



Inhalt

Feminismus zwischen Identitätspolitik und Geschlechterkonstruktionen: Gibt es einen Raum für internationale feministische Solidarität?

von Ulrike Schulz

1. Einleitung	2
2. Kritik am weißen feministischen Diskurs	3
2.1 Der Standpunkt des Schwarzen Feminismus	3
2.2 Postkoloniale Kritik am westlichen Feminismus	4
2.2.1 Feministische Kritik am Orientalismus	5
2.2.2 <i>Gender and Development Diskurs</i>	7
3. Geschlechterpolitik	8
3.1 <i>Koloniale und neokoloniale Geschlechterpolitiken</i>	8
3.2 <i>Nationale Geschlechterpolitiken, Identitätspolitik und Frauenbewegungen</i>	9
3.3 <i>Geschlechterpolitik im Sudan</i>	10
4. Perspektiven des Feminismus: Feministische Solidarität jenseits kolonialer Diskurse?	13
5. Literatur	14
6. Entnoten	17



Feminismus zwischen Identitätspolitik und Geschlechterkonstruktionen: Gibt es einen Raum für internationale feministische Solidarität?

von Ulrike Schulz

1. Einleitung

Feminismus als Theorie und politische Praxis bildet keine Einheit. Hatte die feministische Theorie anfangs die Neutralität und Objektivität der männlichen Perspektive in den Mittelpunkt ihrer kritischen Wissenschaft gestellt, so ist sie heute selbst ein umkämpftes Terrain, in dem Herrschaftsbeziehungen einerseits in Frage gestellt, andererseits gestärkt und neu konstituiert werden. Der daraus resultierende Fokus auf Differenz und das Zusammenspiel von unterschiedlichen Ungleichheitssystemen haben zu einer Reihe von voneinander unabhängigen Diskursen und politischen Bewegungen geführt. Gleichzeitig stehen Frauen und Geschlechterbeziehungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts mehr als je zuvor im Zentrum von Identitätspolitik. Identitätspolitik beschneiden und eröffnen Handlungsspielräume von Frauen gleichermaßen. Neue kollektive Identitäten, wie die der „muslimischen Frau“, beinhalten neue Zuschreibungen und Konstruktionen des Andersseins, eröffnen aber auch neue Handlungsspielräume.

Geltende Geschlechternormen und dabei insbesondere die „Stellung der Frau“ in einer Gesellschaft werden zudem häufig als Indikatoren für den Entwicklungsstand einer Gesellschaft genutzt. So wurde z.B. die untergeordnete Stellung der Frau in kolonialisierten Gesellschaften proklamiert und dies als Rechtfertigung für ihre Kolonisierung durch die europäischen Mächte herangezogen. Im Gegenzug haben nationale Widerstandsbewegungen „ihre“ Frauen als Symbol für die Überlegenheit, die Authentizität und die Integrität ihrer Gesellschaften genutzt. So wurden auf beiden Seiten der kolonialen Grenzziehung insbesondere Frauen als Marker für kulturelle und nationale Differenz instrumentalisiert.

Geschlechterrollen spielen auch heute eine zentrale Rolle in unterschiedlichen, sich häufig konfrontierenden Diskursen der Alterität, der Abgrenzung und der sozialen wie kulturellen Schließung. Geschlechterpolitik ist zudem zentral in einer Auseinandersetzung um nationale und kulturelle Identität, die sich besonders in einer Konfrontation westlicher Modernisierungsvorstellungen mit islamischen Konzepten einer Gegenmoderne widerspiegelt. So stehen auch heute noch „Dritte- Welt“ Feministinnen vor dem

Dilemma, sich zwischen Feminismus und ihrer „Kultur“ zu entscheiden (Narajan 1997: 6, Lazreg 2005: 71).²

Frauen sind in diesen Prozessen jedoch nicht nur Objekte und dienen als Symbole von Moderne bzw. Tradition, sondern sind auch Akteurinnen. Sie setzen geltende und konkurrierende Geschlechternormen ein, um sich Handlungsspielräume zu erschließen. Gleichzeitig sind Frauen jedoch auch Teil bestehender Herrschaftsbeziehungen und Akteurinnen im Prozess des *Otherings*.³

In diesem umkämpften Terrain wird es zunehmend schwieriger zu definieren, was eigentlich feministische Theorie und Praxis bedeuten und wie eine feministische Praxis jenseits von Rassismus, Klassenherrschaft und Heteronormativität aussehen könnte. Welche Kämpfe können wir gemeinsam ausfechten und welche Forderungen sind „originär“ feministische Forderungen? Gibt es einen „canon of our own“ oder sind Feministinnen gleichermaßen vor allem in koloniale Strukturen verstrickt? Welche Gemeinsamkeiten gibt es jenseits von Klassenhierarchien und Kolonialismus?

Im folgenden Beitrag möchte ich diesen Fragen nachgehen. Ich schließe damit an eine Debatte an, die in einem Workshop über „Perspektiven des Feminismus“ an der FU im Jahr 2005 geführt wurde. In diesem Workshop wollten wir die Trennung und Partikularität unterschiedlicher Diskurse über Feminismus und Geschlechterkonstruktionen überwinden und unterschiedliche „Feminismen“ miteinander ins Gespräch bringen. In den Vorträgen und Diskussionsbeiträgen wurde deutlich, dass diese Debatte nicht nur zwischen weißen westlichen heterosexuellen Feministinnen und „anderen“ Frauen stattfindet, sondern auch innerhalb der Frauenbewegungen in außereuropäischen Gesellschaften geführt wird, wie die Beiträge aus Nigeria (Fatima Adamu), Iran (Ziba-Mir Hussein) und dem Sudan (Balghis Badri) verdeutlichen. Dies zeigt sich besonders deutlich auch in der Auseinandersetzung der Vertreterinnen einer säkularen Frauenbewegung in muslimischen Gesellschaften mit dem seit den 1980er Jahren sich formierenden islamischen „Feminismus“.⁴

Im Folgenden werde ich zunächst kurz einige kritische (feministische) Ansätze vorstellen, die die Vormachtstellung



weißer feministischer Ansätze kritisieren und ein einheitliches Subjekt „Frau“ als Grundlage feministischer Bewegungen hinterfragen, einen kurzen Überblick über unterschiedliche nationale Geschlechterpolitiken geben und dabei herausstellen, wie nationale Frauenbewegungen und feministische Diskurse von nationalen und globalen Geschlechterpolitiken überlagert sind. Die Debatte um die Position und die Rechte von Frauen in der Gesellschaft ist einerseits eng verknüpft mit dem Diskurs um Nationalismus und Kultur in diesen Gesellschaften, andererseits aber Teil einer globalen Auseinandersetzung um „Entwicklung“, Modernisierung und Demokratisierung. Gleichermaßen ist sie eingebettet in lokale Kontexte: Nationalismus, Globalisierung und Modernisierung werden auf lokaler Ebene ausgehandelt. Diese Verbindungen, Aushandlungsprozesse und Ambivalenzen nationaler Geschlechterpolitiken und feministischer Bewegungen werde ich am Beispiel des Sudans verdeutlichen. Am Ende dieses Beitrages diskutiere ich, ob und wie unter diesen Bedingungen internationale feministische Theorie und Praxis aussehen könnte.

2. Kritik am weißen feministischen Diskurs

2.1 Der Standpunkt des Schwarzen Feminismus

Die Definitionsmacht weißer heterosexueller Mittelschichtsfrauen wurde zunächst von marginalisierten Frauen in den USA hinterfragt. Mit ihrer Kritik am Feminismus als Konzept, das von und für weiße Mittelschichtsfrauen geschaffen worden sei und in dessen universellen Kategorien von „Frau“ und Patriarchat“ die eigene Realität Schwarzer Frauen keinen Platz habe, zerbrach die essentialistische Vorstellung der Existenz eines Kollektivsubjektes „Frau“.

In den Schriften von bell hooks (1984, 1990, 1993), Patricia Hill Collins (1991, 1993) und anderer Schwarzer^s Feministinnen wird das Paradigma der gemeinsamen Unterdrückungserfahrung in Frage gestellt und ein eigener Schwarzer feministischer Standpunkt entwickelt. Demnach stellt die Vorstellung einer gemeinsamen Unterdrückung eine falsche, korrupte Basis für feministische Solidarität dar, da dadurch die unterschiedlichen und vielfältigen sozialen Realitäten von Frauen verschleiert werden (hooks 1984: 44). Gleichermaßen ist die in der Frauenbewegung häufig proklamierte Schwesterlichkeit ein Deckmantel für die Tatsache, dass weiße Mittelschichtsfrauen Teil eines rassistischen Unterdrückungssystems sind und andere Frauen ausbeuten (hooks 1984: 44, hooks 1990: 78).

Auch wenn die Kritik am weißen Feminismus Herrschaftsverhältnisse unter Frauen anprangert, geben die Protagonistinnen

des Schwarzen Feminismus die Vorstellung einer feministischen Praxis und Solidarität jenseits von Rassismus und Klassenherrschaft nicht grundsätzlich auf. Diese Solidarität kann jedoch nicht auf einer gemeinsamen Unterdrückungserfahrung basieren. Auch müssen Rassismus und Klassenherrschaft sowie die Beteiligung von Frauen an diesen Unterdrückungssystemen thematisiert werden (Joseph 1993). Dazu muss die in der weißen feministischen Bewegung übliche Monopolisierung des Opferstatus aufgegeben werden, denn dadurch leugnen weiße Frauen ihre Verantwortung für den Bestand rassistischer und kolonialer Unterdrückungssysteme. Weiße Feministinnen müssen zunächst den „Feind im Innern“ (hooks 1990: 79) bekämpfen und selbstkritisch ihre eigene Verstrickung in Rassismus, Sexismus und Klassenherrschaft hinterfragen.

Eine die Trennungen überwindende Solidarität muss dagegen an gemeinsamen Stärken und Ressourcen ansetzen und ein neues feministisches Bewusstsein entwickeln. Schwarze Feministinnen sehen schwarze Frauen als die Vorreiterinnen einer solchen emanzipatorischen Solidarität unter Frauen. Schwarze Frauen können sich es nicht leisten im Opferstatus zu verharren. Ihr Zusammenschluss basiert somit auf ihren gemeinsamen Stärken, gemeinsamen Zielen und gemeinsamen Interessen. Darüber hinaus ist die Erfahrung schwarzer Frauen (in den USA) am vollständigsten (Hill Collins 1993: 25f), da sie von unterschiedlichen Ungleichheitssystemen betroffen sind. In diesem Sinne nehmen sie die Rolle des Proletariats bei Marx ein. Ihre Erfahrung bietet am ehesten eine Möglichkeit die gesellschaftlichen Verhältnisse objektiv zu betrachten und führt zu einem eigenen Schwarzen feministischen Standpunkt.

Die Vorstellung einer Solidarität zwischen Frauen, die Trennungen überwindet, bleibt wie der Begriff des Feminismus in der Afroamerikanischen Frauenbewegung umstritten. So betont Cleonora Hudson White (1998), die das Konzept des „Africana Womanism“ begründet, zum einen die Notwendigkeit, ein eigenes von allen Feminismen klar abgegrenztes theoretisches Gerüst zu entwickeln, zum anderen, dass ein Zusammenschluss mit weißen Frauen im Kampf gegen Sexismus, Rassismus und Klassenstruktur nicht möglich sei, da der Rassismus andere Unterdrückungssysteme überlagert.

Hudson- Weems (1998) postuliert zudem mit der „Africana Woman“ eine kollektive Identität von Frauen in Afrika und in der Diaspora, die sich einerseits über eine



gemeinsame Ethnizität und kulturelle Wurzeln, andererseits über eine übereinstimmende geteilte Erfahrung von Rassismus, Armut und „Frau Sein“ in einer von weißen Männern dominierten Gesellschaft konstituiert. Anders als z.B. bell hooks, die explizit die unterschiedlichen Erfahrungen auch von Schwarzen Frauen thematisiert, betont Hudson-Weem das gemeinsame Interesse von Schwarzen Frauen in Afrika und der Diaspora.

Die Konstruktion eines einheitlichen Subjekts „*Africana Woman*“ wird dagegen in den Ansätzen afrikanischer AutorInnen meist kritisch betrachtet. Chikwenye Okonjo Ogunyemi (1985) spricht z.B. von der Unterschiedlichkeit einzelner Realitäten und Vorstellungen. Sie versucht mit *Womanism* ein Konzept zu entwickeln, das Unterschieden in den Erfahrungswelten und Vorstellungen Rechnung trägt und trotzdem eine gemeinsame Handlungsgrundlage schafft. So betont sie die Unterschiede in den Lebenswelten afrikanischer und afroamerikanischer Frauen bezüglich der Erfahrungen von Mutterschaft und lesbischer Liebe.

Auch findet sich häufig eine grundsätzliche Ablehnung des Feminismus und einer möglichen Solidarität zwischen weißen und schwarzen Frauen in den unterschiedlichen Richtungen, die als afrikanische „Feminismen“ bezeichnet werden. Anders als hooks und Hill Collins entwickeln viele afrikanische „Feministinnen“ eigene sich teilweise stark vom Feminismus abgrenzende Konzepte wie z.B. *Womanism*⁶ und *Stiwanism*⁷, die die Unterdrückung afrikanischer Frauen thematisieren. Diese Konzepte haben das Anliegen die komplexe Realität der Unterdrückung afrikanischer Frauen zu erklären, wobei der Sexismus nur ein Aspekt dieser Unterdrückung ist. In den unterschiedlichen Ansätzen geht es darum Differenzen zum westlichen Feminismus deutlich zu machen.

In einem Teil der afrikanischen Kritik am (Weißen) Feminismus wird darüber hinaus die Existenz eines universellen Patriarchats in Frage gestellt. Die nigerianische Literaturwissenschaftlerin Ogunyemi (1985), die das Konzept des *Womanism* entwickelt hat, spricht von einem euro-amerikanischen Patriarchat, das die öffentliche Sphäre beherrscht, während schwarze patriarchale Strukturen allein in der häuslichen Sphäre zu finden sind. Dementsprechend sehen Anhängerinnen dieser Strömungen Anknüpfungspunkte der Solidarität mit afrikanischen Männern. Dagegen sieht Ogunyemi (1985) unter den bestehenden Machtverhältnissen keine Möglichkeit der Zusammenarbeit mit weißen Frauen. Andere Strömungen sehen Anknüpfungspunkte für eine Zusammenarbeit, betonen aber - ähnlich wie die

Schwarzen Feministinnen in den USA -, dass ökonomische Ungleichheitsverhältnisse thematisiert werden müssen (u.a. Ogunyemi-Leslie 1994)

Andere afrikanische Feministinnen erklären patriarchale Strukturen in „ihren“ Gesellschaften aus der kolonialen Vergangenheit, rekonstruieren eine geschlechteregalitäre Gesellschaft und verweisen auf Elemente der sozialen Organisation und der Sprache, die darauf hinweisen, dass die präkoloniale Gesellschaft nicht anhand von Geschlecht sondern anderer sozialer Kategorien wie dem Alter und der Lineage organisiert waren (Amadiume 1987, Oyewùmi 1997, Sofola 1998). In diesen Ansätzen beinhaltet die Rückkehr zu afrikanischen „Traditionen“ eine feministische Perspektive und der häufig proklamierte Widerspruch zwischen afrikanischer Kultur und Feminismus wird aufgelöst.

Die Arbeiten von Oyèronkè Oyewùmi und anderen nigerianischen Wissenschaftlerinnen verfolgen einen dekonstruktivistischen Ansatz und gehen damit über die Ansätze der Schwarzen Standpunkt-Feministinnen hinaus. Ihnen geht es nicht darum eine spezifische „afrikanische“ Erfahrung der Erfahrung weißer Frauen entgegenzustellen, sondern darum eine Genealogie des Geschlechterdiskurses in Nigeria zu entwickeln. Mit dem Rückgriff auf „Tradition“ gelingt es ihnen eine feministische Perspektive jenseits binärer Geschlechterordnungen aufzuzeigen

Die Diskussionen und unterschiedlichen Positionen innerhalb des Schwarzen und des Afrikanischen Feminismus machen deutlich, dass die Dekonstruktion des Kollektivsubjektes „Frau“ häufig einhergeht mit der Konstruktion einer neuen kollektiven Identität wie die der Afrikanischen Frau oder der Schwarzen Frau. Während dies in den unterschiedlichen Standpunkt-Feminismen als notwendig erachtet wird, um politisch handlungsfähig zu bleiben, steht in der postkolonialen Kritik am weißen Feminismus die Dekonstruktion zugeschriebener Kategorien im Mittelpunkt.

2.2 Postkoloniale Kritik am westlichen Feminismus

Postkoloniale kritische Ansätze sehen häufig ihren Ausgangspunkt in Chandra Mohantys Aufsatz „Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse“, der 1988 im *Feminist Review* veröffentlicht wurde. Mohanty eröffnet eine neue Phase in der feministischen Kritik am herrschenden weißen feministischen Diskurs, in der



dekonstruktivistische und postkoloniale Ansätze an Bedeutung gewinnen. Nicht die spezifische Unterdrückungserfahrung „anderer“ Frauen führt zu unterschiedlichen Interessen innerhalb der feministischen Bewegung, sondern der weiße feministische Diskurs selbst kolonialisiert „andere“ Frauen. Erst durch die Konstruktion der „Dritten Welt Frau“ als Opfer kann sich die westliche Frau als modernes Subjekt konstituieren.

Postkoloniale Feministinnen spielen mit dem Begriff der Differenz. Im Prozess des *Otherings* wird die Differenz ein Mittel zur Ausgrenzung und Teil einer rassistischen und eurozentristischen Weltsicht. Andererseits kämpfen Frauen um die Anerkennung von Differenz; damit wird das Betonen der Differenz zum Motor der Kritik am weißen Feminismus. Ähnlich wie die Schwarzen Feministinnen fordern postkoloniale Kritikerinnen am weißen Feminismus, dass weiße Feministinnen sich aus dem Zentrum an den Rand begeben müssen.

Postkoloniale Kritik am weißen feministischen Diskurs stellt kein Versöhnungsprojekt dar, welches zwischen Feminismus und Antikolonialismus zu vermitteln versucht, sondern ihr geht es vielmehr darum, die Leerstellen und Begrenzungen der einzelnen Diskurse und ihre Verstrickungen in Herrschaftsbeziehungen zu verdeutlichen.

Postkoloniale (und postmoderne) Ansätze sind vielfältig und divers und haben Eingang in ganz unterschiedliche feministische Diskurse und Praktiken gefunden. So haben Afrikanische Feministinnen ihre eigene postkoloniale Kritik hervorgebracht, die in einer Dekonstruktion von Geschlecht durch die Rekonstruktion einer afrikanischen sozialen (ursprünglichen) Ordnung mündet (u.a. Amadiume 1987, Oyewùmi 1997). Gleichermaßen haben postmoderne postkoloniale Ansätze Eingang in den Diskurs um den islamischen Feminismus gefunden. An dieser Stelle möchte ich mich jedoch auf die Edward Saids Orientalismuskritik aufgreifende Arbeiten beschränken, ohne dabei andere Ansätze wie die von Gayatri Spivak (1988, 2003) und Trinh-thi Minh Ha (1989) in ihrer Bedeutung herabzuwürdigen. Darüber hinaus möchte ich Ansätze vorstellen, die sich kritisch mit dem Gender and Development Diskurs auseinandersetzen.

Diese Perspektiven wähle ich, weil sich die Diskussionen der Frauenbewegungen in vielen afrikanischen und arabischen Gesellschaften zum einen innerhalb eines diskursiven Rahmens bewegen, in dem der Entwicklungsbegriff als Referenzpunkt gesetzt wird. Zum anderen müssen sich

ationale und lokale Frauenbewegungen seit der iranischen Revolution und der Implementierung der Sharia im Strafgesetz in Nigeria im Diskurs um den Islam positionieren.

Auch wenn in der Wissenschaft und der Literatur der Orientalismus eine lange Geschichte aufweist und darin dem Islam immer schon eine bedeutende Rolle zugeschrieben wurde, so kann man zudem seit dem 11. September 2001 eine neue Qualität im Diskurs um den Islam beobachten. Der Islam ist heute der Referenzpunkt schlechthin für das negativ konnotierte „Andere“.

In diesen globalen Diskurs um den Islam und Entwicklung sind auch die lokalen Debatten eingebunden. Gleichzeitig werden diese lokalisiert und bauen auf einer eigenen Geschichte auf, in der der Islam nicht nur als das „andere“ konzipiert wird, sondern ihm auch eine identitätsstiftende Rolle zukommt. Zudem sind die globalen Diskurse um den Islam mit häufig gegenläufigen Zuschreibungen und Konstruktionen des Andersseins verknüpft, wie das Beispiel des Sudans zeigt. Das Nicht-islamische Andere bezieht sich nicht nur auf hegemoniale Gruppen und Strukturen, sondern auch auf marginalisierte Gruppen. In diesem Zusammenhang werden Islam und Entwicklung nicht als Gegensatzpaar sondern als Synonyme betrachtet und das Nicht-Islamische als „unterentwickelt“ und „traditionell“ markiert. (Schultz 2005)

2.2.1 Feministische Kritik am Orientalismus

Orientalismus⁸ bezeichnet eine Denktradition, die auf der essentialistischen Unterscheidung zwischen Okzident und Orient beruht (Said 1979: 2). Über eine diskursive Formation werden Wahrheiten über einen „wirklichen“ Ort geschaffen (Abu-Lughod 1990: 84). Die vorgenommene Unterscheidung konstruiert nicht nur einen essentialistischen Unterschied, sondern ist ihrem Wesen nach hierarchisch. Orientalismus ist eine Folge der westlichen Herrschaft über den Orient (Said 1979: 3). Der Orient wird auch deshalb orientalisiert, weil er orientalistisch gemacht werden kann (Said 1979: 5f.).

Im Zentrum orientalistischer Zuschreibungen steht eine spezifische Sicht auf den Islam als das dem europäischen Humanismus und der Aufklärung entgegengesetzte Andere schlechthin. Innerhalb der Konstruktion des Islams als das „evil other“ spielen die Geschlechterbeziehungen eine herausragende Rolle. Diese Sicht auf den Islam – so



argumentiert Lazreg (2005: 73) – führt zur einer überraschenden Überstimmung von anthropologischen Arbeiten, die im Auftrag von Kolonialregierungen erstellt wurden und neueren Studien feministischer Forscherinnen über muslimische Gesellschaften. Im wissenschaftlichen Diskurs um den Orient spielen somit feministische Arbeiten zunehmend eine bedeutende Rolle, weil die muslimische Frauen in Prozess des *Otherings* ins Zentrum gerückt wurde.

Die orientalische Frau wird als die „Anderer“ betrachtet; ihre Situation ist einzigartig und unterscheidet sich fundamental von der westlicher Frauen. Ihre Andersartigkeit leitet sich unmittelbar aus der Inferiorität orientalischer gegenüber westlichen Männern ab (Ahmed 1992: 152).

Gleichzeitig wird auf ähnliche Bedingungen, unter denen alle arabischen Frauen leiden, abgestellt, dabei häufig auf den Islam verwiesen und eine Dichotomie zwischen Tradition und Moderne konstruiert (Moors 1991: 155; Ahmed 1992: 149). Malika Mehdid (1993: 19) argumentiert, dass durch die orientalistischen Zuschreibungen „arabische“ Frauen systematischer als arabische Männer ihrer Würde beraubt würden. „Arabische“ Frauen werden entmenschlicht und allein als Symbol für die Andersartigkeit und Inferiorität orientalischer Männer herangezogen. In dieser Konstruktion des „Anderssein“ wird die „arabische“ Frau zudem immer in Beziehung zu westlichen Frauen gesetzt und ihre gesellschaftliche Position nicht mit der anderer „Dritte-Welt-Frauen“ verglichen. Ihre Unterordnung wird a priori angenommen, sie dient als Ausgangspunkt der Analyse der betroffenen Gesellschaften.

Im Mittelpunkt der Konstruktion der arabischen bzw. muslimischen Frau als der „Anderen“ steht auf der einen Seite ihre vollkommene Unterordnung unter die männliche Herrschaft, insbesondere unter die der männlichen Familienangehörigen; auf der andere Seite ihre Abschottung von der Öffentlichkeit und ihre räumliche Beschränkung auf das Haus und auf das Private (Mehdid 1993: 30f.).

Westliche ForscherInnen konzentrieren sich dementsprechend in Studien über orientalische Frauen auf den Harem sowie auf die Polygamie, die als weiteres Symbol männlicher Herrschaft und der Unterordnung der Frau betrachtet wird (Afshar 1993: 3). Die westliche Wissenspolitik stellt zudem bestimmte Dichotomien wie Ehre und Scham, privat und öffentlich und insbesondere die Geschlechtertrennung in den Mittelpunkt des Diskurses über den „Orient“ (Hale 1995: 30f.). Dadurch werden die Untersuchungen auf bestimmte Fragestellungen wie Kleidung,

Geschlechtertrennung, Polygamie und Beschneidung begrenzt.

Andere Bereiche werden vollkommen außer Acht gelassen wie z.B. die Beziehungen der Frauen im Harem untereinander (Abu-Lughod 1990: 105).

In dieser Diskurstradition kommt es häufig zu einer pauschalen Gleichsetzung des Islam mit der Unterdrückung der Frau; die patriarchale Herrschaft wird direkt aus dem Islam abgeleitet. In neueren Arbeiten über Geschlechterbeziehungen in muslimisch geprägten Gesellschaften werden diesem Bild häufig Strategien und Handlungsspielräume von Frauen entgegengesetzt. Das Verdienst dieser Studien ist es aufzuzeigen, dass auch muslimische Frauen Akteurinnen sind und ein sinnvolles und bedeutungsvolles Leben führen können (1997 Die Studien widmen sich dem Verhältnis von patriarchalen Strukturen und individuellen Handlungsmöglichkeiten (MacLeod 1991; Singerman 1995; Hoodfar 1997, Werthmann 1997, Kabeer 2000, Schultz 2005). Zudem wird in diesen Studien verdeutlicht, dass auch Frauen in muslimischen Gesellschaften über Macht verfügen können. Frauen bewegen sich dabei häufig im Rahmen bestehender Verträge und beziehen sich nicht unbedingt auf eine neue utopische Ordnung (Kandiyoti 1998: 141). Deniz Kandiyoti spricht vom „patriarchalen Verhandeln“. Dagegen schließt Arlene MacLeod unmittelbar an Michel Foucault an, in dem sie auf die Ambivalenz des Handelns – bei Foucault die Dualität der Intention – die allem Widerstand innewohnt abzielt.⁹ Sie bezeichnet das „neue Verschleiern“ ägyptischer Frauen der unteren Mittelschichten als „angepassten Protest“ (*accomodating protest*). „The new veiling has a double face; it both expresses women’s protest of a situation in which valued identity and status are being eroded and it signals women’s acceptance and acquiescence to a view of women as sexually suspect and naturally suited only to be home, emphasizing that women invade men’s world and abandon their own when they leave the home to work.“ (MacLeod 1991: 142). Zudem bekommt das Handeln der Frauen eine Bedeutung über die Familie hinaus und zeigt auch gesellschaftliche Wirkung. Damit erkennt MacLeod das im Handeln der Frauen innewohnende Protestpotential an. Zudem erklärt sie die Ambivalenz des Handelns, nicht aus der spezifischen Situation „orientalischer“ Frauen, sondern bezeichnet es als Dialektik widerständischen Handelns schlechthin, welches (zunächst) das ideologische Gewebe (noch) nicht durchdringen kann.



2.2.2 Gender and Development Diskurs

Entgegen dem orientalistischen Diskurs, in dem von einem binären Gegensatz von Okzident und Orient ausgegangen wird, wird innerhalb des entwicklungspolitischen Geschlechterdiskurses ein Gegensatzpaar von entwickelten und unterentwickelten Gesellschaften vorausgesetzt. Mit der „Entdeckung“ der Frauenfrage innerhalb der Entwicklungspolitik wurde die „Dritte Welt Frau“ als Gegensatz zur emanzipierten Frau in entwickelten Gesellschaften konstruiert. In diesem Diskurs finden sich Zuschreibungen, die dem orientalistischen Diskurs ähnlich sind und genau wie dieser einer kolonialen Tradition entspringen (Mohanty 1988; Moors 1991: 117; Chowdry 1995; Oyewùmi 2003: 25).

Greeta Cowdry (1995) spricht in diesem Zusammenhang von prinzipiell drei unterschiedlichen Repräsentationen von „Dritte Welt-Frauen“. „Dritte-Welt-Frauen“ werden einerseits häufig als verschleierte Hausfrauen, die auf einen privaten Bereich beschränkt sind (Zenana¹⁰ Repräsentation), andererseits als Sexobjekt in einer männlich dominierten Gesellschaft beschrieben. In beiden Repräsentationen steht die mangelnde Entwicklung und die Notwendigkeit der Zivilisierung im Mittelpunkt. Darüber hinaus findet sich im „Gender and Development“-Diskurs häufig auch ein Verweis auf die gemeinsame Unterdrückung von Frauen. Hier wird der Anspruch erhoben, die gemeinsame Unterdrückung zu kennen und benennen zu können (Chowdry 1995: 27f.).

In diesem Zusammenhang wird von einer universellen historischen Niederlage der Frauen und einer weltweiten Herrschaft des Patriarchats ausgegangen (Rosaldo/Lamphere 1974: 3). Zu diesem Ergebnis kommen westliche Forscherinnen, indem sie „andere“ Frauen als Ebenbild ihrer selbst konstruieren (Oyewùmi 2003: 27). Michelle Rosaldo und Louis Lamphere (1974: 23) vertreten z.B. die These von der universellen Unterdrückung der Frau, die darauf basiert, dass sie in eine häusliche Sphäre abgeschoben wird. Das Anderssein der „Dritte-Welt-Frau“ besteht darin, dass sie sich im Entwicklungsprozess auf einer anderen (niedrigeren) Stufe befindet. Aus diesem Grund wird häufig auch in ethnologischen Arbeiten, die durchaus Handlungsspielräume von Frauen entdecken, trotzdem von einem geringen Status von Frauen und ihrer Unterordnung unter patriarchale Herrschaft ausgegangen.

Westliche Feministinnen gehen oft davon aus, dass Frauen in allen Gesellschaften einem patriarchalen Geschlechter-

vertrag unterliegen, der im Laufe der Entwicklung in einen egalitären Vertrag umgewandelt wird. In diesem Prozess sind westliche Frauen nach ihrer eigenen Deutung den „Dritte-Welt-Frauen“ einen entscheidenden Schritt voraus, so dass es die Aufgabe westlicher Feministinnen ist, für die Emanzipation von Frauen in Entwicklungsländern zu kämpfen. Im Vergleich mit „Dritte-Welt-Frauen“ können sich westliche Feministinnen als „emanzipierter“ und moderner positionieren.

Während im orientalistischen Diskurs der Islam zur Erklärung der Unterdrückung der Frau herangezogen wird, wird dies im *gender and development* - Diskurs Religionen allgemein zugeschrieben (Moghadam 1993: 6). Die Quelle der Unterdrückung der Frau ist nicht der Islam, sondern sind traditionelle und religiöse Normen, die im Entwicklungsprozess an Bedeutung verlieren (Moghadam 1993: 109).

Mit der Konstruktion der „Dritte-Welt-Frau“ wird eine eurozentristische modernistische Messlatte angelegt (Mohanty 1988), an der die Situation der Frauen in „anderen“ nicht-westlichen Ländern gemessen wird. Zum Beispiel wird anhand von „gender gaps“, wie z.B. dem geschlechtsspezifischen Zugang zu Bildung, der Entwicklungsstand der jeweiligen Gesellschaft gemessen (Moghadam 1998).

Die Kritik an dieser Konstruktion der „Dritte-Welt-Frau“ hat mehr als die Diskussion über den Orientalismus die Paradigmen der westlichen Frauenbewegung und des westlichen feministischen Diskurses in Frage gestellt. Die Konstruktion einer „Dritte-Welt-Frau“ in den Schriften vieler westlicher Feministinnen bezeichnet Mohanty (1988: 150) als Kolonisierung der Frauen der Dritten Welt (Mohanty 1988: 150). Für Mohanty gibt es den universalen patriarchalen Rahmen nicht; dagegen gibt es ein weltweites Machtgefüge, innerhalb dessen jede Analyse von Kultur, Ideologie und sozioökonomischen Bedingungen angesiedelt werden muss. Die in die Konstruktion der „Dritte-Welt-Frau“ eingehenden Merkmale sind ganz ähnlich denjenigen, die der „Orientalin“ zugeschrieben werden. Die „Dritte-Welt-Frau“ führt ein eingeschränktes Leben, ist arm, ungebildet und unfrei und bleibt traditionellen Vorstellungen verhaftet (Mohanty 1988: 15).

Durch die Konstruktion der „Dritte-Welt-Frau“ werden alle Unterschiede zwischen den Frauen ausgelöscht und allein die Andersartigkeiten gegenüber den Frauen



in „entwickelten“ Ländern gesehen. Durch die Aussage, „Dritte-Welt-Frauen“ seien unterdrückt, werden westliche Frauen zu den alleinigen Subjekten gemacht. „Dritte-Welt-Frauen“ genau wie „arabische“ Frauen werden zudem als Personen außerhalb bestimmter historischer Bedingungen und sozialer Strukturen konstruiert. Es wird nicht aufgezeigt, wie Frauen als Frauen konstruiert werden, sondern es wird das Bild einer einheitlichen „Dritte-Welt-Frau“ entworfen (Mohanty 1988: 158).

In der These von der universellen Unterdrückung von Frauen bleibt die Geschichte von Imperialismus, Kolonialismus, Rassismus und Sklaverei unberücksichtigt (Oyewùmi 2003: 31). Dabei stehen sowohl das Narrativ der „Dritte-Welt-Frau“ als auch das der „Orientalin“ in einer kolonialen Tradition der Instrumentalisierung der „Frauenfrage“.

Darüber hinaus thematisiert die postkoloniale feministische Kritik die Gefahr der Kooptierung, die z.B. an der Geschichte des Empowerment - Konzepts deutlich wird. Der Begriff des Empowerments, der von dem Südfrauen-Netzwerk DAWN auf der Nairobi Frauenkonferenz 1985 geprägt und als Kritik am gängigen Entwicklungsdiskurs verstanden wurde, wird heute im entwicklungspolitischen Diskurs inflationär verwendet und steht eher für eine auf Modernisierung gerichtete Entwicklungspolitik als für das ursprünglich emanzipatorische Konzept.

Die Unmöglichkeit der Repräsentierung und die Erfahrung von Kooptierung und Vereinnahmung stellen – so postkoloniale Kritikerinnen - die Eckpfeiler dar, an denen die Krise der feministischen Bewegung deutlich wird. Dies wird auch an der Geschichte kolonialer und postkolonialer Geschlechterpolitiken deutlich.

3. Geschlechterpolitik

3.1 Koloniale und neokoloniale Geschlechterpolitiken

Im Rahmen kolonialer Eroberungen und Herrschaft kann auf eine lange Tradition des *Otherings* und der Instrumentalisierung der „Frauenfrage“ zurückgeblickt werden.

Das viktorianische koloniale Establishment hat sich z.B. in einer Zeit, als Frauenbewegungen und feministisches Gedankengut in der eigenen Gesellschaft bekämpft wurden, dieses Gedankengut angeeignet, um damit seinen Herrschaftsanspruch über „andere“ Männer in den Kolonien zu rechtfertigen (Ahmed 1992; 152). Den Prozess der Aneignung feministischen Gedankenguts zwecks der Unterdrü-

ckung anderer Männer schildert Leila Ahmed besonders eindrucksvoll am Beispiel der Kolonialgeschichte Ägyptens (Ahmed 1992). Die proklamierte untergeordnete Stellung von Frauen in der ägyptischen Gesellschaft wird als Beweis für den niederen Entwicklungsstand und für die Überlegenheit des Christentums gegenüber dem Islam herangezogen.¹¹ Schon in kolonialen Aneignungsprozessen des 19. Jahrhunderts dienen Schleier und Harem als Marker der Unterdrückung „der ägyptischen Frau“ durch den ägyptischen Mann und als Rechtfertigung für die Überlegenheit der eigenen Gesellschaft.

Die Unterdrückung von Frauen durch „andere“ Männer wird als moralische Rechtfertigung für imperialistische Kriege und koloniale Eroberungen herangezogen (Ahmed 1992: 151). Westlicher Feminismus wird in diesem Kontext zum Erfüllungsgehilfen kolonialer Unterdrückung (Ahmed 1992: 155).¹²

Die Unterdrückung von Frauen wird zudem als Beweis der eigenen Überlegenheit herangezogen. Im kolonialen Diskurs des 19. und 20. Jahrhunderts erscheinen „andere“ Frauen, um symbolisch die eigene Überlegenheit (des westlichen Mannes) gegenüber „anderen“ Männern zu beweisen:

So schreibt Reverend Leighton-Wilson über westafrikanische Frauen bzw. vielmehr über afrikanische Männer: „The highest aspiration to which an African ever rises is to have a large number of wives. His happiness, his reputation, his influence, his position in society; all depend upon this. The consequence is that so-called wives are a little better than slaves. They have no other purpose than to administer to the wants and to gratify the passions of the lords, who are their masters and owners rather than husbands“ (zitiert nach Beoku-Betts 2005). Geschlechterpolitik war in diesem Zusammenhang ein Teil der kolonialen Politik, um den eigenen Herrschaftsanspruch zu manifestieren. So engagierten sich koloniale Verwaltungen in Bereichen wie Bekämpfung der Polygamie und der Frauenbeschneidung. Gesetze wurden erlassen, um den Brautpreis zu verbieten, während gleichzeitig in Mädchenschulen die Unterordnung der Frau unter den Mann und ein viktorianisches Frauenbild gelehrt wurde (Oyewùmi 1997). Zudem werden durch koloniale Gesetzgebungen Frauen aus machtvollen Positionen verbannt und es wird eine männliche koloniale Öffentlichkeit konstituiert, wie Oyewùmi (1997) über die Yoruba berichtet.



Diese koloniale Aneignung der „Frauenfrage“ führte lange zu einem Dilemma in den Frauenbewegungen der kolonialisierten Gesellschaften. Leila Ahmed beschreibt dieses Dilemma als die Alternative zwischen Verrat und Verrat (Ahmed 1984: 122). Der Kampf für Frauenrechte wurde häufig als Verrat am nationalen Befreiungskampf gebrandmarkt; andererseits werden Feministinnen, die nationale oder auch religiöse Fragen thematisieren von westlichen Feministinnen als Verräterinnen an der Vision der Frauenbefreiung bezeichnet.

Demgegenüber haben autoritäre säkulare Staaten in muslimischen Gesellschaften die Frauenfrage in den Mittelpunkt gestellt, um sich als moderne westliche Nationalstaaten zu positionieren. Das Projekt der Moderne erhält in diesem Kontext eine geschlechtsspezifische Bedeutung. Frauen als Akteurinnen wie auch als Symbole sind Kennzeichen der Moderne und Vermittlerinnen des säkularisierten Lebensstils (Göle 1995: 42). Frauen auf dem Land und religiöse Frauen werden als „unmodern“ bezeichnet. In diesem Zusammenhang wurden, in der Türkei mit der Gründung der Republik 1923 und im Iran unter Resa Schah 1938 ein Kopftuchverbot ausgesprochen (Amirpur 2003: 214).

Die symbolische Bedeutung von „Frauen“ in kolonialen und neokolonialen Diskursen und Politiken spiegelt sich auch in den Diskursen anti-kolonialer Widerstandsbewegungen wider. Die (wiedergewonnene) „Kontrolle“ über ihre Frauen symbolisiert die Identität und Integrität der Gemeinschaft. Eine „authentische“ Geschlechterpolitik wird so häufig Ausdruck des Widerstandes gegenüber einer als „fremd“ empfundenen autoritären Kolonialmacht und zum Symbol einer wiedergewonnenen nationalen Unabhängigkeit.

3.2 Nationale Geschlechterpolitiken, Identitätspolitik und Frauenbewegungen

Im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts haben Identitätspolitik religiöser oder ethnischer Ausrichtung weltweit an Boden gewonnen. In der Konstruktion neuer kollektiver Identitäten und imaginierter Gemeinschaften sowie als Kern der diversen Identitätspolitik spielt die Kategorie Geschlecht eine große Rolle.

Renate Kreile (2003a, 2003b) nennt so das ausgehende 20. Jahrhundert das Jahrhundert der Identitätspolitik. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts können wir feststellen, das weiterhin das Ringen um kollektive Identitäten im

Mittelpunkt politischer Auseinandersetzung steht. Im Widerstand zu neokolonialen und imperialistischen Kriegen und Auseinandersetzungen formieren sich neue kollektive soziale Bewegungen, die sich meist auf einen bestimmten identitären Standpunkt stellen. Im Zentrum dieser Auseinandersetzung stehen neben der nationalen Unabhängigkeit die Integrität der Frauen und die Moral und Authentizität der Gemeinschaft. So haben zum Beispiel islamistische Bewegungen die Geschlechterfrage in das Zentrum der Auseinandersetzung um die Erneuerung ihrer Gesellschaft und eine authentische Modernisierung gestellt. Damit reagieren sie häufig auf nationalistische Geschlechterdiskurse, die die moderne (westliche) Frau als Verkörperung eines neuen modernen Nationalstaates in den Mittelpunkt gestellt haben wie z.B. in der Türkei durch Kemal Ata Türk. In diesem Widerstreit konkurrierender Modernisierungsprojekte kommt es auch zu einer Spaltung von nationalen Frauenbewegungen in Traditionalisten und Anhängerinnen von Verwestlichung, in Anhängerinnen von Islamismus und Säkularismus sowie westlich gekleidete Feministinnen und verschleierte Islamistinnen. Frauen sind somit gleichermaßen Akteurinnen und Symbole der widerstreitenden gesellschaftlichen Projekte der Moderne und des Islamismus geworden (Göle 1997: 34f).

Identitätspolitik spiegeln sich zum einen in sozialen Bewegungen zum anderen auch in einer neuen Rolle des Staates wider. Staatliche Politik zielt verstärkt auf die Durchsetzung einer bestimmten Lebensweise und eines bestimmten identitären Standpunktes. Dabei stehen Fragen der Geschlechterordnung und des Familienrechts häufig im Mittelpunkt. In vielen postkolonialen Staaten Afrikas und des Mittleren Ostens versucht der Staat in Bereiche einzugreifen, die zuvor ausschließlich der Kontrolle durch die primären Gemeinschaften unterworfen waren, um damit einen hegemonialen Machtanspruch durchzusetzen (Kreile 2003b: 199).

Dementsprechend bezeichnet Kreile (2003a, 2003b) die neuen politischen Bewegungen als Backlash-Bewegungen und bewertet sie überwiegend als negativ für Frauen in den jeweiligen Gesellschaften. Dagegen argumentiert Ziba Mir-Hussein (2003) am Beispiel des Irans, dass deren Auswirkungen durchaus ambivalent sein können. Frauen finden einen Raum, indem sie mit dem Rückgriff auf den Koran gleichberechtigt als Musliminnen mit Männern über die Interpretation des Korans streiten können. Mir-Hussein argumentiert, dass eine häufig vernachlässigte und paradoxe Folge des Aufstieges des politischen



Islams in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sein Beitrag zur Schaffung eines Raumes ist, innerhalb dessen muslimische Frauen ihren Glauben mit ihrem neuem Frauenbewußtsein vereinbaren können.

Sich auf den Islam beziehende Feministinnen werden weiterhin sowohl von der Mehrheit der Islamisten als auch von Feministinnen angegriffen bzw. nicht zur Kenntnis genommen. Islam und Feminismus werden als Widerspruch gesehen. In diesem Sinne schließt der Diskurs um den politischen Islam an koloniale Traditionen an, indem Männer über „ihre“ und „andere“ Frauen diskutieren, während das Handeln der Frauen unsichtbar bleibt.

Die von Mir-Hussein beschriebenen Prozesse bleiben unsichtbar, weil Frauen eine aktive Rolle im politischen Prozess per se abgesprochen werden. Auch wenn „Frauen“ Symbole im islamischen und westlichen Modernisierungskonzept sind, sind sie gleichzeitig Akteurinnen und nehmen einen eigenen Standpunkt ein.

So kommen z.B. dem Tragen des Schleiers ganz unterschiedliche Bedeutungen im historischen und lokalen Kontext auf individueller und gesellschaftlicher Ebene zu (Hale 1995: 70). Das „neue Verschleiern“ hat gerade aufgrund orientalistischer Zuschreibungen für viele muslimische Frauen eine Identität stiftende befreiende Bedeutung. Das Tragen des Schleiers wird zum Symbol des Widerstands (Ahmed 1992: 234).

Nilüfer Göle (1995, 1997) verweist in diesem Zusammenhang auf das befreiende Potential vieler islamischer Bewegungen: Indem unterdrückte Erinnerung wiederbelebt und Traditionen wieder eingeführt werden, wird Differenz möglich. Sie schließt in ihrer Analyse des Islamischen Feminismus in der Türkei an die postkoloniale Kritik am westlichen Feminismus an. Mit dem Islamischen Feminismus und anderen nicht-westlichen Feminismen wird die große Erzählung (westlicher) Modernisierung, die mit der Emanzipation von Frauen einhergeht, aufgegeben. Dadurch können asymmetrische Entwicklungslinien begriffen werden, aber – so Göle – sie dürfen auch nicht als etwas essentiell anderes verstanden werden, sondern verweisen auf verschiedene Formen der Aneignung von Moderne.

Die politischen Auseinandersetzungen in unterschiedlichen Gesellschaften stützen eher Mir-Husseins und Göles Position der Ambivalenz islamischer Erneuerungspolitiken. Der Rückgriff auf den Islam bietet auch Potentiale für eine neue feministische Praxis und hat in einigen muslimisch

geprägten Gesellschaften auch zu einer Stärkung von Frauenbewegungen geführt. Vor allem gelingt Feministinnen zunehmend durch den Rückgriff auf den Islam, sich Gehör auch in nicht-städtischen Räumen und außerhalb der Mittel- und Oberschichten zu verschaffen. Allerdings zeigen die Erfahrungen in diesen Ländern auch, dass trotz der Öffnung feministischer und islamistischer Diskurse die neuen Handlungsspielräume eher den neuen Mittelschichten zu Gute kommen (Kreile 2003a: 35). Darüber hinaus, dies zeigt das Beispiel des Sudans, entstehen häufig neue Herrschaftsansprüche basierend auf sozialer, religiöser und ethnischer Differenz. Das islamische Modernisierungsprojekt geht zudem häufig wie auch das westliche mit einer Entwertung lokaler Traditionen und Räume einher.

3.3 Geschlechterpolitik im Sudan

Geschlechterpolitik wird im Sudan schon seit dem 19. Jahrhunderts als Modernisierungspolitik verstanden und ist eingebettet in globale Diskurse um Islam und westliche Moderne. So stand eine neue islamische Geschlechterordnung schon im Mittelpunkt des antikolonialen Kampfes des Mahdi (Erneuerers) Ende des 19. Jahrhunderts. Dabei propagierten islamische Erneuerer und westliche Kolonialherren ähnliche Geschlechterordnungen. Karin Willemse (2005) zeigt z.B. wie schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Brotverdiener/Hausfrauen-Modell im sudanesischen Mittelschichten aufgrund islamischer und kolonialer Bildungsinstitutionen Verbreitung fand. Geschlechterpolitik im Sudan basiert zudem auf einer langen Tradition ethnischer und klassenspezifischer Differenzierungen. Spezifische familiäre Geschlechterordnungen wurden und werden heute noch als Symbol des familiären Status in der Gesellschaft betrachtet; die Kleidung der Frauen symbolisiert die Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen Gruppe.

In der Auseinandersetzung mit der sudanesischen Geschichte wird auch deutlich, dass westliche und orthodox-islamische Geschlechterbilder nicht per se als Gegenmodelle auftreten, sondern bei der Verbreitung bestimmter Geschlechterordnungen Hand in Hand gingen. Während sich in Ägypten Ende des 19. Jahrhunderts die Kolonialregierung auf westliche Werte bei der Verbreitung des „Brotverdiener cum Hausfrauen Modells“ bezieht, geschieht dies im Sudan zur gleichen Zeit (auch) im Rückgriff auf den Islam. Anfang des 20. Jahrhunderts wird im Sudan ein neuer moderner Lebensstil, in des-



sen Zentrum eine bestimmte Geschlechterordnung steht, gleichermaßen als westlicher und islamischer Lebensstil in Abgrenzung zu traditionellen Praktiken betrachtet (Willemse 2005, Schultz 2005)

Die „neue islamische Frau“ steht im Mittelpunkt des Modernisierungs- und Zivilisierungsprojektes des sudanesischen Staates. Besonders zu Beginn der nationalen Erneuerung durch die Regierung der Nationalen Islamic Front (NIF), die 1989 durch einen Militärputsch an die Macht kam, standen die Rechte von Frauen im Zentrum staatlicher Maßnahmen. Auf der einen Seite zeigte sich dies in restriktiven Maßnahmen wie Kleiderordnung und der Vertreibung von Markfrauen aus dem öffentlichen Leben, andererseits propagierte die Regierung durchaus die bedeutende Rolle der Frauen im öffentlichen Leben. Frauen sollen einen Beitrag zur Entwicklung ihres Landes und zum Wohlergehen ihrer Familie leisten. Die Bildung von Frauen und ihre Erwerbstätigkeit im formellen Sektor besonders als Ärztinnen, Lehrerinnen und Regierungsangestellte sind durchaus mit dem Islamisierungsprojekt der sudanesischen Regierung zu vereinbaren. In diesem Zusammenhang ist die seit 20 Jahren zu beobachtende Bildungsoffensive für Frauen, die dazu geführt hat, dass mehr und mehr Frauen Zugang zu Beschäftigung im formellen Sektor gefunden haben, durchaus als Teil dieses Modernisierungsprojektes zu betrachten (Bernal 1994: 50). Frauen sollen ihre außerhäuslichen Tätigkeiten jedoch im Einklang mit dem Bild einer modernen islamischen Frau verrichten (Hale 1994: 151). Neben einer islamischen Kleiderordnung¹³ dient diesem Ziel auch eine Neuordnung des öffentlichen Raumes. Demzufolge sollen die Frauen aus bestimmten Räumen wie Märkten, Hotels und Restaurants verbannt werden oder diese nur in Begleitung ihrer Ehemänner, Väter oder Brüder betreten. Bei dem Versuch das neue sudanesisches Frauenbild auf allen Ebenen der Gesellschaft durch öffentlichkeitswirksame Maßnahmen symbolisch zu vollziehen, stehen ganz besonders die ökonomischen und politischen Rechte armer Frauen im Mittelpunkt (Hale 1994: 150, 153, 1996: 233; Gray/Kevane 1995: 273). Obwohl die Regierung Frauen nahe legt, (nur) dann für die Familie zu arbeiten, wenn ihr Einkommen von der Familie benötigt wird, sind gerade Frauen der unteren Klassen wie Teeverkäuferinnen und Kleinhändlerinnen Objekt der Islamisierungsmaßnahmen des öffentlichen Raumes geworden (Nageeb 2001: 187), während gebildete Mittelschichtsfrauen, die beruflich erfolgreich sind, als Aushängeschild der Modernität der Islamisierung dienen.¹⁴

Während der Aufenthalt von Markfrauen in der Öffentlichkeit

und ihr Kontakt zu Männern gesetzlich geregelt werden, wird innerhalb der islamistischen Bewegung die Teilnahme von Frauen am politischen Leben begrüßt (Gray/Kevane 1995: 27; Pitamber 1999: 43).

Der Bezug auf einen neuen modernen Islam bietet jedoch auch Frauen die Möglichkeit, globalisierte Identitätsmuster zu konstruieren (Klein-Hessling 1999: 239). In diesem Sinne ist die Islamisierung nicht nur eine von religiösen Obrigkeiten den Frauen aufoktroierte Ideologie, sondern kann in bestimmten Kontexten zu kulturellem Kapital werden (Nageeb 2002: 2), mit dessen Hilfe einige Frauen sich neue Handlungsspielräume erschließen und althergebrachte Machtbeziehungen in Frage stellen. Frauen im Sudan beteiligen sich zunehmend an Gebetsgruppen, interpretieren den Koran und erobern die Moscheen. Besonders junge Frauen können durch das Praktizieren eines fundamentalistischen orthodoxen Islam und durch das Tragen der entsprechenden Kleidung an Prestige gewinnen (Bernal 1994: 55).

Allerdings geht die Islamsierung der Lebensweise mit dem Zurückdrängen angestammter Frauenräume einher. In den Institutionen des Frauenraumes, die auch als eine Art Gegenkultur und Ort des Widerstandes betrachtet werden (Boehringer-Abdalla 1987; Boddy 1989; Bernal 1994: 53; Hale 1996: 229), haben besonders ältere Frauen die Möglichkeit Macht und Prestige zu erlangen. Ein besonderes Augenmerk der islamischen Modernisierer galt so z.B. der Bekämpfung des *Zar*-Kultes, der durch ein *Public Order Law* 1992 verboten wurde. Er wurde als un-islamisch und heidnisch betrachtet und seine Praktizierung unter Strafe gestellt (Hale 1996: 234).

Der *Zar*-Kult gilt als eines der wichtigsten Frauenrituale, in denen Frauen nicht nur soziale Netzwerke knüpfen, sondern auch als *sheikha* eine wichtige rituelle Funktion übernehmen und damit zu großem Ansehen und Macht gelangen können.¹⁵

Der *sheikha* werden nicht nur mystische Fähigkeiten zugeschrieben, sondern darüber hinaus genießt sie auch Autorität und Respekt in der Nachbarschaft. Mit der Position der *sheikha* ist es Frauen möglich Positionen einzunehmen, die ihnen normalerweise verwehrt blieben (Nager 1980: 684; Ismail 1982: 56). Einige Autorinnen betonen, dass die Position der *sheikha* erst nach einer Lehrzeit von sieben Jahren erreicht werden kann (Kenyon 1994: 150), andere verweisen zusätzlich auf Vererbung und eine weit kürzere Lehrzeit (Nager 1980: 674).



Besonders in den Städten des Niltals wird dem Kult eine bedeutende Rolle bei der Anpassung an die Lebensbedingungen in der Stadt zugeschrieben (Constantinides 1980: 648). *Zar*-Zeremonien und *Zar*-Gruppen gelten als Ersatz für die Großfamilie und andere traditionelle soziale Netzwerke des ländlichen Sudan (Constantinides 1980: 660; Kenyon 1994: 151). In den Städten haben *Zar*-Gruppen feste Mitglieder, während in den Dörfern *Zar*-Rituale innerhalb der sozialen Netzwerke von Verwandtschaft und Nachbarschaft abgehalten werden (Boddy 1989: 164). Zudem wird der *Zar*-Kult als Katalysator einer weiblichen Gegengesellschaft und Gegenmacht bezeichnet (Nager 1980: 68; Hale 1996: 46; Ibrahim 1999: 176) und gilt als Komplementär zu den Sufibrüderschaften der Männer (Boddy 1989: 157; Ismail 1990: 38). Janice Boddy (1989: 139ff.) verweist darauf, dass Frauen mit ihrer Beteiligung am *Zar*-Kult nicht anstreben, den gleichen Status wie Männer zu erwerben, sondern dass sie im Kult Verhaltensbeschränkungen, die ihnen auferlegt werden, ablegen können. Durch den *Zar*-Kult erhalten Frauen z.B. die Möglichkeit zu tanzen und zu singen (Hale 1996: 234; Ibrahim 1999: 170).

In den Städten wird der *Zar*-Kult auch als Vehikel für den Anspruch der Frauen auf Positionen innerhalb der Nachbarschaften angesehen. Städtische Frauen, die zwar neue Möglichkeiten haben, aber auch Einschränkungen in Kauf nehmen müssen, schreiben dem Kult transformatorischen Charakter zu (Ibrahim 1999: 176). Der Diskurs um den *Zar*-Kult zeigt, dass im Kampf gegen das Lokale besonders die von Frauen durchgeführten Praktiken und Rituale unter Beschuss geraten sind und als un-islamisch gebrandmarkt werden. Seit der Machtübernahme der NIF ist der *Zar*-Kult unter Beschuss geraten; er wird als un-islamisch bezeichnet. *Zar*-Sitzungen wurden in den 1990er Jahren häufig gestört und die Beteiligten ins Gefängnis geworfen (Kenyon 2004:208).¹⁶

Am Beispiel des *Zar*-Kultes zeigt sich auch deutlich, wie IslamistInnen und säkulare politische Gruppen gemeinsam autonome Frauenräume bekämpft haben (Hale 1996). Gleichzeitig wird aber auch deutlich, dass die Zerstörung des *Zar*-Kultes nicht gelungen ist. So berichtet Kenyon aus dem Jahr 2001 davon, dass zwar einige Frauen, die früher regelmäßig *Zar*-Sitzungen besuchten, diesen nun als un-islamischen Brauch ablehnen,¹⁷ dass aber weiter viele Frauen an diesen Sitzungen teilnehmen (Kenyon 2004: 209). Zudem erscheint es, als ob seit Ende der 1990er Jahre die Regierung den Kampf gegen den *Zar*-Kult aufgegeben hat (Kenyon 2004: 209).

Neben dem *Zar*-Kult werden von den IslamistInnen auch Rituale als un-islamisch bezeichnet, die vorher als Teil der islamischen Lebensführung angesehen wurden. Auch hier stehen ganz besonders von Frauen durchgeführte Rituale wie z.B. die *bika*, das Wehklagen bei Beerdigungen, im Mittelpunkt des Diskurses um die richtige islamische Praxis.

Bei der *bika* demonstrieren die Frauen durch lautes Klagen ihren Schmerz.¹⁸ Sie verlieren dabei häufig die Kontrolle und sind „außer sich“. Die *bika* wird als eines der großen Frauenrituale bezeichnet und ist ein wichtiges soziales Ereignis, bei dem alle nahen Verwandten teilnehmen (Ismail 1982: 51).

Die den Frauen zugeschriebene kulturelle Kompetenz der Trauerklage gerät zunehmend in öffentliche Kritik (Klein-Hessling 1999: 239). Das laute Klagen gilt als un-islamisch, da der Wille Gottes, der sich im Tod zeigt, nicht akzeptiert wird und es zudem zu ungebührlichen Exzessen und „unweiblichen“ Verhalten von Seiten der klagenden Frauen kommt. Die islamischen ModernisiererInnen betonen die Tugend der Mäßigung und ritualisieren Würde und Zurückhaltung (Klein-Hessling 1999: 242). Für die klagenden Frauen symbolisiert die *bika* die Bedeutung sozialer Beziehungen und das Eingebettetsein in die Gemeinschaft. Sowohl Klein-Hessling (1999: 244) als auch Bernal (1994) berichten von Konflikten, in denen es zu offenen Auseinandersetzungen zwischen den klagenden (meist älteren) Frauen und jüngeren Männern, aber auch Frauen kommt.

Der Diskurs um die richtige islamische Lebensführung hat somit widersprüchliche Auswirkungen. Mit dem Bezug auf den Islam werden Frauen daran gehindert am öffentlichen Leben teilzunehmen. Eine Reihe von Gesetzen und Verordnungen behindern zudem Marktfrauen in der Ausübung ihrer Geschäfte. Zum Beispiel reguliert das „*Petty Trader Law*“ das Benehmen der Imbissbesitzerinnen. Demnach ist es Marktfrauen nur erlaubt von 6-17 Uhr (mit Ausnahme der Zeit des Ramadan) ihrer Arbeit auf dem Markt nachzugehen. Frauen dürfen zwar männliche Kunden bedienen, aber nicht mit ihnen sprechen oder anderweitig Kontakt aufnehmen. Sie dürfen zudem nur in aller Öffentlichkeit, nicht aber in geschlossenen Gebäuden ihrem Geschäft nachgehen (Pitamber 1999: 42).¹⁹ Marktfrauen in Khartoum und Omdurman gaben an, dass die Verfolgung durch die „*Popular Discipline Police*“, die die Aufgabe hat, das Gesetz durchzusetzen, eines ihrer größten Probleme ist (Ali/Alian 1991:



17; Pitamber 1999: 43). Zum Beispiel ist seit Beginn der 1980er Jahre auch eine zunehmende Seklusion²⁰ und ein Rückzug in das häusliche Leben auf Seiten der Frauen zu beobachten, was im Dorfbild durch die hohen Mauern und abgeschlossene Höfe deutlich zu sehen ist (Bernal 1994: 45).

Andererseits haben Frauen auch mit Hilfe des Islam an Bewegungsfreiheit gewonnen. So beziehen sich auch Teile der sudanesischen Frauenbewegung auf den Islam und die Islamisierung der Gesellschaft. Sie benutzen in diesem Sinne den Islam, um ihre eigene Situation zu verbessern und argumentieren in bestimmten Bereichen für eine Gleichstellung der Frau (Hale 1996: 238). Sie stellen dabei die Gleichsetzung von arabischer und islamischer Lebensweise in Frage und stellen den Unterschied zwischen arabisch patriarchalen und islamisch egalitären Traditionen heraus (Hale 1996: 242).

In diesem Sinne grenzen sich die neuen islamistischen Frauen ähnlich wie die säkulare Frauenbewegung und die islamistische Regierungspartei (NCP) auch von lokalen Traditionen und Praktiken ab. Die islamischen Elitefrauen sind zwar damit Teil des Modernisierungsprozesses geworden; in ihrer Ablehnung lokaler Traditionen wenden sie sich aber auch ganz explizit gegen die traditionelle Frauen-(Gegen-)Kultur und stützen damit die Zuweisung, Frauen seien traditionell, während Männer die Moderne verkörpern (Bernal 1994: 52). In der islamischen Moderne (wie in der westlichen Moderne) bedeutet diese Zuordnung nicht mehr eine Quelle von Macht und Prestige auf Seiten der Frauen, sondern führt dazu, dass traditionelle (arme, ländliche und ältere) Frauen an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden.²¹ (Nageeb 2005)

4. Perspektiven des Feminismus: Feministische Solidarität jenseits kolonialer Diskurse?

Das Beispiel des Sudans zeigt, dass auch auf religiöse Zugehörigkeiten basierende feministische Bewegungen zu kurz greifen, neue Herrschaftsansprüche etablieren und alte verfestigen können, wenn Verteilungsfragen, Klassenzugehörigkeiten und rassistische Ausgrenzung nicht thematisiert werden. Auch wenn islamische Feministinnen den Prozessen des *Otherings* entgegenwirken und auf eine Anerkennung der Differenz zielen, werden durch den politischen Islam auch neue Herrschaftsansprüche legitimiert.

Diese Prozesse beschreibt Balghis Badri in ihrem Beitrag.

Sie betont dabei insbesondere die Probleme, die der sudanesischen Frauenbewegung durch staatliche Regulierung erwachsen, und sieht den politischen Islam eher als Instrument der Legitimierung männlicher Herrschaft.

Dagegen argumentiert Ziba-Mir Hussein, dass die Herrschaft des politischen Islams im Iran auch neue Handlungsspielräume für Frauen eröffnet hat. Dies geschieht zum einen durch die Aneignung religiösen Wissens und durch die Politisierung des Privaten. Private patriarchale Verträge werden nun in der (islamischen) Öffentlichkeit ausgehandelt, Frauen können ihren Standpunkt in der Öffentlichkeit einbringen.

Fatima Adamu weist dagegen, basierend auf der Erfahrung der nigerianischen Frauenbewegung darauf hin, dass die Politik der Differenz zu einer Spaltung und Schwächung der nigerianischen Frauenbewegung geführt hat. Sie plädiert für eine neue Zusammenarbeit anhand von gemeinsamen Themen und Problemlagen und dafür die Grenzen der unterschiedlichen Lager zu überschreiten. Auch Balghis Badri argumentiert für ein inklusives Konzept des Feminismus. Sie appelliert auch, die sozialen Bewegungen einzubeziehen, die sich für ganz konkrete Belange ärmerer Bevölkerungsschichten engagieren, ohne dabei strukturelle Ungleichheiten in Frage zu stellen.

Während Fatima Adamu und Balghis Badri eher die Überwindung von Differenzen und die solidarische Zusammenarbeit an bestimmten Themen innerhalb der nationalen Frauenbewegungen propagieren, geht es Ziba Mir-Hussein darum deutlich zu machen, wie wichtig es ist einen eigenen (feministischen) Standpunkt zu entwickeln und diesen in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen. Ohne die Artikulation feministischer Standpunkte jenseits kolonialer Diskurses können sich „Dritte Welt Frauen“ nicht vor Bevormundung und Vereinnahmung schützen.

In diesem Zusammenhang können dekonstruktivistische Ansätze eine wichtige Rolle spielen. Dies zeigt auch der Beitrag von Katharina Pühl; allerdings macht ihre Diskussion der Queer Theory in Deutschland auch deutlich, wie weit die Gender Diskurse in europäischen und „anderen“ Gesellschaften auseinander liegen.

So betrachtet Fatima Adamu in Kontext der nigerianischen Frauenbewegung die Kategorie „sex“ als kleinsten



gemeinsamen Nenner und Basis für gemeinsame Aktionen und sieht darin eine Möglichkeit, andere Differenzen zu überwinden und in bestimmten Bereichen, die alle Frauen in Nigeria betreffen, zusammenzuarbeiten.

Die Ambivalenz von Identitätspolitik wird im Spannungsbogen der Positionen von Katharina Pühl und Fatima Adamu deutlich: Identitätspolitik bieten politische Perspektiven, die auch Differenzen überwinden können, andererseits werden dadurch häufig andere Machtstrukturen zementiert und bestimmte gesellschaftliche Gruppen ausgeschlossen.

In diesem Sinne schließe ich mich Nancy Fraser an, die die Aufgabe feministischer Kritik an Identitätspolitik nicht darin sieht, diese zu verwerfen, sondern eine kritische Theorie der Anerkennung zu entwickeln (Fraser 2001: 24).

Die Arbeiten einiger nigerianischer Feministinnen zeigen jedoch auch, dass dekonstruktivistische Ansätze Eingang in afrikanische Genderdebatten gefunden haben. Diese Arbeiten sind auch deshalb wichtig, weil sie Widerspruch zwischen authentischer Kultur und Feminismus aufheben und diese beiden Perspektiven miteinander zu versöhnen. Auch historische Arbeiten zur Verbreitung bestimmter Geschlechterideologien und zu kolonialen und postkolonialen Geschlechterpolitiken tragen zu dieser Versöhnung bei.

Der Islamsche Feminismus bietet ebenfalls eine Perspektive jenseits binärer Zuschreibungen und öffnet einen diskursiven Raum, der es Frauen befähigt, einen eigenen Standpunkt einzunehmen. Dieser diskursive Raum ermöglicht ihnen einerseits, die Anerkennung von Differenz einzufordern, andererseits aber auch sich an den Aushandlungsprozessen um eine „neue“ authentische Geschlechterordnung in ihren jeweiligen gesellschaftlichen Kontexten aktiv zu beteiligen. In der konkreten Praxis nationaler Frauenbewegungen und Geschlechterpolitiken schlägt sich der Rückgriff auf den Islam jedoch häufig mit der (Re)Konstruktion eines neuen/alten Gegensatzpaares nieder. Muslimische Frauenbewegungen und islamische Geschlechterpolitiken beziehen sich oft auf eine Islamische Moderne und konstruieren im Gegenzug eine unislamische Tradition. In dieser Konstruktion werden lokale Geschlechterordnungen an den Pranger gestellt und die dort stattfindenden Aushandlungsprozesse und Handlungsspielräume für Frauen negiert, wie z.B. die Auseinandersetzung um den Zarkult im Sudan deutlich macht. In diesem Sinne schließen muslimische Frauenorganisationen häufig unmittelbar

an säkulare Frauenbewegungen in Afrika und dem Mittleren Osten an, die z.B. in Kampagnen gegen den Brautpreis.²² übersehen, welche Bedeutung in bestimmten Kontexten dem Brautpreis für die Absicherung von Frauen und ihre soziale Anerkennung zukommt (u.a. Schultz 1996). Damit wird deutlich, dass auch die muslimischen Frauenbewegungen ihre soziale Basis in den Zentren und in den (unteren) Mittelschichten haben, während arme Frauen in den Städten und auf dem Land marginalisiert und ausgeschlossen bleiben.

Diese Ambivalenzen und Widersprüche werden jedoch in den europäischen und US-amerikanischen Genderdebatten kaum wahrgenommen und die Probleme, die die Probleme die die Unterstützung bestimmter Standpunkte beinhaltet, nicht thematisiert. Die Frage der Repräsentation steht damit wiederum im Mittelpunkt des Ringens um eine Solidarität jenseits von Herrschaftsansprüchen und kolonialen Diskursen.

Während des Workshops wurde jedoch auch deutlich, und dies betont Fatima Adamu in ihrem Beitrag, dass es im globalen Zeitalter keine nationalen bzw. lokalen Feminismen geben kann, sondern alle in globale Bewegungen und Diskurse eingebunden sind. Die Frage ist wie diese gegenseitige Abhängigkeit fruchtbar gemacht werden kann, ohne in Eurozentrismus und postkoloniale Strukturen zurückzufallen.

5. Literatur

Abu-Lughod, Lila (1990): *Anthropology's Orient: The Boundaries of Theory on the Arab World*. In: Sharabi, Hisham (ed.): *Theory, Politics, and the Arab World*. New York: 81-131.

Afshar, Haleh (1993): *Development Studies and Women in the Middle East: The Dilemmas of Research and Development*. In: In: Afshar, Haleh (1993): *Women in the Middle East*. Houndsmills: 3 – 17.

Ahmed, Leila (1984): *Early Feminist Movements in the Middle East, Turkey and Egypt*. In: Freda Hussain (Hrsg.): *Muslim Women*, London, Groom Helm. 11 – 123.

Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam*. New Haven.

Ali, Megda/ Alian, Hadyat E. (1991): *Case Study and Ac-*



- tion Programme for Tea Seller Women. *Ahfad Journal* 8 (1): 4-19.
- Amadiume, Ifi (1987): *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*. London.
- Amirpur: Katajun (2003): Emanzipation trotz Kopftuch – Iranische Frauenrechtlerinnen streiten um die Deutung des Korans. In: *Feministische Studien* 21 (2), 2003: 213 – 225
- Beoku- Betts, Josephine (2005): *Western Perceptions of African Women in the 19th and 20th Centuries*. In: Cornwall, Andrea (ed.): *Readings in Gender in Africa*. Oxford: 20 – 24.
- Bernal, Victoria (1994): *Gender, Culture, and Capitalism: Women and the Remaking of Islamic "Tradition" in a Sudanese Village*. *Comparative Studies in Society and History* 36: 36-67.
- Boddy, Janice (1989): *Wombs and Alien Spirits*. Madison.
- Boehringer-Abdalla, Gabriele (1987): *Frauenkultur im Sudan*. Frankfurt a.M.
- Chowdry: *Engendering Development*. In: Marianne Marchand/ Jane Postmodernism, *Development*. London 1995: 26 – 41.
- Constantinides, Pamela (1980): *Zaar and the Adaption of Women to Urban Life in Northern Sudan*. In: Pons, Valdo (ed.): *Urbanization and Urban Life in the Sudan*. Khartoum: 647-671.
- Foucault, Michel (1983): *Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a.M.
- Fraser, Nancy (2001): *Die halbierte Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.
- Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier: Die muslimische Frau in der modernen Türkei*. Berlin. Kapitel 1 – 40.
- Göle, Nilüfer (1997): *Feminismus, Islamismus und Postmodernismus*. In: Claudia Schöning-Kalender, Ayla Neusel, Mechthild M. Jansen (Hg.): *Feminismus, Islam, Nation: Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei*, Frankfurt 33- 54
- Gray, Leslie/Kevane, Michael (1995): *Local Politics in the Time of Turabi's Revolution: Gender, Class and Ethnicity in Western Sudan*. In: *Africa* 65 (2): 271-296.
- Hale, Sondra (1994): *Gender, Religious Identity, and Political Mobilization in Sudan*. In: Moghadam, Valentine M. (ed.): *Identity, Politics, and Women*, Boulder: 145 – 166.
- Hale, Sondra (1995): *Gender and Economics. Islam and Polygamy – A Question of Causality*. In: *Feminist Economics* 1(2): 67 – 69.
- Hale, Sondra (1996): *Gender Politics in Sudan. Islamism, Socialism, and the State*. Boulder, CO.
- Hill Collins, Patricia (1991): *Black Feminist Thought*. New York.
- Hill, Collins, Patricia (1993): *Die gesellschaftliche Konstruktion des Schwarzen feministischen Denkens*. In: Joseph, Gloria (ed.): *Schwarzer Feminismus*. Berlin: 17 – 51.
- Hoodfar, Homa (1997): *Between Marriage and the Market*, Berkeley.
- hooks, bell (1990): *Schwesterlichkeit: Politische Solidarität unter Frauen*. *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 27: 77 – 92.
- hooks, bell (1984): *Feminist theory from Margin to Center*. – Boston.
- hooks, bell (1993): *Dritte – Welt-Diva-Girls. Die Politik der feministischen Solidarität*. In: Joseph, Gloria (ed.): *Schwarzer Feminismus*. Berlin: 53 – 69
- Hudson-Weems. Cleonora (1998): *African Womanism*. In: Obioma Nnaemeka (ed.): *Sisterhood. Feminism and Power*. Trenton: 149 – 162.
- Ibrahim. Hayder (1979): *The Shaiqiya*. Wiesbaden.
- Ismail Ellen T.(1982): *Social Environment and Daily Routine of Sudanese Women. A Case Study of Urban Middle Class Housewives*. Berlin.
- Joseph, Gloria (1993): *Das disharmonische Dreiecksverhältnis: Marxismus, Feminismus und Rassismus*. In: Joseph, Gloria (ed.): *Schwarzer Feminismus*. Berlin: 71 - 88



Kabeer, Naila (2000): *The Power to Choose*. London.

Kandiyoti, Deniz (1997): *Bargaining with Patriarchy*. In: Nalini Visvanathan; Lynn Duggan; Laurie Nisonoff; Nan Wiegersma (eds.): *The Women, Gender and Development Reader*, London: 86 - 92.

Kandiyoti, Deniz (1998): *Gender, Power and Contestation. Rethinking Bargaining with Patriarchy*. In: Jackson, Cecile/ Pearson, Ruth (eds.): *Feminist Visions of Development*, London, New York: 135 -151.

Kenyon, Susan (1994): *Gender and Alliance in Sudan*. In: *Journal of Cross-Cultural Gerontology* 9: 141-155.

Kenyon, Susan (2004): *Five Women of Sennar*. Zweite überarbeitete Ausgabe. Long Grove.

Klein-Hessling, Ruth (1999): *Wo endet die Trauer? Soziale Praktiken im Diskurs über islamische Identitäten im Nordsudan*. In: Klein-Hessling, Ruth/ Sigrid Nökel/ Karin Werner (Hg.): *Der neue Islam der Frauen*. Bielefeld: 229 - 248

Kreile, Renate (2003a) *Identitätspolitik, Geschlechterordnung und Perspektiven der Demokratisierung im Vorderen Orient*. In: Rumpf, Mechthild/ Gerhard, Ute/ Jansen, Mechthild M.(Hrsg.): *Facetten islamischer Welten*. Bielefeld.: 32 - 52.

Kreile, Renate (2003b): *Politischer Islam, Geschlechterverhältnisse und Staat im Vorderen Orient*. In: *Feministische Studien* 21(2): 197 - 212.

Lazreg, Marnia: (2005) *Decolonizing Feminism*. In: Oyèrónké, Oyewùmi (ed.): *African Gender Studies*. Redaer. New York: 67 - 80.

MacLeod, Arlene Elowe (1991): *Accommodating Protest. Working Women, the New Veiling and Change in Cairo*. New York

Mehdid, Malika (1993): *A Western Invention of Arab Womanhood: The ‚Oriental‘ Female*. In: Afshar, Haleh (1993): *Women in the Middle East*. Houndsmills: 18-58.

Mir-Hosseini, Ziba (2003): *Neuere Überlegungen zum Geschlechterverhältnis im Islam. Perspektiven der Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen*. In: Rumpf, Mechthild/ Gerhard, Ute/ Jansen, Mechthild M.(Hrsg.): *Facetten islamischer*

Welten. Bielefeld,. 2003

Moghadam, Valentine (1993): *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder, CO.

Mohanty, Chandra Talpade (1988): *Aus westlicher Sicht: Feministische Theorie und koloniale Diskurse*. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 23/1988: 149-162.

Mohanty, Chandra: *Under Western Eyes (1988): Feminist Scholarship and Colonial Discourse*. *Feminist Review* 30. 1: 61 - 88.

Moors, Annelies (1991): *Women and the Orient.: A Note on Difference*. In: Nencel, Loraine/ Pels, Peter (ed.): *Constructing Knowledge. Authority and Critique in Social Science*. Lonon: 115 - 122.

Nagar el, Samia El-Hadi (1980): *Zaar Practitioners and their Assistants and Followers in Omdurman*. In: Pons, Valdo (ed.): *Urbanization and Urban Life in the Sudan*. Khartoum: 672-687.

Nageeb, Salma (2001): *Der Markt: Weibliche Inbesitznahme öffentlicher Räume*. In: Lachenmann, Gudrun and Dannecker, Petra (eds.): *Die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie*. Münster: 183- 199.

Nageeb, Salma (2002): *Den Horizont erweitern: Eine geschlechtsspezifische Perspektive des Alltags und der Lebensgewohnheit in einer islamistischen Subkultur des Sudan*. Working Paper 341, . Bielefeld.

Nageeb, Salma (2004): *Stretching the Horizon: New Spaces and Old Frontiers: Women's Construction of Social Space in Sudan*. New York.

Narayan Uma (1997): *Dislocating Cultures. Identities. Traditions and Third World Feminism*. New York/ London.

Ogundipe, Molara-Lesli (1994): *Re-Creating Ourselves*. Trenton.

Ogunyemi, Chikwenye Okonjo (1985): *Womanism: The Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English*. In. *Signs* 1985, 11 (11): 63 - 81

Oyewùmi, Oyèrónkè (1997): *The Invention of Women: Making African Sense of Western Gender Discourses*.



Minneapolis, London .

Oyewùmi, Oyèronkè (2003). *The White Women's Burden: African Women in Western Feminist Discourse*. In: Oyewùmi, Oyèronkè (ed.): *African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood*. Trenton, Asmara: 25-43.

Pitamber, Sunita C.S. (1999): *Women in the Informal Sector in Khartoum*. Münster, Hamburg, London.

Rosaldo, Michelle/Lamphere, Louise (1974); *Women, Culture and Society*. Stanford, CA.

Said, Edward W. (1979): *Orientalism*. New York.

Schaefer, Rita (2004): *Destruktiver Brautpreis*. In: *Entwicklung und Zusammenarbeit 2004 (05)*

Schultz, Ulrike (1996): *Nomadenfrauen in der Stadt*. Berlin

Schultz, Ulrike (2005): *Geschlecht, Macht, Tradition – Lokalisierung und Aushandlung von „Moderne“ in sudanesischen Haushalten und Familien*

Singerman, Diane (1995): *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton, NJ.

Sofola, Zulu (1998): *Feminism and African Womanhood*. In: Obioma Nnaemeka (ed.): *Sisterhood. Feminism and Power*. Trenton: 51 – 64

Spivak, Gayatri C (1988) : *Can the Subaltern Speak?* In : Cary Nelson and Larry Grossberg, (eds). *Marxism and the interpretation of Culture*. Chicago: 271-313.

Spivak, Gayatri C. (2003): *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard.

Trinh-thi-minh-Ha (1989): *„Woman, native, other“: „writing postcoloniality and feminism“/„Trinh T. Minh-ha.“ – „Bloomington“*.

Werthmann, Katja (1997): *Nachbarinnen. Die Alltagswelt muslimischer Frauen in einer nigerianischen Großstadt*. Frankfurt a.M.

Willemse, Karin (2005): *On Globalization and the Bourgeois*

Family Ideal in Islamist Sudan, a Preliminary Analysis: In: Tine Davids/ Francien van Driel (eds.): *The Gender Question in Globalization: Changing Perspectives and Practices*: 159-178.

6. Entnoten

¹ Der Beitrag bezieht sich auf eine Tagung zum Thema „Perspectives of Feminism“, die im Mai 2005 an der FU Berlin stattgefunden hat.

² Siehe dazu auch den Beitrag von Fatima Adamu. Sie beschreibt das Dilemma, in dem sich viele muslimische Aktivistinnen in Nigeria befinden. Während der Auseinandersetzung um die Ausweitung der Sharia auf das Strafrecht mußten sich muslimische Frauen entweder als Feministinnen oder als Musliminnen verorten und die entsprechende Position einnehmen,

³ Der Begriff *Othinging* (von engl. *other* „andersartig“) bezeichnet die Differenzierung und Distanzierung der Gruppe, der man sich zugehörig fühlt (Eigengruppe) von anderen Gruppen.

Othinging beschreibt den Prozess, sich selbst und sein soziales Image positiv hervorzuheben bzw. aufzuwerten, indem man Menschen mit anderen Merkmalen (Hautfarbe, Religions- oder ethnischer Zugehörigkeit.) als andersartig, „fremd“ klassifiziert und negativ brandmarkt.

⁴ Auf dem Workshop vertraten diese entgegengesetzten Positionen Balghis Badri einerseits als Vertreterin eines mehr säkular ausgerichteten Feminismus und Ziba Mir Hussein andererseits, die sich als Feministin auf den Islam beruft. Fatima Adamu dagegen verwehrt sich explizit gegen diese Zuschreibungen und plädiert für die Aufgabe dieser Markierungen.

⁵ Mit Begriffen wie „Women of Colour“ oder „Black Feminism“ wird die doppelte Repräsentierung „anderer“ Frauen deutlich. „Women of Colour“ repräsentieren sich in einer Weise, die ihre eigene Repräsentierung durch andere enthält (Lazreg 2005: 72)

⁶ Ogunyemi (1985) geht davon aus, dass die Geschlechterfrage nur im Kontext anderer für afrikanische relevanter Fragestellungen behandelt werden kann (1985).

⁷ *Stiwanism* („Social transformation including women“) wurde von der Nigerianerin Molara Ogundipe-Leslie (1994) in ihrem Buch *„Recreating Ourselves“* begründet.

⁸ Edward Said (1979: 1) definiert Orientalismus als „a way of coming to term with the orient that is based on the orient's special place in European Western experience.“

⁹ „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deshalb liegt der Widerstand niemals



außerhalb der Macht. Soll man nun sagen, daß man notwendig ‚innerhalb‘ der Macht ist, daß man ihr nicht ‚entrinnt‘, daß es kein absolutes Außen zu ihr gibt, weil man dem Gesetz unvermeidlich unterworfen ist? Oder muß man sagen, daß die Macht, die immer obsiegende List der Geschichte ist – so wie die Geschichte die List der Vernunft ist? Das hieße den strikten relationalen Charakter der Machtverhältnisse verkennen. Diese können nur Kraft einer Vielzahl von Widerstandspunkten existieren, die in den Machtbeziehungen die Rolle von Gegnern, Zielscheibe, Stützpunkten, Einfallstoren spielen. Diese Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz präsent.“ (Foucault 1983: 96).

¹⁰ Zenana bezeichnet in Urdu und Hindi den Teil des Hauses, der den Frauen vorbehalten ist.

¹¹ So zitiert Ahmed (1992: 152) Lord Cromer, den britischen Generalgouverneur aus dem Jahr 1908 folgendermaßen: „The degradation of women in the East is a cancer that begins its destructive work early in childhood and has eaten into the whole system of Islam.“

¹² „Whether in the hands of patriarchal men or feminists, the ideas of Western feminism essentially functioned to morally justify the attack on native societies and to support the notion of the comprehensive superiority of Europe. Evidently, then, whatever the disagreements of feminism with white male domination within Western societies was, outside their borders feminism turned from being the critic of systems of white male dominance to being a docile servant. Anthropology, it has often been said, served as a handmaid to colonialism. Perhaps it must be said that feminism, or the ideas of feminism, served as its other handmaid“ (Ahmed 1992: 154f.).

¹³ Auch die islamische Kleiderordnung diskriminiert arme Frauen, da diese sich die muslimische Kleidung nicht leisten können (Gray/Kevane 1995: 277). Zudem ist es für wohlhabende Frauen einfacher, die Kleiderordnung zu umgehen, da sie nicht auf öffentliche Transportmittel angewiesen sind (Nageeb 2000: 49).

¹⁴ Vertreterinnen der NIF haben auf lokaler Ebene immer wieder Kampagnen gegen den Aufenthalt von Frauen in der Öffentlichkeit, insbesondere auf Märkten, gestartet und diesen als un-islamisch gebrandmarkt (Ali/Alian 1991: 17; Gray/Kevane 1995: 287ff.; Pitamber 1999; Nageeb 2001). Eine Reihe von Gesetzen und Verordnungen behindern zudem Marktfrauen in der Ausübung ihrer Geschäfte. Marktfrauen in Khartoum und Omdurman gaben an, dass die Verfolgung durch die „Popular Discipline Police“, die die Aufgabe hat, das Gesetz durchzusetzen, eines ihrer größten Probleme ist (Ali/Alian 1991: 17; Pitamber 1999: 43).

¹⁵ Zar ist ein Besessenheitskult. Durch ekstatischen Tanz und eine Reihe von Opferzeremonien, geopfert werden meist Tauben oder ein Hammel, sollen Krankheiten, psycho-somati-

sche Beschwerden und der „Böse Blick“ vertrieben werden (Ismail 1982: 54, 1990: 39; Kenyon 2004: 31). Der Zar-Kult ist ein Frauenritual und wird immer von einer Frau geleitet, dagegen nehmen auch Männer, die vom einem zar besessen sind, an den Zeremonien teil.

¹⁶ Eine der von Kenyon über viele Jahre besuchten Frauen, die Zar-Sitzungen durchführt, berichtet über einen Übergriff der Polizei: „One day I went to beat the zar for another women, in her home. The men were sacrificing a sheep outside, while the women were inside the house ready to start beating the drums. Suddenly police rushed in. They seized all the men and women, as well as our equipment, and forced us into their car. One policemen who did this had a certain problem with women who beat the zar. We were all taken to prison, to await the court’s judgement. They said that the men are homosexual and asked me who are the other umiyas (sheikhas)? I said I am the only umiya, I don’t know any others. The women were all lashed 25 times each, then allowed to leave. The two men and I were kept in prison for a month. They would allow me to go, but I refused to leave the men.“ (Kenyon 2004: 208).

¹⁷ Kenyon (2004: 129) zitiert Zahara, eine Hebamme, die nicht mehr an Zar-Sitzungen teilnimmt: „I was afraid I would dance with my head uncovered, jumping here and there, having a drink, falling down laughing, since they (the spirits) gave me things to drink and ordered me to ‚drink it‘. So I stopped going to the house of Zar I was afraid because in zar one is doing something against one’s will: You do what you’re told because your head is not with you. When she is awake, a woman controls herself, but when the zar is in her head she jumps here and there, regardless how she looks. It is unconsciousness with madness ... madness ... God saved me from this, thanks be to God, and I decided not to go there after I went on pilgrimage. Before I went to the Hajj I beat the drums and I kept in mind all the zar threats.“

¹⁸ „Kaum überschritten die Frauen die Schwelle zum Hof, da stimmten sie in das hohe schrille rhythmische Klagen und Weinen ein, das kennzeichnend für die bika (Trauerzeremonie) ist. Dabei umarmte eine Frau die andere, gemeinsam ließen sie sich auf den Knien nieder, und über die Schultern der anderen hinweg begannen sie das ritualisierte Klagen und Weinen.“ (Klein-Hessling 1999: 233).

¹⁹ Auch der 1991 eingeführte *Islamic Penal Code* ist gegen Straßenhändlerinnen eingesetzt worden. In diesem Gesetz werden u.a. Standgerichte ermächtigt gegen illegale Händlerinnen vorzugehen, sie zu verhaften oder sie mit Stockschlägen zu bestrafen (Warburg 2003: 209).

²⁰ Seklusion bezeichnet das Verbleiben der Frauen im häuslichen Raum.

²¹ Die Aussage einer älteren Frau, die von Nageeb



(2005: 46) zur Islamisierung befragt wurde, macht diese empfundene Marginalisierung auch gegenüber jüngeren Frauen deutlich: „What is wrong with us, are we not Muslims, who raised them up and educated them? From where did they get Islam? It comes first from the house. If you did not see your elders praying you would not pray. We prayed the five times since we were kids. Our toob are the most decent and modest dress. We never walked out of the Harem house without wearing them. We were kept like queens and men had to treat us like this or they could not see us. Nowadays look at them. I see them from my house door when they come out of the university. They wear their black cloth (referring to the Islamic dress) and cover their heads, but their laughter breaks the ears, walking with men and eating in the streets, where is modesty.“

²² In Kampagnen gegen den Brautpreis (Schäfer 2004) werden häufig die Machtpotentiale, die die Institution des Brautpreises enthält übersehen. So beschreibt Rita Schäfer eine Kampagne der afrikanischen Organisation *Mifumi* für ein Verbot des Brautpreises: „Männer, die einen Brautpreis entrichtet haben, halten vollständige Kontrolle über ihre Frau oft für selbstverständlich – mit verheerenden Folgen in Sachen Familienplanung, Aids und weiblicher Erwerbstätigkeit.“ Die Kampagne spiegelt somit auch die Marginalisierung bestimmter lokaler und ethnischer Gruppen im Nationalstaat Uganda wider.