel ist der Glaube oder Bedarf an unabhängiger Frauenorganisierung, unabhängigen Frauenkampf vielleicht ein Trennungspunkt. Wir denken dort, dass der Frauenkampf in unabhängigen Kanälen geführt werden muss. Wir denken, dass es notwendig ist, dass auch in einer gemischten Organisation die Autonomie der Frauenorganisierung, also Kanäle zur Verstärkung des Selbstsubjektivierungsprozesses der Frauen, geschaffen werden und dass die gemischten Organisationen, Gewerkschaften, in einer solchen Weise

arbeiten, die die Authentizität des Frauenkampfes anerkennt (Hocaoğulları 2014: 20).

Laut Hocaoğulları ist die Autonomie der Frauenorganisation innerhalb einer gemischten Organisation, das Erzeugen der Kanäle zur Verstärkung des Selbstsubjektivierungsprozesses der Frauen und die Gestalt der gemischten Organisationen, die die Originalität des Frauenkampfes anerkennt, sehr wichtig (Hocaoğulları 2014: 20).

Auch Erozan vom Frauensolidaritätsverein in Bodrum kritisiert die Teilnahme der Männer an den Aktionen wie dem 8. März oder anlässlich des Mordes von Özgecan Aslan⁴ sehr scharf. Für sie machen die Frauen Aktionen für sich selbst und verfügen über gewonnene, erworbene Aktionsformen: „Sie machen Aktionen ohne Männer, weil es der Mann ist, wogegen wir kämpfen, der direkt das Ziel ist, das uns gegenüber steht. Weil das Plus dieses Systems in seinen Händen ist“ (Erozan 2015: 12). Die Teilnahme der Männer an den von Frauen organisierten Aktionen heißt für Erozan die Aushöhlung der Frauenbewegung. Und Erozan stellt es als politisches Prinzip außer Diskussion, dass sie mit dem Mann gemeinsam auf die Straße ziehen wird (Erozan 2015: 12).

Als Begründung gegen eine Kooperation mit Männern kommen allgemein zwei Sichtweisen in den Expert*inneninterviews zum Vorschein:

- a.) Eine radikale Sicht: Laut dieser Ansicht sind Männer im Allgemeinen als die Objekte zu betrachten, gegen die sich der Widerstand richtet. Daraus folgt, dass man mit einer Front, wogegen gekämpft wird, nicht Verbündete werden kann.
- b.) Eine aktionspragmatische Sicht: Demnach sind Aktionen von Frauenbewegungen Orte, in denen keine Übergriffe von Männern stattfinden dürfen. Dies kann durch die Verwirklichung der Aktivitäten ohne Männer verwirklicht werden.

Als Beispiel auf die zweite Sichtweise betont Jülide Keleş Yarışan von den Soroptimist*innen aus Denizli, dass Aktionen und Aktivitäten ohne Männer ein bequemes Kampfklima

⁴ Die Studentin wurde am 11. Februar 2015 in der Provinz Tarsus der Stadt Mersin wegen ihres Widerstands gegen einen Vergewaltigungsversuch von einem Minibusfahrer ermordet.

erzeugen. Laut Keleş Yarışan verursacht das, dass Frauen entspannter in die Organisierung eintreten. Laut Keleş Yarışan ist es für die Frauen leichter, dass sie in unabhängige Frauenorganisationen eingehen, ohne zu bedenken, ob sie verhindert werden oder nicht (2015: 14). Außerdem erzählt Keleş Yarışan davon, dass die gemischten Veranstaltungen des Vereins der jungen Geschäftsfrauen in Denizli bei den Männern Frauen- und Geschlechterbewusstsein geschaffen haben (Keleş Yarışan 2015: 14).

Zin und Emek von einem Frauenverein in Diyarbakır betonen, dass die kurdische Frauenbewegung auch den Männern Geschlechterbildung gibt „damit sie eine selbstkritische Herangehensweise erwerben und eine Änderung in ihrem Blick auf die Frau schaffen“ (Zin & Emek 2015: 46). Auch Figen Aras von der Frauenakademie in Diyarbakır beschreibt die Männer als diejenigen, die „wie kleine Hegemonen über uns“ stehen und weist darauf hin, dass sich die Männlichkeit trotz „Genossenschaft“, „Freundschaft“ stets als „Mann“ äußern kann (Aras 2015: 36-42). Aras verteidigt, dass die Frauen „eine treibende Kraft“ werden müssen, weil die Männer nicht von alleine „ihre Herrschaft aufgeben“ wollen werden und sagt, dass sie „spezifische Frauenfortbildungen“ geben (Aras 2015: 36-42). Die auffälligste Trennung in diesem Punkt ist Teilen statt Erziehen. Aras sagt, dass sie infolge ihrer Fortbildungen „ein Schwertun in den Praktiken“ der Männer erfahren haben und betont, dass die Teilnehmer später die Männlichkeit des Systems bemerkt haben (Aras 2015: 36-42).

Auch eine Aktivistin vom Frauenverein *Kıralı Eller* in Diyarbakır äußert, dass zum Kampf gegen Frauenprobleme „auch der Mann bewusst werden muss“ und unterstreicht, dass sie in ihren Projekten auch Männer als Zielgruppe sehen (Anonym 2015: 21). Auch laut Aksu Bora von der Zeitschrift *Amargi* ist das Thema der Beziehungen mit den Männern im Allgemeinen ein sehr großes Diskussionsthema für Frauenbewegungen (Bora 2014: 24). Bora erklärt, dass sie für eine lange Zeit keinen männlichen Schriftsteller aufnahmen und äußert, dass „die Geschlechterfrage nicht so einfach zu fassen ist“, indem sie so ein Beispiel gibt, wie die Publikation der Texte einer Trans*Schriftstellerin in der Zeitschrift (Bora 2014: 24).

In den zusammengefassten Interviews stellt sich die Zusammenarbeit mit Männern als ein hoch kontroverses Thema für die Frauenbewegungen in der Türkei heraus. Es ist offensichtlich, dass die Standpunkte nicht endgültig kategorisiert werden können. Es kann

jedoch als eine allgemeine Schlussfolgerung bezeichnet werden, dass die Zusammenarbeit mit Männern in unterschiedlichen Situationen erneut zur Diskussion gestellt und besprochen wird.

1.2. Einende Themen

Trotz der die Frauenbewegungen in der Türkei trennenden Punkte, die im vorherigen Abschnitt zur Diskussion gestellt und in Folge der von den Expert*inneninterviews erhobenen Daten präsentiert wurden, kommen die Frauenbewegungen in der Türkei sowohl landesweit als auch in den Regionen und Städten, in denen die Feldforschung durchgeführt wurden, in gemeinsamen Kampffeldern zusammen, solidarisieren sich und greifen die Frauen- und Geschlechterpolitiken im Rahmen der Geschlechtergleichheit auf. Die wichtigste Kampflinie, die die Solidarität und Gemeinsamkeiten unter den Frauenbewegungen ermöglicht, kann als **Gewalt an Frauen** definiert werden, die zahlreiche Frauenbewegungen gemeinsam zur Tagesordnung machen. Laut Pelin Kalkan von dem Feministischen Kollektiv in Ankara „drehen sich die in der Frauenbewegung von allen geteilten Themen meistens um sehr störende und unangenehme Themen und meistens um Gewalt“ (Kalkan 2014: 25). Auch Selen Doğan von *Uçan Süpürge* weist ausgehend von ihren Beobachtungen darauf hin, dass die Gewalt und die damit verbundenen Themen der Ort für die Entwicklung eines gemeinsamen Reflexes ist:

Ich spreche von der Gewalt im klassischen Sinne wie Prügel, Vergewaltigung, Mord, Frauenmord, ‚Ehrenmord‘ usw. In all diesen Themen können die Frauenorganisationen von unterschiedlichen Segmenten zusammenkommen und die tun das auch (Doğan 2014: 38).

Dilek Bulut von dem Frauenverein Karya aus Muğla sieht das Thema der Gewalt an Frau auch als „einen Berührungspunkt“ zwischen den Frauenbewegungen in der Türkei:

[...] Frauenmorde haben sich nun sehr brutalisiert. Deshalb sind die Frauenkämpfe, die über dieses Thema verwoben sind, sehr stark und dort bemerke ich das auch: Menschen beginnen, sich Kurden-, Türken-, Feministen-, Lesben-, LGBT-Morde auch anzueignen. Also das Gewaltthema

und das Mordthema scheint wahrscheinlich der einzige Berührungspunkt der Frauenbewegung in der Türkei zu sein (Bulut 2015: 27).

Auch außer diesen Aussagen betonen zahlreiche interviewte Aktivist*innen, dass unterschiedliche Frauenbewegungen, wenn es um die Gewalt an Frauen geht, – mindestens in der Entwicklung eines Reflexes – ihre ideologischen Unterschiede auf die Seite legen und definitiv zusammen kommen (z.B Başak 2014: 48; Doğan 2014: 38; Hocoğulları 2014: 20; Kalkan 2014: 21, 25; Sancar 2014: 34; Akkoç 2015: 57; Aktaş 2015: 13; Alataş 2015: 21; Arduç et al. 2015: 29; Arif et al. 2015: 22; Balkanay 2015: 37-42; Bulut 2015: 27; Can 2015: 22; Eren 2015: 18; Karakuş 2015: 35; Zin & Emek 2015: 48). Gewalt an der Frau als eine Überschrift, die unterschiedliche Frauenbewegungen eint, wird in den Expert*inneninterviews im Folgenden detailliert dargestellt: „Prügel, Vergewaltigung, Ermordung, Frauenmord, Ehrenmord“ (Doğan 2014: 38), „häusliche Gewalt“ (Vayıç Aksu 2015: 19), „Frauenfeindlichkeit“ (Kenanoğlu 2015: 33), „Frauenmassaker“ (Anonym 2015: 94-95), Forderung nach Schutzhäusern (Çağlayan 2014: 32).

Ein anderes einendes Schlagwort außer Gewalt an der Frau sind die **Menschenrechte der Frau** und der Kampf gegen die Sekundarisierung der Frau in diesem Kontext. Laut der in Ankara interviewten Aksu Bora ist das Element, „dass alle, Feminist*innen und Nicht-Feminist*innen vereint [...], das Wissen darüber, dass die Frauen sekundarisiert, unterdrückt werden“ (2014: 24). Auch laut Güler Can von der Frauennachrichtenagentur JINHA in Diyarbakır „ist das Gemeinsame für Frauenbewegungen, dass die Frau eigentlich als ein Geschlecht zweiter Klasse gesehen wird“ und der Kampf für „die Zerstörung dieser Mentalität und die Frauenrechte“ ist der gemeinsame Nenner aller Frauenbewegungen (2015: 22).

Die **Teilnahme der Frau am Geschäftsleben sowie ihre Beschäftigung** ist auch eine Frage, die viele unterschiedliche Frauenbewegungen zur Zusammenarbeit bringt. Zum Beispiel unterstreichen Nurten Karakış von dem Verein zum Schutz der Frauenrechte in Denizli und Nilüfer Akgün vom Frauensolidaritätsverein Schwarzes Meer in Trabzon, dass die Beschäftigung ein Thema ist, das die Frauenbewegungen in der Türkei zusammenbringt (Karakış 2015: 17; Akgün 2015: 20). Emine Altuntaş von den AKP-Frauenabteilungen in Trabzon nennt die Unternehmer*innenkurse als Beispiel für die Arbeiten zum Thema

Beschäftigung (Altuntaş 2015: 14). Die in Trabzon interviewte Pelin Şirin definiert solche Themen wie „die Korrektur der Gesetze auch im legislativen Prozess sowie dessen Gewinn im juristischen Prozess“ auch als eine Kampflinie im Rahmen der Beschäftigung (Şirin 2015: 23). Özlem Şahin Güngör von der Muğla Sıtkı Koçman Universität betont die Zusammenkunft der „Organisierung der Heimarbeiter*innen“ und der „Frauen im Arbeitsprozess im gewerkschaftlichen Sinne“ mit „Labour Studies“ (Şahin Güngör 2015: 32).

Der **Druck von der Staatsebene oder von der Regierung** kann verschiedene Frauenbewegungen landesweit zur gemeinsamen Reflexbildung führen. Bahar Bostan von der Frauenrechtekommission der Anwaltskammer in Trabzon interpretiert dieses einende Element im Folgenden:

Normalerweise sind der Staat und die Regierung unterschiedliche Elemente, aber wir sehen gerade beides ineinander und die Frauenbewegung vereint sich im Druck jeglicher Art und in jeglichem Unterfangen zur Verengung des Lebensraums der Frau, die von der Regierung oder vom Staat kommen. Besonders im Falle der Intervention dieses Staates in unseren Raum vereinen sich islamistische Frauen, kurdische Frauen, türkische Frauen, sozialistische Feminist*innen, die Türkische Frauenvereinigung, also wir alle (Bostan 2015: 18).

Auch Şahinde Yavuz von der Technischen Universität des Schwarzen Meeres unterstreicht wie Bostan, dass die patriarchalen Praktiken im Recht und „personenspezifische Auslegungen“ Frauen sehr wehtun und dementsprechend können sich alle Frauen in diesem Prozess vereinen (Yavuz 2015: 15). Laut Nesrin Semiz von dem Hauptstadt-Frauenbündnis ist „die Haltung gegen die Regierung“ in Ankara ein Punkt, der die Frauenbewegung in der Stadt zusammenbringt und sie gemeinsam bewegt (2014: 27- 28).

Als ‚Kinderbräute‘⁵ bezeichnete **Frühehen, politische Beteiligung der Frau, Anerkennung,**

⁵ Die Verwendung des weit verbreiteten Begriffs ‚Kinderbraut‘ (*çocuk gelin*) wird von vielen frauen- und geschlechterpolitischen Akteur*innen abgelehnt, da bereits die Kombination der Wörter ‚Kind‘ und ‚Braut‘ die soziale Norm der ‚Frühehe‘ (*erken evlilik*) legitimieren könne und somit das darin innewohnende Gewaltverhältnis verschleierte.

Anwendung und Entwicklung internationaler Abkommen wie das Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau CEDAW oder der Istanbul Vertrag, **wichtige Tage zum Frauen- und Geschlechterkampf** wie der 8. März- Weltfrauentag und der 25. November-Internationaler Aktionstag zur Beseitigung der Gewalt an der Frau sind Elemente, die die Frauenbewegungen in der Türkei im breiten Ausmaß zusammenbringen. Ausgehend von den Expert*inneninterviews können solche Themen sowohl im Rahmen von **Körperpolitiken** wie **Abtreibung, Geburt, Fruchtbarkeit, Frauensexualität** als auch im engeren Ausmaß als einende Elemente für die Frauenbewegungen in der Türkei hinzugefügt werden. Diese einenden Themen spielen eine wichtige Rolle in der Zusammenkunft unterschiedlicher Frauenbewegungen zur gemeinsamen Bewegung für den Frauen- und Geschlechterkampf in den Städten Ankara, Diyarbakır, Denizli, Muğla, Trabzon sowie in den Provinzen Merkez und Hopa der Stadt Artvin, wo Feldforschungen verwirklicht wurden und bei den Bündnisbeispielen, denen wir während der Forschung begegneten, die in den vorherigen Texten thematisiert wurden.

Literaturverzeichnis

- Kandiyoti, Deniz (2015): Kadın Hakları Açmazda mı? 7 Mart 2015 Konuşması. <http://genderforum.sabanciuniv.edu/tr/deniz-kandiyoti> (05.06.2017).