

Projektbericht zum Forschungsprojekt „Frauenbewegungen im innertürkischen Vergleich“

III.2.A. Frauenbewegungen in der Türkei - Beispiele aus den Forschungsfeldern

Asli Polatdemir

September 2017



III.2.A. Frauenbewegungen in der Türkei - Beispiele aus den Forschungsfeldern

Diese Arbeit hat im Lichte der in sechs Städten (Ankara, Diyarbakır, Muğla, Denizli, Trabzon und die Stadtteile Merkez und Hopa von Artvin) in verschiedenen Regionen der Türkei durchgeführten Feldforschungen zum Ziel, den aktuellen Stand der Frauenbewegungen im Land abzubilden. Dieser Text beinhaltet die nach 65 Expert*inneninterviews definierten Frauenbewegungen, um Frauenbewegungen und vielfältige politische Standpunkte um den Begriff Gender in Anbetracht der komplexen multikulturellen und multiidentitären sozialen Struktur im Land zu untersuchen. Vor der Behandlung der im Mittelpunkt dieser Forschung stehenden Frage der Bündnisfähigkeit sowie des Umfangs der Zusammenarbeit der Frauenbewegungen trotz ihrer Unterschiede werden zunächst diese unterschiedlichen Positionen in diesem Text vorgestellt.¹

Die Schlussfolgerungen dieses Textes bestehen weitgehend aus den Antworten auf die Frage „Welche Bewegungen in der Türkei sehen Sie innerhalb der Frauenbewegungen?“, die bei den während der Feldforschungen durchgeführten Expert*inneninterviews gestellt wurde. Die gezielte Abbildung nahm ihre nachfolgende Endform nach einer heuristischen Kategorisierung im Rahmen der vor der Feldforschung erfolgten Literaturrecherchen, Selbstbeschreibungen in den durch Expert*inneninterviews erhobenen Daten und Definitionen in den Antworten zu der oben genannten Frage. Folgende Bewegungen werden in den als Feld gewählten Regionen innerhalb der Frauenbewegungen gesehen:

- Feministische Bewegung(en)
- Kemalistische Frauenbewegung
- Kurdische Frauenbewegung²
- Religiös-konservative Frauenbewegung
- LGBTI-Bewegung

Statt die Bewegungen in dieser Liste als Strömungen ohne Berührung zueinander zu

¹ Siehe Text III.3.A. sowie III.3.B.

² Die detaillierte Analyse der kurdischen Frauenbewegung finden Sie im Text III.2.B. mit der Überschrift „Kurdische Frauenbewegung in der Türkei und ihr Abenteuer des Sichtbarwerdens“ (Azizoğlu Bazan 2017).

betrachten, soll dies eher als ein grober Abbildungsversuch gelesen werden, der unterschiedliche Standpunkte vertreten soll, wobei Kategorisierungsbeispiele dieser Art auch in zahlreichen akademischen Arbeiten gesehen werden können (z.B. Çaha 2013; Diner & Toktaş 2010; Şimşek 2004).

Diese Kategorisierungen wurden von den Akademiker*innen, die in der Türkei arbeiten, in einem von dem Projektteam im Mai 2016 organisierten Workshop, der von dem Forschungs- und Anwendungszentrum der Frauenprobleme (KSAUM) an der Universität Ankara ausgerichtet wurde, sowie im „Building Bridges – Vernetzungsworkshop zu Frauen- und Geschlechterpolitiken in der Türkei und in Deutschland“ der Akademiker*innen und Aktivist*innen der Geschlechter- und Frauenpolitik aus der Türkei und aus Deutschland im Oktober 2016 an der Universität Bremen diskutiert.

Im Allgemeinen kann man sagen, dass die an diesem Workshop teilnehmenden Akademiker*innen ausgedrückt haben, dass der plurale Begriff der Frauenbewegungen, der im Rahmen dieser Forschung benutzt wurde, die Kraft der Frauenbewegung in dem Bemühen um die Repräsentation der Vielfalt der Frauenbewegungen in der Türkei schwächen kann. Wegen dieser Perspektive ist anzumerken, dass die in diesem Text heuristisch kategorisierten Bewegungen ihren Kampf für Geschlechtergleichheit und Frauenmensenrechte manchmal ineinander verschachtelt führen, während sie ihre eigenen Standpunkte in manchen Fällen in noch unterschiedlicheren Linien ausdrücken können. İlknur Üstün von der Frauenkoalition betont die Bedeutung der Vielfalt als einen wichtigen Punkt in der „Frage, in welchen Bereichen kann gemeinsam agiert werden, und in welchen nicht, wie nah und wie fern sind wir einander“ (Üstün 2014: 20), wobei sie auf der anderen Seite sagt, dass diese Unterschiede nicht scharf voneinander getrennt werden können. Laut Üstün ist nämlich „alles ein bisschen verschwommen, diese Schärpen sind größtenteils aufgehoben, deshalb ist es nützlich, die Trennungen noch mehr zu verdünnen“ (Üstün 2014: 20). Aus diesem Grund soll dieses Forschungsprojekt und dieser sich daraus herauskristallisierte Text als ein Abbildungsversuch zur Betonung der Vielfalt der in diesem Rahmen bestimmten Frauenbewegungen gesehen werden. In dieser Abbildung ist die Durchlässigkeit unter den Bewegungen ein immer zu berücksichtigender, wichtiger Faktor, der ständig auftritt.

1.1 Feministische Bewegung(en)

Wie Bihter Somersan in ihrer Arbeit „Feminismus in der Türkei“ darstellt, wurde die in den 1980er Jahren popularisierten feministischen Bewegung in den 1990ern und 2000ern neben Solidarisierung- und Vergemeinsamungspolitiken besonders von den Debatten der NGO-isierung, Professionalisierung und des Projektfeminismus³ maßgeblich geprägt. Die in der Achse der hegemonischen Beziehungen innerhalb der Bewegung fortgeführten Diskussionen wurden auch zu einem wichtigen Thema (Somersan 2011: 86).⁴

Die Erkenntnisse und Ansichten über die feministische(n) Bewegung(en) kristallisieren sich in den Expert*inneninterviews durch die gegenseitige Auswertung der Begriffe feministische Bewegung und Frauenbewegung(en) in verschiedenen Zusammenhängen. Diese Diskussion wird in dem vorherigen Text dieser Arbeit noch detaillierter untersucht.⁵

Trotzdem kann dieser Vergleich als Beweis dafür dargestellt werden, wie lebendig die diskursiven und konzeptuellen Diskussionen in den Forschungen über die Frauenbewegungen in der Türkei parallel und aktuell zu anderen Themen geführt werden. Während das in dem vorherigen Text (III.1.B.) untersuchte Thema Feminismus und Frauenbewegungen war, wird in diesem Text auf die feministischen Bewegungen fokussiert, die im Rahmen der Expert*inneninterviews definiert worden sind, indem sie mit zahlreichen Adjektiven versehen wurden. Wir haben uns bewusst dafür entschieden, mögliche Überlappungen zwischen beiden Texten und die Diskurse über die Themen stehen zu lassen, da sich die Diskurse, die wir hier abbilden nicht völlig trennscharf behandeln lassen. Als Grund für die Parallelität bzw. Ähnlichkeit zwischen den beiden Texten kann auf die Feststellung hingewiesen werden, dass die Frauen, die in einer linken/sozialistischen feministischen Linie kämpfen, die wichtigsten Vertreter*innen der Überlappung zwischen den feministischen Bewegungen und

³ Der Projektfeminismus wird im Text III.3.A. über die Trennungspunkte der Frauenbewegungen in der Türkei mit dem Titel „Trennende und einende Perspektiven der Frauenbewegungen in der Türkei“ (Polatdemir 2017) unter dem Abschnitt „Organisatorische/Institutionelle Unterschiede“ detailliert diskutiert.

⁴ Für die autonome, sozialistische und radikal feministische Bewegung in der Türkei siehe Bora & Asena 2002; Çakır 2005; Akal 2011.

⁵ Siehe im Text III.1.B. „(Feministische) Frauen*bewegung(en)? Definitionsangebote der frauen- und geschlechterpolitischen Expert*innen“ (Binder & Karakaşoğlu 2017).

Frauenbewegungen sind.

In diesem Text ist nochmal kurz zu erwähnen, dass die feministische Bewegung von den interviewten Aktivist*innen und Akademiker*innen in unterschiedlichen Weisen behandelt wird. Manche Interviewte betonen, dass die feministische Bewegung die Frauenbewegung umfasst/umfassen soll (Bora 2014: 18; Cön 2015: 14), während andere die Gegenansicht, d.h. eine Definition vertreten, die die Frauenbewegung und die feministische Bewegung trennt (Sancar 2014: 22; Üstün 2014: 26). Andererseits erklären gewisse interviewte Teilnehmer*innen, dass keine scharfe Trennung zwischen beiden Begriffen gemacht werden kann (Acar 2014: 8; Özkazanç 2014: 4; Semiz 2014: 20; Keleş Yarısan 2015: 16). Diese unterschiedlichen Ansichten vertreten einerseits die Vielfalt, während sie gleichzeitig als ein Indiz dafür gesehen werden können, dass diese Akteur*innen damit ausdrücken, dass sie Feminismus je nach ihren eigenen Standpunkten innerhalb oder außerhalb der Frauenbewegung positionieren. In diesem Punkt zeigt die Definitionsweise von Nebahat Akkoç von KAMER Diyarbakır eine Qualität, die den vielseitigen Feminismusbegriffen der Teilnehmer*innen entspricht:

Für mich hat Feminismus keine einzige Definition, ich glaube bell hooks Aussage sehr; die sagt 'Es sind so viele Feminismusdefinitionen wie die Zahl der feministischen Menschen in der Welt' und sowieso einer der wichtigsten Gründe, wieso wir uns in dieser Region verbreitet haben und verbreiten konnten, ist, dass wir die Definition des Feminismus in jeder Stadt die Frauen haben machen lassen (Akkoç 2014: 43).

Auch wenn der Status der Frauen als zweitrangiges Geschlecht sowie die Feststellung, dass sie das unterdrückte Geschlecht sind, die Hauptachse ist, in der sich sowohl die Frauenbewegungen als auch die feministischen Bewegungen vereinen und gemeinsam werden, betont die in Ankara interviewte Aksu Bora von Amargi die Bedeutung der feministischen Bewegung, unterschiedliche Unterdrückungsformen zu definieren, Bewusstsein zu schaffen und all diesen in eine politische Kampfzone zu verhelfen:

[...] für mich ist der Unterschied, eine Feminist*in zu sein, all diese unterschiedlichen Situationen des Frauseins, unterschiedliche Unterdrückungsformen, Unterdrückungsformen, die nicht nur das Geschlecht betreffen. Der Feminismus hat eine Theorie, die die Verbindungen zwischen diesen knüpfen kann und das wird zu einer politischen Bewegung in Verbindung mit der Theorie (Bora 2014: 18).

Im Lichte dieser Aussage steht laut Aksu Bora der theoretische Hintergrund der feministischen Bewegung; die feministische Bewegung macht eine theoretische Verbindung zwischen verschiedenen Unterdrückungsformen. Auch İlnur Üstün spricht wie Aksu Bora von der Pionier- und bestimmenden Rolle der feministischen Bewegung bei der Bestimmung der Politiken (Üstün 2014: 50). Alev Özkazanç betont, der Signifikanz der feministischen Politiken ähnelnd, dass die Veränderungen innerhalb der Frauenbewegungen von unterschiedlichen feministischen Interessen und Sorgen kommen und schlägt vor, alle als ein Ganzes zu untersuchen:

[...] und natürlich sind ideologische Differenzen, Stilunterschiede, Haltungsunterschiede, Unterscheidungen hinsichtlich Interessen und Sorgen drinnen. Ich schlage vor, all dies als ein Ganzes zu betrachten und bevorzuge, nicht mit solchen Trennungen zu denken, wie z.B. dass das der richtige Feminismus ist [...] dass das der falsche ist (Özkazanç 2014: 4).

Neben der Betonung der unterschiedlichen Standpunkte sowie der Vielfalt durch diese innerhalb der feministischen Bewegung, wird auch die vereinende Rolle der feministischen Bewegung besonders unterstrichen (Özkazanç 2014: 4; Üstün 2014: 50).

Serpil Sancar definiert die feministische Bewegung eher als eine ideologische Bewegung gegen das männerdominierte System und sagt, dass das Ziel der feministischen Bewegung der Kampf für die Geschlechtergleichheit ist: „[...] ich sehe die feministische Bewegung eher als [...] den Rückgang und die Beseitigung der Männerdominanz in ihren eigenen Fokus stellend, d.h. systemischer, struktureller, das Patriarchat konfrontierende Sachen zu organisieren“ (Sancar 2014: 28). Ähnlich betont Özlem Şahin Güngör von der Muğla Sıtkı Koçman Universität den Kampf der Geschlechtergleichheit und das Ziel der Veränderung der

Gesellschaft der feministischen Bewegung:

[...] Wenn ich feministische Bewegung sage, meine ich eigentlich [...] die Organisationen [...], die gegenüber den Problemen der Geschlechterungleichheit ernsthaft und mit politischem Willen und indem sich direkt Frauen organisieren [...] zum Ziel haben [die Gesellschaft] zu verändern (Şahin Güngör 2015: 26).

Mit dem Verweis auf ‚Prinzipien‘, die feministische Organisationen kennzeichnen, betont die feministische Aktivist*in Gaye Cön aus Muğla die Unumstößlichkeit der Regeln zum anerkennenden, wertschätzenden, egalitären Umgang miteinander: „[...] die feministische Organisation [...] hat ein Prinzip [...], das Diskriminierung ablehnt [...]. Die feministische Organisation lehnt strukturelle Hierarchie ab, sie lehnt Diskriminierung ab, sie lehnt Gewalt egal woher ab, so eine prinzipiengeleitete Sache ist sie“ (Cön 2015: 14).

In der Art und Weise, wie die Teilnehmer*innen die feministische Bewegung behandeln, wird häufig geäußert, dass die feministische Bewegung eine soziale Veränderungsdynamik umfassen soll und eine Bewegung ist/sein soll, die sich in diesem Rahmen organisiert. Auch wenn die feministische Politik eine Realität hat, verschiedene feministische Standpunkte sichtbar zu machen, sind sich die Teilnehmenden in ihren Definitionen der feministischen Bewegung in den Punkten einig, dass sie sich die soziale Veränderung als Grundsatz nehmen, in den Themen wie Gleichheit, Rechtekampf usw. gemeinsam werden können und dass sie eine Perspektive haben, in dieser Achse ganzheitlich zu agieren / agieren zu sollen.

Linke/Sozialistische Feministische Bewegung

Eine weitere Gruppe, die innerhalb der Frauenbewegungen in der Türkei respektiert und in den Expert*inneninterviews als ein Beispiel gegeben wird, ist die feministische Bewegung deren linke/sozialistische Sichtweise betont wird. Es wird darauf hingewiesen, dass diese Gruppe, mit der sich auch Vertreter*innen der kurdischen Frauenbewegung um steten Kontakt bemühen (Aras 2015: 12), von Akteur*innen aus der linken Bewegung gegründet wurde und dass sie sich noch näher an linken Organisationen positioniert (Atasü Topçuoğlu

2014: 23). Unter dieser Gruppe können besonders Frauenorganisationen in den Parteien, die in der linken/sozialistischen Linie ihre politischen Arbeiten fortführen, verstanden werden; nämlich laut Selen Doğan von *Uçan Süpürge* „haben sie verschiedene Identitäten, verschiedene politische Engagements, aber sie sind auch innerhalb der Frauenbewegung und produzieren etwas Feministisches dort und vervielfältigen es“ (Doğan 2014: 30).

Man kann sagen, dass Frauen, die in Folge ihrer Widersprüche mit den Männern und dem Patriarchat linke Bewegungen und Parteien verlassen haben, eine große Rolle bei der Entwicklung und Verankerung der linken feministischen Bewegung haben. Im Lichte dieser Ansicht kann man, wenn von der linken feministischen Bewegung die Rede ist, laut Gülsen Ülker von der Ankara-Zweigstelle der Frauensolidaritätsstiftung KDV von „einer durch die Zusammenkunft der Frauen über ihre eigenen Erfahrungen entstandenen Bewegung“ die, die in den 1980ern „durch ihre eigenen Erfahrungen“ in der Phase vor 1980 in der Basis der linken, sozialistischen Organisationen, z.B. im Verein der Fortschrittlichen Frauen İKD, entstanden ist, sprechen (Ülker 2014: 17-18).

Im Lichte dieser Perspektive kann davon gesprochen werden, dass Frauen mit linker Weltansicht, die sich in linken Parteien befanden, innerhalb des Fortschrittlichen Frauenvereins (*İlerici Kadınlar Derneği*) statt Unterstützung für die Parteien eher ihre eigenen Tagesordnungen diskutiert haben, indem sie sich in Form eines Rates organisierten (Ülker 2014: 24). Als Beispiel dieser Bewegung werden Parteien wie die SDP (Partei der Sozialistischen Demokratie), ÖDP (Freiheits- und Solidaritätspartei), HDP (Demokratische Partei der Völker) genannt, zudem wird von den gemischtgeschlechtlichen Gewerkschaften, die Lehrer*innengewerkschaft *Eğitim-Sen* inkludiert (Özkazanç 2014: 3; Ülker 2014: 17-18).

Als Beispiel für feministische Frauen, die zwar „links, sozialistisch sind“ (Özkazanç 2014: 31), also linke politische Tendenzen haben, aber sich unabhängig organisieren, werden das in Ankara, Istanbul sowie in anderen Regionen der Türkei aktive Sozialistisch Feministische Kollektiv (SFK), das in Ankara aktive Feministische Kollektiv Ankara und das Feministische Kollektiv Istanbul, das seine Aktivitäten in Istanbul durchführt, genannt (Özkazanç 2014: 31). Laut Alev Özkazanç „produzieren und betreiben [diese Kollektive] unabhängige Frauenpolitiken und sind einflussreich“ (Özkazanç 2014: 31). Alev Özkazanç sagt auch, dass

ihre Texte und Interviews mit ihrer Identität als Akademiker*in und Aktivist*in in der Zeitschrift *Feminist Politika* publiziert werden, die von dem Sozialistisch Feministischen Kollektiv herausgegeben wird (Özkazanç 2014: 31). Im Rahmen der Städte, in denen die Feldforschungen durchgeführt wurden, werden die Kollektive auch von Zeze von den Veganen Feminist*innen aus Muğla verfolgt, weil ihre Aktivitäten und Arbeiten ihr Interesse erwecken (Zeze 2015: 22). Das gilt als ein Beispiel für den städteübergreifenden Einfluss der Kollektive. Eine Aktivist*in des Sozialistisch Feministischen Kollektivs Ankara sagt für die Gruppe, in der sie sich auch befindet: „Das SFK ist eine Organisation z.B. ein bisschen außerhalb dieses totalen Dings, was wir allgemein als Frauenbewegung bezeichnen, z.B. behandelt es Frauenarbeit auch vorrangig und organisiert auch Aktivitäten zum Thema Frauenarbeit“; und betont somit, dass das Kollektiv Frauenpolitik in der kapitalismuskritischen, linken Linie macht (Anonym 2014: 33). Diese Aktivist*in betont die Themen, die dieses Kollektiv vorrangig thematisiert und betont den linksorientierten, ideologischen Standpunkt dieses feministischen Kollektivs im Unterschied zu feministischen Organisationen.

Sevinç Hocaoğulları, die in Ankara im Namen der Frauen der Volkshäuser ein Interview gegeben hat, bezeichnet die Verteidigungslinien des linksideologisch orientierten feministischen Kampfs mit ihrer folgenden Aussage als von neoliberalen Politiken verursachte Probleme: „Wir denken, dass sich die Hauptpolitisierungsbereiche der Frauen in dieser Periode in Kämpfen, die sich gegen neoliberale Ausbeutung, neoliberale Rechteverluste entwickeln, im Kämpfen um Rechte entwickeln“ (Hocaoğulları 2014: 16). Diese Aussage kann gleichzeitig als ein Beispiel gelesen werden, dass die Frauen der Volkshäuser den wachsenden Frauenkampf von einem linken Blickwinkel untersuchen und auswerten. Dilek Gedik von der Lehrer*innengewerkschaft Muğla *Eğitim-Sen* sagt auch, dass in der Periode der 1980er und 1990er Jahre „die Mehrheit der sozialistischen Frauen, die sich als Linke definierten, in die feministische Bewegung gewechselt haben“ (Gedik 2015: 9) und betont also damit, dass sich die sozialistischen Frauen in die feministische Bewegung eingegliedert haben und die Akteur*innen der heutigen linken feministischen Bewegung geworden sind.

Man kann sagen, dass die Trennlinie zwischen der feministischen Bewegung und der linken/sozialistischen Bewegung die Zentralität des ‚Klassen(kampf)gedankens‘ bestimmt. Auf

den Spuren dieser Folgerung erklärt Nurcan Vayıç Aksu, die den Sozialistischen Frauenrat SKM, in dem gerade als Onlinegruppe auf der Social Media-Plattform Facebook existierenden Hopa Frauenbündnis vertritt, dass sie als eine Aktivist*in einer linken Fraktion die Frauenproblematik und den sozialistischen Kampf nicht voneinander trennt. Vayıç Aksu plädiert für die Notwendigkeit der Vereinigung der Frauenidentität mehr mit einer Klassenidentität statt mit einer körperlichen Identität. Sie sagt, dass dadurch die Frauenbewegung fortschreiten kann und dass es notwendig ist, dass sich Frauenbewegungen mit linker Politik vereinen. Im Sinne dieser Haltung äußert sie, dass die Klassendiskussion ein essentielles Thema im Frauenkampf ist:

[...] ich denke, dass eine Frauenbewegung nicht sehr weiterkommen kann [...] bloß durch alleinige Opposition gegen z.B. eine Gewalt, eine Vergewaltigung. Es sollte eine Identität geben, in der sich all dies vereinen wird. Und für mich sollte sich diese [Frauenbewegung] in der linken Politik vereinen, sodass sie ihren eigenen Platz auch klassenmäßig positionieren kann (Vayıç Aksu 2015: 15).

Umweltkampf und feministische Bewegung(en)

Von den Expert*inneninterviews ist es mit Ausnahme der Veganen Feminist*innen in Muğla sehr schwer, eine Strömung als ökologisch-feministische Bewegung zu definieren, die überwiegend die Umweltthematik in den Fokus ihrer Aktivitäten und des Geschlechter- und Frauenkampfs stellt. Trotzdem ist es ein wichtiger Output, dass die Aktivist*innen/Akademiker*innen, die sich in den Expert*inneninterviews als Feminist*innen definieren, den Umweltkampf als eine feministische Kampflinie definieren. In diesem Punkt kann die Umweltthematik als eine Art Unterkategorie für feministische Bewegungen und Frauenbewegungen definiert werden. Sevinç Hocaoğulları von den Frauen der Volkshäuser sagt, dass die Umweltthematik ein Bereich ist, wo sich die Frauen politisieren und zu Subjekten machen. Laut Hocaoğulları machen Frauen

[...] eigentlich einen Schritt in Richtung Freiheit und Subjektwerdung, wenn sie vor diese Barrikade kommen, wenn sie sich vor diesen Bagger stellen, um

ihr eigenes Dorf oder ihren Bach oder ihre Natur oder ihren Fluss zu verteidigen (Hocaoğulları 2014: 19).

İlknur Üstün von der Frauenkoalition gibt auch als Beispiel, dass dadurch, dass die Aktivist*innen die Frauenbewegung mit den Umweltbewegungen verbinden, die Umweltthematik aus der Geschlechtergleichheits- oder feministischen Perspektive betrachtet werden kann (Üstün 2014: 12). Selen Doğan von Uçan Süpürge fügt zur Definition des Feminist*inseins und Frauseins auch das Umweltthema hinzu und laut Doğan wird die Verteidigung des nachhaltigen Lebens als ein anzueignender Wert gesehen (Doğan 2014: 28). Handan Çağlayan, die an der Ankara Universität unterrichtet und gleichzeitig Gewerkschaftsarbeit leistet, erklärt, wieso der ökologische Kampf sowohl antikapitalistisch als auch geschlechtergleich sein muss, in folgendem Zusammenhang:

Wenn Sie für die Bewahrung des ökologischen Gleichgewichts kämpfen, können Sie die negativen Auswirkungen des Kapitalismus auf die Ökologie nicht ignorieren. [...] Sie können auch nicht ignorieren, dass das kapitalistische System gleichzeitig patriarchal ist (Çağlayan 2014: 26).

Parallel zu Çağlayan unterstreicht Nilüfer Akgün vom Trabzon Frauensolidaritätsverein, dass die Aktivist*innen in der Frauenbewegung zum Thema Umwelt nicht unsensibilisiert bleiben sollen und verteidigt, dass die Umweltthematik auch eine Kampflinie der Frauenbewegungen sein muss (Akgün 2015: 14). Als eine Kurzfassung dieses Blickwinkels kann gesagt werden, dass Umweltbewegung und (feministische) Frauenbewegungen einander nähren. Während die Frauenbewegungen die Umweltthematik von einer feministischen Perspektive behandeln, können die Frauen, die ein Umweltbewusstsein haben und in der Umweltbewegung sind, über die Umweltschutzproblematik Beziehungen mit Frauenbewegungen knüpfen. So kann man von einer Synthese wie Umweltfrauenbewegung sprechen.

In den für die Feldforschungen gewählten Städten sind Muğla und Städte am Schwarzen Meer unter den meist erwähnten Orten, wo Frauenbewegungen die Umweltthematik als eine Kampflinie bestimmt haben. Laut Zeze von den Veganen Feminist*innen haben die Frauenbewegungen in Muğla Verbindungen zur Ökologie (Zeze 2015: 32). Ähnlich gibt Dilek

Gedik von *Eğitim-Sen* aus Muğla das lokale Samenprojekt als Beispiel an, der unter dem Frauenrat des Stadtrates in Muğla gegründet wurde (Gedik 2015: 25). „Ich glaube, dass Sie keine zweite Geographie finden können, wo die feministische Bewegung mit der ökologischen Bewegung so friedlich ist“ sagt die Akademiker*in Özlem Şahin Güngör und unterstreicht, dass Frauen aller Klassen in Muğla umweltbewusst sind (Şahin Güngör 2015: 44).

Auch in den Interviews, die am Schwarzen Meer durchgeführt wurden, zeigt sich, wie stark sich die lokalen Frauenbewegungen am Schwarzen Meer den Umweltkampf angeeignet haben. In den Feldforschungen am Schwarzen Meer wird als wichtigsten Grund dafür auf die Beteiligung der Frau in der Produktion und die daraus folgenden Verantwortlichkeiten hingewiesen. Filiz Karakuş von *Eğitim-İş* aus Artvin erklärt die Teilnahme der Frauen im Schwarzmeergebiet an den Umweltkämpfen mit ihrem Umweltbewusstsein und gibt auch als einen Grund an, dass der Alltag es dort bedingt, mit der Natur verbunden zu leben:

Weil Artvin ein Ort unberührter Natur ist und weil diese Menschen das Zusammenleben mit dieser Natur sehr gewöhnt sind, [...] möchten sie, dass diese Natur nicht verschwindet und als Mütter lieben sie ihre Kinder und wissen, dass wenn sie diese Natur verlieren, ihre Familien sehr große Schäden davon tragen werden. Deshalb sind sie in dieses Thema stark involviert. [...] Der Grund dafür ist ein bisschen auch, dass die Umweltorganisation von einer Frau geleitet wird und dass sie eine der Vorreiterinnen in Artvin ist. [...] ich denke, das was sie ermutigt ist, dass in dieser umweltpolitischen Konstellation die Rädelsführerin eine Frau ist (Karakuş 2015: 50- 51).

Einer der wichtigsten Faktoren, der die Frauen in den Umweltkampf kanalisiert, ist laut Karakuş, dass eine Frau den Kampf um die Umwelt anführt. Trotzdem muss man sagen, dass das oben angeführte Zitat aus einer essentialistischen Perspektive die Frau als ein Subjekt darstellt, das die Natur über ihre Mutterschaft beschützt. Zusätzlich hat diese Aussage die Eigenschaft, die Bedeutung der Rolle der Frauenfiguren als Vorbilder in sozialen Bewegungen zu betonen. Laut Melike Arduç, die in Artvin Hopa interviewt wurde, und ihren Freund*innen,

sind Frauen bei den Umweltthemen an vorderster Stelle, weil der Schaden, der der Umwelt zugefügt wird, über Umwege auch die Frauen trifft: „Weil auch im Tee [...], auch in der Ausplünderung des Bachs, es die Frauen sind, die auch die Nachteile der Beschlagnahme des Bachs erleben. [...] die Frauen sind natürlich mehr im Vordergrund und kämpfen im Vordergrund“ (Arduç et al. 2015: 4). Arduç erklärt, dass der Grund für den Kampf der Frauen an vorderster Stelle darin liegt, dass das allgemein in der Türkei der Fall ist: „Weil bei jeder Problematik Frauen stärker benachteiligt sind, entsteht ein Widerstand, Frauen sind in vorderster Front“ (Arduç et al. 2015: 4). Gleichzeitig betont Nurcan Ay Katircı vom Artvin Frauensolidaritätsbündnis, dass Frauen aus allen Segmenten und Altersgruppen am Umweltkampf in Artvin beteiligt sind, da das Thema nämlich ein „sehr überlebenswichtiges Thema“ ist (Ay Katircı 2015: 40).

Der Umweltfaktor steht mit der geographischen Region in einer starken Beziehung, die als eine Kampflinie in Erscheinung tritt, die von Frauenbewegungen im regionalen Kontext zu berücksichtigen ist. Auch wenn eine landesweit aktive umweltpolitische (feministische) Frauenbewegung, die im Rahmen sozialer Bewegungen bewertet werden kann, – im Rahmen dieser Interviews – nicht definiert werden konnte, im regionalen Sinne, führen besonders zu Umweltthemen kämpfende Frauengruppen lokal eine wichtige Kampflinie durch.

1.2 Kemalistische Frauenbewegung

Die Kopftuchdebatten⁶, die in den 1990ern entstanden sind (Çolak 2008) und die Entwicklung der religiös-konservativen Bewegungen machten den Weg für die Reorganisierung und Politisierung der kemalistisch/republikanischen, laizistisch/säkularen Frauen frei (Arat 1994: 246). Akteur*innen, die in dieser Bewegung aktiv sind, äußern die rechtliche und soziale Gleichheit der Frau, während sie auch die Anwendung kemalistischer Werte verteidigen. Diese Frauengruppen, die die Werte der emanzipatorischen feministischen Bewegung tragen,

⁶ Die so genannte Kopftuchdebatte ist eine der wichtigsten Diskussionen in der Türkei. Seit den 1990er Jahren forderten die vom Kopftuchverbot in den staatlichen Institutionen betroffenen Frauen den freien Zugang, wie z.B. zu Universitäten, und damit einen Schutz vor Diskriminierung aufgrund von Geschlecht und/oder Religionszugehörigkeit (Göle 1996). Unter der AKP-Regierung wurde dieses Verbot ab 2007 in verschiedenen Stufen aufgehoben.

sammeln sich unter den Vereinen und Clubs mit kemalistischer Weltanschauung und setzen sich zum Ziel, dass die Bildungsmöglichkeiten und Frauenberatungszentren insbesondere in die ländlichen Gegenden der Türkei transportiert werden (Somersan 2011: 102). Man kann sagen, dass sie diese Ziele durch eine maternalistische Interpretation des kemalistischen Paternalismus verfolgen. Neben der Sicherstellung der Gleichberechtigung von Frauen im Arbeits- und Bildungsleben, ist auch die politische Vertretung der Frauen für die Aktivist*innen dieser Frauenbewegung, ein wichtiges Thema.⁷

In den Interviews wurden auf die Frage, welche Bewegungen zu den Frauenbewegungen gezählt werden können, diese Akteur*innen mit verschiedenen Definitionen als Beispiel genannt. Auch wenn der Begriff der kemalistischen Frauenbewegung generell in den Interviews nicht vorkommt, treten in den Gesprächen über die Vereinigung der Türkischen Mütter, die Türkische Frauenvereinigung diese Formationen mit ihrem kemalistischen Charakter hervor und werden auch so bewertet (Atasü Topçuoğlu 2014: 23; Üstün 2014: 34). Für diese Frauenbewegung, die mit solchen Begriffen wie ‚republikanisch‘, ‚Kemalismus‘, ‚Laizismus‘ zu beschreiben versucht wird, werden verschiedene Erläuterungen verwendet. Zum Beispiel erzählt die in Ankara interviewte Hatice Kapusuz Kütküt von dem Verein zur Unterstützung weiblicher Kandidatinnen von „Frauenorganisationen, die sich laut ihrer Selbstbeschreibung die Werte der Republik aneignen würden“ (Kapusuz Kütküt 2014: 23). Die „laizistische Frauenbewegung“ (Bostan 2015: 18) wird als eine andere auf diesem Weg verwendete Definition erfasst. Özlem Güngör Şahin von der Muğla Sıtkı Koçman Universität zählt mit ihrer Aussage „Frauenabteilungen der Republikanischen Volkspartei begannen nun auch ein Teil der Frauenbewegung zu werden bzw. wir machen nun Unterscheidungen wie islamistische Feministinnen, radikale Feminist*innen, kemalistische Feminist*innen“ (2015: 26) die kemalistisch/republikanischen Frauenorganisationen als einen Teil der Frauenbewegung. Wenn von Differenzen gesprochen wird, werden auch die eigenen Strukturen dieser Bewegungen, die als ein Teil des Ganzen gesehen werden, sichtbar. Ähnlich sagt İlknur Üstün, die im Namen der Frauenkoalition ein Interview in Ankara gegeben hat, indem sie die verschiedene Gruppen in der Koalition zählt: „Es gibt Frauen von der

⁷Für mehr Details über die kemalistisch/republikanische, laizistisch/säkulare Frauenbewegung siehe Arat 1997; Özdemir 2010; Persentili 2013.

kurdischen Frauenbewegung, es gibt religiöse Frauen, es gibt Frauen von der LGBT-Bewegung, es gibt Feminist*innen, es gibt Kemal*innen“ (Üstün 2014: 12). Diese beiden Aussagen zeigen die Sichtbarkeit der kemalistischen Frauen als eine Strömung sowohl im Gesamtbild der Frauenbewegungen in der Türkei als auch in einem Bündnisbeispiel wie der Frauenkoalition, die verschiedenste Aktivist*innen in der Hauptstadt zusammenbringt. Eine Akademikerin an der Pamukkale Universität beschreibt die kemalistische Frauenbewegung mit dem nationalistischen Charakter als „das nationalistische [*ulusalcı*] Segment der nationalen [*ulusal*] Frauenbewegung“ (Anonym 2015: 29). Die Mehrheit der Interviewten machen keine direkte Referenz auf die kemalistische Frauenbewegung, sondern erwähnen Frauenorganisationen, die in dem modernistischen Frauenrechtediskurs im Bereich der Bildung von Mädchen und Teilnahme der Frau am Arbeitsleben, arbeiten. Diese Definitionen bezüglich Kemalismus und Laizismus bilden den Hintergrund sowohl der Überschrift dieses Abschnitts als auch der Beschreibung dieser Frauenbewegung als „Kemalistische Frauenbewegung“.

Die im Verein der republikanischen Frauen in Muğla interviewte Jale Eren fasst das Vereinsziel als „der Schutz, die Verteidigung und landes- und volksnützige Entwicklung der im Zuge des Befreiungskriegs und der Revolutionen der Republik gewonnenen wirtschaftlichen und politischen Souveränität, der Freiheit, Demokratie und Aufklärung“ (Eren 2015: 2) zusammen. Eren beschreibt die Richtung ihrer Aktivitäten sowohl politisch als auch als Frauenorganisation „sowohl innerhalb der Frauenbewegungen als auch durch die Aneignung dieser Revolutionen in politischer Hinsicht“ (Eren 2015: 2).

In Übereinstimmung mit der in der Literatur bereits erforschten Ergebnisse, dass die kemalistisch/republikanischen Frauenorganisationen die Bildung der Frau im Land als wichtig erachten (Somersan 2011), betonen sowohl Jale Eren aus Muğla als auch Nurten Karakiş von der Sektion Denizli des Frauenrechtesschutzvereins unter den Aktivitäten ihrer Vereine, Aktivitäten, die zu den Bildungs- und Sozialisierungsprozessen der Frauen in den Provinzbezirken beitragen (Eren 2015; Karakiş 2015). Diese Aktivitäten in der Tagesordnung dieser Vereine, die innerhalb der kemalistischen Frauenbewegung gezählt werden können, können kritisch betrachtet als in der Tradition des kemalistischen Staates stehende ‚Ermächtigung von oben‘ gelesen werden. Es ist nämlich darauf hinzuweisen, dass solche

Vereine den Frauen in der Ägäischen Region eine breite Aktivitätspalette anbieten. Sowohl in der Literatur (z.B. Çağatay 2008) als auch in den Interviews im Rahmen dieser Forschung werden neben solche Institutionen wie dem Verein zur Unterstützung des modernen Lebens ÇYDD, dem Verein des Türkischen Frauenrats, dem Verein der Türkischen Studentinnen, dem Verein der Frauen der Republik, dem Frauenrechterschutzverein auch die Türkische Frauenvereinigung zu den kemalistischen Frauenorganisationen gezählt.

1.3 Religiös-Konservative Frauenbewegung

Die religiös-konservativen Frauen übernahmen eine wichtige Rolle in den Wahlkampagnen der Wohlfahrtspartei *Refah Partisi* in den 1990ern, indem sie insbesondere für die Kopftuchfreiheit in den Universitäten auf die Straßen gingen. Sie wurden politischer und leisteten einen wichtigen Beitrag zu der Diversifizierung der Frauenbewegungen mit ihrer Kritik an der in den 1980ern geprägten feministischen Bewegung und ihren Forderungen. Die westlichen feministischen Werte, die die Feminist*innen ungefiltert verinnerlicht haben, und der damit einhergehende Eurozentrismus stehen im eigentlichen Fokus der Kritik der religiös-konservativen Frauenbewegung, die seit den 1980ern Texte verfasst.⁸ In den Interviews wird die religiös-konservative Frauenbewegung unter solchen Begriffen wie islamische Frauenbewegung, muslimische Frauenbewegung, islamistische Frauenorganisationen besprochen (Acar 2014: 22; Atasü Topçuoğlu 2014: 2; Özkazanç 2014: 22- 23).

Die religiös-konservative Frauenbewegung wird von den interviewten feministischen Aktivist*innen und Akademiker*innen als ein grundlegender, komplementierender Teil der Frauenbewegungen gesehen. Alev Özkazanç von dem KSAUM der Ankara Universität äußert, dass, auch wenn sie sich aus einem breiten Blickwinkel nicht als Feminist*innen bezeichnen, „die islamischen bzw. muslimischen Frauen in jedem Fall, wenn sie über Frauen reden, agieren, Sorgen haben oder schreiben, natürlich auch ein Teil der Bewegung“ (Özkazanç 2014: 22- 23) werden können. Die „islamische Frauenbewegung“ wird von Feride Acar von der Technischen Universität des Nahen Ostens ODTÜ als „sich über religiöse Grundsätze

⁸ Zu religiös-konservativen Frauenbewegungen und islamischen Feministinnen siehe Göle 1996; Samandi 1997; Wedel 2000; Özçetin 2009.

organisierende, [...] also ihre Selbstbezeichnung über die Religion machende, aber im Kontext der Frauenrechte arbeitende Frauenbewegungen“ definiert (Acar 2014: 22). Die religiös-konservative Frauenbewegung wird also als eine Gruppe definiert, die zwar über die Frauenthematik arbeitet, aber auf religiöse Werte referiert. Ein weiteres charakteristisches Merkmal dieser Frauenbewegung ist laut der Akademiker*in Serpil Sancar, dass sie die Rollen des Frauseins – Mannseins von Geburt an mit einer Differenz begründet, und dabei nicht das Individuum, sondern die Familie als Basis nimmt (Sancar 2014: 34).⁹ Man kann das also auch als eine biologistische Begründung einer bipolaren Geschlechterordnung auslegen. Die religiös-konservative Frauenbewegung wird von manchen interviewten Akteur*innen in der Linie der Organisationen definiert, die islamischen Feministinnen über Wohltätigkeitsbasare und Benefizveranstaltungen veranstalten, die zwar die Bezeichnung Feministin nicht verwenden und die Anfang der 2000er in Form von kleinen Gruppen organisiert waren, aber sich mit den Jahren in die Frauenabteilungen der Regierungspartei AKP oder andere Formationen eingegliedert haben (Atasü Topçuoğlu 2014: 23; Aras 2015: 12).

Manche Aktivist*innen unterstreichen in den Interviews, dass diese Formationen nicht zu den Frauenbewegungen gezählt werden können, indem sie die Frauenorganisationen, die im Naheverhältnis zur Regierungspartei AKP stehen und die in den letzten Jahren besonders wegen ihrer Aussagen und Politikentwürfe zur Frauenthematik harter Kritik ausgesetzt sind, als Beispiel einbringen (Kalkan 2014: 17).

Die Akademiker*in Feride Acar (2014: 26) meint, dass es zwar immer noch eine Beziehung zwischen der feministischen Bewegung und der religiös-konservativen Frauenbewegung gibt, die jedoch in den letzten Jahren schwächer wurde. Sie fasst die Gründe für diesen Zustand mit der Regierung durch eine konservative politische Partei und der zunehmenden Schwierigkeit der islamischen Frauenbewegung, ihre Position ständig getrennt von dieser Partei zu hinterfragen, zusammen. Zahlreiche (feministische) Aktivist*innen unterstreichen stark, dass sie sich aus der Perspektive der Existenz der Frau als Individuum, der Stellung der

⁹ Der Begriff ‚Frausein‘ wurde in ähnlicher Weise auch von Frauenaktivist*innen, die sich selbst innerhalb der kemalistischen Frauenbewegung positionieren, als natürliche, biologistische und gottgegebene (gesellschaftlich) bipolare Geschlechterdifferenz artikuliert. Für eine detaillierte Übersicht zu diesem Thema siehe Text III.1.A. „Ein zentraler Begriff und seine Perzeption im Feld: Frausein“ (Binder 2017).

Frau in der Familie und ihrer Position gegenüber der Regierung von dieser Bewegung stark distanzieren.

Aktivist*innen anderer Strömungen der Frauenbewegungen, besonders in Ankara, schildern in den Interviews die besondere Position des Hauptstadt-Frauenbündnisses (Atasü Topçuoğlu 2014: 23; Kapsuz Kütküt 2014: 21). Reyhan Atasü-Topçuoğlu von der Hacettepe Universität erzählt, dass sie das Hauptstadt-Frauenbündnis getrennt von Frauenorganisationen betrachtet, die sich nicht ‚als Feministinnen‘ bezeichnen und eher Aktivitäten im Bereich von Wohltätigkeitsbasaren und Benefizveranstaltungen durchführen (2014: 23). Die Sprecherin des Hauptstadt-Frauenbündnisses Nesrin Semiz sagt, dass die Organisationen der religiös-konservativen Frauenbewegung allgemein mit Bildungs- und Benefizzielen gegründet wurden, und trennt ihre Organisation mit folgender Aussage von den Institutionen, die von anderen religiösen Frauen gebildet wurden:

Bei uns sind Bildung und Wohltätigkeit, besonders Wohltätigkeit, kein Thema wie bei zahlreichen anderen Frauenvereinen, wie der religiöse Frauenverein. [...] bei uns gibt es so etwas wie das Thema der finanziellen Hilfsleistungen, Stipendien o.ä. nicht, wir arbeiten lediglich direkt im Bereich der Frauenpolitiken (Semiz 2014: 6).

In der Herangehensweise der Frauenermächtigung kann der Begriff Hilfe als ein unmittelbarer und pragmatischer Ansatz der Hilfe gesehen werden. Als eine Kritik wird von manchen Fraueninstitutionen allerdings behauptet, dass der Mechanismus der Selbsthilfe der Frau nicht nachhaltig ist und Hilfe nicht als Änderung von gesellschaftlichen Strukturen begriffen wird, die dann die Möglichkeit bietet, sich selbst zu helfen oder Hilfe überflüssig machen würde.

Manche Aktivist*innen, die sich selbst nicht als einen Teil der religiös-konservativen Frauenbewegung sehen, sagen, dass sich Islam und Frauenkampf nicht vereinbaren lässt und zeigen damit die enge Verbindung auf, die mit religiösen Argumenten zwischen Frau und Familie, Frau und Fruchtbarkeit gemacht wird (Alataş 2015: 17). Mukaddes Alataş vom Frauenzentrum *Kardelen* in Diyarbakır sagt: „Ich finde einen Frauenkampf mit einer

islamischen Sichtweise nicht sehr richtig, weil dort Männlichkeit genährt wird [...]“ (Alataş 2015: 17) und unterstützt damit die Kritiken, dass die religiös-konservative Frauenbewegung das Thema der Männlichkeit nicht kritisch betrachten kann und patriarchale Werte reproduziert. Andererseits thematisiert Emine Altuntaş von den AKP-Frauenabteilungen in Trabzon die Kritik der religiös-konservativen Frauenbewegung über das hochnäsige Verhalten der feministischen Bewegung in der Türkei. Für sie „verursachen [manche] Frauenorganisationen, Bewegungen [...] mit der Absicht der Ermächtigung der Frau, manchmal eigentlich auch den Bruch der Familieneinheit in einem gewissen Sinne“ (Altuntaş 2015: 8). Außerdem weist Emine Altuntaş darauf hin, dass sie in ihren eigenen Aktivitäten besonders im Schwarzmeergebiet und in Trabzon „das Private der Gesellschaft“ berücksichtigen und betont, dass Aktionen gemäß der Bedürfnisse des Ortes gesetzt werden sollen (Altuntaş 2015: 8). In anderen Worten ist eine stärkere regionale Kontextualisierung des feministischen Ansatzes sehr wichtig. Nesrin Semiz von dem Hauptstadt-Frauenbündnis nimmt die Frauenbewegung als eine monolithische Bewegung und kritisiert die Distanz zwischen der Frauenbewegung und der Religion, wobei sie ihre Schwierigkeiten beim Vereinen der religiösen Werte mit dem Frauenkampf mit folgenden Worten bewertet:

[...] Die Frauenbewegung hat ein Verständnis, das besonders die religiöse Sensibilität oder den religiösen Gedanken, also das Leben der Religion als eine Religiöse als das größte Hindernis für die Frau sieht. Nun, also wenn das so ist, gehst du automatisch einen Konflikt ein. Wir versuchen nämlich möglichst so zu leben, wie wir glauben. Diese [...] Schwelle zu überwinden wurde uns ziemlich schwer gemacht; [...] zum Beispiel während die Feministinnen sagten, dass das Kopftuch automatisch von den Männern imponiert wird und die Sache so sahen, dass du keine Chance hast, deinen Kopf zu bedecken und gleichzeitig eine Feministin zu werden oder dich innerhalb der Frauenbewegung zu befinden, sind [sie] nach Jahren [...] selbst darauf gekommen, dass sie auch in einer Art und Weise auf uns Druck ausgeübt haben (Semiz 2014: 24).

Auch wenn es manche Diskussionsthemen wie Familie, Religion, traditionelle Frauenrollen, Männlichkeit und Männerdominanz zwischen der religiös-konservativen Frauenbewegung und anderen Frauenbewegungen gibt, gibt es auch überschneidende Segmente. Figen Aras

Kaplan von der in Diyarbakir aktiven Frauenakademie sagt, dass sie es auf der Spur der Krisen im Mittleren Osten versuchen, sich mit islamischen Feministinnen zu vereinen und unterstreicht, dass sie in Themen bezüglich des Islams im Dialog mit islamischen Feministinnen bleiben wollen (Aras 2015: 12). Auch wenn die Beziehung zwischen der religiös-konservativen Frauenbewegung und Frauenbewegungen anderer Strömungen in der Türkei, welche in den 1990er Jahren zum Thema Kopftuch Bündnisse bilden konnten, aufgrund der Regierungspolitiken und des steigenden Trends zum Konservatismus schwächer geworden ist, kristallisiert sich die Tatsache, dass sie in zahlreichen Bündnissen zusammenkommen und in Kontakt bleiben, als ein wichtiger Punkt heraus. Die Beispiele dieser Bündnisse werden im Text III.3.A. „Frauenbündnisse in den Forschungsfeldern“ untersucht.

1.4 LGBTI-Bewegung

In Zülfukar Çetins „Die Dynamiken der Queer-Bewegung in der Türkei vor und während der konservativen AKP-Regierung“ (2016) betitelter Arbeit sagt er, dass die LGBTI-Bewegung in der Türkei in den 1980er Jahren eher von Trans*Personen getragen wurde und ab den 1990ern eher von schwulen Männern geprägt wurde.¹⁰ Vor den 2000er Jahren haben die Lesben und Trans*Personen ihre Vertretung in der Bewegung verstärkt. Die LGBTI-Bewegung, deren institutionelle Sichtbarkeit auch in der Zivilgesellschaft mit solchen Organisationsformen wie Vereinen und Formationen zugenommen hat, ist eine der wichtigsten sozialen Bewegungen, die Geschlechterpolitiken in der Türkei in ihren Fokus nimmt.

Eines der Ergebnisse der Treffen mit Aktivist*innen mit verschiedenen Hintergründen in verschiedenen Städten ist, dass die LGBTI-Bewegung von Aktivist*innen und Akademiker*innen, die sich in diesen Interviews als Teil von verschiedenen Frauenbewegungen sehen oder sich in verschiedenen feministischen Strömungen definieren, nicht von Frauen- und/oder feministischen Bewegungen ausgeschlossen werden, im Gegenteil werden sie als ein sehr wichtiger Teil des Frauenkampfs gesehen. Eine Aktivist*in,

¹⁰Zur LGBTI-Bewegung in der Türkei siehe Engin 2015; Köylü (Ed.) 2015.

die in Ankara im Namen der Formation Frauen sind beharrlich im politischen Feld KİPS 2014 interviewt wurde, die ihre Aktivitäten in den Universitäten, besonders in der Technischen Universität des Nahen Ostens realisiert, äußert: „Es ist absolut notwendig, mit LGBT zusammen [zu sein]“ (Anonym 2014: 33-34). In einem Interview, das 2015 in Denizli geführt wurde, betont eine Aktivist*in des Denizli Frauensolidaritätsbündnisses die Verbindung zwischen LGBTI-Personen und Aktivist*innen mit einem Beispiel zum gemeinsamen Kampfbereich: „LGBTI-Bewegung und Frauenbewegung haben ein unumgängliches Näheverhältnis, weil beide Opfer des heterosexistischen Systems sind“ (Anonym 2015: 76). Auch wenn sie verteidigt, dass der Kampfbereich der LGBTI-Bewegung an verschiedenen Fronten stattfinden muss, unterstreicht sie die Bedeutung der Schnittstelle zwischen der LGBTI-Bewegung und den Frauenbewegungen wegen der Schwierigkeiten, die Trans*Personen und Lesben wegen ihrer „Situation des Frauseins“ erleben. Hatice Kapusuz Kütüküt vom Unterstützungsverein weiblicher Kandidatinnen Ankara sagt: „[Die LGBTI-Bewegung] kämpft gegen Heteronormativität und das ist eigentlich eines der Dinge, das sehr fundamental in den Problemen ist, die wir haben, diese Ungleichheiten, die die Heteronormativität erzeugt. Der Kreis, den sie öffnen, ist wieder sehr wertvoll“ (Kapusuz Kütüküt 2014: 21). Diese Ansicht unterstreicht die Bedeutung des Kampfes der LGBTI-Bewegung gegen heterosexistische Normen besonders in Hinsicht auf die Horizonterweiterung der Frauenbewegungen. Die in den Frauenbewegungen als Aktivist*innen kämpfenden Interviewten sagen in den Interviews aus, dass die LGBTI-Bewegung neben Heterosexismus an solchen Themen wie Geschlecht, Geschlechterproblematik, Geschlechtertransformationen arbeitet. Zum Beispiel erzählt Serpil Sancar von der Ankara Universität, dass sie die LGBTI-Bewegung in den Frauenbewegungen inbegriffen sieht und dass diese Bewegung zum Thema „sexuelle Orientierung, sexuelle Wahl“ (Sancar 2014: 32) arbeitet und dass das ein wichtiger Arbeitsbereich für Frauenbewegungen ist.

Man kann sagen, dass es von den Interviewten als ein Verdienst gesehen wird, dass die LGBTI-Bewegung zusätzlich zu den Arbeitsthemen der Frauenbewegungen solche Themen wie Heterosexismus und Heteronormativität behandelt. Die LGBTI-Bewegung, die besonders mit den 2000ern die Regenbogenflagge im öffentlichen Raum noch sichtbarer gemacht hat, wird mit ihren Aktivitäten auch von manchen Frauenbewegungen wertgeschätzt. Gülsen

Ülker von der Ankara Frauensolidaritätsstiftung sagt: „Alle LGBT-Organisationen sind sowieso sowohl sehr aktiv als auch im Feld, meiner Meinung nach machen sie sehr wichtige Dinge, über Geschlechtertransformation [...], Geschlechterproblematik, ich glaube, dass das auch für Frauen ein sehr wichtiges Verdienst ist“ (Ülker 2014: 24) und betont die Felderfahrungen und der Dynamik der LGBTI-Organisationen. Laut Ülker erweitern sich die Themen der Frauenbewegung mit den Kampfbereichen und Themenschwerpunkten der LGBTI-Bewegung. Teilnehmer*innen der feministischen oder anderen Frauenbewegungen zeigen außerdem einen wichtigen Diskussionspunkt auf und weisen auf die Diskussionen hin, die über die Frage „Ist das Subjekt der Frauenbewegungen oder feministischen Bewegung nur die Frau?“ entstanden sind. Mit folgenden Wörtern erklärt Alev Özkazanç von der Ankara Universität diese Diskussion und Problematik, die besonders durch Aktionen und 8. März-Veranstaltungen in Erscheinung getreten sein soll:

In den letzten Jahren am 8. März entstehen Probleme z.B. im Bezug auf das Marschieren von LGBT-Personen und Trans*Frauen. Deshalb wird diese Frage nochmals gestellt: ‚Sind wohl also auch die Trans*Personen in dieser Sache? Sind auch die LGBT-Personen Teil der Frauenbewegung?‘ o.ä. [...]. Meiner Meinung nach umfasst die feministische Bewegung auch sie. Ich sehe [sie] also auch verbunden mit der LGBT-Bewegung (Özkazanç 2014: 24-25).

Eine Aktivist*in von KİPS in Ankara gibt zur Existenz einer solchen Diskussion das Beispiel des Subjektstatus der Trans*Frauen als eine Diskussion, die der Vergangenheit angehört mit den Worten: „Früher haben wir viel solchen Streit gehabt: ‚Wer soll das Subjekt des Feminismus sein? Können Trans*Frauen Subjekte sein?‘“ (Anonym 2014: 31-32).

Die Diskussionen um die Frage, ob Trans*Personen ein Subjekt der Frauenbewegungen sind oder nicht, ist ein wichtiges Thema, das auch von der LGBTI-Bewegung behandelt wird. In den Interviews bringen die LGBTI-Aktivist*innen diese Diskussionen als Beispiel zur Zusammenarbeit mit den Frauenbewegungen. Diese Situation kann als ein wichtiges Beispiel für die Diskussion gesehen werden, ob die LGBTI-Bewegung als ein Teil oder als ein Bündnispartner der Frauenbewegungen gesehen wird. Außerdem kann es als ein Beweis dafür dienen, dass manche Frauenbewegungen an einem gemeinsamen Punkt zum Thema

des Subjekts nicht zusammenkommen können. Es ist ein allgemein betonter Punkt in den Interviews, dass die Frage „Wer ist das Subjekt der Frauenbewegungen?“ eine Schere zwischen manchen Frauenbewegungen und den LGBTI-Bewegungen erzeugt hat. Besonders diese Schere und das Problem von Frau und Trans* als Kategorie ist ein Thema, das in unserem Bericht in dem Text III.1.A. „Ein zentraler Begriff und seine Perzeption im Feld: Frausein“ und in dem Text III.3.A. „Trennende und einende Perspektiven der Frauenbewegungen in der Türkei“ nochmals thematisiert wird.

Ein anderer, wichtiger Output der Feldforschungen sind Beispiele, welche Art von gemeinsamen Aktivitäten lokale Frauenbewegungen und die LGBTI-Bewegung organisieren. Der Frauenrat der Stadtverwaltung von Denizli sagt, dass sie die Vorführung der Dokumentation von LISTAG „Mein Kind“ in Denizli übernahmen, die die Geschichte von fünf Familien mit ihren LGBTI-Kindern erzählt. Bahar Bostan von der Frauenrechtekommission der Anwaltskammer Trabzon gibt als Beispiel, dass sie in Zusammenarbeit mit KAOS GL und dem Verein *Pembe Hayat* Workshops in Trabzon veranstalteten und auf Bewusstseinsbildung unter den Anwält*innen zum LGBTI-Thema und dem Thema Diskriminierung zielen. Alev Özkazanç von der Ankara Universität zählt die Lehrveranstaltungen, die sie gemeinsam mit dem Forschungs- und Anwendungszentrum für Frauenprobleme und KAOS GL organisiert haben, als Beispiel für die Kooperation. Firat Varatyan von *Mor Balık*, das die Formation der LGBTI-Student*innen der Technischen Universität des Schwarzen Meeres in Trabzon ist, sagt, dass gemeinsam mit KAOS GL in der Fakultät der Kommunikation der Technischen Universität des Schwarzen Meeres Präsentationen über die Medien und LGBTI gemacht wurden. Man kann sagen, dass die LGBTI-Bewegung allgemein in den Städten, wo Feldforschungen gemacht wurden, Kooperationen mit den Universitäten und feministischen Bewegungen/Organisationen eingeht. Die meisten Beispiele für Zusammenarbeit werden in der Hauptstadt Ankara beobachtet. Als Grund dafür kann angeführt werden, dass Ankara das Zentrum von KAOS GL ist. Dennoch muss darauf hingewiesen werden, dass, wie aus den Beispielen ersichtlich ist, KAOS GL als eine wichtige Akteur*in die LGBTI-Formationen in anderen Städten und die Kooperation mit anderen sozialen Bewegungen unterstützt, sogar übernimmt. Trotz der vorher erklärten Diskussionspunkte werden außerdem solche Formationen wie die Frauenkoalition und die Türkei-Koordination der Europäischen Frauenlobbys als Beispiele für die Bündnisse gegeben, wo die LGBTI-Bewegung mit anderen

Frauenbewegungen zusammen kommt. Bahar Bostan (2015: 16) behauptet, dass es nicht möglich ist, die Queer-Bewegung von der Frauenbewegung und von jeglichen Menschenrechtsbewegungen zu trennen und konzeptualisiert das Bündnis zwischen der LGBTI-Bewegung und Frauenbewegungen unter dem Dach der Menschenrechte. Alev Özkazanç weist hingegen auf ihre eigenen akademischen Aktivitäten und auf den Beitrag dieser Aktivitäten zu den Beziehungen zwischen der Frauenbewegung, der feministischen Bewegung und der LGBTI-Bewegung hin und unterstreicht, dass sowohl die LGBTI-Bewegung als auch die von ihr zur Diskussion gestellten Themen begonnen haben, auch in die akademische Community einzugehen. Mit diesem Kommentar soll darauf hingewiesen werden, dass diese Bewegung Tabuthemen aufgreift und solche Themen wie Geschlecht, sexuelle Orientierung, Sexualität in den Vordergrund rückt. Aber auch wenn es der LGBTI-Bewegung Unterstützung durch die anderen Frauenbewegungen bringt und die Entstehung von Bündnispolitiken verursacht, soll man nicht außer Acht lassen, dass die Frage immer noch diskutiert wird, ob die LGBTI-Bewegung eine getrennte Bewegung neben Frauenbewegungen ist oder ob sie ein Teil der Frauenbewegungen ist.

Jülide Keleş Yarışan vom *Soroptimist Club* in Denizli erklärt im Folgenden, dass die Thematisierung der Sexualität von der LGBTI-Bewegung und das umstrittene Thema der Sexarbeit eine Distanz zwischen den LGBTI-Bewegungen und anderen Frauenbewegungen verursachen kann:

Dass die Distanz zwischen der Sexarbeit und der Position der Frauenbewegung [zu dem Thema], oder dass wir, [...] die Frauenbewegung immer [...] ein bisschen ferner vom bzw. geschlossener zum Sex sind und [...] dass die LGBT-Bewegung dies stets lauthals schreit, kann es manchmal [...] ein bisschen verhindern, ohne Zögern zusammenzustehen. Aber [...] ich denke, dass beides zusammen geht (Keleş Yarışan 2015: 12).

Die Diskussion um die Sexarbeit ist auch eine wichtige Problematik für die LGBTI-Bewegung. LGBTI-Aktivist*innen besonders in Diyarbakır und Trabzon äußern, dass die Frauenbewegungen distanziert an die Sexarbeit herangehen. Ähnlich äußert Sema Kendirici von der Türkischen Frauenvereinigung (2014: 23) auch, dass die Frauenbewegungen mit

einer religiösen/konservativen Haltung in den Veranstaltungen aus religiösen Gründen mit LGBTI-Bewegungen nicht nebeneinander stehen wollen. Allerdings verhindern sowohl die Diskussionsthemen im Rahmen von Ethik als auch die Meinungsunterschiede zum Thema Religion die Kooperation der Frauenbewegungen und der LGBTI-Bewegung nicht, was Jülide Keleş Yarışan auch bemerkt.

Die LGBTI-Aktivist*innen, die in den Städten Diyarbakır und Ankara sowie in der Ägäischen Region interviewt wurden, unterstreichen zunächst, dass sie eine enge Verbindung zwischen der LGBTI-Bewegung und den Frauenbewegungen sehen. Dilan Çiçek von der *Keskesor* LGBTI-Formation in Diyarbakır sagt: „Frausein ist etwas, das mit allem zu tun hat: Es hat etwas mit Militarismus zu tun, mit der Männlichkeit, Maskulinität, wieder mit dem LGBTI-Kampf, es sind Dinge, die damit direkt zu tun haben“ (Çiçek 2015: 10) und macht dabei über das Frausein die Verbindung zwischen der LGBTI-Bewegung und den Frauenbewegungen. Arif vom *Hebûn* LGBT-Verein, der in Diyarbakır aktiv ist, äußert sich wie folgt:

Wenn sich der Existenzkampf der Frauen verbreitet, werden uns auch Räume geöffnet und dadurch [...] können wir einen guten Status erreichen. Aber wenn heute die Frauenbewegung an einem schlechten Punkt ist, wird die LGBT-Bewegung keinen guten Punkt erreichen (Arif et al. 2015: 152-159).

Diese Ansicht von Arif kann in der Weise ausgelegt werden, dass die LGBTI-Bewegung zwar nicht Teil der Frauenbewegungen, aber im großen Maß verbunden mit ihr ist und dass er die gegenseitige Abhängigkeit zwischen den beiden Bewegungen betont. Beide Aktivist*innen verteidigen, dass sie die LGBTI-Bewegung und den Kampf gegen den Heterosexismus nicht jenseits des Kampfes der Frauenbewegungen sehen und betonen die Bedeutung der gegenseitigen Beziehung der beiden Seiten. In den Interviews in Diyarbakır weisen die Aktivist*innen darauf hin, dass die Frauenorganisationen die ersten Gruppen waren, die sie als LGBTI-Organisationen anerkannt haben. Dennoch äußern sie die Existenz der Konfliktzonen zwischen den LGBTI-Bewegungen und den Frauenbewegungen und dass sie nicht vollständig akzeptiert werden. Seçin Tuncel von KAOS GL Ankara betont die Unterschiede innerhalb der LGBTI-Bewegung und präsentiert ihre Kritiken gegenüber den

Sichtweisen, die diese Diversität überschatten:

Es kommt einem in der Türkei so vor, als ob stets über eine LGBTI-Bewegungen [sic!] und [...] über ein Ding geredet wird, das aus einem Stereotyp besteht, aber eigentlich [...] ist die sexuelle Orientierung und die Genderidentität sehr sehr anders und [...] unterschiedlich. Gleichzeitig bin ich [...] eine homosexuelle Frau, die in einer Großstadt lebt, deshalb können die Probleme einer homosexuellen Frau, die auf dem Land lebt, sich von meinen stark unterscheiden (Tuncel 2014: 16).

Gleichzeitig kann diese Aussage Tuncels auch so interpretiert werden, dass die Stadt-Land-Differenz nicht auswirkunglos auf den Rahmen der sozialen Aktivitäten der LGBTI-Aktivist*innen blieb.

Hatice Kapusuz Kütküt unterstreicht, dass in Ankara die LGBTI-Bewegung ein wichtiger Teil der Bündnispolitik ist:

In Ankara machen wir das LGBT-Thema immer zu einem Teil unserer Aktivitäten, in dieser Hinsicht versuchen wir nicht nur eine Frauenpolitik, sondern eigentlich jeden Bereich zu sehen, der die männerdominierte Politik ausschließt. Die LGBT-Organisationen sind Organisationen, mit denen wir uns in dieser Hinsicht solidarisieren (Kapusuz Kütküt 2014: 3).

Ebenso weist Firat Varatyan von *Mor Balık* darauf hin, dass die Sichtbarkeit des LGBTI-Konzeptes in der Stadt Trabzon durch den Aktivismus vor Ort stieg und äußert seine Gedanken über das Hissen der Regenbogenfahne bei den 1. Mai-Aktivitäten trotz aller Schwierigkeiten im Folgenden:

Unterstützendes Lehrpersonal von der Universität zu gewinnen, das war mir ein Traum und er wurde wahr. An einem 1. Mai hier zu marschieren, war ein Traum für mich und er wurde wahr. Zu marschieren, indem man die Regenbogenfahne breit macht, [...] ich kann sagen, dass es mein schönster

Tag in Trabzon war. Weil es der einzige Tag war, an dem ich marschieren konnte, indem ich alle meine Identitäten trage (Varatyan 2015: 19).

Die Ergebnisse der Expert*inneninterviews zeigen, dass eine enge Verbindung und Gemeinsamkeiten zwischen den Frauenbewegungen und der LGBTI-Bewegung trotz aller Diskussionsthemen bestehen. Diese Verbindung wird in zahlreichen Expert*inneninterviews auch als eine gegenseitige Abhängigkeitsbeziehung betont. Die Frauenbewegungen gewinnen gegenseitig an Kraft und Dynamik, solange sie die LGBTI-Bewegung als Bündnispartner sehen. Die Trans*Frauen sehen andererseits, dass ihre Frauenidentitäten einhergehend mit der Zunahme an Sichtbarkeit und Anerkennung durch Frauenbewegungen mit ihrer Identität als LGBTI-Aktivist*innen von einem anderen sozialen Segment akzeptiert werden.

Literaturverzeichnis

- Akal, Emel (2011): *Kızıl Feministler - Bir Sözlü Tarih Çalışması*. İstanbul: İletişim.
- Arat, Yeşim (1994): "Toward a democratic society". In *Women's Studies International Forum* 17 (2-3), S. 241–248.
- Arat, Yeşim (1997): *Der republikanische Feminismus in der Türkei aus feministischer Sicht*. In Claudia Schöning-Kalender et al. (Hg.): *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*. Frankfurt/M.: Campus, S. 185–196.
- Bora, Aksu; Asena Günal, (2002): *90'larda Türkiye'de feminizm*. İstanbul: İletişim.
- Çağatay, Selin (2008): *Kemalizm ya da Kadınlık. Çağdaş Kadının Başörtüsüyle İmtihani*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Çaha, Ömer (2013): *Women and civil society in Turkey. Women's movements in a Muslim society*. Farnham: Ashgate.
- Çakır, Devrim (Hg.) (2005): *Kadın hareketinde mücadele deneyimleri. Özgürlüğü ararken*. İstanbul: Amargi.
- Çetin, Zülfukar (2016): *The Dynamics of the Queer Movement in Turkey Before and During the Conservative AKP Government*. Berlin: SWB. https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/arbeitspapiere/WP_RG_Europe_2016_01.pdf (05.05.2017).
- Çolak, Yılmaz (2008): "The Headscarf Issue, Women and the Public Sphere in Turkey". In *Global South* 4 (5), S. 10–16.
- Diner, Cagla; Toktaş, Şule (2010): "Waves of feminism in Turkey. Kemalist, Islamist and Kurdish women's movements in an era of globalization". In *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 12 (1), S. 41–57.

- Engin, Ceylan (2015): "LGBT in Turkey. Policies and Experiences". In *Social Sciences* 4 (3), S. 838–858.
- Göle, Nilüfer (1996): *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Köylü, Murat (Hg.) (2015): *Türkiye’de LGBTİ Haklarının Durumu ve Öneriler*. KAOS GL. Ankara. http://www.kaosgldernegi.org/resim/yayin/dl/de_lgbti_haklarinin_durumu_ve_oneriler.pdf (05.05.2017).
- Özçetin, Hilal (2009): "'Breaking the Silence'. The Religious Muslim Women's Movement in Turkey". In *Journal of International Women's Studies* 11 (1), S. 106–119.
- Özdemir, Elvan (2010): "Kemalist Tradition and Kemalist Women's Movement in Turkey after 1980". In *Turkish Journal of Politics* 1 (1), S. 99–113.
- Persentili, Nurşen (2013): *TÜRK KADINLAR BİRLİĞİ 1923 - 2013 Doksan Yıllık Örgütlü Mücadele*. İstanbul: Karınca.
- Samandi, Zeyneb (1997): „Die islamistische Frauenbewegung. Zur Problematik des Identitätsansatzes“. In Claudia Schöning-Kalender et al. (Hg.): *Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*. Frankfurt/M.: Campus Verl., S. 305–330.
- Şimşek, Sefa (2004): "New Social Movements in Turkey Since 1980". In *Turkish Studies* 5 (2), S. 111–139.
- Somersan, Bihter (2011): *Feminismus in der Türkei. Die Geschichte und Analyse eines Widerstands gegen hegemoniale Männlichkeit*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Wedel, Heidi (2000): "Frauen in der Türkei. Modernisierungs- und Identitätspolitiken in der Türkei". In *Der Bürger im Staat*, S. 37–42.