

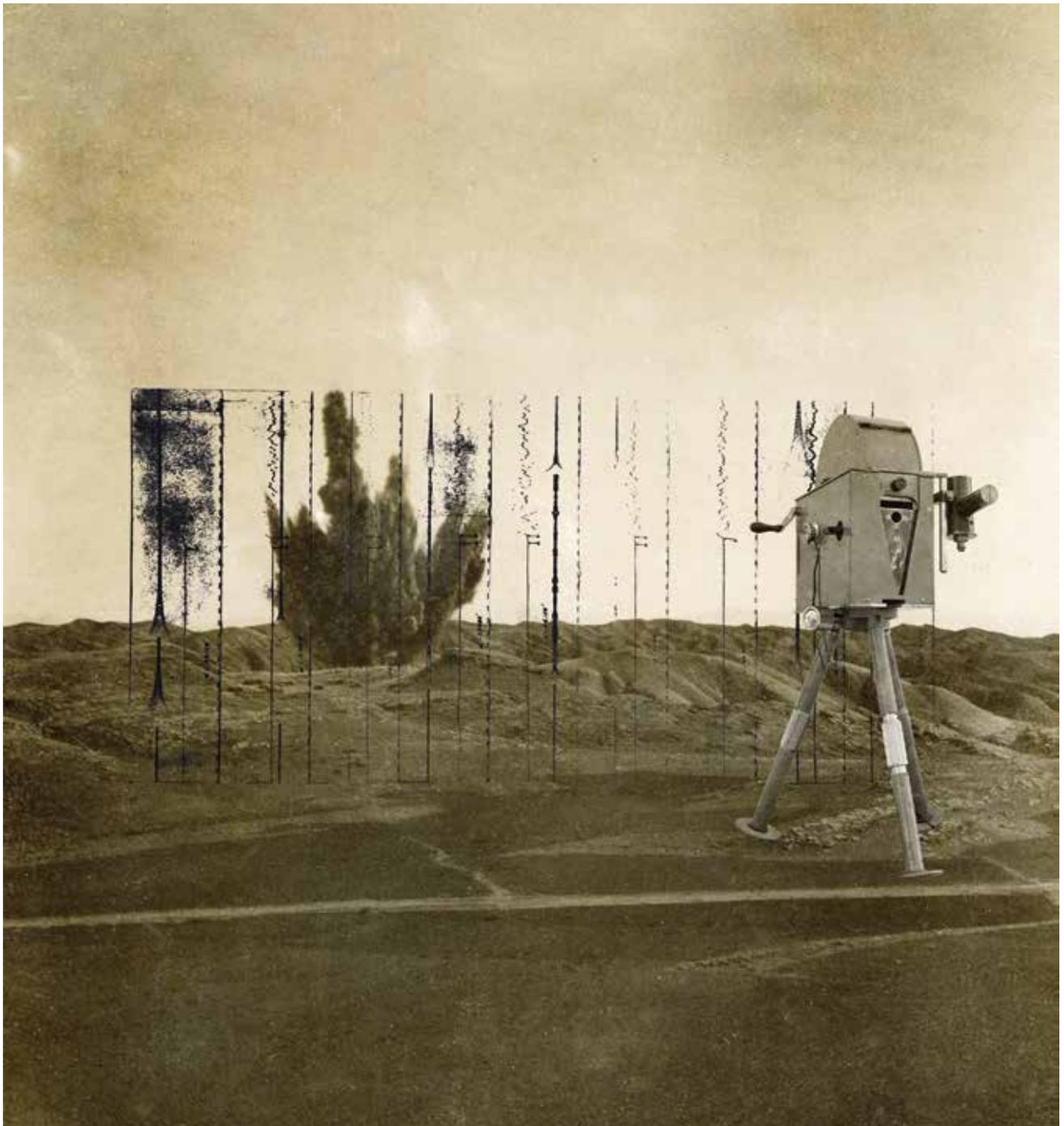
2023

ALMANACH

Magazin der Schweizerischen
Gesellschaft Mittlerer Osten
und Islamische Kulturen
SGMOIK

Magazine de la Société Suisse
Moyen Orient et Civilisation
Islamique
SSMOCI

Rivista della Società Svizzera
Medio Oriente e Civiltà
Islamica
SSMOCI



IMPRESSUM

Unsere Vision

Wir bieten Mentoring in Wissenschaftskommunikation für Forschende und machen akademisches Wissen über den Mittleren Osten und seine Verbindungen zu Europa einer breiten Öffentlichkeit zugänglich. Wissenschaftler:innen werden von erfahrenen Medienschaffenden dabei unterstützt, ihre Forschungsergebnisse in Blogform zu verfassen. Einige unserer Texte publizieren wir zusammen mit den Plattformen *Geschichte der Gegenwart*, *Orient XXI* und *Gender Campus*. Einmal jährlich werden die Texte auch im Magazin *Almanach*, einer gedruckten Publikation, veröffentlicht. Mitglieder der SGMOIK erhalten dieses Magazin gratis zugeschickt.

Der Blog wird von der Schweizerischen Akademie für Geisteswissenschaften (SAGW), der SGMOIK, den Universitäten Basel, Zürich, Bern und Freiburg unterstützt und auf der Website der SAGW veröffentlicht. Wir bedanken uns herzlich bei unseren Journalist:innen und Partner:innen Helene Aecherli, Meret Michel, Emmanuel Haddad und Tobias Meier. Ein ganz grosses Dankeschön auch an Zineb Benkhelifa für das Lektorat.

Notre vision

Nous offrons aux chercheuses et chercheurs un mentoring en communication scientifique, dans le but de rendre la connaissance universitaire sur le Moyen-Orient et ses relations avec l'Europe accessible à un large public. Avec le soutien de professionnel·les des médias et journalistes expérimenté·es, chercheuses et chercheurs sont encouragé·es à publier les résultats de leurs recherches sous la forme de billets de blog. Nous publions également une sélection de nos textes sur les plateformes *Geschichte der Gegenwart*, *Orient XXI* et *Gender Campus*. Une fois par an, nos billets de blog sont publiés dans le magazine *Almanach*, auquel nos membres ont droit gratuitement.

Le blog est soutenu par l'Académie suisse des sciences humaines et sociales (ASSH), la SSMOCI, les Universités de Bâle, Zürich, Berne et Fribourg, et publié sur le site de l'ASSH. Nous remercions chaleureusement nos journalistes et partenaires Helene Aecherli, Meret Michel, Emmanuel Haddad et Tobias Meier. Un grand merci également à Zineb Benkhelifa pour la relecture.

La nostra visione

Offriamo alle ricercatrici e ai ricercatori la possibilità di essere seguiti da un tutor nella comunicazione scientifica nell'ottica di mettere a disposizione di un vasto pubblico le conoscenze accademiche sul Medio Oriente e sui suoi legami con l'Europa. A tale scopo, gli e le studiosi vengono accompagnati da professionisti e dei media nella stesura di resoconti sulle loro ricerche in forma di blog. Alcuni dei nostri testi vengono pubblicati in contemporanea sulle piattaforme *Geschichte der Gegenwart*, *Orient XXI* e *Gender Campus*. Una volta all'anno, i testi vengono poi pubblicati sulla rivista a stampa *Almanach*, che i membri della SSMOCI ricevono gratuitamente.

Il blog è sostenuto dall'Accademia svizzera di scienze umane (ASSU), dalla SSMOCI, dalle Università di Basilea, Zurigo, Berna, e Friburgo, e pubblicato sul sito della SAGW. Ringraziamo i/le nostri giornalisti e partner Helene Aecherli, Meret Michel, Emmanuel Haddad e Tobias Meier. Un grande ringraziamento anche a Zineb Benkhelifa per la revisione editoriale.

Diese Ausgabe wurde betreut von – Ce numéro a été dirigé par - Questo numero è stato curato da
Elife Biçer-Deveci, Aline Schlaepfer, César Jaquier

Koordinierende Herausgeberin · Coordinatrice d'édition · Coordinatrice editoriale
Helene Aecherli / www.helene-aecherli.ch

An der Erstellung dieser Ausgabe haben ausserdem mitgewirkt · Ont également contribué à l'élaboration de ce numéro ·
Hanno contribuito all'elaborazione di questo numero anche
Emanuel Schaeublin, Sophie Glutz von Blotzheim, Serena Tolino, Sanaz Sohrabi, Claudia Bragman

Layout & Satz · Maquette et mise en pages · Composizione
Larissa Bouquerel

Druck · Impression · Stampa
Printoset, Flurstrasse 93, 8047 Zürich, www.printoset.ch

Umschlag · Couverture · Copertina

Das Cover basiert auf einem Film-Still aus dem Essay-Film *Scenes of Extraction* (صحنه های استخراج), 43 Minuten, DCP mit Surround-Sound 5.1, Kanada/Iran, 2023, das Sanaz Sohrabi spezifisch für diese Ausgabe des Almanachs weiterentwickelt hat.

Herausgeberschaft · Comité éditorial · Comitato editoriale
Vorstand der SGMOIK · Comité de la SSMOCI · Direttivo della SSMOCI: SGMOIK, 3001 Bern

Kontakt & Webseite · Contact & site web · Contatto & sito web
www.sagw.ch/sgmoik



ISSN 2674-1156 CHF 5.-



Diese Zeitschrift bietet freien Zugang (Diamond Open Access) zu ihren Inhalten <https://eterna.unibas.ch/almanach>. Die Beiträge können unter der Creative Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 wiederverwendet werden. Die Autor:innen behalten die Verwertungsrechte ihrer Beiträge.

Cette revue offre un accès libre (Diamond Open Access) à son contenu <https://eterna.unibas.ch/almanach>. Les contributions peuvent être réutilisées sous la licence Creative Commons CC BY-SA 4.0. Les auteurs et autrices conservent les droits d'exploitation de leurs contributions.

Questa rivista offre un accesso gratuito (attraverso Diamond Open Access) ai suoi contenuti <https://eterna.unibas.ch/almanach>. I contributi possono essere riutilizzati secondo la licenza Creative Commons CC BY-SA 4.0. Gli/Le autori/autrici mantengono i diritti di utilizzo dei loro contributi.

INHALTSVERZEICHNIS SOMMAIRE · INDICE

| | |
|--|-----------|
| EDITORIAL · ÉDITORIAL · EDITORIALE | 4 |
| <i>Elife Biçer-Deveci, Laura Hindelang, César Jaquier, Aline Schlaepfer</i> <i>Traduzione (italiano): Maddalena Zaglio, Giorgio Ennas</i> | |
| <i>Christian Wylser</i> | |
| ZWANZIG JAHRE IRAKKRIEG | 10 |
| EIN LAND AUF DER SUCHE NACH DEM STAAT | |
| <i>Shirin Naef</i> | |
| A COUNTRY THAT SEEKS ITS FUTURE IN THE PAST | 16 |
| THE ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN IN THE FACE OF THE PROTEST | |
| <i>Ulrich Brandenburg</i> | |
| EIN MUSLIMISCHER HELD IM ZEITALTER DES IMPERIALISMUS | 21 |
| DER TOD ABDELKADERS IN DAMASKUS 1883 | |
| <i>Nina Khamsy</i> | |
| LES RÉFUGIÉS AFGHANS | 27 |
| FACE AUX «VISAS IMAGINAIRES» SUISSES | |
| <i>Julia Wartmann</i> | |
| WOMEN'S RIGHTS IN NORTHEAST SYRIA | 33 |
| ENFORCING GENDER EQUALITY | |
| <i>Sophie Moser</i> | |
| ERINNERN AM BOSPORUS | 39 |
| EIN SCHIITISCHES TRAUERRITUAL IN ISTANBUL | |
| <i>Sevinç Ünal</i> | |
| «OÙ EST L'ÉTAT?» | 46 |
| LE CONTRAT SOCIAL EN TURQUIE À L'ÉPREUVE DU SÉISME | |
| <i>Noureddine Wenger</i> | |
| KOLONIALE WISSENSPRODUKTION UND POSTKOLONIALE NEUBESTIMMUNG | 51 |
| DIE DEKOLONISIERUNG DER SOZIOLOGIE IN MAROKKO | |
| PUBLIKATIONEN DER SGMOIK-MITGLIEDER | |
| PUBLICATIONS DES MEMBRES DE LA SSMOCI | 58 |

Bildunterschrift:

Das Cover basiert auf einem Film-Still aus dem Essay-Film *Scenes of Extraction* (صحنه های استخراج), 43 Minuten, DCP mit Surround-Sound 5.1, Kanada/Iran, 2023, das Sanaz Sohrabi spezifisch für diese Ausgabe des Almanachs weiterentwickelt hat.

Légende de la couverture:

L'image de couverture, inspirée d'un plan-séquence du film-essai *Scenes of Extraction* (صحنه های استخراج), 43 minutes, DCP avec son 5.1, Canada/Iran, 2023, a été réalisée par Sanaz Sohrabi spécifiquement pour ce numéro d'Almanach.

Didascalia:

La foto di copertina, ispirata a una sequenza del film-saggio *Scenes of Extraction* (صحنه های استخراج), 43 minuti, DCP con audio 5.1, Canada/Iran, 2023, è stata realizzata da Sanaz Sohrabi appositamente per questo numero di Almanach.

EDITORIAL

Der Essay-Film *Scenes of Extraction* (صحنه های استخراج) der iranischen Künstlerin Sanaz Sohrabi (*1988) feierte auf der diesjährigen Berlinale Weltpremiere. Thema des Films ist das Kartografieren des Südirans durch die Anglo-Persian Oil Company (später British Petroleum) auf der Suche nach Erdöl. Die iranischen Erdölkonzessionen gerieten 1901 in britische Hände. 1908 wurde Petroleum entdeckt und durch britische Unternehmen bis zur Nationalisierung 1951 gefördert. Die global expandierende, kolonial-imperial geprägte Erdölwirtschaft, mit deren konfliktreichem Erbe die iranische Gesellschaft bis heute konfrontiert ist, nahm ihren Anfang in den geologischen Untersuchungen, die der Film reinszeniert und hinterfragt. Die Künstlerin und Filmemacherin Sanaz Sohrabi, die am Center for Interdisciplinary Studies in Society and Culture der Concordia University in Montréal ihre Dissertation schreibt, hat umfangreiche Archivrecherchen im Iran und in Grossbritannien unternommen und dabei nicht nur Daten, sondern vor allem auch Bildmaterial der geologischen Verfahren zusammengetragen und ausgewertet. In ihrem Film erwacht das Archivmaterial zu neuem Leben: Statische Fotografien und Filmausschnitte, beispielsweise aus Dokumentarfilmen der Erdölfirmer, werden mit Landkarten und Seismogrammen überblendet. Eine solche Momentaufnahme aus *Scenes of Extraction* zeigt das Cover. Hier wird die Videoaufnahme einer seismischen Sprengung mit dem Datenblatt des Geräts überlagert, das die Sprengung aufzeichnet. Anderenorts entsteigen Gebirgsformationen historischen Schwarz-Weiss-Fotografien, rotieren und verschränken sich knirschend ineinander. Arbeiter, die beim Bau des iranischen Eisenbahnnetzwerks in Gruppen abgelichtet wurden, treten als Porträts ins Bild. Begleitet von vielschichtigen Klangkulissen erzählt Sohrabi dabei aus dem Off – poetisch

ÉDITORIAL

Le film-essai *Scenes of Extraction* (صحنه های استخراج) de l'artiste iranienne Sanaz Sohrabi (*1988) a été présenté cette année en première mondiale à la Berlinale. Le film se penche sur la cartographie du sud de l'Iran effectuée par l'Anglo-Persian Oil Company (plus tard British Petroleum) dans le cadre de prospections pétrolières. En 1901, les concessions pétrolières iraniennes passent aux mains des Britanniques. Le pétrole est découvert en 1908, puis exploité par des sociétés britanniques jusqu'à leur nationalisation en 1951. L'économie pétrolière, qui connaît à l'époque un essor mondial dans un contexte d'impérialisme colonial, et dont l'héritage conflictuel affecte encore aujourd'hui la société iranienne, prend sa source dans les recherches géologiques que le film met en scène et interroge. L'artiste et cinéaste Sanaz Sohrabi, qui rédige sa thèse au Centre for Interdisciplinary Studies in Society and Culture de l'Université Concordia à Montréal, a entrepris d'importantes recherches d'archives en Iran et en Grande-Bretagne, collectant et exploitant ainsi non seulement des données, mais aussi des images de prospections géologiques. Dans le film, les documents d'archives reprennent vie : des photographies et des extraits de films statiques, tirés notamment de documentaires des compagnies pétrolières, sont superposés à des cartes géographiques et des sismogrammes. L'image de couverture montre justement un instantané de *Scenes of Extraction*. Ici, la séquence vidéo d'une explosion sismique est superposée à la fiche technique de l'appareil qui enregistre l'explosion. Ailleurs, des formations montagneuses émergent de photographies historiques en noir et blanc, pivotant et s'imbriquant les unes dans les autres en grinçant. Des ouvriers, dont les portraits de groupe ont été pris lors de la

EDITORIALE

Il film-saggio *Scenes of Extraction* (صحنه های استخراج) dell'artista iraniana Sanaz Sohrabi (*1988) è stato presentato quest'anno in anteprima mondiale alla Berlinale. Il film prende in esame la cartografia dell'Iran meridionale effettuata dalla Anglo-Persian Oil Company (poi British Petroleum) nell'ambito delle esplorazioni petrolifere. Nel 1901, le concessioni petrolifere iraniane passano nelle mani degli inglesi. Scoperto nel 1908, il petrolio viene sfruttato dalle compagnie britanniche fino alla nazionalizzazione nel 1951. L'economia petrolifera, che all'epoca conosce un notevole sviluppo a livello mondiale sullo sfondo dell'imperialismo coloniale e la cui eredità di conflitti si ripercuote ancora oggi sulla società iraniana, ha le sue radici nella ricerca geologica che il film presenta ed esamina. L'artista e regista Sanaz Sohrabi, che sta scrivendo la sua tesi di dottorato presso il Centre for Interdisciplinary Studies in Society and Culture della Concordia University di Montreal, ha intrapreso una vasta ricerca d'archivio in Iran e in Gran Bretagna, raccogliendo e sfruttando non solo dati ma anche immagini di prospezioni geologiche. Nel film, i documenti d'archivio prendono vita: fotografie ed estratti di filmati statici, tratti in particolare dai documentari delle compagnie petrolifere, sono sovrapposti a mappe e sismogrammi. L'immagine di copertina mostra appunto un'istantanea di *Scenes of Extraction*. Qui, le riprese video di un'esplosione sismica sono sovrapposte alla scheda tecnica dell'apparecchio che ha registrato l'esplosione. Altrove, formazioni montuose emergono da fotografie storiche in bianco e nero, ruotando e accartocciandosi l'una sull'altra. Gli operai, di cui sono stati scattati dei ritratti di gruppo durante la costruzione della rete ferroviaria iraniana, appaiono singolarmente nell'immagine.

und zugleich wissenschaftlich reflektiert – von der Paradoxie der geologischen Praktiken: wie ein Archiv der Erde angelegt wird, während dieselbe Erde bei der Exploration und Extraktion von Erdöl gesprengt und zerstört wird.

Zwischen Wissenschaft und Kunst

Der Essay-Film *Scenes of Extraction* zeigt uns ebenfalls, wie wir als Wissenschaftler:innen und Künstler:innen mit Archivbeständen umgehen können. Ganz gleich wie umfangreich sich diese präsentieren, sie bleiben doch stets fragmentarisch und widersprüchlich. Diese Bedingungen inspirieren uns, Wege zu finden, Machtverhältnisse in Wissensbeständen sichtbar zu machen und diejenigen auf die Bühne zu rufen, deren Stimmen kaum gehört werden.

Dieser Film stellt uns vor die Diskrepanz zwischen Archiv und Erfahrung. Für uns Wissenschaftler:innen, die sich für die Geschichte, Kultur und das soziale und politische Leben im Nahen Osten und in islamisch geprägten Ländern interessieren, sind Forschungsreisen Teil unserer Erfahrungen. In einigen Fällen haben wir keinen Zugang zu Archiven und Daten, die uns bei unseren Forschungen unterstützen könnten. Es ist dann wichtig, kreativ zu sein und das zu nutzen, was uns zur Verfügung steht, um unseren Forschungsinteressen nachzugehen. Sohrabis Zugang zeigt auf, dass der Umgang mit dieser Diskrepanz zwischen dem Möglichen und unserer wissenschaftlichen Neugier auch ein künstlerischer Forschungsprozess ist, der statt in eine Publikation in einen Film münden kann. Das SSMOCI-Projekt der Wissenschaftskommunikation versucht, dieses Künstlerische im Forschungsprozess sichtbar zu machen, auch wenn wir uns dabei nur auf die Methode der Textgenerierung beschränken können.

Zeitalter des Anthropozäns

Das Coverbild zeigt uns eine gebirgige Landschaft und eine menschengemachte Technologie. Es versinnbildlicht das Zeitalter des Anthropozäns, wo Menschen mit ihrer Technologie die Landschaft in einem noch nie dagewesenen Ausmass umgestalten, zerstören und neu formen können. Und dieses Anthro-

construction du réseau ferroviaire iranien, apparaissent individuellement sur l'image. Accompagnée d'une bande sonore multiforme, Sohrabi raconte en voix off – de manière à la fois poétique et scientifiquement fondée – le paradoxe des pratiques géologiques : comment se constituent des archives de la Terre, alors que cette même Terre est dynamitée et détruite lors de l'exploration et de l'extraction du pétrole.

Entre science et art

Le film-essai nous montre également comment nous, scientifiques et artistes, pouvons traiter les fonds d'archives car, quelle qu'en soit l'ampleur, ceux-ci restent toujours fragmentaires et contradictoires. Le film nous incite à trouver les moyens de rendre visibles les rapports de force qui se dessinent dans ces sources et à faire entendre la voix de celles et ceux qui ne sont guère entendus-es.

Le film nous confronte au décalage qui existe entre les archives et l'expérience. En tant que chercheuses et chercheurs travaillant sur l'histoire, la culture, les sociétés et la politique des pays du Moyen-Orient et des contextes islamiques, les voyages de recherche font partie de notre expérience. Dans certains cas, cependant, il nous est impossible d'accéder aux sources envisagées pour notre travail. Il est alors essentiel de faire preuve de créativité tout en utilisant les ressources existantes pour mener à bien nos recherches. L'approche de Sohrabi montre que la gestion de ce décalage entre notre curiosité scientifique et les possibilités réelles s'apparente à un processus de création artistique qui, au lieu d'aboutir à une publication, peut déboucher sur la réalisation d'un film. Le projet de communication scientifique de la SSMOCI tente de valoriser cette dimension artistique du processus de recherche, même s'il se limite dans notre cas à la production de textes.

L'ère de l'Anthropocène

L'image de couverture nous montre un paysage montagneux et une technologie créée par des humains. Elle symbolise l'ère de l'Anthropocène, où les êtres humains, grâce à leur technologie, peuvent transfor-

Accompagnato da paesaggi sonori variegati, Sohrabi racconta in voce fuori campo – in modo al tempo stesso poetico e scientificamente fondato – il paradosso delle pratiche geologiche: come si costruiscono gli archivi della Terra, mentre quella stessa Terra viene dinamitata e distrutta durante l'esplorazione e l'estrazione del petrolio.

Tra scienza e arte

Il film-saggio ci mostra inoltre come noi, in qualità di ricercatori/ricercatrici e artisti/e, possiamo trattare le collezioni d'archivio. Per quanto vaste siano, esse rimangono pur sempre frammentarie e contraddittorie. Il film ci incoraggia a trovare il modo di rendere visibili i rapporti di potere che emergono in queste fonti e di far sentire la voce di coloro che sono poco ascoltati/e.

Il film ci mette di fronte al divario che esiste tra gli archivi e l'esperienza. Come studiosi/e che si occupano di storia, cultura, società e politica dei paesi del Medio Oriente e dei contesti islamici, i viaggi di ricerca fanno parte della nostra esperienza. Talvolta, però, non è possibile accedere alle fonti previste per il nostro lavoro. In questo caso, diventa essenziale dar prova di creatività nell'utilizzare le risorse esistenti per condurre la ricerca. L'approccio di Sohrabi dimostra che la gestione del divario tra la nostra curiosità scientifica e le possibilità reali è simile a un processo di creazione artistica che, invece di sfociare in una pubblicazione, può portare alla realizzazione di un film. Il progetto di comunicazione scientifica della SSMOCI cerca di evidenziare questa dimensione artistica del processo di ricerca, anche se nel nostro caso si limita alla produzione di testi.

L'era dell'Antropocentrismo

L'immagine di copertina mostra un paesaggio montuoso e una tecnologia creata dall'uomo. Simbologgia l'era dell'Antropocentrismo, in cui gli esseri umani possono usare la loro tecnologia per trasformare, distruggere e rimodellare l'ambiente su scala senza precedenti. L'Antropocentrismo è anche parte di relazioni di potere asimmetriche tra il Nord e il Sud del mondo: il Nord domina economicamente, tecnicamente e politicamente, mentre il Sud lotta per afferinarsi. Le popolazioni emarginate del

ropozän lässt sich in die asymmetrischen Machtverhältnisse zwischen einem Globalen Norden und Globalen Süden einreihen: ein wirtschaftlich, technisch und politisch dominanter Globaler Norden und ein Globaler Süden, der um Selbstbehauptung ringt. Oft geraten Marginalisierte im Globalen Süden als erste unter die Räder, wenn sich eine Naturkatastrophe ereignet. So wurden wir bei den Erdbebenkatastrophen in der Türkei am 6. Februar und in Marokko am 8. September gewahr, dass die Natur weiterhin eine Übermacht ausüben kann, aber zugleich, dass die Tragödie auch menschengemacht war. Die Mehrheit der Opfer in der Türkei (schätzungsweise 50'000 Tote und drei Millionen direkt Betroffene) sind marginalisierte Bevölkerungsgruppen an einer Grenzregion: Kurden, Assyrer, Flüchtlinge. Durch dieses tragische Ereignis waren wir mit der Diskrepanz zwischen Forschung und gelebter Erfahrung konfrontiert, die eine unserer Autor:innen in ihrem Essay vermittelt.

Im Jahr 2023 feierte der Vertrag von Lausanne, der die nationalen Grenzen jener Region festlegte, die vom Erdbeben am stärksten betroffen war, sein 100-jähriges Jubiläum. Die Katastrophe, die das Erdbeben auslöste, überschattete die geplanten Feierlichkeiten zum 100-jährigen Jubiläum der türkischen Republik. Der Essay-Film von Sohrabi betont die Notwendigkeit, in unsere Forschung und in die kritische Analyse politischer Machtverhältnisse auch umweltwissenschaftliche Perspektiven einzubeziehen. Dadurch können wir wirtschaftliche Krisen, die Folgen des Klimawandels und die bewaffneten Konflikte in der MENA-Region besser verstehen. Die SSMOCI setzt sich dafür ein, dass verschiedene Stimmen in der Forschung zur MENA-Region eine öffentliche Plattform erhalten. Dies fördert das öffentliche Verständnis für kontroverse politische und soziale Prozesse und unterstützt die Entwicklung von Lösungen für die Herausforderungen der Gegenwart. Eine Herausforderung gegenwärtiger Forschungen ist aber auch, wie wir der Umwelt eine Stimme geben sollen, die für unser Verständnis und Zurechtfinden in der Welt sinnstiftend sein kann.

Strategien zum Umgang mit Fragmentierung der Archive

In dieser dritten Ausgabe des Almanachs wenden unsere Autor:innen verschiedene Strategien an, um die in den Archiven, be-

mer, détruire et remodeler l'environnement à une échelle sans précédent. L'Anthropocène s'inscrit également dans des rapports de force asymétriques entre le Nord global et le Sud global : le premier qui domine sur le plan économique, technique et politique et le second qui lutte pour s'affirmer. Les populations marginalisées du Sud sont souvent les premières à être touchées lorsqu'une catastrophe naturelle se produit. Ainsi, lors des tremblements de terre qui ont frappé la Turquie le 6 février 2023 et le Maroc le 8 septembre, nous avons pris conscience que la nature pouvait continuer à exercer sa suprématie, mais qu'en même temps, la catastrophe était d'origine humaine. La majorité des victimes en Turquie (50,000 morts et 3 millions de personnes directement touchées, selon les estimations) provenait de populations marginalisées résidant dans une région frontalière : Kurdes, Assyriens, réfugiés. Lors de cet événement, par ailleurs, nous avons été confrontés à l'écart entre la recherche et l'expérience vécue, comme l'évoque une chercheuse dans ce numéro.

L'année 2023 a marqué le centenaire du Traité de Lausanne, qui a défini les frontières étatiques de la région la plus touchée par le tremblement de terre, et la catastrophe a éclipsé les célébrations prévues pour le centenaire de la République turque. Le film-essai de Sohrabi souligne la nécessité d'intégrer la perspective environnementale dans la recherche et l'analyse critique des rapports de force politiques. Cela nous permettra de mieux comprendre les crises économiques, les conséquences du changement climatique et les conflits armés dans la région du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord. La SSMOCI s'efforce d'offrir une plateforme publique aux chercheuses et chercheurs qui travaillent sur cette région. Elle entend promouvoir une meilleure compréhension des processus politiques et sociaux complexes auprès du grand public et soutenir le développement de solutions aux défis contemporains. Mais l'un des enjeux de la recherche actuelle est aussi de trouver comment donner à l'environnement une voix qui puisse nourrir notre compréhension du monde et notre façon d'y être.

Quelles stratégies face à la fragmentation des archives ?

Dans ce troisième numéro d'Almanach, nos auteurs et autrices explorent diverses stratégies pour appréhender d'un œil cri-

Sud sono spesso le prime a essere colpite quando si verificano disastri naturali. Così, nei disastri sismici in Turchia e Marocco, abbiamo preso coscienza del fatto che la natura poteva continuare a esercitare la sua supremazia, ma che allo stesso tempo il disastro era causato dall'uomo. La maggior parte delle vittime in Turchia (si stima che ci siano stati 50,000 morti e 3 milioni di persone direttamente colpite) proveniva da popolazioni emarginate che vivevano in una regione di confine: curdi/e, assiri/e e rifugiati/e. Durante questo evento, siamo stati messi di fronte al divario tra ricerca ed esperienza vissuta, come evocato da una ricercatrice in questo numero.

Nel 2023 ricorre il centenario del Trattato di Losanna, che ha definito i confini statali della regione più colpita dal terremoto. La catastrofe ha oscurato le celebrazioni previste per il centenario della Repubblica turca. Il saggio di Sohrabi evidenzia la necessità di integrare una prospettiva ambientale nella ricerca e nell'analisi critica delle relazioni di potere politico. Questo ci permetterà di comprendere meglio le crisi economiche, le conseguenze del cambiamento climatico e i conflitti armati nella regione del Medio Oriente e del Nord Africa. La SSMOCI si sforza di fornire una piattaforma pubblica per i/le ricercatori/ricercatrici che lavorano su questa regione. Essa vuole promuovere una migliore comprensione dei complessi processi politici e sociali tra il grande pubblico e sostenere lo sviluppo di soluzioni alle sfide contemporanee. Ma una delle sfide della ricerca attuale è anche quella di trovare modi per dare voce all'ambiente che possano alimentare la nostra comprensione del mondo e il nostro modo di interagire con esso.

Archivi frammentari: quali strategie?

In questo terzo numero di Almanach, i/le nostri/e autori/autrici esplorano diverse strategie per cogliere con sguardo critico e decostruire attraverso l'analisi, le relazioni di potere inscritte negli archivi o nelle fonti disponibili. Queste includono, innanzitutto, lo sforzo di critica di queste fonti, che consiste nell'identificazione delle relazioni di potere e la verbalizzazione dei loro meccanismi. Ad esempio, per quanto riguarda il processo di ricostruzione dello Stato iracheno dal 2003 in poi, Christian

ziehungsweise in den verfügbaren Quellen eingeschriebenen Machtverhältnisse durch Analyse kritisch zu erfassen oder zu dekonstruieren. Dabei geht es zunächst um den Versuch einer Kritik an diesen Quellen durch die Identifizierung von Machtverhältnissen und die Verbalisierung ihrer Mechanismen. So weist Christian Wyler im Zusammenhang mit dem Wiederaufbauprozess des irakischen Staates ab 2003 auf die Unfähigkeit der US-Regierung hin, das irakische Staatsprojekt jenseits der Vision einer in einem «tausendjährigen Krieg» zwischen Sunniten und Schiiten gefangenen Gesellschaft zu denken. Diese Vision stützt sich auf eine Reihe von wissenschaftlichen Erkenntnissen, die zwar umstritten, aber in bestimmten akademischen Kreisen weitgehend akzeptiert sind. Er beklagt die verheerenden Auswirkungen, die solche Darstellungen auf die irakische Gesellschaft und den Staat insgesamt haben können. Shirin Naef geht in ihrem Beitrag über Rechtsstaatlichkeit und Scharia im Iran auf die Entwicklung der Konzepte von Recht (qānūn) und Freiheit (āzādī) seit der konstitutionellen Revolution (1905–1911) ein. Sie analysiert Rechtsquellen während des 20. Jahrhunderts, insbesondere seit der Verfassung von 1979, und zeigt deren Lücken und Widersprüche auf.

Die Forscher:innen können Quellen auch gegen den Strich lesen und interpretieren. Die Archive und die verfügbaren Quellen verbergen oft mehr oder weniger überzeugend komplexere und subtilere Realitäten, die von den Forscher:innen aufgedeckt werden müssen. Sie können die verschwiegenen, ausgelöschten oder marginalisierten Stimmen in den Quellen sichtbar machen. So untersucht Ulrich Brandenburg in seiner Analyse der Berichterstattung über den algerischen Sufi Emir Abdelkader in Europa und im Osmanischen Reich nicht nur, welche Botschaft die Redaktionen vermitteln wollten, sondern auch, was die Presseartikel verraten oder zu verbergen versuchten. Dabei identifiziert Brandenburg insbesondere die sogenannte «Machtasymmetrie» zwischen den Kolonialmächten und den kolonisierten Gesellschaften und deren Einfluss auf die Darstellung Abdelkaders selbst in den Regionen, in denen er lebte und kämpfte. Schliesslich können forschende Personen alternative Quellen einführen und analysieren, um der Autorität der überwiegenden Archive oder Quellen entgegenzuwirken oder sie zu schwächen. Zum Beispiel stellt Nina Khamsy

tique et déconstruire les rapports de force inscrits dans les archives ou les sources à disposition, par l'analyse. Parmi celles-ci, mentionnons tout d'abord l'effort de critique de ces sources, qui consiste à identifier les rapports de force et à en verbaliser les mécanismes. Ainsi, à propos du processus de reconstruction de l'Etat irakien à partir de 2003, Christian Wyler pointe du doigt l'incapacité de l'administration américaine de penser le projet étatique irakien au-delà de la vision d'une société qui serait prisonnière d'une «guerre millénaire» entre sunnites et chiites. Cette vision repose sur un ensemble de données scientifiques, contestées mais largement acceptées dans certains cercles académiques. Il déplore ainsi les effets dévastateurs que de telles représentations ont pu avoir sur la société et l'Etat irakiens dans leur ensemble. Dans son article sur l'Etat de droit et la Shari'a en Iran, Shirin Naef revient sur l'évolution des concepts de droit (qanun) et de liberté (azadi) en Iran depuis la révolution constitutionnelle (1905–1911). En analysant les sources du droit, tout au long du 20e siècle et en particulier depuis la Constitution de 1979, elle en révèle les failles et les contradictions.

Les chercheur-es peuvent aussi lire et interpréter les sources à contre-courant (against the grain). Les archives ou sources à disposition dissimulent souvent, avec plus ou moins de succès, des réalités bien plus complexes et subtiles, qui nécessitent d'être passées au crible serré des chercheur-es. Ce faisant, il est possible de redonner vie aux voix tues, effacées ou marginalisées, au sein même de ces sources. A titre d'exemple, dans son analyse de la couverture médiatique de l'Emir soufi algérien Abdelkader en Europe et dans l'Empire ottoman, Ulrich Brandenburg s'intéresse, non pas seulement au message que les rédactions veulent transmettre, mais aussi à ce que les articles de presse trahissent, ou cherchent à dissimuler. Ainsi, Brandenburg identifie notamment ce qu'il nomme une «asymétrie des pouvoirs» entre les puissances coloniales et les sociétés colonisées, de même que l'influence que cette asymétrie a exercé sur les représentations d'Abdelkader, à l'intérieur même des régions où il a vécu et combattu.

Et enfin, les chercheur-es peuvent introduire et analyser des sources alternatives, pour contrer ou affaiblir l'autorité des archives ou des sources dominantes. Nina

Wyler sottolinea l'incapacità dell'amministrazione statunitense di vedere il progetto statale iracheno al di là della visione di una società intrappolata in una «guerra millenaria» tra sunniti e sciiti. Questa visione si basa su un insieme di dati scientifici contestati ma ampiamente accettati in alcuni circoli accademici. Egli deplora gli effetti devastanti che tali rappresentazioni hanno avuto sulla società e sullo Stato iracheno nel suo complesso. Nel suo articolo sullo Stato di diritto e la Shari'a in Iran, Shirin Naef passa in rassegna l'evoluzione dei concetti di diritto (qanun) e libertà (azadi) in Iran a partire dalla rivoluzione costituzionale (1905–1911). Analizzando le fonti del diritto nel corso del XX secolo e in particolare a partire dalla Costituzione del 1979, ne rivela i difetti e le contraddizioni. I/le ricercatori/ricercatrici possono anche leggere e interpretare le fonti controcorrente. Gli archivi e le fonti disponibili spesso nascondono, con diversi gradi di successo, realtà molto più complesse e sottili, che devono essere analizzate accuratamente dai/dalle ricercatori/ricercatrici. Così facendo, è possibile dare nuova vita alle voci messe a tacere, cancellate o emarginate all'interno di queste fonti. Ad esempio, nella sua analisi della copertura mediatica dell'emiro sufi algerino Abdelkader in Europa e nell'Impero Ottomano, Ulrich Brandenburg è interessato non solo al messaggio che gli editori vogliono trasmettere, ma anche a ciò che gli articoli di stampa tradiscono o cercano di nascondere. In particolare, Brandenburg individua quella che chiama «asimmetria di potere» tra le potenze coloniali e le società colonizzate, nonché l'influenza che questa asimmetria ha avuto sulle rappresentazioni di Abdelkader, anche all'interno delle regioni in cui visse e combatté.

Infine, i/le ricercatori/ricercatrici possono introdurre e analizzare fonti alternative, per contrastare o indebolire l'autorità degli archivi o delle fonti dominanti. Nina Khamsy, ad esempio, nel suo articolo sui visti umanitari rilasciati agli/alle afgani/e in Svizzera, contrappone i dati più visibili o accessibili – in questo caso, quelli forniti dalla Segreteria di Stato della migrazione (SEM) sulla questione dei/delle rifugiati/e afgani/e in Svizzera – ad altri di più difficile accesso. Utilizzando le statistiche dell'Organizzazione svizzera per l'aiuto ai rifugiati (OSAR) e della Caritas, nonché le testimonianze degli/delle

in ihrem Artikel über humanitäre Visa für Afghan:innen in der Schweiz die sichtbarsten oder am leichtesten zugänglichen Daten – in diesem Fall die Daten des Staatssekretariats für Migration (SEM) über afghanische Geflüchtete in der Schweiz – anderen, schwerer zugänglichen Daten gegenüber. Indem sie auf Statistiken der Schweizerischen Flüchtlingshilfe (SFH), dem katholischen Hilfswerk Caritas oder auf Erzählungen von Migrant:innen selbst zurückgreift, gelingt es ihr, das in der Schweizer Medienlandschaft verankerte Machtgefälle in der Darstellung von Migrant:innen aufzubrechen. In ähnlicher Weise wirft Julia Wartmann auf der Grundlage einer umfassenden ethnographischen Arbeit in den kurdischen Gemeinden im Nordosten Syriens einen kritischen und differenzierten Blick auf die vermeintlichen Erfolge der Frauenrechtspolitik, die von den kurdischen Verwaltungen betrieben – und von Journalist:innen und Akademiker:innen im Westen weitgehend gutgeheissen – wird. Sophie Moser lässt Mitglieder der schiitischen Gemeinde in Istanbul zu Wort kommen, die sie im Rahmen einer teilnehmenden Beobachtung und anhand von Dokumenten ihrer religiösen Autoritäten befragt hat, und korrigiert ihrerseits die institutionelle Unsichtbarkeit, die die Gemeinde seit einigen Jahrzehnten aufgrund der wachsenden Bedeutung des sunnitischen Islam für die nationale Identität der Türkei erfährt. Sevinç Ünal's Artikel im Zusammenhang mit dem Erdbeben in der Türkei und Syrien ist das deutlichste Beispiel für ein fragmentarisches, um nicht zu sagen lückenhaftes Terrain, auf dem die Kluft zwischen den Archiven und der gelebten Erfahrung am grössten ist. Auch sie stützt sich auf Zeugenaussagen, die in den vom Erdbeben betroffenen Regionen gesammelt wurden, aber auch auf Gutachten zur städtischen Verwaltung und liefert eine kritische Analyse der fehlenden staatlichen Massnahmen zur Unterstützung der betroffenen Bevölkerung.

Um einen Gegenentwurf zu einer «top-down»-Perspektive in der Geschichtsschreibung der akademischen Disziplinen der Sozialwissenschaften zu erstellen, untersucht Nouredine Wenger den Emanzipationsprozess vom kolonialen Erbe in der Produktion soziologischen Wissens in Marokko. Er lässt marokkanische Soziologen selbst, vor allem Abdelkébir Khatibi, zu Wort kommen. Wenger analysiert deren politischen und akademischen Werdegang,

Khamsy par exemple, dans son article sur les visas humanitaires délivrés aux Afghan-es en Suisse, oppose les données les plus visibles ou accessibles, dans ce cas les données communiquées par le Secrétariat d'Etat aux migrations (SEM) sur la question des réfugiés afghans en Suisse, à d'autres, plus difficiles d'accès. Le recours aux statistiques de l'Organisation suisse d'aide aux réfugiés (OSAR), de l'œuvre d'entraide catholique Caritas, ou encore aux récits des personnes migrantes elles-mêmes, lui permet ainsi de briser un rapport de force, pourtant si ancré dans le paysage médiatique en Suisse, sur les représentations des migrants en Suisse. De même, Julia Wartmann se base sur un travail ethnographique approfondi auprès des communautés kurdes du Nord-Est de la Syrie, pour poser un regard critique et nuancé sur le supposé succès des politiques de promotion des droits des femmes menées par les administrations kurdes – et généralement approuvées par les journalistes et universitaires en Occident.

En donnant la parole aux membres de la communauté chiite d'Istanbul, recueillie lors d'observations participantes, et à la lumière des documents produits par leurs autorités religieuses, Sophie Moser corrige quant à elle l'invisibilité institutionnelle que subit la communauté en raison de l'importance croissante de l'islam sunnite dans l'identité nationale turque depuis quelques décennies. L'article de Sevinç Ünal fournit une illustration flagrante d'un terrain fragmentaire, pour ne pas dire lacunaire, où l'écart entre l'archive et l'expérience vécue est particulièrement béant. Sur la base ici encore de témoignages récoltés dans les régions touchées par le séisme, mais aussi d'expertises en gouvernance urbaine, elle livre une analyse critique de l'absence de mesures prises par l'Etat pour venir en aide aux populations concernées.

Enfin, pour prendre le contre-pied d'une perspective «par le haut» jusque dans l'écriture de l'histoire des sciences sociales au Moyen-Orient, Nouredine Wenger examine le processus d'émancipation de l'héritage colonial dans la production du savoir sociologique au Maroc. Il donne la parole aux sociologues marocains eux-mêmes (notamment Abdelkébir Khatibi) et analyse leur parcours politique et académique afin de mieux comprendre les «nuances,

stessi/e migranti, l'autrice è in grado di rompere un equilibrio di potere, così radicato nel panorama mediatico svizzero, sulle rappresentazioni dei/delle migranti in Svizzera. Allo stesso modo, Julia Wartmann si basa sul suo approfondito lavoro etnografico con le comunità curde nel nord-est della Siria per dare uno sguardo critico e ricco di sfumature al presunto successo delle politiche di promozione dei diritti delle donne portate avanti dalle amministrazioni curde – e generalmente approvate da giornalisti/e e accademici/accademiche in Occidente.

Dando voce ai membri della comunità sciita di Istanbul, raccolti durante le osservazioni dei/delle partecipanti e alla luce dei documenti prodotti dalle loro autorità religiose, Sophie Moser corregge l'invisibilità istituzionale che la comunità ha subito a causa della crescente importanza dell'Islam sunnita nell'identità nazionale turca negli ultimi decenni. L'articolo di Sevinç Ünal fornisce un'illustrazione lampante di un terreno frammentario, per non dire incompleto, in cui il divario tra archivio ed esperienza vissuta è particolarmente ampio. Basandosi, ancora una volta, su testimonianze raccolte nelle regioni colpite dal terremoto e su relazioni di esperti/e in materia di governance urbana, l'autrice fornisce un'analisi critica della mancanza di misure adottate dallo Stato per venire in aiuto alle popolazioni interessate.

Infine, in contrapposizione all'approccio «dall'alto» nella scrittura della storia delle scienze sociali in Medio Oriente, Nouredine Wenger esamina il processo di emancipazione dall'eredità coloniale nella produzione del sapere sociologico in Marocco. Dà la parola agli/alle stessi/e sociologi/sociologhe marocchini/e (in particolare Abdelkébir Khatibi) e analizza le loro carriere politiche e accademiche per comprendere meglio le «sfumature, gli interstizi e le alternative della sociologia musulmana» dopo l'indipendenza del Marocco.

Diversificare le narrazioni

Che si tratti di documenti antichi o di immagini contemporanee, di cui siamo sempre più inondati/e, è essenziale avvicinarsi a queste fonti tenendo sempre presente che esse offrono solo una finestra sulla realtà. Come dice Sanaz Sohrabi nel suo

um Nuancen, Zwischenräume und Alternativen der muslimischen Soziologie nach der Unabhängigkeit von Marokko differenzierter zu verstehen.

Diversifizierung von Erzählungen

Unabhängig davon, ob es sich um alte Dokumente oder zeitgenössische Bilder handelt, von denen wir zunehmend überflutet werden, ist es wichtig, sich diesen Quellen zu nähern und sich daran zu erinnern, dass sie nur ein Fenster zur Realität sind. Wie Sanaz Sohrabi in ihrem Film sagt: «Das Archiv ist ein Verb. Es sieht. Es bringt zum Schweigen.» Die Suche nach einer Diversifizierung der Quellen, ihr kritisches Studium und ihre aufmerksame Lektüre, um die Spuren unsichtbarer Personen und Kräfte zu entdecken, sind Ansätze, die unser Verständnis der Welt komplexer machen können, indem sie manichäische Erzählungen überwinden. Denn niemand hat ein Monopol auf die Erzählung der heutigen Welt und ihrer Geschichte. Angesichts der hier und da anzutreffenden vereinfachenden Diskurse und verkürzten Lesarten ist es notwendig, die Rolle der Forschung und der Vermittlung erneut zu betonen.

Mit dieser Zusammenstellung sind wir als SGMÖIK stolz darauf, dass wir in diesem Jahr, unseren Auftrag, Wissen an der Schnittstelle zwischen Forschung und Journalismus zu vermitteln, weiterführen konnten. Unser Dank geht an unsere Journalist:innen, die die Autor:innen in diesem Heft begleitet haben, an die Universitäten Bern, Zürich und Basel (Institut für Studien zum Nahen Osten und zu muslimischen Gesellschaften, Islamwissenschaft, Seminar für Nahoststudien & Graduate School of Social Sciences), an die Universität Freiburg (Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft), die Stiftung Arditi (Genf) und an die Schweizerische Akademie für Geisteswissenschaften (SAGW) für die Finanzierung des Mentoringprogramms. Dank diesem Mentoringprogramm konnten unsere Autor:innen Essays schreiben, die ihre Forschung einem breiten Publikum zugänglich machen. Dabei konnten sie eigene Erfahrungen in der Kunst des essayistischen Schreibens gewinnen.

les interstices et l'alternative de la sociologie musulmane» après l'indépendance du Maroc.

Diversifier nos récits

Qu'il s'agisse de documents anciens ou d'images contemporaines, dont nous sommes de plus en plus inondés, il est essentiel d'aborder ces sources en se rappelant qu'elles n'offrent qu'une fenêtre sur la réalité. Comme le dit Sanaz Sohrabi dans son film, «l'archive est un verbe. Elle voit. Elle réduit au silence.» La quête d'une diversification des sources, leur étude critique et leur lecture attentive pour y déceler les traces de personnes et de forces invisibilisées sont autant d'approches susceptibles de complexifier notre compréhension du monde en dépassant les récits manichéens. Personne, en effet, n'a le monopole du récit sur le monde d'aujourd'hui et sur son histoire. Face aux discours simplistes et aux lectures réductrices qui ont cours ici et là, il est nécessaire de souligner, une fois encore, le rôle de la recherche et de la communication scientifique.

Avec cette compilation d'articles, la SSMOCI est fière d'avoir pu poursuivre cette année sa mission de médiation scientifique à la croisée de la recherche et du journalisme. Nos remerciements vont à nos journalistes qui ont accompagné les auteurs et autrices de ce numéro, les Universités de Berne, Zürich et Bâle (Institut für Studien zum Nahen Osten und zu muslimischen Gesellschaften, Islamwissenschaft, Seminar für Nahoststudien & Graduate School of Social Sciences), l'Université de Fribourg (Centre Suisse Islam et Société), et à la Fondation Arditi (Genève), de même qu'à l'Association Suisse des Sciences Humaines et Sociales (ASSH) et à nos membres, pour le financement du programme de mentorat. Grâce à ce programme, nos auteurs et autrices ont pu rédiger des articles donnant accès à leurs recherches à un large public, tout en pratiquant l'écriture journalistique.

film, «L'archivio è un verbo. Vede. Mette a tacere». Diversificare le fonti, studiarle criticamente e leggerle attentamente per individuare le tracce di persone e forze invisibili sono tutti approcci che possono rendere la nostra comprensione del mondo più complessa, andando oltre le narrazioni manichee. Nessuno ha il monopolio della narrazione del mondo di oggi e della sua storia. Di fronte alla retorica semplicistica e alle letture riduttive che prevalgono qua e là, è necessario sottolineare ancora una volta il ruolo della ricerca e della comunicazione scientifica.

Con questa raccolta di articoli, la SSMOCI è orgogliosa di aver potuto perseguire anche quest'anno la sua missione di mediazione scientifica all'incrocio tra ricerca e giornalismo. I nostri ringraziamenti vanno ai/alle giornalisti/giornaliste che hanno accompagnato gli/le autori/autrici in questo numero, alle Università di Berna, Zurigo e Basilea (Institut für Studien zum Nahen Osten und zu muslimischen Gesellschaften, Islamwissenschaft, Seminar für Nahoststudien & Graduate School of Social Sciences), all'Università di Friburgo (Centre Suisse Islam et Société), alla Fondazione Arditi (Ginevra) e alla Schweizerische Akademie für Geisteswissenschaften (SAGW) per aver finanziato il programma di mentoring.

Traduzione:

Maddalena Zaglio & Giorgio Ennas

ZWANZIG JAHRE IRAKKRIEG

EIN LAND AUF DER SUCHE NACH DEM STAAT

Was sind die Grundlagen eines politischen Systems? Nach dem Sturz von Saddam Hussein sollte die Teilung der Macht zwischen Schia und Sunna dem Irak Frieden und Demokratie garantieren. Doch seither dominieren Krieg und Terror.

Christian Wylar



© Mondalawy für Creative Commons, November 2019

Luftansicht des «Turkish Restaurant», ein leerstehendes Betongebäude in Bagdad, das während der jüngsten Proteste zum Hauptquartier der Demonstrierenden wurde.

Vor zwanzig Jahren, am 20. März 2003, eröffnete eine US-amerikanisch geführte Militärkoalition den Krieg gegen den Irak. Die Bilder von Explosionen und Feuerbällen zwischen der nächtlichen Skyline Bagdads wurden rasch verdrängt von Siegerposen und Schulterklopfen: Bereits am 1. Mai erklärte der damalige US-Präsident George W. Bush den Krieg für beendet und verkündete von einem Flugzeugträger aus: «Mission erfüllt.»

Der vermeintlich erfolgreiche Einmarsch entpuppte sich in den folgenden Jahren allerdings als Desaster historischen Ausmasses. Das Land versank in Krieg, Regierungsversagen und Korruption. Es ist schwierig zu beziffern, wie viele Opfer die Gewalt im Irak seither gefordert hat. Das Projekt «Iraq Body Count» geht von aktuell über 200,000 zivilen Opfern aus. Eine andere Studie sah bereits Mitte 2006 die Zahl von 600,000 Gewaltopfern überschritten.

Die Mär vom «tausendjährigen Krieg»

Als Grund für die Gewalt wird oft auf die beiden grossen islamischen Konfessionen Schia und Sunna verwiesen, die im Irak einen religiösen Konflikt austragen würden. Dieser «reiche Jahrtausende zurück», meinte 2016 selbst der damalige US-Präsident Barak Obama. Diese Erklärung, so oft und prominent sie auch angeführt wird, ist falsch. Sie gründet auf der Vorstellung, dass ein Staat mit einer konfessionell und ethnisch heterogenen Bevölkerung zwangsläufig anfällig für Konflikte ist. Gemäss diesem Bild sind Menschen durch ihre Religion determiniert: Ein Schiit ist in erster Linie Schiit, und diese Zugehörigkeit wird alle seine Entscheidungen bestimmen. Diese im Grunde rassistische Annahme spricht den Menschen im Nahen Osten nicht nur eine komplexe Identität ab, mit diversen Bezügen zu ihrer Region, Stadt, ihrem Geschlecht oder ihrer sozialen Schicht. Sie verneint auch ihre Freiheit, eine eigenständige politische Meinung zu haben – und erst recht, diese Meinung im Verlauf der Zeit womöglich zu ändern.

Die jüngsten Konflikte im Irak wurzeln jedoch nicht in jahrtausendealten Feindschaften. Sie sind viel mehr ein Produkt der Gegenwart, des gewaltigen politischen und gesellschaftlichen Umbruchs, den das Land seit dem Regimewechsel von 2003 durchläuft. Sie sind Teil eines Aushandlungsprozesses, bei dem verschiedenste Akteure um das politische System darum ringen, wie der Irak künftig als Staat ausgestaltet sein soll.

Die Suche nach einem neuen politischen System

Auf welchen Grundlagen basiert ein funktionierender Staat? Diese Frage ist nicht nur für den Irak relevant, auch wenn sie dort nach dem Ende des Baath-Regimes besonders dringlich war. Sie beschäftigt Gesellschaften weltweit und ist selbst in etablierten Demokratien nicht abschliessend beantwortet: Grundlegende philosophische Theorien beschäftigen sich mit ihr, etwa bei John Rawls, Jürgen Habermas oder Jacques Derrida; politische Verwerfungen wie in den USA unter dem früheren Präsidenten Donald Trump, oder die Erfolge rechtspo-

pulistischer Strömungen in zahlreichen europäischen Ländern zeigen, wie umkämpft das Verständnis von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ist.

Im Irak stand man nach dem Sturz Saddam Husseins vor einer doppelten Herausforderung: einen Staat neu aufzubauen, ohne dabei auf etablierte Strukturen zurückgreifen zu können, und die gesellschaftlichen Grundlagen festzulegen, auf die sich dieser Staat stützen sollte. Denn als nach Jahrzehnten der Diktatur das alte Regime innerhalb kürzester Zeit zusammenbrach, gab es im Irak keine funktionierende Zivilgesellschaft. Die politischen Parteien, die aus dem Exil zurückkehrten, waren in der Bevölkerung wenig verankert. Im Irak liessen sich die global aktuellen Fragen um die Legitimation einer Demokratie wie unter einem Brennglas beobachten.

Demokratie für den Irak – aber was für eine?

Die Bilder sollten einen Neuanfang markieren: Die Statue Saddam Husseins, die unter Jubelrufen gestürzt wird. Die Filmaufnahmen des früheren Diktators, der, bärtig und dreckverschmiert, von US-Streitkräften in einem Erdloch aufgestöbert worden war. Doch ein neues politisches System aufzubauen, sollte sich als wesentlich schwierigere Aufgabe erweisen, als einen Diktator zu stürzen.

Eine Demokratie zu errichten war für die USA das letzte verbliebene Argument, um die Invasion zu rechtfertigen – nachdem sich weder Massenvernichtungswaffen noch Hinweise auf Verbindungen des alten Regimes zum internationalen Terrorismus hatten finden lassen.

Da der Irak in den Augen der US-Verwaltung durch den «ewigen» Krieg zwischen Schia und Sunna geprägt war, bestand für sie kein Zweifel daran, wie das neue System aufgebaut werden musste: Die politische Macht sollte gerecht zwischen Sunnit:innen, Schiit:innen, Kurd:innen sowie ethnischen und religiösen Minderheiten verteilt werden, entsprechend ihrer Anteile in der Bevölkerung. Nur so könne ein friedliches Zusammenleben der verschiedenen Gruppen garantiert werden.

Damit erhielt die Zugehörigkeit zu einer Bevölkerungsgruppe den Vorrang vor anderen Ebenen der Repräsentation – insbesondere vor konkreten politischen Inhalten. Schia und Sunna waren die bestimmenden

Kategorien, während politische Ausrichtungen und Visionen kaum eine Rolle spielten. Dementsprechend waren im Übergangsrat, den die US-Verwaltung einsetzte, für die Schia am meisten Sitze reserviert. Darauf folgten die sunnitisch-arabischen, dann die kurdischen Vertreter:innen und schliesslich verschiedene Minderheiten.

Auch die neue irakische Verfassung, die von diesem Rat erarbeitet wurde, orientierte sich an diesen Bevölkerungsgruppen. Der Irak wird darin als Einheit seiner verschiedenen «ethnischen und religiösen Teile» beschrieben, die alle am neuen System Anteil haben sollten. Nie zuvor war im Irak die konfessionelle oder ethnische Zugehörigkeit derart positiv besetzt worden.

Es war aber nicht so, dass sich nur die US-amerikanische Verwaltung an der Einteilung der irakischen Bevölkerung in Schia und Sunna orientierte und dem Irak ein entsprechendes politisches System aufzuzwingen hätte. Auch die schiitischen Parteien waren konfessionell ausgerichtet. Sie beanspruchten die schiitische Bevölkerungsmehrheit zu repräsentieren und positionierten sich auf diese Weise als Zentrum des neuen Systems.

Widerstand gegen die neue Regierung

Die US-amerikanische Besatzung und die neue irakische Regierung stiessen umgehend auf bewaffneten Widerstand. Dieser war unter anderem eine Reaktion auf einige schwerwiegende strategische Fehler, die die US-Verwaltung nach der Invasion beging. Der gravierendste war ihr Umgang mit Angehörigen des früheren Regimes. Die Übergangsverwaltung hatte die irakische Armee aufgelöst und damit zahlreiche, vor allem sunnitische Soldaten und höhere Kader ihrer Existenzgrundlage beraubt. Auch die sogenannte De-Baathifizierung, in deren Rahmen Angehörige der Baath-Partei aus dem Verwaltungsapparat entfernt wurden, erlebte die sunnitische Bevölkerung als Siegerjustiz der schiitischen Parteien. Der Zulauf zu Widerstandsgruppen und ultraslamischen Kampfbünden, unter denen sich al-Qaida im Irak (AQI) bald mit besonderer Brutalität hervortun sollte, war beträchtlich. Kaum war der Krieg offiziell beendet, kam es im August 2003 zu den ersten grossen Sprengstoffanschlägen. Es war der Auftakt zum Bombenterror der kommenden Jahre.

Aber auch längst nicht alle Schiit:innen feierten die Amerikaner als Befreier. So wurde etwa der junge Muqtada al-Sadr, Sohn eines 1999 vom Regime ermordeten einflussreichen Geistlichen, zur prägenden Figur des schiitischen Widerstands. Er profitierte von der Popularität seines Vaters und verfügte mit seiner Mahdi-Armee über eine schlagkräftige paramilitärische Einheit. Al-Sadr war, wie bereits sein Vater, den Amerikanern gegenüber äusserst kritisch eingestellt und propagierte einen konservativ-religiösen Nationalismus.

Dieser umgehende Widerstand von schiitischer Seite zeigt, dass die Konfessionen zu keinem Zeitpunkt geschlossene Blöcke darstellten. Indem sich al-Sadr für einen überkonfessionellen irakischen Widerstand gegen die Besatzung einsetzte, positionierte er sich explizit gegen die irannahen schiitischen Parteien, die mit den US-Truppen zusammenarbeiteten und vom neuen, konfessionell orientierten System profitierten. Der innerschiitische Machtkampf zwischen den «Sadristen» und den schiitischen Parteien prägt den Irak bis heute.

Noch schwieriger war die Situation auf sunnitischer Seite. Die sunnitischen Parteien genossen nur wenig Rückhalt in der Bevölkerung. Es gab weder eine explizit sunnitische Kollektividentität noch Institution, die die gesamte sunnitische Bevölkerung umfassten. Die Sunna musste sich als Konfession erst herausbilden – ein Prozess, der auch zwanzig Jahre nach dem Regimewechsel noch nicht abgeschlossen ist.

Die Zeit der Betonwände

Ab den ersten Wahlen 2005 dominierten die schiitischen Parteien die institutionelle Politik, die mit dem Sturz des Baath-Regimes aus ihrem jahrzehntelangen Exil zurückgekehrt waren. Bald durchdrangen ihre bewaffneten Flügel die Sicherheitskräfte und terrorisierten die sunnitische Zivilbevölkerung mit Verhaftungen, Entführungen und Folter. Sie machten die Sunniten insgesamt verantwortlich für die Sprengstoffanschläge von al-Qaida im Irak (AQI) und anderen Kampfbünden gegen die schiitische Zivilbevölkerung. AQI verfolgte mit diesen Anschlägen erklärtermassen die Strategie, schiitische Gegengewalt zu provozieren und so einen offenen Krieg zwischen Schia und Sunna herbeizuführen.

Dieses Ziel wurde im Februar 2006 erreicht. Der Anschlag auf den Askari-Schrein in Samarra, eine der bedeutendsten schiitischen religiösen Stätten Iraks, löste eine Welle der Gewalt gegen die sunnitische Bevölkerung aus. Was folgte, wurde fortan als «konfessioneller Bürgerkrieg» bezeichnet: 2006 und 2007 forderte die Gewalt jeden Monat hunderte, manchmal tausende Todesopfer. Sie vertiefte die konfessionellen Gräben und erzeugte Hass zwischen Menschen, die sich noch wenige Jahre zuvor ihrer konfessionellen Zugehörigkeit kaum bewusst gewesen waren. Im Eiltempo errichtete, meterhohe Betonwände, die vor Anschlägen schützen sollten, trennten die verschiedenen Stadtteile Bagdads und wurden zu Symbolen der Spaltung.

Die Sunnit:innen wenden sich ab

2008 ebte die Gewalt ab. Neben einer massiven Aufstockung der US-Truppen war es vor allem eine neu geschmiedete Koalition aus sunnitischen Stämmen, deren bewaffnete Einheiten gegen die sunnitischen Extremisten vorgingen und so die Gewalt eindämmten.

Doch die politische Elite ging fahrlässig mit der erreichten Stabilisierung um. Im konfessionellen System waren Allianzen im Parlament kaum an gemeinsame politische Inhalte geknüpft. So verkam die Koalitionsbildung nach den Parlamentswahlen von 2010 zum Postenschacher, das politische System blieb monatelang blockiert. Hinzu kam, dass Premierminister Nuri al-Maliki sich zudem zusehends autoritär gebärdete. Er instrumentalisierte die Justiz, um gegen politische Gegner vorzugehen, und liess prominente sunnitische Politiker unter dem Vorwurf früherer Baath-Verbindungen und Terrorismusunterstützung verhaften.

Die Bagdader Machtkämpfe führten zu regierungskritischen Protesten in der sunnitischen Provinz Anbar. Als Sicherheitskräfte die Demonstrationen gewaltsam unterdrückten, fühlte sich die sunnitische Bevölkerung endgültig vom neuen Irak ausgeschlossen. Bezeichnend dafür waren die Aussagen von Demonstrant:innen, man habe kein grundsätzliches Problem mit einem schiitischen Premierminister, aber man habe eines mit diesem spezifischen, Nuri al-Maliki, der die sunnitische Bevölkerung unterdrücke. Die Hoffnung auf eine Verbesserung des 2003 etablierten Systems waren bitter enttäuscht worden.

«Kalifat» statt Irak: Der IS

Es war diese Enttäuschung, die zahlreiche Sunnit:innen dazu brachte, Anfang 2014 den Vormarsch des ultra-islamischen Kampfbundes «Islamischer Staat im Irak und der Levante» (ISIL, später nur noch «Islamischer Staat», IS) zu begrüßen. Der IS hatte es sich zum Ziel gesetzt, die bestehenden nationalstaatlichen Grenzen aufzuheben und, wie es seine Propaganda-Abteilung nannte, stattdessen ein «Kalifat» zu errichten. Es war das bislang radikalste Gegenmodell zum politischen System nach 2003.

Selbst für den gewaltgeplagten Irak stellte das Vorgehen des IS eine neue Dimension der Brutalität dar. Der IS inszenierte seine Gewalt propagandistisch und verbreitete Aufnahmen von Enthauptungen, Kreuzigungen und gar Verbrennungen. Gegen die jesidische Bevölkerung verübte er einen Genozid, Frauen und Mädchen gerieten zu Tausenden in die Sklaverei. Doch der Hauptfeind des IS – daran liess seine Propaganda keinen Zweifel – war die Schia. Der IS war angetreten, um die Muslime in einem weltweiten Kalifat zu vereinen – doch seine Vorstellung von Einheit gründete auf konfessioneller Gewalt.

Der Krieg gegen den IS wurde in der irakischen Öffentlichkeit als Kampf des vereinigten Iraks gegen «Terroristen» dargestellt. Als der damalige Ministerpräsident Haidar al-Abadi im Dezember 2017 den Sieg über die Terrormiliz verkündete, feierten die Menschen dementsprechend euphorisch, ganz besonders auch jene in den mehrheitlich sunnitisch geprägten Landesteilen, wie etwa in der Stadt Mossul, die drei Jahre lang unter der Gewalt und dem Terror des IS gelebt und gelitten hatte. Für die Frage aber, warum der IS überhaupt Rückhalt in Teilen der Bevölkerung hatte gewinnen können, war zwischen Siegestaumel und irakischem Fahnenmeer kein Platz. Der militärische Sieg ersetzte das Bemühen um eine Versöhnung der gespaltenen Bevölkerung.

«Volk» gegen «Staat»

Trotz des Sieges über den IS nahm im Dezember 2017 auch in den schiitischen Gebieten die Unzufriedenheit mit der Regierung zu. Der Leistungsausweis der schiitischen Parteien in Bagdad war katastrophal. Die

Infrastruktur lag am Boden, besonders im Süden des Landes funktionierte nicht einmal mehr die Trinkwasserversorgung. Da die Parteien jenseits der konfessionellen Repräsentation kaum Inhalte zu bieten hatten, fehlte es ihnen auch an Strategien, um mit diesen Herausforderungen umzugehen. Die grassierende Korruption erschwerte die Situation zusätzlich.

Im Oktober 2019 begannen in Bagdad und den südlichen Landesteilen Massenproteste, die eine grundlegende Veränderung des politischen Systems forderten. Insbesondere die schiitische Jugend, darunter viele Frauen, gingen auf die Strasse, wütend über ihre wirtschaftliche Misere und die berufliche Perspektivlosigkeit. Die Proteste wurden in allen Landesteilen und durch alle Bevölkerungsschichten hindurch unterstützt, zivilgesellschaftliche Gruppen und einige kleinere Parteien solidarisierten sich mit den Demonstrant:innen und beteiligten sich an den Protesten.

Die Protestcamps wurden zu Diskussionsforen. Politische Fragen, aber auch gesellschaftliche Themen und besonders die Stellung von Frauen in der irakischen Gesellschaft wurden in eigens dafür gedruckten Zeitungen eifrig debattiert. Konservative Positionen waren dabei ebenso vertreten wie progressive. So vielfältig ihre Ansichten auch waren, in einem waren sich die Menschen einig: Der «Konfessionalismus» und jegliche auf Zugehörigkeit basierenden Quoten sollten abgeschafft werden. Der Unterscheidung in Schia und Sunna hielten die Demonstrant:innen die Einteilung in «Staat» und «Volk» entgegen – ein vereinigtes «Volk», das den Anspruch auf sein Land erhebt und den «Staat» auf eine reine Verwaltungsfunktion reduziert.

Doch die Proteste blieben ohne klare Führung und Organisation. Gleichzeitig war die Gewalt gegen die Teilnehmer:innen der Demonstrationen massiv. Sie ging von den irannahen «Haschd»-Milizen aus, einem Konglomerat aus zeitweise über sechzig paramilitärischen Einheiten, die im Kampf gegen den IS eine bedeutende Rolle spielten. Dass schiitische Einheiten, die ursprünglich die Bevölkerung gegen den IS verteidigen sollten, nun auf die schiitische Jugend schossen, war für viele im Irak ein Schock. Aus den ehemals gefeierten Rettern des Staates ist nach dem Krieg gegen das «Kalifat» selbst ein Parallelstaat geworden: Noch heute bereichern sich die Haschd dank militärischer Stärke und Unterstützung aus dem benachbarten Iran an Checkpoints und Grenzübergängen und führen gar eigene Gefängnisse. Durch die systemkritischen Pro-

teste sahen die Haschd dieses Erfolgsmodell bedroht, der Iran fürchtete um seinen Einfluss. Indem sie gegen die Demonstrationen vorgingen und zivilgesellschaftliche Aktivist:innen noch immer unter Druck setzen, entführen und ermorden, haben sie klargemacht, dass sie ihre Position mit Waffengewalt verteidigen werden.

Die Krise der Repräsentation und die Suche nach dem Souverän

Bis heute besteht das gemeinsame Element der Debatten in der irakischen Öffentlichkeit um die Grundlagen der Staatlichkeit darin, dass weit weniger nach den politischen Werten und Zielen gefragt wird, also danach, «was» die Grundlagen des Staates sind, sondern «wer» diesen repräsentiert. Umstritten ist, wie dieses «wer», dieser Souverän, zu beschreiben sei: Ist es die (konfessionelle) «Mehrheit», wie die mächtigen schiitischen Parteien argumentieren? Sind es die diversen «Bevölkerungsgruppen», wie es das politische System nach 2003 vorsah? Sind es gar sich religiös-politisch legitimierende Führungspersonen, wie beim IS? Oder das «Volk», wie die Demonstrant:innen von 2019 forderten?

Im Irak wird also wesentlich mehr über konfessionelle Zugehörigkeit und deren Rolle im politischen System diskutiert als zwischen den Gruppen über konfessionelle Differenzen. «Politische» Inhalte im engeren Sinn und Lösungsvorschläge zu konkreten Problemen spielen dagegen kaum eine Rolle. Die Suche nach dem «richtigen» Souverän, der «richtigen» Kategorisierung der Menschen im Irak, ist zum bestimmenden Element der öffentlichen Debatte der vergangenen zwanzig Jahre geworden. Weder die amerikanische Verwaltung noch die verschiedenen irakischen Akteure haben seither eine Alternative dazu geliefert. Die Gewalt, die Schwäche des Staates und dessen Ablehnung in weiten Teilen der Bevölkerung zeigen: Gescheitert ist die Idee, eine Politik entlang der Zugehörigkeit zu einer Bevölkerungsgruppe zu betreiben.

Die Dynamik dieser Entwicklungen offenbarte sich jüngst im kurdisch verwalteten Teil des Iraks. Während die eigene Unabhängigkeit jahrzehntelang als oberstes Ziel der kurdischen Bevölkerungsgruppe galt, hat eine aktuelle Umfrage der Plattform Amwaj.media Erstaunliches ergeben: Eine Mehrheit der Be-

fragten glaubt, es würde den Menschen in Kurdistan besser gehen, wenn das Gebiet statt der kurdischen Selbstverwaltung der Regierung in Bagdad unterstellt würde – derart desillusioniert ist die Bevölkerung angesichts des autoritären Gebarens und der Korruption der kurdischen politischen Elite. Wie auch in der restlichen irakischen Öffentlichkeit hat selbst im kurdischen Kontext die Orientierung an ethnischer Zugehörigkeit an Glanz verloren. Die Vorstellung des Staates als Repräsentation einer ethnisch oder konfessionell definierten Nation neigt sich ihrem Ende entgegen.

Dieser Text erschien in Kooperation mit dem Online-Magazin Geschichte der Gegenwart.

Christian Wyler

VINGT ANS DE GUERRE EN IRAK
UN PAYS À LA RECHERCHE D'UN ETAT

Quels sont les fondements d'un système politique ? Après la chute de Saddam Hussein, le partage du pouvoir entre sunnites et chiïtes devait garantir à l'Irak la paix et la démocratie. Mais c'est la guerre et la terreur qui l'emportent.

arbeiter am Forum Islam und Naher Osten (FINO) der Universität Bern. Davor studierte er in Bern Neueste Geschichte und Islamwissenschaft. Christian Wylers Texte erscheinen unter anderem auf Journal 21.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Bishara, Azmi (2021): Sectarianism Without Sects. Hurst, La Vergne.
- Dodge, Toby und Mansour, Renad (2021): Politically sanctioned corruption and barriers to reform in Iraq. Research Paper, Middle East and North Africa Programme.
- Haddad, Fanar (2016): Shia-Centric State-Building and Sunni Rejection in Post 2003 Iraq. Carnegie Endowment for International Peace.
- Tabaqchali, Ahmed (2020): How Demographics Erode the Patronage Buying Power of Iraq's Muhasasa Ta'ifia. Bawader, Arab Reform Initiative.

BIO

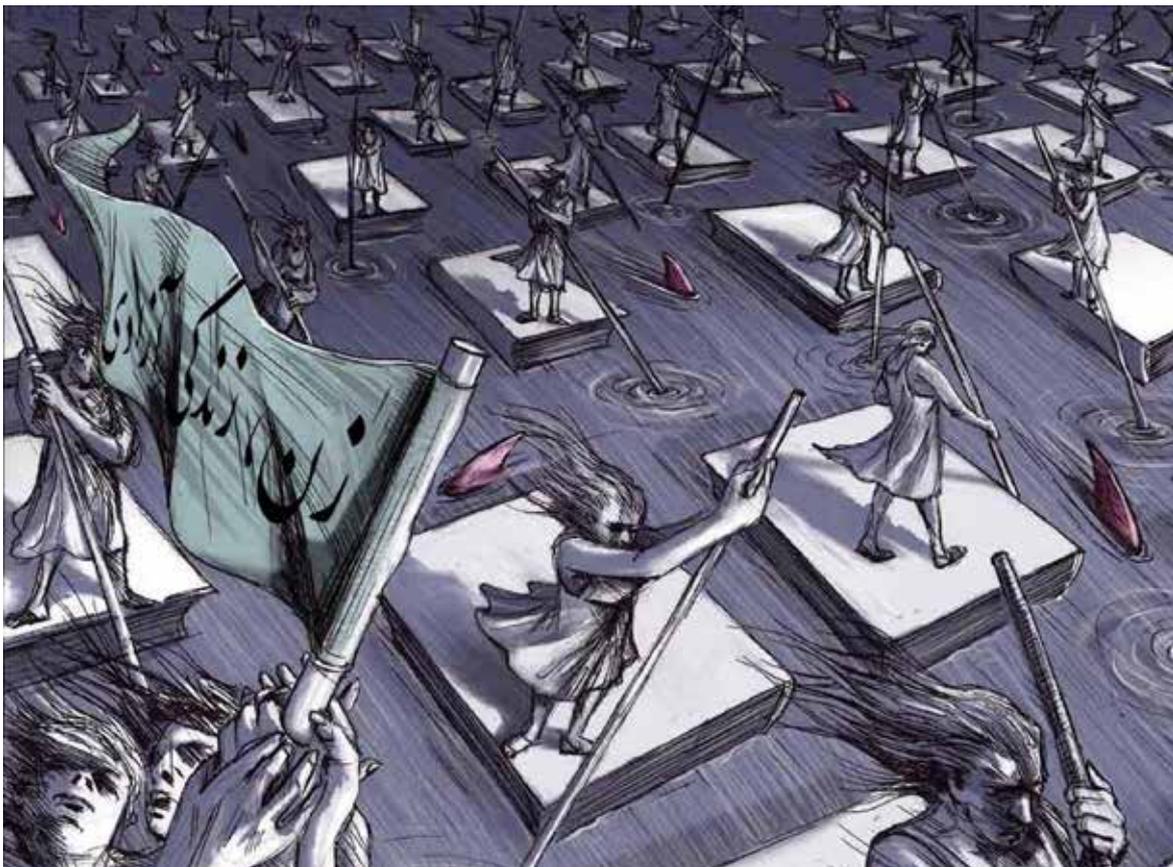


Christian Wyler wurde an der Universität Bern 2022 über die Konfessionalisierung im Irak nach 2003 promoviert. Von 2019 bis 2023 arbeitete er als wissenschaftlicher Mit-

A COUNTRY THAT SEEKS ITS FUTURE IN THE PAST THE ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN IN THE FACE OF THE PROTEST MOVEMENTS

Iran's protest movement "Woman – Life – Liberty" has turned into calls to end the Islamic Republic itself. In seeking new ways forward, some of Iranian civil society are considering returning to monarchy and the constitutional movement of 1906.

Shirin Naef



In memory of Mahsa Jina Amini dedicated to the 2022 movement of the Iranian women. The writing on the flag means "Zan - Zendegi - Azadi" ("Woman - Life - Liberty"). Drawing by Alireza Darvish, a German-Iranian animation filmmaker, painter and visual artist based in Cologne. Alireza Darvish, who has worked on social and political issues, including women's rights, for years, drew this painting 2014 for a collection of surrealist book paintings. Last year he reconnected this painting with the theme of woman, life, freedom.

“

My daughter asked me: ‘What is it that you were missing that led you to a revolution?’”, I was told by an Iranian friend who is an office worker and the mother of two girls. It is a question many Iranian parents are being asked today. Iran’s generation Z, which makes up more than sixty percent of the population, was not yet born when the Islamic Republic emerged from the 1979 revolution against the Pahlavi monarchy. It has only ever experienced life under the dominance of religion.

When young people look at photos from the time of the Pahlavi monarchy, they assume that their parents enjoyed cultural and social freedom, as well as economic stability – something they themselves can only dream of today. “I cannot forgive the 57-generation. They are to blame for ruining this country and they still do not accept their mistakes”, a Gen Z-girl said to me. “Because of their mistakes, my generation is being beaten and killed in the streets.” The term “57-generation” is a common term in Iran used for those who participated in the 1979 revolution – 1357 in the Persian calendar – to overthrow Mohammad Reza Shah, the second king of the Pahlavi dynasty. In recent months, I have heard many such statements either in direct conversations or through social media. These statements have caused many debates and conflicts between generations, even amongst families.

Since Mahsa Jina Amini died last September, at the age of 22, while she was detained by the country’s morality police for not wearing a proper hijab, mass protests in Iran have been ongoing. These protests under the slogan “Woman – Life – Liberty” (*Zan – Zendegi – Azadi*) constitute the largest anti-regime movement in Iran since the 1979 revolution. Women have played a leading role in these protests, which has generated a great deal of international attention. Social media has been flooded with scenes of school-girls tearing up pictures of the religious leaders of the revolution or showing up in public without hijab.

After the 1979 revolution the hijab became the foundational symbol of the Islamic Republic.

The reason why the protests centre around the hijab reverts to the political structures and power relations that were established in line with the 1979 revolution’s principles of Islamic republicanism. The compulsory

hijab was codified in law through a decision by the Islamic Consultative Assembly, Iran’s parliament, in 1983. As a consequence, Iranian women and girls were forced to cover their hair in public. Women protested against the hijab from the very first days of the revolution. However, these protests were considered bourgeois, anti-revolutionary and liberal and were suppressed by the authorities. The hijab carried more weight than any other change brought about by the Islamic revolution and became the symbol of the revolution’s struggle against imperialism, as well as the foundational symbol of the Islamic Republic.

Therefore, the Islamic Republic uses its full power to counteract the movement: it is faced with severe and systematic repression of protesters, including students, writers and political activists. The number of arrests and executions is soaring. The regime is even alleged to have carried out chemical attacks on girls’ schools. It has arrested lawyers who accepted the cases of arrested protestors, pushed for the expulsion of professors and students from universities, filed court cases against women who appear in public without hijab, and has closed stores and restaurants, as well as shopping and cultural centres that allow women to enter uncovered.

However, the backlash of the regime has not been able to quash the protests. What started as demonstrations against the compulsory hijab one year ago has evolved into calls to end the Islamic Republic per se and into the questioning the 1979 revolution and its left-wing Marxist-inspired content. The conflict between the rule of Shari’a law, the canon law of Islam, and the rule of law has caused Iran’s civil society – with its Generation Z as its spearheads – to rebel against the clerical class and all those defending the Shari’a law as a political force. Furthermore, there is an increasing number of voices in current academic and public discourse that compare this movement to the Iranian-Persian constitutionalist movement (*jonbesh-e mashruteh*), which took place between 1906 and 1911 and aimed to establish the rule of law and civil liberties. Indeed, these current protests have become a Renaissance movement advocating for a more human-centric approach and claiming the “right to life” and the “right to liberty”.

In this article, I shall examine the various phases during the establishment of the legal concepts of law, freedom and modern civil rights in the context of state-formation in 19th and 20th century Iran. By taking a closer look at Iran’s constitutional history, we might identify solutions for Iran’s future in a time of crisis.

The two concepts of law and freedom and the crucial role of constitutionalism

The theory of constitutionalism is one of the most important political theories in the history of modern Iran. It is based on the two concepts of law (*qanun*) and freedom (*azadi*), and results from the efforts of Iranian intellectuals seeking the rule of law, citizens' rights and national unity during the 19th century Qajar dynasty (1779–1925). In the face of the waves of modernity in the wake of the Russian and British expansion in Asia in the early 19th century, Iranians gradually began to develop these concepts further. Although there were differences and sometimes even contradictions in the way these terms were understood by scholars and social groups, there was one common denominator: opposition to tyranny.

The concepts of law and freedom eventually led Iranian decision-makers to accept a degree of political power distribution: a form of transferring the traditional absolute authority of the monarchy to new bureaucratic institutions. This distribution did not occur amongst traditional groups, such as other lineages, tribes and local communities that also claimed power. However, it did occur amongst new judicial and administrative institutions, such as the house of justice (*edalat khaneh*) in 1905. Part of said power was transferred to the ministers and bureaucrats who had close ties with religious scholars and merchants. Religious authorities and jurists (*fuqaha*), who were responsible for the education and training system, as well as the judiciary, played an important role in limiting the kings' influence, too. They also sought to expand their control over religious courts and various legal fields.

The constitutional movement led to the promulgation of the first Iranian Constitution (*qanun-e asasi*) and the establishment of the first Iranian National Parliament (*majles-e shora-ye melli*) in 1906. Despite many obstacles to legislation, this first parliament triggered the growth of a national consciousness based on the rule of law and the institutions of the new state (*dolat-e jadid*). This triggered a process of state-formation, resulting in the development of a modern legal system in Iran by the 1940s. Shia jurists and liberal constitutionalists were the main forces of the constitutional movement. In fact, this movement definitively invalidated the absolute and infinite power of the king and turned Iran into a constitutional parliamentary monarchy. The Pahlavi

dynasty (1925–1979) built a modern judicial system and largely replaced the Islamic and customary laws with state law. Iran stood on the threshold of a new era. Javad Tabatabai (1945–2023), a leading Iranian philosopher and historian of political thought, even considered this new legal system, based on Islamic jurisprudence (*fiqh*), and the first rule of law in an Islamic country as one of the most important achievements of constitutionalism.

The rise of Ayatollah Khomeini and his constitution of 1979

However, Iran's welfare state and national-capitalist policies established during Pahlavi's time were not very popular and the modernisation programmes, including women's education and family law reforms, were strongly opposed by the religious components of society, as well as by clerics, such as Ayatollah Khomeini. Moreover, the royal regime was depicted as a symbol of capitalism and Western values, and expressions such as "free market" or "private property" were regarded as insults. This led to the creation of a springboard for the rise of Khomeini and the 1979 constitution. It was a manifestation of his vision of an Islamic government (*hokumat-e islami*) based on the unity and primacy of the Islamic Ummah (*ommat-e islami*) that regulates every decision and action.

The concept of the Islamic Ummah, the Muslim community, dates back to the 1960s, when Islamic revolutionaries attempted to justify the theory of the authority of the Islamic jurist (*velayat-e faqih*) and his unlimited power. This theory does not value the role of ordinary citizens in state-building processes, other than to be guided by a religious leader. This opposition between citizens and religious authorities caused many crises in Iran and hindered the prosperity of the Iranian people, as well as the social and economic development of the country.

In Khomeini's view, the Islamic government represents the rule of divine law over the people. The regime implements Islamic laws and regulations, absolute sovereignty belongs to God only. Therefore, according to his theory of the authority of the Islamic jurist (*velayat-e faqih*), the Supreme Leader (*rahbar*) of the Islamic government should be an expert in Islamic laws and regulations (*a faqih*). Consequently, he is responsible for the implementation of all public regulations and laws

related to state institutions. Following the revolution of 1979 and the subsequent referendum on the Islamic Republic, Khomeini himself became the first *rahbar*.

The concept of the republic was mainly borrowed from France and rooted in various political trends in Iran. These trends were mostly embedded in global Marxist-Leninist ideologies of that time, but it was unclear which institutions or values were related to said concept. In a television interview two days before the announcement of the referendum results on 1 April 1979, Ayatollah Motahari, one of the main theorists of the Revolution and a student of Khomeini, clarified the concept of the Islamic Republic as follows: “The Islamic Republic is a government formed by the election of the head of government by the people for a temporary period, and whose actions and principles are governed by Islamic law.”

In fact, the 1979 constitution contains major contradictions that make it difficult to understand the idea of the rule of law and the definitions of key terms such as “freedom” and “rights”. Theoretically, according to Article 4 of the Constitution, all civil, penal, financial, economic, administrative, cultural, military, political, and other laws and regulations must be based on Islamic principles (*mavazin-e eslami*). Article 6 states that in the Islamic Republic of Iran, national affairs must be managed based on public opinion, such as the election of the president and members of parliament. Moreover, according to Article 57, the executive, judicial, and legislative branches are separate powers and must be supervised by the absolute leadership of the Ummah, the Muslim community. However, in practice, as one might expect, complying with these principles has not been an easy task. The development of the legislative process in Iran indicates that the Islamic Republic has constantly been faced with numerous weaknesses and challenges since its formation.

The return of the constitutional monarchy?

At the time of the revolution, supporters of the rule of law represented a minority, whereas a majority supported Shari‘a law. Today however, the Shari‘a law supporters are increasingly lacking in social power, whereas supporters of the republic and of the constitutional monarchy are respectively becoming more important political forces on the Iranian political

scene. Although they adhere to two different forms of government, both oppose Shari‘a law supporters and their power is rooted in their social popularity.

Recent reports indicate that the Pahlavi family is increasingly accepted amongst the people in Iran, especially amongst younger generations. “Reza Shah Rohat Shad/Reza Shah, may you rest in peace” is a famous slogan that is heard in many of the current protests all over the country. Reza Shah was the founder of the Pahlavi dynasty and the grandfather of Prince Reza Pahlavi. He is regarded as the founder of modern Iran.

“The Shah loved Iran. He tried to modernise the country, and we didn’t deserve this modernisation. I only hope for the return of the monarchy. I think that the ordinary people in Iran will preserve the monarchy”, I was told by a professor of law. “In our village, everyone wants the return of the prince”, said a civil engineer. “Reza Pahlavi is not against religion, which is better for many people. I am not a monarchist, but Prince Reza Pahlavi is the only person who can bring order to the current situation.”

Prince Reza Pahlavi is the eldest son of Mohammad Reza Pahlavi, the second king of the Pahlavi monarchy, and his wife Farah Diba. He became the crown prince when he was seven years old and was first in line to the throne. Today, he is a political activist and resides in Great Falls in the US State of Virginia. Reza Pahlavi is deemed acceptable because he has invited legal experts, lawyers, political elites and thinkers to present proposals for the judicial structure and the independence of the judiciary in a potential new Iranian government. He regards himself as a supporter of constitutionalism (*mashrutiyyat*), the aforementioned political movement, which many Iranians associate with the concept of law and freedom. As a writer and journalist stated: “Constitutional monarchy would be the best form of government for Iranians.”

Iran needs to revisit its history

The future seems dire. Not even a year after the start of the nationwide protests, the moral police are back. Its units are patrolling the streets of the country to enforce the hijab regulations, which have been imposed on Iranian women since the beginning of the 1979 revolution. Lives have been lost and many demonstrators are in prison. They have been interrogated, suffered inhumane

treatment and atrocities by a kleptocratic, religious and totalitarian state that lacks political legitimacy and social foothold – a state that even fears the bodies of the deceased and the influence of their funerals. People are devastated and anxious about where their revolution will lead to, as the country’s constitution, legal system, judgeship, and legal organisations are suffering.

In the current situation, the Iranians’ ability to compose an appropriate constitution and to design a practical ruling and political system seems to have been paralysed. Despite this, advances in the rule of law need to be prioritised over any other development. However, the current constitution and political system render it impossible to resolve any of the national crises and, as time goes by, the situation will only become more complicated.

According to Aristotle, freedom is always defined by law. Living up to this philosophical principle essentially requires improving the country’s legal and moral notions to achieve the welfare of the people during this transitional period. The events following the Mahsa Jina Amini protests demonstrate that the Islamic Republic has lost its political legitimacy and is collapsing from within. Contemporary Iranian society has various social groups, diverse civil and cultural institutions, and an awareness of liberal values and the importance of the rule of law. Moreover, Iran’s constitutional movement (*jonbesh-e mashruteh*) prevailed not so long ago. This entailed a peaceful transfer of absolute to constitutional monarchy and the respect of the rule of law, leading to the emergence of civil society and a fundamental change of social and legal structures. All of the latter points towards Iran’s potential to once again transform into a more progressive country.

Iran must revisit its history and avoid the recurrence of the 1979 revolution, which resulted in the flight of human capital and the return of religion to political and legal arenas, at all costs. Complex questions are arising, regarding how the centuries-long efforts of the Iranian people to establish freedom and the rule of law could lead to a democratic political order against the backdrop of this recent movement. How did the peaceful transfer of power become possible during the constitutional movement? What are the conditions for such a reconciliation between the Iranian people and the state? How could Iranians avoid further loss and damage? And how would the international and regional powers interact?

As previously mentioned, the opportunity to return to constitutionalism is being considered. Every inci-

dent that creates the possibility to return to its logic in Iran’s difficult current context should be taken as a good omen. Furthermore, events in Iran that aim to achieve social and political freedom extend beyond street protests. Indeed, this uprising strives for human dignity and individual rights. Reclaiming the right to life has brought different social groups and classes together. The future of Iran and the improvement of its long-term political, economic, and cultural relations with its regional neighbours and the West will depend on how well this is understood.

BIO



Shirin Naef is lecturer at the University of Fribourg and associate researcher at the University of Zurich. She is currently working on her habilitation project on the relationship between law, economy and religion according to the studies of culture in the context of Iranian history and politics.

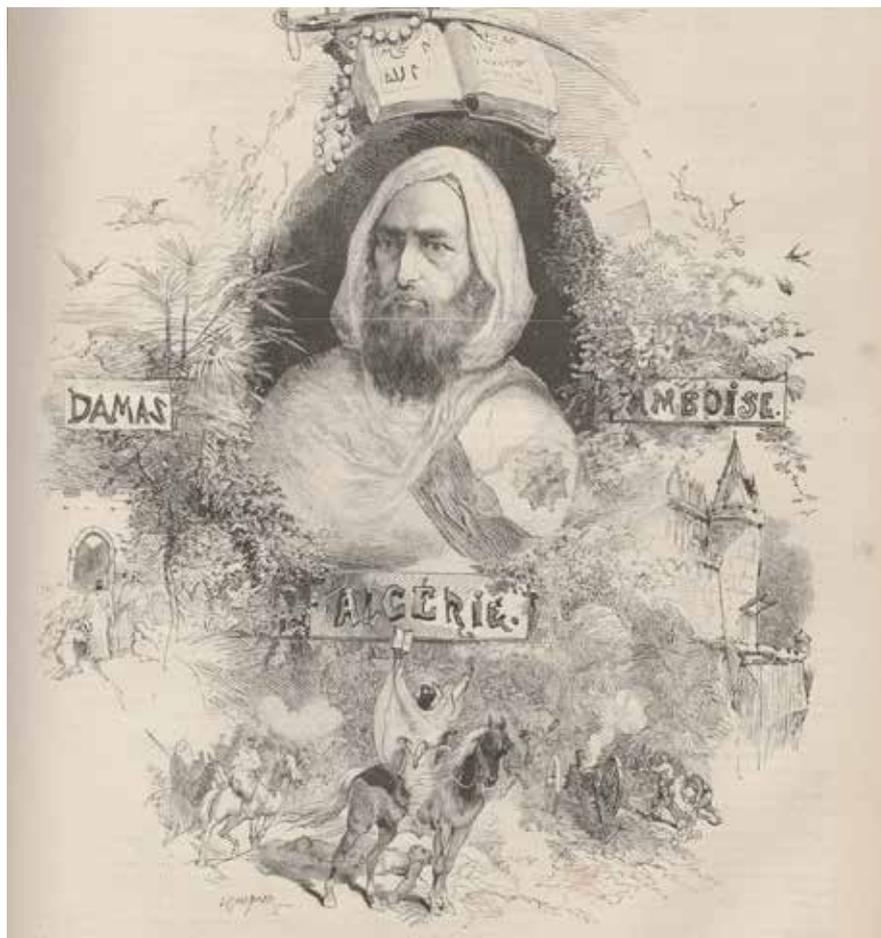
FURTHER READING

- Roham Alvandi. 2019. *The Age of Aryamehr: Late Pahlavi Iran and Its Global Entanglements*. Gingko Library.
- Kevan Harris. 2017. *A Social Revolution: Politics and the Welfare State in Iran*. University of California Press.
- Iranica Online. 1992. “Constitutional Revolution”, online edition, New York.
- Afshin Matin-Asgari. 2019. *Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity*. Cambridge University Press.
- Daniela Meier. 2002. *Helvetias guter Draht zum Pfauenthron. Die Beziehungen der Schweiz zu Iran (1946–1978)*. Orell Füssli Verlag.
- Shirin Naef. 2023. “Verfassung als gesellschaftlicher Prozess: Entwicklungen im Nahen Osten”. *SAGW-Bulletin* 2.

EIN MUSLIMISCHER HELD IM ZEITALTER DES IMPERIALISMUS DER TOD ABDELKADERS IN DAMASKUS 1883

Im 19. Jahrhundert gelang es nur wenigen Arabern und Muslimen, von ihren europäischen Zeitgenossen als herausragende Persönlichkeiten anerkannt zu werden. Der algerische Kriegsherr und Sufi-Mystiker Emir Abdelkader wurde aber sogar zur Heldenfigur verklärt. Warum?

Ulrich Brandenburg



© Le Monde Illustré, 22.11.1879, Scan aus: BNF - Gallica

Illustration der verschiedenen Stationen von Abdelkaders Leben anlässlich seines (vermeintlichen) Todes 1879.

Heldinnen und Helden sterben nicht wie gewöhnliche Menschen. Einerseits, so lässt sich argumentieren, sind Heldenfiguren im Grunde unsterblich. Andererseits sterben Helden nicht selten mehrmals. Abd al-Qadir al-Hasani al-Jazairi, in Europa besser bekannt als Emir Abdelkader, wurde mindestens drei Mal für tot erklärt, bevor er am 26. Mai 1883 mit ca. 75 Jahren tatsächlich an den Folgen einer längeren Erkrankung starb. Die Welt hatte also genug Gelegenheit, sich auf den Tod des in Damaskus lebenden Algeriers vorzubereiten.

Nach Abdelkaders Tod würdigte die Presse Europas, Amerikas und des Nahen Ostens den Verstorbenen in glühenden Nachrufen. «Die Neue Zürcher Zeitung» etwa liess es sich nicht nehmen, am 29. Mai 1883 noch einmal die Bedeutung Abdelkaders hervorzuheben:

«Mit Abd-el-Kader ist eine grosse Gestalt der mohammedanischen Welt aus dem Leben geschieden. In seiner Person vereinigte er den Helden, dessen Thaten Europa mit Bewunderung erfüllten.»

Aber was machte Abdelkader so besonders? Weshalb bewunderten Franzosen, Briten, Deutsche oder Schweizer im Zeitalter des Imperialismus einen arabischen Muslim? Im Allgemeinen war das Verhältnis zwischen Europa und dem «Orient» im späten 19. Jahrhundert von asymmetrischen Machtverhältnissen und dem Herrschaftsanspruch der europäischen Imperien geprägt. Europäer beanspruchten de facto

die Deutungshoheit über Menschen im Nahen Osten, die sie häufig als fanatisch, irrational und unterlegen beschrieben. Der Literaturwissenschaftler Edward Said hat diese systematische Abwertung prägnant unter dem Stichwort «Orientalismus» zusammengefasst. Dass Abdelkader als polygam lebender Patriarch, Vertreter der islamischen Sufi-Mystik und Anführer eines militärischen Jihads gegen Frankreich nicht mit Geringschätzung betrachtet, sondern im Gegenteil bewundert wurde, ist vor diesem Hintergrund zunächst erstaunlich.

Die Heroisierung Abdelkaders offenbart, wie selbst eine scheinbare Überwindung orientalistischer Grenzziehungen noch die Vorzeichen europäischer Deutungshoheit in sich tragen konnte. In ihren Nachrufen auf Abdelkader pries die westliche Presse vor allem Abdelkaders martialische Maskulinität, die in seinem langjährigen Kampf gegen Frankreich in Algerien sichtbar geworden sei. Selbst französische Zeitungen verwiesen meist vorbehaltlos auf Abdelkaders Erfolge in der militärischen Auseinandersetzung mit Frankreich als Beweis für seine individuelle Grösse. Diese Verengung von Abdelkaders Leben auf den Kampf gegen ein europäisches Land schuf die Voraussetzung für seine kulturübergreifende Verehrung als Heldenfigur.

Ein Leben zwischen Algerien, Frankreich und dem osmanischen Syrien

Abdelkader hatte ein bewegtes Leben geführt, das ihn schnell zum Widersacher der expansionistischen Bestrebungen Frankreichs werden liess. Er stammte aus einer Familie von Sufi-Gelehrten und wurde um 1808 in der Nähe von Mascara im Westen des heutigen Algerien geboren. Als Frankreich 1832 die Stadt Algier eroberte, die zuvor unter loser osmanischer Herrschaft gestanden hatte, reagierte Abdelkader auf das resultierende Machtvakuum mit der Etablierung eines lokalen Staatswesens in Westalgerien. Damit machte er den Franzosen die Vorherrschaft streitig.

Wegen seiner beachtlichen militärischen Erfolge wurde Abdelkader schnell zu einem Symbol algerischen Widerstands gegen die französische Invasion. Erst mit bedeutendem Truppeneinsatz und unter grossen Verlusten konnten ihn die französischen Armeen in eine aussichtslose Lage bringen, sodass er Ende 1847 kapi-



Emir Abdelkader posierend hoch zu Ross mit Gefolge, an der Brust seine zahlreichen Orden und Auszeichnungen, 1865.

© BNF - Gallica

tulierte. Obwohl ihm der Gang in ein selbstgewähltes Exil im Nahen Osten zugesichert wurde, verbrachte Abdelkader die folgenden fünf Jahre als Gefangener in Frankreich und wurde erst 1852 durch den angehenden Kaiser Louis-Napoléon Bonaparte (später Napoleon III.) im Rahmen einer öffentlichkeitswirksamen Kampagne in die Freiheit entlassen. Obwohl ihm Louis-Napoléon ein Domizil in Frankreich angeboten haben soll, zog es Abdelkader stattdessen ins Exil im Osmanischen Reich, zunächst ins anatolische Bursa und 1855 nach Damaskus.

Nach seiner Übersiedlung nach Damaskus wurde Abdelkader schnell zu einem einflussreichen und sehr wohlhabenden Würdenträger in der Region. Er widmete sich verstärkt der Gelehrsamkeit und übte als Sufi-Meister nachhaltigen Einfluss auf islamische Gelehrtenkreise im Nahen Osten aus. Daneben war Abdelkaders Leben im Exil gekennzeichnet durch enge Beziehungen zu Frankreich und dessen diplomatische Repräsentanten. Er bezog eine beachtliche Pension vom französischen Staat und machte unter anderem als «Freund Frankreichs» Schlagzeilen, als er diesem 1870 seine persönliche Unterstützung im Deutsch-Französischen Krieg offerierte.

Es lässt sich darüber streiten, inwieweit Abdelkader dem Land tatsächlich freundschaftlich gegenüberstand. So hat der Historiker Tom Woerner-Powell in seiner Biografie Abdelkaders ausgeführt, dass es sich eher um eine persönliche Loyalität gegenüber Louis-Napoléon gehandelt hatte. Ausser Zweifel steht, dass Abdelkader von französischer Protektion profitierte, weil er damit seinen sozialen Status in Damaskus festigen konnte.

Ein bemerkenswertes Ereignis in jener Zeit war Abdelkaders Beitrag zur Rettung Tausender Christen, als 1860 blutige interreligiöse Unruhen in Damaskus ausbrachen. Gründe für den Konflikt waren sozio-ökonomische Verwerfungen im Zuge der rechtlichen Gleichstellung der Christen im Osmanischen Reich und der wachsende Wohlstand christlicher Händler, die oft durch europäische Mächte protegert wurden. Die Spannungen entluden sich in Ausschreitungen von bis dato ungekanntem Ausmasses gegen christliche Einrichtungen, Geschäfte und Personen. Nach dem Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung in Damaskus bewaffnete Abdelkader mit Unterstützung des französischen Konsuls seine Gefolgsleute, in der Mehrzahl Exilanten aus Algerien. Er beschirmte eine grosse Zahl verfolgter Christen sowohl in seiner Residenz als auch in der Zitadelle der Stadt. Abdelkader war zwar nicht die einzige, wohl aber die prominenteste

muslimische Persönlichkeit in Damaskus, die sich dem Töten entgegenstellte. Seine Taten brachten ihn erneut ins Rampenlicht der internationalen Öffentlichkeit und veranlassten zudem eine Reihe unterschiedlicher Länder, ihn mit hohen Auszeichnungen zu ehren.

Nachrufe als Spiegel einer Gesellschaft

Nachrufe und posthume Würdigungen geben nicht nur Informationen über verstorbene Personen, sondern bieten in der Rahmung eines Lebens auch Aufschlüsse darüber, welche Charaktereigenschaften eine Gesellschaft als mustergültig erachtet. Gerade die zu Helden verkärten Figuren wie Abdelkader dienen als Anschauungsbeispiele exemplarischen Verhaltens. Als Algerien nach seiner Unabhängigkeit von Frankreich eine Identifikationsfigur benötigte, griff man auf die Person Abdelkaders als Symbol antikolonialen Widerstands zurück und überführte 1966 seine sterblichen Überreste in einer feierlichen Zeremonie von Damaskus nach Algier. Heutzutage wird Abdelkader häufig als Verkörperung eines toleranten und aufgeschlossenen Islams präsentiert, dessen Beispiel sowohl Muslimen als auch Nicht-Muslimen einen glaubwürdigen Gegenentwurf zum islamistisch motivierten Terrorismus und den damit assoziierten Islamvorstellungen bieten könne. Abdelkaders Einsatz für verfolgte Christen selbst nach der Verwüstung seiner Heimat durch die Kolonialmacht Frankreich, seinem erzwungenen Exil und der unrechtmässigen Inhaftierung durch Frankreich dient dabei als Illustration von Toleranz und der Fähigkeit des Verzeihens.

Zum Zeitpunkt seines Todes war sich die Presse der Welt weitgehend einig darüber, dass mit Abdelkader eine herausragende Persönlichkeit gestorben war. Als Begründung dafür dominierte jedoch die Erinnerung an seine kriegerischen Erfolge. Besonders in westlichen Nachrufen prägte die Betonung seiner dezidiert männlich konnotierten Tapferkeit das Bild. Die renommierte «New-York Tribune» sah im Verstorbenen beispielsweise «einen Mann von bemerkenswerten Fähigkeiten und Erfolgen sowie grosser Tapferkeit». Der «Londoner Standard» nannte ihn «eine der eindrucklichsten und ritterlichsten Figuren der modernen Geschichte». Der französische «Figaro» erkannte in ihm einen furchteinflössenden, aber bewundernswerten Gegner, «der sechzehn Jahre lang in heldenhaften Schlachten für seinen Glauben und die Unabhängigkeit seines Landes kämpfte».

Diese Glorifizierung des militärischen Kampfes offenbart die enge Verknüpfung von Gewalt, Maskulinität und Heldentum in der Vorstellungswelt des 19. Jahrhunderts und teilweise noch bis in unsere Zeit. Wenn manche Kommentare den Verstorbenen auf dieser Basis «zu den wenigen grossen Männern des Jahrhunderts» zählten, stellte Abdelkader nicht lediglich eine Projektionsfläche dar, sondern dürfte als kulturübergreifende Identifikationsfigur auch prägend für Männlichkeitsideale in Europa gewirkt haben. So wurde Abdelkader in Würdigungen seiner Lebensleistung bisweilen in eine Reihe mit Heldenfiguren des Nationalismus wie dem Italiener Garibaldi, dem Polen Kościuszko oder dem Tschetschenen Imam Schamil gestellt. Selbst in französischen Nachrufen erschien Abdelkader in erster Linie als muslimischer und algerischer Patriot, dessen Dschihad kein Ausdruck religiösen «Fanatismus», sondern eine Form rechtmässiger Landesverteidigung gewesen sei. Natürlich unterstrich die Glorifizierung des ehemaligen Gegners auch die Leistung und den Ruhm der französischen Soldaten, die diesen Widersacher nach langen Kämpfen bezwingen konnten. Aus diesen Gründen ergibt sich der Eindruck, dass Abdelkader in Europa vielleicht noch einhelliger bewundert wurde als in seiner Heimat Algerien oder seinem Damaszener Exil.

Unterschiedlich bewertete Lebenshälften

Die Abdelkader zugeschriebene Männlichkeit bildete einen Rahmen, der seine durch die Haft in Frankreich getrennten Lebensabschnitte in Algerien und Damaskus verbinden konnte. Die «Neue Freie Presse», das führende liberale Blatt Wiens, betonte die Standhaftigkeit Abdelkaders selbst in der Anerkennung seiner Niederlage: «Abd-el-Kader hatte sein Wort verpfändet, nie mehr gegen Frankreich zu kämpfen, und diesen Schwur mannhaft gehalten, nachdem Frankreich ihm die Freiheit wiedergegeben.» Der «Courrier d'Oran», eine Zeitung französischer Siedler in Algerien, fasste die beiden Etappen von Abdelkaders Leben in den Worten Patriotismus und Ehre – patriotisme et honneur – zusammen. Sowohl sein versierter Kampf gegen Frankreich als auch seine spätere Loyalität gegenüber den Siegern hätten ihm den Respekt der einstigen Feinde eingebracht. Beide Ausdrucksformen männli-

cher Tugend verbanden damit nicht nur Abdelkaders früheres und späteres Leben, sondern stellten auch seine im damaligen Europa so geschätzte Fähigkeit unter Beweis, nicht nur die eigene Umwelt, sondern auch sich selbst zu beherrschen.

Auffällig ist allerdings, dass die Mehrzahl der Nachrufe in westlichen Zeitungen recht einseitig die Jahre des Kampfes in Algerien betonte und seine Zeit in Damaskus, selbst Abdelkaders Eintreten für die verfolgten Christen, oft nur eine Randnotiz blieb. Die eingangs zitierte NZZ bildete eine Ausnahme, indem sie mit dem militärischen Widerstand gegen Frankreich und dem Schutz Tausender Christen klar auf zwei Aspekte verwies, die Abdelkaders Leben in ihren Augen aussergewöhnlich machten. Sie machte jedoch gleichzeitig deutlich, dass seinem Einsatz für die Christen ein geringerer Stellenwert beigemessen wird als Abdelkaders Grösse im Krieg:

«Sein Aufenthalt in Damaskus erinnert uns zunächst an eine Episode, welche sich im Jahre 1860, bei der Christenverfolgung in Syrien abgespielt hat. [...] Das war eine Heldenthat im Dienste der Humanität, moralisch größer, wenn auch äußerlich weniger glänzend, als der Widerstand, den der Emir in den 30er Jahren den Angriffen Frankreichs in Algier entgegensetzte.»

Im Allgemeinen legten die Nachrufe das Gewicht deutlich auf Abdelkaders Kämpfe und Siege in Algerien, als der Verstorbene sich gegen eine Übermacht von Gegnern zur Wehr setzte, seine Anhänger ins Gefecht schickte und selbst zu sterben bereit war. Sein Leben in Damaskus dagegen erschien zwar wie ein Triumph der Selbstbeherrschung, gleichzeitig wie ein Rückzug vom eigentlichen Heldentum.

Wahre Grösse, so lässt sich den Nachrufen entnehmen, zeigt sich letztlich in gewalttätigen Auseinandersetzungen. Die «Neue Freie Presse» brachte dies auf den Punkt, indem sie in Abdelkaders Rettung der Damaszener Christen vor einem bewaffneten Mob den «unaufhaltsamen Durchbruch der alten, so lang verhaltenen Kampflust» identifizierte. Der Einsatz für die Verfolgten, so auch die französische Zeitung *Le Temps*, habe Abdelkader die Möglichkeit gegeben «seine kriegerischen Instinkte» und «seine Leidenschaft für den Kampf» ein weiteres Mal auszuleben, ohne sich dafür gegen Frankreich stellen zu müssen. Der abschliessende Tod im Krankenbett entspreche dagegen, wie die «New York Times» feststellte, einem ausgesprochen unheroischen Ende für ein heroisches Leben. Heldentum, wird hier deutlich, war letztlich untrennbar mit Krieg und Gewalt konnotiert.

Deutungshoheit im Zeitalter des Imperialismus

Während in europäischen Zeitungen die Würdigung von Abdelkaders kriegerischen Erfolgen dominierte, stellte die Presse im Nahen Osten seine individuelle Grösse auf eine etwas breitere Basis. In Damaskus existierte im Jahr 1883 lediglich ein offizielles Blatt der Provinzverwaltung, das über die Umstände von Abdelkaders Tod in äusserst knappen und nüchternen Worten berichtete. Im nahe gelegenen Beirut, das über eine deutlich reichhaltigere Presselandschaft verfügte, zeigte sich eine grössere Anteilnahme. Für die Beiruter Presse war Abdelkader nicht in erster Linie der vormalige Kämpfer gegen die Franzosen – Algerien war weit entfernt –, sondern verkörperte das Zusammenkommen von Tugenden des Kampfes und der Gelehrsamkeit. Hervorgehoben wurde zudem, besonders in den Blättern christlich-säkularer Prägung, die allgemeine Bewunderung, die Abdelkader insbesondere auch von unterschiedlichen religiösen Gruppen zugekommen sei. Die Nachrufe betonten die einigende Wirkung Abdelkaders, die die Unterschiede und Animositäten innerhalb der religiös und ethnisch vielfältigen Gesellschaft im heutigen Libanon und Syrien überbrückt habe.

In der Beiruter Presse, die sich zu dem Zeitpunkt noch in ihrer Anfangszeit befand, lassen sich die Schwierigkeiten nachvollziehen, über den Tod bzw. ein vergangenes Leben angemessen zu berichten. So musste sich beispielsweise die reformislamisch ausgerichtete Zeitung Thamarat al-Funun bei ihren Leserinnen und Lesern dafür entschuldigen, zunächst nur eine kurze Meldung über den Tod Abdelkaders veröffentlicht zu haben. Da man durch den eigenen Korrespondenten in Damaskus keine Bestätigung über Abdelkaders Ableben erhalten habe, habe man entsprechende Nachrichten zunächst für Gerüchte gehalten. Später habe man dann behelfsmässig einige wenige Worte in die eigentlich schon fertig gesetzte Ausgabe der Zeitung eingefügt. Letztlich war es ein beim französischen Konsulat in Beirut eingehendes Telegramm aus Damaskus, das Thamarat al-Funun von Abdelkaders Tod überzeugte. Ein ähnlich starker Einfluss französischer Kommunikationskanäle zeigt sich auch in anderen arabischen Zeitungen Beiruts. Während das Begräbnis in Damaskus mit Verweis auf eigene Korrespondenten in verschiedenen Details nacherzählt wurde, blieb man

in der Schilderung von Abdelkaders Leben vage und bediente sich für die Zeit in Algerien französischer Quellen. Das posthume Bild von Abdelkader beruhte, trotz der geografischen Nähe zum Verstorbenen, nicht primär auf unmittelbarer Erfahrung, sondern musste aus verschiedenen Elementen rekonstruiert werden.

Der starke Einfluss europäischer Darstellungen über Abdelkader im Nahen Osten verdeutlicht die im Zeitalter des Imperialismus existierenden Machtasymmetrien. Zeitungen wie Tercüman-ı Hakikat in Istanbul oder Al-Ahram in Kairo griffen in ihren Nachrufen auf französische Telegrafienberichte zurück und waren dadurch überhaupt erst in der Lage, zeitnah zu berichten. Auch die telegrafische Nachrichtenzirkulation zwischen Damaskus und Algerien verlief notwendigerweise über den Umweg Frankreich und brachte französische Stimmen in eine Position, Abdelkaders Ableben auch dort in einer ihnen genehmen Weise deuten zu können. So präsentierte der «Courrier de Tlemcen», ein Blatt französischer Kolonisten, Abdelkader dezidiert als loyalen Parteigänger Frankreichs. Die Zeitung nahm sich zwar einen ausführlicheren französischen Nachruf als Grundlage, entfernte daraus jedoch jede Erwähnung von Abdelkaders Kämpfen gegen Frankreich:

«Abd-el-Kader wurde um 1807 in der Nähe von Mascara auf dem Gebiet der Hachms geboren. Er bezog eine Pension von 100,000 Franken pro Jahr, die ihm Frankreich zahlte. ... Er erhielt das Grosskreuz der Ehrenlegion, nachdem er in den Ereignissen in Damaskus die Christen gegen den Zorn der Drusen verteidigt hatte.»¹

In dieser gekürzten Fassung von Abdelkaders Leben fehlten nicht nur jegliche Hinweise auf den algerischen Widerstand gegen die französische Invasion, selbst die anti-christlichen Unruhen in Damaskus wurden nicht den Muslimen im Allgemeinen, sondern lediglich den Drusen – einer Abspaltung des schiitischen Islams – zugeschrieben. Nicht der Verstorbene stand im Nachruf im Mittelpunkt, sondern die autoritative Präsenz Frankreichs, der auch Abdelkader gerne dienstbar gewesen sei. Andere Zeitungen konnten in Abdelkaders martialischer Männlichkeit ein bewundernswertes Vorbild sehen, für den «Courrier de Tlemcen» zählte im kolonialen Kontext jedoch nur Loyalität.

¹ Übersetzung aus dem Französischen von Ulrich Brandenburg

Wenigen Arabern und Muslimen gelang es im Zeitalter des Imperialismus in ähnlicher Weise wie Abdelkader, von ihren europäischen Zeitgenossen als herausragende Persönlichkeiten anerkannt zu werden. Doch Anerkennung war unter den Bedingungen der ungleichen Machtverhältnisse des späten 19. Jahrhunderts auch immer das Resultat von Projektionen. Wertgeschätzt wurde das, was einem vertraut oder ähnlich erschien. Es ist wohl bezeichnend für dieses das Heroische liebende Zeitalter, dass die Verbindung zu Abdelkader im Ausdruck martialischer Männlichkeit gesucht wurde.

Was Europäer 1883 als bewundernswerte Grösse in der Person Abdelkaders hervorhoben, war die ihm zugesprochene Fähigkeit, kontrollierte, beziehungsweise rationale Gewalt auszuüben – im Gegensatz zu dem blinden «Fanatismus», den man gerne der Masse der Muslime unterstellte. Selbst Abdelkaders Jihad gegen Frankreich war als Gewaltausübung mit dem Ziel der Verteidigung der Heimat nicht nur akzeptabel, sondern sogar lobenswert. Auch wenn dadurch Widerstand gegen die europäische Expansion in gewisser Weise legitimiert war, gibt die Grundaussage zu denken: Der Weg zu Gleichberechtigung und Anerkennung, das sollten im Laufe der Zeit viele nicht-europäische Intellektuelle erkennen, führte häufig nur über die Ausübung von Gewalt oder zumindest über den Nachweis, diese ausüben zu können.

Dieser Beitrag entstand mithilfe der Forschungsförderung des Schweizerischen Nationalfonds (SNF).

Ulrich Brandenburg

UN HÉROS MUSULMAN À L'ÈRE DE L'IMPÉRIALISME LA MORT D'ABDELKADER À DAMAS EN 1883

Au 19^e siècle, rares ont été les Arabes et les musulmans reconnus comme des personnalités exceptionnelles par leurs contemporains européens. Pourtant, l'émir Abdelkader, chef de guerre algérien et mystique soufi, a fait l'objet d'une véritable héroïsation. Pourquoi ?



Ulrich Brandenburg arbeitete von Anfang 2021 bis Ende 2022 als Postdoktorand in dem durch den SNF geförderten Forschungsprojekt «Fragmented Sovereignties in the Colonial Age: Abd al-Qadir al-Jazairi (1808–1883) and the Making of an «Arab Hero»» am Asien-Orient-Institut der Universität Zürich. Davor studierte er Islamwissenschaft und Japanologie an der Universität Bonn und promovierte zum Thema japanisch-muslimischer Interaktionen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert an der Universität Zürich. Ab Januar 2023 ist er im Grants Office der Universität Bern tätig.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Fawaz, Leila Tarazi (1995): *An Occasion for War. Mount Lebanon and Damascus in 1860*. Berkeley: University of California Press.
- Gözl, Olmo; Brink, Cornelia (Hg.) (2020): *Gewalt und Heldentum*. Baden-Baden: Ergon Verlag.
- Jansen, Jan C. (2013): *Erobern und Erinnern. Symbolpolitik, öffentlicher Raum und französischer Kolonialismus in Algerien, 1830–1950*. München: Oldenbourg.
- Weismann, Itzhak (2001): *Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill.
- Wien, Peter (2017): *Arab Nationalism. The Politics of History and Culture in the Modern Middle East*. Milton Park: Routledge.
- Woerner-Powell, Tom (2017): *Another Road to Damascus. An Integrative Approach to 'Abd al-Qādir al-Jazā'irī*. Berlin: De Gruyter.
- Zarcone, Thierry (2019): *Le mystère Abd el-Kader. La franc-maçonnerie, la France et l'islam*. Paris: Les éditions du Cerf.

LES RÉFUGIÉS AFGHANS FACE AUX «VISAS IMAGINAIRES» SUISSES

A l'instar d'autres pays d'Europe, la Suisse a exprimé son effroi quand les Talibans ont repris le pouvoir en Afghanistan. Mais les civils afghans fuyant les violences n'ont été accueillis que par une porte entrouverte.

Nina Khamsy



© Hadi Golshan, février 2020

A l'Acropole d'Athènes, une jeune Afghane face à la ville et à la mer.

Hossein* n'a que 24 ans, mais le fil de sa courte vie a déjà failli être coupé de nombreuses fois en Afghanistan et en Europe. Nous nous sommes rencontrés en Suisse voici un an et c'est au cours de nos fréquentes conversations à Bex près de son foyer ou à Lausanne près de l'Établisse-

ment vaudois d'accueil des migrants, qu'il a partagé son histoire avec moi. D'abord en dari, une langue majoritaire afghane, puis, depuis quelques mois, en français. À la suite d'attaques meurtrières répétées des Talibans dans sa province de Daykundi en 2013, le jeune Afghan a dû quitter précipitamment sa

maison, accompagné de sa famille, pour rejoindre la capitale. À Kaboul, le magasin de chaussures de parents proches où il avait trouvé un poste a été la cible d'un attentat à la bombe, le poussant à prendre la route de l'exil. Pas de doutes selon lui, c'est en raison de son origine Hazara que la boutique a été ciblée. Après avoir traversé l'Iran, puis la Turquie, il est monté à bord d'un bateau de fortune pour traverser la mer Égée et rejoindre la Grèce. Dans un camp surpeuplé, il a réalisé que sa demande d'asile allait prendre des années et il a décidé de continuer sa route. Après plusieurs tentatives, il est ensuite parvenu à rejoindre l'Italie en ferry, en s'accrochant à la roue d'une semi-remorque pendant 36 heures. Il m'a relaté cette expérience lors de notre première rencontre. Il a fouillé dans les archives de son smartphone pour me tendre l'appareil. Je découvrais la gorge serrée un «selfie» qu'il avait pris en route. La déshydratation, la fatigue et l'effroi se lisaient sur son jeune visage. Il a finalement atteint le Tessin à bord d'un train. En janvier 2021, au bout d'un parcours de plus de deux ans, il était heureux de s'établir en Suisse, où deux voisins de Daykundi étaient arrivés quelques années plus tôt.

Mais le plus dur n'était pas derrière lui: il lui restait à arpenter les voies juridiques de l'asile en Suisse¹ pour espérer y démarrer une nouvelle vie. Or malgré les menaces existentielles pesant sur sa vie et celle de sa famille en Afghanistan, Hossein n'a obtenu qu'un permis F étranger, à l'instar de 87 % des ressortissants afghans se trouvant dans le processus d'asile en Suisse en 2022. Cette admission provisoire est ordonnée par le secrétaire d'État aux migrations (SEM) lorsque la demande d'asile est rejetée mais que l'exécution du renvoi est impossible, illicite ou qu'elle ne peut être raisonnablement exigée. Ce permis temporaire peut être renouvelé chaque année, avec l'idée que la personne détentrice retournera dans son pays une fois que la situation s'y sera améliorée. Il ne donne accès à l'aide sociale qu'à un barème inférieur, contrairement au permis B réfugié qui, lui, octroie l'asile et donne accès à l'aide sociale normale.

1 La procédure d'asile en Suisse n'est pas la simple application mécanique de la loi mais le fruit d'élaborations et d'interprétations au jour le jour par une diversité d'acteurs, comme le montre le travail ethnographique de Marion Fresia, David Bozzini et Alice Sala paru en 2013 : *Les rouages de l'asile en Suisse. Regards ethnographiques sur une procédure administrative*. Neuchâtel : Swiss Forum for Migration and Population Studies.

«Empêcher une fuite vers l'Europe»

À la suite de la prise de Kaboul par les Talibans en août 2021, l'attention médiatique en Europe est beaucoup revenue sur le sentiment d'impuissance des autorités occidentales. À la violence de la reprise éclair du pouvoir par les Talibans ont suivies celles de la volonté d'éradication de la présence des femmes dans l'espace public² et de l'interdiction de l'éducation pour les filles. Quelques heures seulement après leur réouverture en mars 2022, les Talibans ont ordonné la fermeture des collèges et lycées pour les filles en Afghanistan, une décision notamment déplorée par l'ONU. Autant de mesures vivement déplorées en Suisse, comme partout ailleurs au sein de la communauté internationale. On aurait pu s'attendre à ce que cet émoi entraîne une mobilisation en faveur de l'accueil des Afghanes et Afghans fuyant des atteintes flagrantes aux droits humains³. Le Conseiller fédéral en charge des Affaires étrangères Ignazio Cassis a douché cet espoir lors du point presse du Conseil fédéral du 18 août 2021, affirmant qu'outre l'évacuation prioritaire, le Conseil fédéral apporterait plutôt «une aide humanitaire aux pays voisins, comme l'Iran et le Pakistan, qui subiront des flux de population».

Fin août 2021, la Suisse avait évacué 387 personnes à grand renfort de forces spéciales à Kaboul. Parmi elles, 218 Afghans travaillant pour la Suisse et leurs familles, qui sont entrés dans le cadre du contingent de réinstallation de 800 personnes approuvé pour l'année 2021. Mis en place par le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés, ce contingent est avant tout destiné à des personnes enregistrées comme réfugiées dans un État tiers depuis un certain temps.

Et les milliers d'autres civils afghans souhaitant échapper au joug taliban ? Pour eux, la Suisse a préféré soutenir «les efforts coordonnés» avec l'Union européenne «sur place et dans les États voisins afin d'empêcher une fuite de la population vers l'Europe».

2 Les Talibans ont interdit aux femmes d'exercer des emplois publics. D'autres secteurs économiques et politiques leur sont aussi désormais prohibés depuis leur retour au pouvoir en août 2021.

3 L'ONU a notamment appelé le 24 août 2021 «ses États membres à maintenir leurs frontières ouvertes aux Afghans qui cherchent refuge à l'étranger». Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme, 2021. «Une ligne rouge fondamentale sera la façon dont les Taliban traitent les femmes et les filles, affirme la Haute-Commissaire aux droits de l'homme à l'ouverture de la 31^{ème} session extraordinaire du Conseil, consacrée à la situation en Afghanistan».

Dans cette optique, le pays a annoncé en mars 2022 un soutien modeste d'un montant de 30 millions de francs suisses. La Suisse n'est pas un cas isolé. En France, le président Emmanuel Macron avait suscité la polémique en évoquant en plein chaos à Kaboul «les flux migratoires irréguliers importants» desquels il faudrait «se protéger». En décembre 2021, 15 pays membres de l'UE se sont finalement engagés à accueillir 40,000 Afghans.

D'ailleurs, le SEM argumente que le taux de protection accordé aux personnes fuyant l'Afghanistan sur l'ensemble des décisions rendues est «le plus élevé de tous les États européens, soit 84 %», feignant d'ignorer que l'écrasante majorité de ces personnes bénéficie d'une admission provisoire plutôt que de l'asile. De plus, si le SEM a suspendu l'exécution des décisions de renvoi vers l'Afghanistan, les cas dits «Dublin» de renvoi vers le premier pays d'entrée en Europe, n'ont pas discontinué.

La Suisse a pourtant ouvert grand ses portes à d'autres contingents de demandeurs d'asile. Entre 2013 et 2014, les autorités ont fait un écart aux conditions d'octroi du visa humanitaire pour permettre aux Syriens fuyant le conflit déclenché dans le sillage du soulèvement populaire de 2011 de bénéficier de regroupements familiaux facilités. Plus récemment, l'invasion russe en Ukraine a montré que les Européens, dont la Suisse, ont su déployer des mesures d'urgence pour accueillir dans la dignité une population civile fuyant la violence. En avril, la Suisse avait en effet accueilli plus de 41,560 réfugiés ukrainiens et facilité leur intégration grâce à l'instauration du statut de protection S, un permis permettant de voyager et de travailler d'une validité d'un an, pouvant être prorogé et, au bout de cinq ans, devenir un permis B.

Mais selon Anne Césard, la porte-parole du SEM, la situation en Afghanistan, un pays pourtant miné par 40 ans de guerre, est d'une autre nature : «La Syrie était en proie à une escalade du conflit militaire qui menaçait directement la quasi-totalité de sa population. La comparaison qui est parfois faite avec la situation actuelle en Afghanistan n'est pas pertinente. En effet, il n'y a actuellement pas d'affrontements militaires majeurs en Afghanistan», assure-t-elle. Pas de comparaison possible non plus avec l'Ukraine, ajoute-t-elle : «La prise de pouvoir par les Talibans ne constitue pas une situation de guerre, qui affecte la population dans son ensemble, comme c'est le cas en Ukraine. En revanche, précise-t-elle, la situation des droits de l'homme s'est sans aucun doute aggra-

vée pour certaines personnes en Afghanistan. C'est pourquoi il est examiné au cas par cas si les conditions d'octroi d'un visa humanitaire sont remplies.»

37 visas humanitaires délivrés pour 10,000 demandes

Or les conditions de cet examen le rendent quasi impossible à passer. Le nombre de visas humanitaires délivrés aux Afghans est en effet si faible que certains juristes engagés à leurs côtés les ont cyniquement rebaptisés «visas imaginaires», d'après Michael Pfeiffer, juriste à l'Organisation suisse d'aide aux réfugiés (OSAR) et à Caritas. Ces visas offrent une voie légale permettant de venir en Suisse afin d'y déposer une demande d'asile. Mais selon le juriste, les conditions posées pour l'obtention d'un tel visa sont contradictoires : «Si une personne est manifestement et directement menacée, elle est obligée de fuir. Or, si elle fuit, à moins de se réfugier dans l'ambassade elle-même – à supposer qu'il en existât une – on lui opposera soit le critère de «l'Etat-tiers sûr», soit l'absence de menace directe ou «suffisamment imminente», pour lui refuser le visa.

L'obtention de ce visa souffre en effet de difficultés majeures d'ordre pratique : en cas d'absence de représentation suisse, comme c'est le cas en Afghanistan, le requérant sera obligé de sortir du pays, au risque d'être considéré comme étant dans un «Etat sûr». Il est néanmoins possible de faire une demande de préavis pour connaître ses chances d'obtention d'un visa humanitaire. Mais les requérants et requérantes afghans qui obtiennent un préavis positif doivent se rendre dans un pays tiers où se trouve une ambassade suisse pour y déposer une demande d'asile, le plus souvent en Iran ou au Pakistan. Là, c'est la sécurité du trajet et les prix des visas dans les deux pays (allant jusqu'à 3,000 dollars) qui constituent des freins majeurs. À cela, le SEM ajoute des critères restrictifs, tels que la présentation de «preuves» d'existence d'une «situation de détresse particulière», précise Anne Césard.

Au point qu'en 2021, le SEM n'a octroyé que 37 visas humanitaires, sur un total de 94, à des ressortissantes et ressortissants afghans. En tout, il avait reçu 10,000 demandes concernant l'Afghanistan, selon un rapport de la Croix Rouge Suisse. Un chiffre d'autant plus faible que cette dernière soutient un grand nombre de ces demandes : entre août et décembre 2021, elle

a ainsi accompagné quelque 3,400 demandes venant d'Afghanistan. Sur cette période, la quasi-totalité des demandes de préavis déposées auprès du SEM ont reçu une réponse négative, soit 73 sur 84. De janvier à juillet 2022, « nous avons connaissance de 6 personnes en provenance d'Afghanistan qui sont entrées en Suisse avec un visa humanitaire. Nous avons soutenu ces personnes pendant le processus de candidature. La situation reste extrêmement difficile » et « les obstacles pratiques sont très élevés », précise l'association suisse.

Les familles condamnées

Au vu des maigres résultats obtenus, la Croix Rouge Suisse a ainsi décidé fin 2021 de suspendre son service de conseil en matière de visas humanitaires et de réorienter ses ressources sur le regroupement familial. Mais là aussi, les conditions sont très restrictives. Seuls les conjoints et enfants mineurs peuvent en bénéficier, au grand dam de Hossein : « Mon corps est ici, mais mon esprit est resté en Afghanistan », dit-il en évoquant ses deux frères aînés restés sur place. Ayant collaboré avec les forces de sécurité du gouvernement de l'ex-président Ashraf Ghani soutenu par la communauté internationale, leurs vies sont menacées. Mais malgré ses efforts, la demande de visa humanitaire qu'il a déposé pour eux a été refusée.

Pour Mohammed*, rencontré comme Hossein en Suisse dans le cadre de ma recherche sur le fait migratoire afghan et l'usage du smartphone, c'est le cœur qui est resté en Afghanistan. Dans le giron de la tumultueuse victoire talibane, il m'a conté son épineuse histoire familiale et j'ai suivi ses démarches en Suisse. À la suite d'une altercation avec des Talibans dans la ville où il habitait, il a dû fuir avec sa femme et ses deux jeunes enfants pour la capitale. Craignant des représailles à Kaboul, le couple décide alors que Mohammed doit s'engager sur les voies migratoires pour que, une fois arrivé en Europe, il puisse faire venir sa famille légalement. Mais en août 2021, la demande de visa humanitaire qu'il dépose pour elle est refusée au bout de quelques jours. Les juristes qui le soutiennent lui proposent de concentrer ses efforts sur le regroupement familial. En vain. Car Mohammed a également reçu un permis F. Or c'est d'un permis B dont il aurait besoin pour réussir une telle démarche sans délai d'attente d'au moins trois ans. Pour avoir

ce graal, il doit apprendre une des langues nationales et être indépendant financièrement. Mais détenir un permis F ne facilite pas l'intégration au marché du travail en Suisse : quel employeur souhaiterait embaucher une personne qui – sur le papier – risque de quitter le pays du jour au lendemain ?

Détenir un permis F est ainsi une source d'inquiétude, tandis que l'Afghanistan est en pleine crise économique, doublée d'une année de mauvaises récoltes dues à la sécheresse. Un an après la prise des Talibans, plus de 90 % des Afghans souffrent actuellement d'insécurité alimentaire, selon un rapport de Human Rights Watch. Temporaire, la protection proposée à Mohammed et Hossein est à double tranchant. Comme le rappelle le géographe Etienne Piguet, ce type de statuts intermédiaires permet à des personnes ne pouvant pas bénéficier du titre de réfugié d'obtenir une protection, tout en précarisant les exilés et en prolongeant des situations difficiles.

Contrer l'impuissance

En Suisse, pays d'immigration qui ne fait qu'« entrouvrir » ses portes depuis les années 1950 selon M. Piguet, cette précarisation fait néanmoins grincer de nombreuses dents. Des villes suisses telles que Genève, Zurich et Berne se sont déclarées favorables à l'admission immédiate de civils afghans, par le biais de la délivrance de visas humanitaires. Le parti socialiste et les Verts, en collaboration avec la société civile, ont demandé à la Confédération d'accueillir 10,000 réfugiés afghans, faisant circuler une pétition pour l'accueil immédiat de 5,000 d'entre eux. « Comment (ré)agir malgré l'impuissance ? » titrait de son côté le collectif asile.ch en septembre 2021. Les médecins du Pôle Santé migrant des Hôpitaux Universitaires Genevois (HUG) poursuivent leurs consultations de patients afghans fragilisés, malgré le sentiment de ne jamais en faire assez. De nombreux juristes spécialisés en droit d'asile ont pour leur part demandé au Conseil fédéral d'assouplir les conditions d'accueil et ont initié des programmes d'information pour orienter celles et ceux qui cherchent à aider leurs proches restés en Afghanistan. L'association Asylex a ainsi créé une plateforme en ligne, y compris traduites en Dari pour faciliter les demandes de visa humanitaire.

En mars 2021, une motion a été déposée pour rendre possible le dépôt de demandes d'asile auprès des ambassades, afin de garantir des voies d'émigration légales et sûres. Le Conseil fédéral l'a rejetée, en affirmant que le visa humanitaire tenait compte «de la tradition humanitaire» de la Suisse et garantissait «que les personnes en détresse puissent être aidées rapidement, sans formalités administratives excessives».

Si la Suisse insiste sur l'apparente infaillibilité de sa politique migratoire, elle s'apprête toutefois à faire un pas vers plus de souplesse, admettant, en creux, des lacunes. Ainsi, en réponse à la prise de position des principales villes suisses, le SEM «examine différentes possibilités d'accueil» outre la réinstallation et la procédure d'asile, affirme sa porte-parole. «Un groupe d'accompagnement composé notamment de représentants des cantons, des villes et des communes est impliqué dans ce projet» et rendra ses résultats en août, précise-t-elle.

Bien que les résultats se fassent toujours attendre, l'initiative laisse espérer une prise de conscience des dangers rencontrés sur la route de l'exil par les demandeurs d'asile afghans tels que Mohammed et Hossein. Ces derniers, résilients, continuent de tâtonner dans le labyrinthe administratif suisse. À Lausanne, Hossein suit ses cours de français avec sérieux et cherche de nouveaux moyens pour que ses frères évitent d'être jetés sur les routes dangereuses qu'il a dû traverser. À Genève, Mohammed a lui terminé son cycle de cours de français et tente de trouver des moyens de subsistances additionnelles. Il suit un apprentissage en menuiserie, mais devra faire preuve de patience avant d'atteindre l'indépendance financière synonyme de regroupement familial. En attendant, il continuera de voir ses enfants grandir sur WhatsApp.

*Les prénoms ont été modifiés.

Nina Khamsy

«IMAGINÄRE» SCHWEIZER VISA
FÜR AFGHANISCHE GEFLÜCHTETE

Als die Taliban in Afghanistan wieder die Macht übernahmen, brachte die Schweiz wie andere europäische Länder ihr Entsetzen zum Ausdruck. Doch wurden die Menschen, die vor der Gewalt aus Afghanistan in die Schweiz flohen, nur halbherzig empfangen.



Nina Khamsy est doctorante en anthropologie à l'Institut de hautes études internationales et du développement à Genève. Son projet de thèse financé par la bourse Doc.CH du Fonds National Suisse est intitulé «Scales of mobility of Afghan migrant youth in the digital era». Elle est titulaire d'un master en anthropologie sociale de l'université d'Oxford, et d'un master en Études du Moyen-Orient, SOAS, de l'université de Londres. Ses travaux s'intéressent à la migration, aux médias et au monde persanophone.

Note de l'auteure sur la recherche

Ma recherche porte sur les liens entre la migration et les nouvelles technologies sur les trajectoires entre les Balkans et l'Europe centrale. Mon ethnographie se concentre sur le fait migratoire afghan. La population afghane est fortement déterritorialisée dû à plus de quatre décennies de conflit et de migration. Le numérique joue donc un rôle central à la fois dans le maintien des relations sociales à distance et dans l'infrastructure de la mobilité sur les routes. Avec la Syrie, l'Afghanistan figure parmi les principaux pays d'origine des demandeurs d'asile en Europe depuis une décennie. Cependant, l'attention médiatique récurrente concernant la question des réfugiés à la suite de la malnommée «crise migratoire européenne» de 2015–16 contraste avec la compréhension opaque des procédures d'asile. L'expérience qu'en font les migrants et réfugiés démontre que le renforcement des frontières européennes et les restrictions aux voies d'accès légales à l'asile poussent de nombreuses personnes à emprunter des trajectoires toujours plus longues, couteuses, et dangereuses.

Je remercie toutes les personnes afghanes et celles engagées à leurs côtés qui ont partagé leurs histoires avec moi, ainsi que Jean-François Bayart, Alessandro Monsutti, Till Mostowlansky, les éditeurs et éditrices de la SSMOCI et en particulier Emmanuel Haddad pour leur précieux soutien aux différentes étapes d'écriture de cet article.

LITTÉRATURE COMPLÉMENTAIRE

- Adelkhah, Fariba, Olszewska, Zuzanna. 2006. «Les Afghans iraniens». Les études du CERI, Centre de recherches internationales de Sciences Po (CERI) : 1-42.
- Asile.ch. 2021. «Afghanistan : conseils pratiques pour réagir malgré l'impuissance» et «Faciliter les visas humanitaires pour les réfugiés». 15 & 27 août <https://asile.ch/>.
- Fassin, Didier. 2010. «La Raison Humanitaire : Une histoire morale du temps présent». Paris : Editions Gallimard et éditions du Seuil.
- Khamsy, Nina. 2022. «Mobile Phones on Mobile Fields: Co-Producing Knowledge about Migration and Violence». *Antropologia Pubblica* 8 (1): 261-268.
- Le Monde. 2021. «Que dire à nos patients afghans que nous ressentons une forme de honte». 15 août <https://www.lemonde.fr/>.
- Monsutti, Alessandro. 2004. «Guerres et migrations. Réseaux sociaux et stratégies économiques des Hazaras d'Afghanistan». Neuchâtel : Editions de l'Institut d'ethnologie.
- Piguet, Etienne. 2004. «L'immigration en Suisse. Soixante ans d'entrouverture». Lausanne : Presses polytechniques et universitaires romandes.
- Scalettaris, G., Monsutti, A., and Donini, A. 2019. «Young Afghans at the doorsteps of Europe: the difficult art of being a successful migrant». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 47 (3): 519-535.
- Swissinfo. 2021. «L'accueil des personnes fuyant l'Afghanistan divise aussi en Suisse». 23 août <https://www.swissinfo.ch/fre>.
- Tomkinson, S., Miaz, J. 2019. «Au coeur des politiques d'asile : perspectives ethnographiques ». *Politique et Sociétés* 38 (1) : 3-18.

WOMEN'S RIGHTS IN NORTHEAST SYRIA ENFORCING GENDER EQUALITY

The Kurdish-led Autonomous Administration in Northeast Syria has been lauded for advancing women's rights and fighting off the Islamic State – also with all-female military units. However, the way the Administration enforces gender equality and how its reforms affect people's daily lives need further investigation.

Julia Wartmann



© Julia Wartmann, May 2021

A typical neighbourhood in the small town of Amûda in Northeast Syria, where women go from house to house, explaining the importance of women's rights to their neighbours.

It's nine thirty in the morning in the town of Amûda in Northeast Syria. Jamira claps her hands in front of a house in her neighbourhood. Its residents do not seem to be expecting a visit: no one opens the door. Viyan, an interpreter who accompanies me on this visit, stands at a distance from the typical one-

storey house, looking like she is ready to bolt. As if she feels like this unannounced visit is an invasion of the family's privacy.

The visit is part of the Autonomous Administration of North and East Syria's (AANES) campaign to raise awareness about gender equality and to educate



© Julia Wartmann, May 2021

The town of Amûda is located in the far Northeast of Syria close to the border with Turkey.

people on women's rights. Jamira, a 45-year-old woman with dark hair under her brown headscarf, works for the local branch of Kongra Star. This is the umbrella body for all women's organizations linked to the Autonomous Administration, commonly referred to as the self-administration. Its members go door-to-door to educate residents on the "Women's Law"¹ with the aim of fostering societal change in the region also known as Rojava.

Liberating women from masculine domination

Adopted in 2014, the Women's Law bans female genital mutilation, polygamy and child marriage. The idea behind the neighbourhood visits is to educate the roughly two million people who live in Northeast Syria about gender equality and women's rights. Though not exclusively, the campaign targets young women and mothers "who are the future and responsible for raising the new generation", says the director of Kongra Star in Amûda. "We tell them about the importance of treating boys and girls equally", she elaborates, summarising the official aim to overcome power imbalances between the genders. Not only are women's social, political, and economic rights infringed, but many women also suffer from gender-specific violence and exploitation.

1 "Women's Laws in Rojava – Northern Syria." n.d. Kongra Star (blog). Accessed September 15, 2020. <https://eng.kongra-star.org/2019/04/06/womens-laws-in-rojava-northern-syria/>.

In 2012, when the Kurdish-led Democratic Union Party (PYD), the Syrian branch of the Kurdistan Workers Party (PKK), seized control of Syria's Northeast amidst the ongoing Syrian conflict, democratic confederalism became the doctrine of the self-administration. The area under its control stretches across 50,000 square kilometers; it encompasses rather arid land in the East close to the Turkish border as well as vast stretches of fertile soil in the West – a region belonging to the so-called fertile crescent thanks to the river Euphrates that passes through it. Modelled after the political thought of PKK leader Abdullah Öcalan, the self-administration endorses a non-state political solution that seeks to liberate nature from capitalism, an idea also prevalent in eco feminist ideas, that envisions a democracy without a state, and – crucially – pursues the liberation of women from masculine domination. As part of the PYD's agenda of establishing democratic confederalism, reforms aimed at including women in politics and achieving a more (gender-)equitable society were introduced.

Raising awareness for women's rights

In democratic confederalist theory, self-government starts with communes at the neighbourhood and village level, eventually confederating to the higher levels, while preserving the autonomy and decision-making power at the local levels. Using family visits to mobilise the public and raise awareness has been a common practice of the PYD. It had conducted such visits even before the start of the war in 2011 under the Assad regime to promote its political agenda, of which gender equality is an integral feature.

The promotion of women's rights is a major factor why the Kurdish-led Administration is generally regarded positively by journalists and scholar-activists in the Global North, who view democratic confederalism as a progressive alternative to authoritarianism and patriarchy in the region. Such observers like to claim that it can serve as a model for women's liberation and community building for the entire Middle East, if not the world. Some locals, on the other hand, are concerned about the forceful imposition of the new ideology.

When looking at the social change geared towards gender equality in Northeast Syria, it is imperative



Where there is water, there is agriculture. Lately, the region has been suffering from severe drought due to the Turkish government cutting off water from the area under control of the Kurdish-led self-administration.

that we consider both the empowering and restrictive effects of the reforms implemented amidst the ongoing conflict – especially if democratic confederalism is to be emulated by others. Rather than evaluating the self-administration’s policies by holding them to a standard dictated by the benchmark of liberal democracy, the aim of my research is to learn how the democratic confederalist discourse, rooted in an emancipatory political ideology that seeks to liberate women, affects their daily lives and what we can learn from their example.

Based on the material from my ethnographic fieldwork I argue that while reforms, such as the introduction of the co-presidency, have certainly increased women’s political participation, other measures, such as the family visits, have also resulted in new forms of control over the population. What I can say after having spent five months in the region is that any reforms aimed at changing social relations need to happen bottom-up and cannot be implemented top-down, against the will of the people.

Targeting the patriarchal family

Unlike in other Kurdish conceptions of statehood, such as the neighbouring Kurdistan Regional Government’s nationalist and patriarchal politics, democratic confederalism rejects the nation state and all nationalisms on the grounds that it enslaves women and creates divisions based on ethnic identity. In his earlier writings in the late nineteen seventies and eighties, Abdullah Öcalan, who is currently serving

a life sentence on İmralı prison island, advocated for the liberation of Kurds and for an independent Kurdish state. In the early 1990s and particularly after his arrest in 1999, the nationalist tone of his writing started to give way to a new framework with women’s liberation at its centre. In more recent writings, Öcalan positions women’s liberation as an imperative and the first step towards a social revolution that will result in the liberation and freedom of all people.²

Many of the newly implemented laws and reforms in Northeast Syria thus aim to equalise the relationship between women and men, including granting women the right to divorce and inherit. The self-administration has anchored women’s rights in the constitution by introducing a fifty per cent women’s quota in all institutions, as well as establishing special all-female committees such as the “women’s houses”, which handle issues of domestic violence, marriage law, and family disputes involving women. However, these legal reforms are not recognised either nationally or internationally.

But Öcalan’s vision also targets the domestic sphere: Problematizing the family as “man’s small state”, he builds on feminist theory arguing that women’s “housewifeisation”, the exploitation of their unlimited and unpaid labour in a patriarchal society, has enslaved women to men and, by extension, to the state. To overcome male domination means to abolish patriarchal family structures, which Öcalan considers the primary place where control over women is exercised. This is where the family visits come in.

² Abdullah Öcalan, *Democratic Confederalism* (Köln: International Initiative, 2011) or Abdullah Öcalan, *Liberating Life Woman’s Revolution* (Köln: Transmedia Publishing Ltd., 2013).



© Julia Wartmann, April 2021

A small offshoot of the Euphrates runs through the Raqqa countryside in the Northwest of Syria. The region is part of the famous fertile crescent.

Conducting family visits

On the day I joined Jamira on her door-to-door visits, we visit five homes over the span of about one and a half hours. All but the first woman knows Jamira as a neighbour, which surely contributes to a smooth course of events, for visits amongst neighbours are a daily occurrence. It is only at one house that residents refuse us entry claiming that someone is not feeling well – according to Viyan a subtle sign that the family does not support the self-administration. At the second house, an elderly woman is full of praise for the work of the local women’s house. She is grateful for their support, thanks to which she was able to divorce her abusive husband.

At the third house, however, the situation escalates. Representatives of Kongra Star have repeatedly visited this house, reprimanding a Kurdish man for his plans to marry a third wife. His first and second wives are both present as the exchange between him and Jamira gets heated. He tells her that his personal life is none of her business and that he will go ahead with his plan. “You should be glad that I am marrying more than one woman since there are not enough men left in the region as it is”, he calls out, alluding to the ongoing war and the forced conscription into the Syrian Democratic Forces, the official defense force of the AANES. After a heated back and forth, during which neither party gives in, Jamira tells him: “If you marry the

third wife, we’ll take you to jail and bring husbands for both of your wives. We will take all your money and give it to them and their children.” Shortly thereafter, we are shown to the door.

According to the self-administration, cases of polygamy and underage marriage have decreased in the areas where the Women’s Law has been enforced since 2014. However, in the newly liberated Arab-majority areas, such as Raqqa and Tabqa in the West, polygamy and underage marriage have not yet been made illegal due to the population’s rejection of the Women’s Law. Many officials of the administration claim that this rejection is rooted in the piety and traditional way of life of Arab people, implying that Arabs cling to religion more than Kurds and Christians in the region.

Changing gendered relations in Syria

In broader Syria, the role of women is codified by personal status laws, which limits women to the domestic sphere. But even before the self-administration was established at the beginning of the Syrian conflict, change was gradually underway: Women’s increased access to education as well as the liberalisation of telecommunications, which resulted in access to a wide variety of international media, contributed to a change in gendered relations, particularly marriage

practices.³ The 2011 uprising and the ensuing war further accelerated the entry of women into the workforce since the absence of male breadwinners resulting from forced conscription, imprisonment, death and migration forced many women to work outside of the home.

In 2019, Syrian President Bashar al-Assad amended the personal status law in a tokenistic attempt to further gender equality. The legal age for marriage was raised from 17 to 18 years for both men and women, and women were granted the right to marry without their guardian's approval. In addition, married women were given the right to request a divorce in case of a separation "for compelling reasons" or if their husbands had abandoned them.⁴

The amendment was intended to send two messages to the international community: On the one hand, the regime presented itself as secular, thus implying its willingness to confront Islamic extremism. On the other it demonstrated its unabated power and ability to carry out reforms despite the ongoing war. But the changes made also speak to a grim reality on the ground: The lack of single men and the disappearance of husbands in regime cells or through death have caused a spike in cases of polygamy and underage marriage in regime- and rebel-held areas – a phenomena that had been on the decline before the war. [5] ⁵Moreover, the Assad regime's decision to amend personal status laws highlighted the need to eliminate a legal hurdle for widows and wives of the disappeared to remarry in a socially conservative environment and under dire economic circumstances.

Analyzing the self-administration's gender equality reforms

In banning polygamy, introducing alimony provision, and making men and women equal before the law with regards to inheritance, the AANES Women's Law far exceeds the Syrian regime's amendments and any

previous attempts at gender equality in the region. The creation of institutions, such as the all-female committees and women's houses present new contact points for dealing with gender discrimination. But how do the reforms affect women's daily lives and what are the consequences of implementing ideologically driven social change in an ethnically mixed region that is currently still at war?

Overall, my fieldwork indicates that most women appreciate the efforts on their behalf and agree with the ban of polygamy and underage marriage. In fact, most of the women I talked to assured me that thanks to the Women's Law they have more choices and can move around more freely than before. They entered fields that were previously closed to them, for instance political parties, and are starting to take office thanks to the co-presidency, according to which each office is headed by both a male and a female director. Nonetheless, as I witnessed on door-to-door visits, as well as the fact that the Arab-majority regions reject the Women's Law, show that not everyone accepts the self-administration and its approach to furthering women's rights.

On our way home from the family visits my translator Viyan says to me: "People knew that underage marriage was bad before the self-administration told them so, but the alternative for girls is to sit around at their parents' house, not doing anything." In her view, it is the absence of a bright future that forces families to marry off their daughters at a young age. So, if practices such as underage marriage and polygamy are results of economic circumstances and the ongoing conflict rather than of piety or conservatism how do we interpret the rejection of the Women's Law? And what does this mean for the self-administration's gender equality agenda?

The effects on people's lives should be closely observed. In recognising male dominance and women's subjugation as root causes for injustice and violence, democratic confederalist theory incorporates core feminist demands. Additionally, it provides methods for implementing change that are adapted to local communities and practices. Targeting gendered inequalities within patriarchal family structures and the wider society by means of family visits and seminars to raise awareness has contributed to improving women's situation in Northeast Syria and is surely an approach worthy of emulation. Policies such as the co-presidency have further resulted in the increased political participation and decision-making of women.

3 El-Dine, Sandra Nasser. 2016. "Arab youth Occidentalisms: Images of the West and the negotiation of gender relations in Syria and Jordan." *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 41 (2): 11–31.

4 Library of Congress, Washington, D.C. 20540 USA. "Syria: Women's Rights in Light of New Amendments to Syrian Personal Status Law." Web page. Accessed November 9, 2022.

5 Enab Baladi. "The Causes of Spinsterhood in Syria," July 10, 2017.

However, despite AANES' claims that progress is attributable to the establishment of the self-administration alone, a change in gendered relations was already underway before the outbreak of the war. In the context of the ongoing conflict and the significance of international support for the Kurdish-led administration, it is in the latter's interest to stake an exclusive claim to the advancement of women's rights and portray those opposing democratic confederalism as being against progress and oppressive towards women.

The self-administration's modus operandi further suggests that support of gender equality is not merely fostered through persuasion, but, where people do not comply with democratic confederalist ideology, also through coercion. In encroaching on the domestic sphere, family visits consolidate the self-administration's grip over previously less regulated spaces. The criminalisation of those who oppose the new normative framework is a worrisome development and not necessarily conducive to social change. Inflicting penalties on those who defy the Women's Law may combat the symptoms of gendered inequalities, while its root causes, such as economic and physical insecurity, remain and are exacerbated by the ongoing conflict.

Gender equality and social justice were among the main demands of protesters during the Arab Spring as well as protest movements in Iran and other authoritarian states in the region. This speaks of a clear desire for social change amongst these populations. However, conflict and the continuing violence exercised by states and militias, as well as patriarchal laws and practices, stand in the way of equality and justice. The measures taken by the self-administration to further gender equality have certainly increased women's visibility and participation. And while the passage of the Women's Law is laudable and worthy of emulation, its implementation, and the effect the reforms have on people's lives should be closely observed.

This article is co-produced by the platform Gender Campus.



Julia Wartmann graduated with a Bachelor of Arts in Social and Cultural Anthropology and Arabic from the University of Zurich. She then went on to receive her MSc in International Relations of the Middle East with Arabic from the University of Edinburgh. Currently she is a PhD student at the University of Basel. Her thesis is concerned with how the topic of gender equality and women's rights are discussed within the Autonomous Administration of North and East Syria. She is interested in feminist theories, particularly the interlacement of nationalist discourses with gender and how societies are governed by these discourses.

FURTHER READING

- Çağlayan, Handan. 2020. *Women in the Kurdish Movement: Mothers, Comrades, Goddesses*. Cham: Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-24744-7>.
- Käser, Isabel. 2021. *The Kurdish Women's Freedom Movement: Gender, Body Politics and Militant Feminities*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009022194>.
- Selo, Lava. 2018. "Women's rights in Rojava." Beirut: Heinrich Böll Stiftung.

ERINNERN AM BOSPORUS

EIN SCHIITISCHES TRAUERRITUAL IN ISTANBUL

Weltweit begehen jedes Jahr Millionen von Menschen ‘Āšūrā’, den wichtigsten Trauertag im schiitischen Islam. Auch in der türkischen Metropole Istanbul versammeln sich Zehntausende, um mit Trauerritualen dem Martyrium Ḥusains und seiner Familie in der Schlacht bei Kerbela zu gedenken. Die Rituale sind gleichzeitig aber auch ein Ausdruck der Sehnsucht nach Einheit mit der türkischen Gesellschaft.

Sophie Moser



© Sophie Moser, August 2022

‘Āšūrā’-Ritual: Die Überlebenden der Schlacht bei Kerbela wurden in Ketten gelegt und nach Damaskus entführt. Hier halten Mädchen und Frauen bei einer Prozession in Istanbul zu ihrem Gedenken Ketten in die Höhe.

Die Stühle im Kongresszentrum auf der europäischen Seite Istanbuls sind bis auf den letzten Platz besetzt. Rund zehntausend Menschen warten gespannt auf die Aufführung, die jeden Moment beginnt. Diejenigen, die keinen Platz mehr ergatterten konnten, verfolgen die Aufführung über grosse Leinwände auf dem Vorplatz. Die Bühne ist dunkel. Eilig huschen zwei Dutzend Kinder und Erwachsene heraus, begeben sich in ihre einstudierten Positionen und richten noch einmal ihre Kostüme: bodenlange Gewänder, die an die traditionelle Kleidung aus dem 7. Jahrhundert n. Chr. erinnern sollen. Die Scheinwerfer gehen an.

Mehrere Wochen haben sie sich auf diesen Moment vorbereitet. Die Ta‘ziye-Aufführung (von Arab. ta‘ziya – Trost, Trauerveranstaltung) ist ein zentraler Teil von ‘Āšūrā’, dem wichtigsten Trauertag im schiitischen Islam. Die Kinder und Erwachsenen auf der Bühne werden die Schlacht bei der Stadt Kerbela im Jahr 680 n. Chr. nachspielen: Wie Ḥusain, der Sohn von ‘Alī, und seine Anhänger:innen von den Truppen des Kalifen Yazīd zehn Tage lang belagert wurden. Wie die Truppen nach zahlreichen Kämpfen Ḥusain und viele seiner Gefolgsleute schliesslich töteten und die Überlebenden verschleppten.

Die Schlacht bei Kerbala im heutigen Irak symbolisiert aus schiitischer Sicht die endgültige Spaltung des Islams in eine sunnitische und eine schiitische Glaubensrichtung. Der Spaltung liegt der Kernstreit zugrunde, wer nach dem Tod des Propheten Mohammed die islamische Gemeinde anführen sollte: Während die eine Gruppe Abū Bakr, einer der ersten Anhänger des Propheten, als rechtmässigen Nachfolger betrachtete, befand die andere, der Prophet hätte seinen Cousin und Schwiegersohn ‘Alī ibn Abī Ṭālib für die Nachfolge designiert. Letztere bezeichneten sich als Schī‘at ‘Alī (Partei Alīs), woraus sich die heutige Bezeichnung schiitisch ableitet.

Zur Zeit jenes Richtungsstreits wurden grosse Teile der islamischen Welt von den Umayyaden unter dem Kalifen Yazīd von Damaskus aus regiert. Ḥusain, der Sohn ‘Alis, führte die Schī‘at ‘Alī an. Zusammen mit 72 Anhänger:innen war er auf dem Weg zu Verbündeten, die einen Aufstand gegen Yazīd planten. Doch schiitischer Geschichtsschreibung zufolge kamen ihnen die Truppen des Kalifen zuvor und umzingelten sie bei Kerbela.

Die Belagerung begann am 1. Muḥarram – dem ersten Tag des ersten Monats im islamischen Kalender. Ḥusain und seine Leute wurden vom Wasser abgeschnitten. Immer wieder kam es zu Kämpfen. Yazīd wollte Ḥusain unter Druck setzen, um ihn dazu zu bringen, ihm die Treue zu schwören. Doch Ḥusain gab nicht nach. Am

zehnten Tag endete die Schlacht mit dem tragischen Höhepunkt: Die Truppen töteten Ḥusain und viele seiner Familienmitglieder. Die Überlebenden, die meisten Frauen und Kinder, wurden nach Damaskus verschleppt.

Schon vierzig Tage nach der Schlacht machten sich Gefolgsleute Ḥusains auf den Weg nach Kerbela, um die Toten zu beklagen. Seither vollziehen Menschen schiitischen Glaubens auf der ganzen Welt jedes Jahr ‘Āšūrā’-Rituale (von Arab. ‘āšara – zehn, in türkischer Schreibweise aşura; bezogen auf den zehnten und letzten Tag der Schlacht) in Gedenken an die Schlacht. Sie begeben sich dabei in intensive Trauer und in das Nachfühlen des Leids, das Ḥusain und seinen Familienmitgliedern widerfahren war. Die Rituale beginnen am Abend vor dem 1. Muḥarram und enden am 10. Muḥarram, dem wichtigsten Tag, der jedes Jahr dem islamischen Kalender entsprechend festgelegt wird. Dieses Jahr fiel der Höhepunkt von ‘Āšūrā’ auf den 28. Juli. Die auf den 10. Muḥarram folgenden vierzig Tage gelten als Trauerzyklus für die bei der Schlacht Verstorbenen.

Auch in der türkischen Metropole Istanbul die Periode der ‘Āšūrā’-Rituale als die wichtigste und emotionalste Zeit für die schiitischen Gemeinden. Deren Wurzeln reichen bis ins Osmanische Reich zurück. Während der Landflucht und der Migrationswellen in den 1960er und 1970er Jahren hatte es viele Schiit:innen nach Istanbul gezogen, das in jener Zeit immens wuchs und sich zu einer Millionenstadt entwickelte. Die meisten von ihnen kamen aus den nordöstlichen türkischen Provinzen Kars und Iğdır, einige immigrierten aus Aserbaidschan oder Iran nach Istanbul. Nach der Migration begannen sie, Moscheen zu errichten, monatliche Zeitschriften zu publizieren und öffentliche Trauerrituale in Erinnerung an die Schlacht bei Kerbela zu praktizieren. Sie gründeten Kinder- und Jugendgruppen, Sportvereine oder organisierten Veranstaltungen zu Feiertagen. Die Mehrheit der Istanbuler Schiit:innen lebt heute im Viertel Halkalı auf der europäischen Seite, doch sind ihre Moscheen in ganz Istanbul zu finden.

Wunsch nach religiöser und gesellschaftlicher Einheit

Aufgrund der Reden, die religiöse Autoritäten zu ‘Āšūrā’ halten, meinen teilnehmenden Beobachtungen und meinen Gesprächen und Interviews mit Schiit:innen vor Ort, wird deutlich, wie gross ihr

Wunsch nach einer religiösen und gesellschaftlichen Einheit mit der Mehrheitsgesellschaft ist. Unterschiede in der religiösen Praxis sollen nicht negiert, sondern als gleichwertig angesehen werden. Die schiitischen Gemeinschaften konnten noch bis in die 1990er Jahre ihre Rituale zu 'Āšūrā' nicht in der Öffentlichkeit vollziehen. Das hängt damit zusammen, dass Mustafa Kemal Atatürk nach der Gründung der Republik 1923, Religion grundsätzlich aus dem öffentlichen Raum verbannen und zur Privatsache erklären liess. Dies war einer der wichtigsten Pfeiler des Laizismus, den Atatürk durchsetzen wollte. Die junge Republik musste sich nach dem ersten Weltkrieg und der Abschaffung des Kalifats, das das Osmanische Reich geprägt hatte, neu konstituieren. In diesem Rahmen beschloss er auch eine weitreichende Sprach- und Schriftreform, die das lateinische Alphabet einführte. Zudem wurden zahlreiche osmanische Begriffe durch türkische ersetzt und die Bevölkerung angehalten, die türkischen Begriffe zu verwenden. Die Gründung der Republik stellte einen Umbruch auf vielen Ebenen des Lebens dar – so auch in der Schaffung einer nationalen Identität, für die die Identifikation als türkisch elementar war, und die die Gesellschaft bis heute prägt.

Doch seitdem der sunnitische Islam gegen Ende des 20. Jahrhunderts für die nationale Identität immer bedeutender geworden und die Religion damit vermehrt in die Öffentlichkeit gerückt ist, hat sich das Verhältnis des Staats auch gegenüber den schiitischen Gemeinden verändert. Dieser Wandel bewirkte, dass es den schiitischen Gemeinden erlaubt wurde, ihre Rituale in der Öffentlichkeit zu praktizieren. Zudem wurde der grosse Platz vor dem Kongresszentrum vom Rat des Stadtviertels zum Aşura Meydanı ('Āšūrā'-Platz) umbenannt. Mittlerweile erfahren die schiitischen Gemeinden eine stärkere Wertschätzung, was nicht zuletzt daran ersichtlich ist, dass ihre Rituale durch Sicherheitskräfte geschützt werden, und hochrangige nicht-schiitische Politiker:innen den 'Āšūrā'-Ritualen in Istanbul beiwohnen. An der Veranstaltung zu 'Āšūrā' 2022 im Kongresszentrum, in deren Rahmen die eingangs beschriebene Ta'ziye-Aufführung stattfand, nahm auch Ekrem İmamoğlu, der Oberbürgermeister Istanbuls, teil. Dort hielt er eine Rede, in der er die Nähe und Verbundenheit der sunnitischen und schiitischen Glaubensgemeinschaften betonte – nicht nur in Istanbul, sondern in der ganzen Türkei.

Durch die immer prominenteren medialen Auftritte der schiitischen Gemeinden wächst auch in der nicht-schiitische Bevölkerung das Wissen über die

schiitischen Mitbürger:innen und deren Traditionen. Für die schiitischen Gemeinden ist diese Sichtbarkeit sehr wichtig. Sie ist ein Zeichen dafür, dass ihre Glaubensgemeinschaft toleriert und ihre Zugehörigkeit zur türkischen Mehrheitsgesellschaft anerkannt wird. Gleichzeitig möchten sie zeigen, dass für sie die Einheit der Gesellschaft und die türkische Identität elementar sind. Als Ausdruck davon laden sie alle Mitbürger:innen zu den 'Āšūrā'-Ritualen ein, organisieren Blutspendeaktionen oder aktuell Hilfe für die Erdbebenopfer im Südosten der Türkei.

Fehlende institutionelle Sichtbarkeit

Was die schiitischen Gemeinschaften jedoch immer wieder kritisieren, ist ihre fehlende institutionelle Sichtbarkeit. Da die Mehrheitsbevölkerung sunnitisch geprägt ist und das türkische Nationalstaatskonzept eine starke sunnitische Komponente hat, findet der schiitische Islam keine grosse Beachtung. So werden die schiitischen Gemeinden strukturell und institutionell nicht vom Amt für religiöse Angelegenheiten (Diyamet), das sunnitische Gemeinden unterhält, vertreten. Das bedeutet auch, dass sie keine staatlichen Förderungen für den Bau von Moscheen oder deren Unterhalt erhalten. Darüber hinaus zeigt sich die fehlende institutionelle Sichtbarkeit an den Statistiken zur Religionszugehörigkeit. Die türkische Bevölkerung wird lediglich als «muslimisch» erfasst, die Kategorie «schiitisch» ist nicht enthalten.

Während man die schiitischen Gemeinschaften also sicherlich auf den ersten Blick als «Minderheit» bezeichnen würde, ist diese Einordnung bei näherem Hinsehen gar nicht so einfach. Der Vertrag von Lausanne von 1923, der unter anderem die heutigen Grenzen der Türkei und Griechenland festlegte, und der bis heute für jene Bevölkerungsgruppen zentral ist, die als «Minderheit» (Türkisch: azınlık) gelten, definiert lediglich nicht-muslimische Gruppen. Da sich Schiit:innen selbst zweifelsfrei als Muslim:innen verstehen und auch vom Staat und der Gesellschaft so definiert werden, fallen sie nicht unter den Begriff «Minderheit». Dieser Umstand kann ihnen Benachteiligungen ersparen, wenn nicht ersichtlich ist, dass sie sich von der Mehrheitsgesellschaft in einem wichtigen Punkt unterscheiden. Er kann aber auch dazu führen, dass sie nicht davon profitieren, wenn der Staat



© Sophie Moser, August 2021

Die Zeynebiye Camii ist die grösste schiitische Moschee Istanbuls und befindet sich im Viertel Halkalı auf der europäischen Seite. Die Moschee wurde bei dem schweren Erdbeben 1999 vollständig zerstört. Seit 2009 finden die Bauarbeiten an dem Neubau statt, der neben dem mehrstöckigen Gebetsraum ein Kulturzentrum, Gästehaus und Konferenzsäle enthalten soll. Das Bild zeigt den Stand der Bauarbeiten im August 2021.

die Situation von Minderheitengruppen verbessert. Ihnen fehlt also nicht nur die Erfassung als Gruppe, sondern auch der Schutz, der ihnen als anerkannte Minderheit zustünde, sowie die Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft. So ist denn auch nicht einmal klar, wie gross die schiitischen Gemeinden in Istanbul eigentlich sind. Schätzungen gehen davon aus, dass in der gesamten Türkei heute etwa bis zu drei Millionen Menschen schiitischen Glaubens leben.

Die Erfahrung von der Schlacht bei Kerbela ist stark im kollektiven Gedächtnis verankert und hat eine identitätsstiftende Funktion. Aus dieser Erinnerungskultur hat sich das sogenannte Kerbela-Paradigma entwickelt, das auf die Gegenüberstellung von Ḥusain und Yazīd fokussiert: So wird Ḥusain als gut, Yazīd als böse, die Herrschaft des einen als legitim, die des anderen als illegitim dargestellt. Diese Unterteilung nutzten Schiit:innen in der Geschichte, um auf Unrecht in der Politik oder in ihrer Gesellschaft aufmerksam zu machen. Das liess sich etwa im 20. Jahrhundert in Iran

beobachten, als sich die Menschen gegen den Schah auflehnten. Sie sahen ihn als korrupt an und rebellierten gegen seine Herrschaft. Es ging dabei nicht um eine Unterscheidung von schiitisch und nicht-schiitisch, sondern um die Unterteilung in Gut und Böse, legitim und illegitim, moralisch und unmoralisch. Auch bei der Schlacht von Kerbela kämpften sie nicht um dogmatische Streitigkeiten, die die religiöse Praxis betrafen, sondern um die rechtmässige und legitime Führung der islamischen Gemeinde.

Vorbereitungen für ‘Āšūrā’

Das ‘Āšūrā’-Ritual wird auf der ganzen Welt heterogen praktiziert. Ein Kernelement aber ist das Schlagen auf die eigene Brust, um den Schmerz, den Ḥusain und seine Anhänger:innen erfahren hatten, nachzu-

empfinden. An manchen Orten, wie etwa im Süden Libanons, finden dabei auch Selbstgeisselungen statt, eine Form, die in den meisten Regionen und Ländern der Welt von religiösen Autoritäten verboten wird. Auch die Rezitation von Totenklagen ist zentraler Bestandteil des Rituals, ebenso die Loyalität innerhalb der Gruppe. Damals, während und nach der Schlacht, versuchten die Menschen sich gegenseitig zu schützen, sich mit Wasser zu versorgen und dies gleichzeitig wie das Trauern um die Toten. Die zentrale Rolle der Loyalität lässt sich auch daran erkennen, dass die 'Āšūrā'-Rituale grundsätzlich in der Gruppe vollzogen werden. Darüber hinaus ist das öffentliche, gemeinsame Begehen eines religiösen Rituals ein Bekenntnis zur eigenen Glaubensgemeinschaft – gegen innen wie gegen aussen.

Die Vorbereitungen beginnen schon einige Wochen vor 'Āšūrā'. Viele finden in den Moscheen und um sie herum statt. Das grösste Zentrum der 'Āšūrā'-Rituale ist die Zeynebiye Camii. Die Moschee wird von Selahattin Özgündüz geleitet, der sich als Anführer der gesamten schiitischen Gemeinden in der Türkei versteht. Die alte Zeynebiye Camii wurde bei dem schweren Erdbeben 1999 zerstört. Der Neubau ist noch immer eine Baustelle, derzeit ist die Gemeinde dabei, die Fenster einzusetzen. Doch die Menschen lassen sich von den Bauarbeiten nicht stören.

Riesige Plakate mit Motiven von der Schlacht zieren das Kongresszentrum, in dem die Ta'ziye-Aufführungen stattfinden. Ein typisches Motiv ist Ḥusain, wie er sich auf seinem Pferd mit wehendem Gewand den Truppen Yazids entgegenstellt. Auch die Strassen, die zu diesem Kongresszentrum führen, werden von Plakaten und Bannern gesäumt. Sie hängen an Laternenpfählen, Hauswänden oder in den Schaufenstern der Geschäfte. Hinzu kommen schwarze Fahnen, die die Trauerzeit anzeigen sollen. Es ist offensichtlich, dass die wichtigste Zeit im Jahr kurz bevorsteht: Gerade in den Tagen vor den Ritualen herrscht überall geschäftiges Treiben. Einige Leute stehen auf Leitern und hängen die Plakate auf, verkaufen T-Shirts mit der Aufschrift «Ya Hüseyin» (Oh, Ḥusain), andere sortieren Kisten mit Getränken und Lebensmitteln, die sie den Trauenden verteilen werden.

Während in den vergangenen Jahrzehnten die 'Āšūrā'-Rituale recht klein und nur für die Gemeinden vor Ort organisiert waren, werden sie heute von Zehntausenden von Gläubigen in Istanbul begangen. 'Āšūrā' ist derzeit entgegen dem Wunsch der Ge-

meinschaften kein gesetzlicher Feiertag. Aus diesem Grund wird ein grosser Teil der Trauerrituale abends durchgeführt, damit so viele Menschen wie möglich daran teilnehmen können.

'Āšūrā'-Rituale im Wandel

An den ersten neun Tagen im Monat Muḥarram finden in den Moscheen vor allem nach den Mittags- und Abendgebeten Veranstaltungen statt, die die schiitischen Gemeinden auf den tragischen Höhepunkt der Erinnerung an die Schlacht bei Kerbela vorbereiten sollen. In der Regel erzählt der Imam, was an diesem Tag der Schlacht geschah, und im Anschluss tritt ein sogenannter Meddah vor, der Totenklagen in Istanbul auf Persisch oder Aserbajdschanisch, seltener auf Türkisch vorträgt. Dies liegt daran, dass in Iran die Tradition der Totenklagen viel weiter zurückgeht als in den recht jungen schiitischen Gemeinden Istanbul. Viele kennen die Texte noch aus ihrer Kindheit. Da nicht wenige Schiit:innen familiäre Wurzeln in Aserbajdschan oder Iran haben, geben sie diese Tradition besonders gerne weiter. Die schiitischen Gemeinden in Istanbul sind durch den Zuzug aus dem Nordosten der Türkei, Aserbajdschan und dem Iran sehr heterogen, weswegen die 'Āšūrā'-Rituale stets im Wandel sind. Bis ins Jahr 1991, als Aserbajdschan noch eine Sowjetrepublik war, konnte man auf den Strassen Plakate und Banner in kyrillischer Schrift finden. Daran wird die jüngere Migrationsgeschichte Aserbajdschans sichtbar, das mit der Türkei eine enge Verbindung hat.

Bei den Totenklagen wird der Tod Ḥusains oder eines Familienmitglieds oft gemeinsam betrauert. So sind alle zentralen Personen der Schlacht für einen Moment im Fokus. Begleitet werden die Klagen von den Gläubigen, die sich ringförmig um den Meddah versammeln und sich im Rhythmus der Klage in unterschiedlichen Intensitäten auf die Brust schlagen. Dabei nutzen sie entweder beide Hände, die sie zuerst nach unten fallenlassen, um Schwung zu holen und schliesslich zur Brust führen, oder die rechte Hand in einer ähnlichen, aber weniger intensiven Art und Weise. Dabei ruht die linke Hand auf dem Bauch. Während einige sich auf die Brust schlagen, weinen andere, wiederum andere verteilen Wasser und Süsigkeiten an die erschöpften Gemeindemitglieder,

was nicht nur den Zusammenhalt stärken, sondern auch neue Energie für die langen Abende geben soll. Da die Moscheen in der Regel in Männer- und Frauenbereiche unterteilt sind, erfolgt dieser Teil des Rituals nach Geschlechtern getrennt. Der Meddah hält sich im Männerbereich auf. Die Frauen sind in den meisten Moscheen im oberen Stockwerk beheimatet und nehmen von dort aus am Ritual teil.

‘Āšūrā’ am 10. Muḥarram fängt bereits früh morgens an. Nach dem Gebet versammeln sich die Menschen bei den Moscheen, zehntausende kommen allein bei der Zeynebiye Camii zusammen. Von dort startet eine Prozession zum nahe gelegenen Kongresszentrum. Dabei versammeln sie sich in kleineren Gruppen von etwa zwanzig Personen und schreiten gemeinsam langsam voran. Dabei schlagen sie sich auf die Brust.

Oft tragen die Klagenden Stirnbänder, auf denen ein Name eines bei der Schlacht Verstorbenen steht. Die Farben Schwarz, Weiss, Rot und Grün prägen das Strassenbild. Dass es sich hierbei um Komplementärfarben handelt, ist kein Zufall. Während Schwarz als Farbe der Trauer und Weiss symbolisch für Reinheit steht, ist Rot für die verfeindeten Truppen Yazīds und Grün für Ḥusain und seine Anhänger:innen. Diese Gegenüberstellung von Gut und Böse sowie Recht und Unrecht soll Yazīds illegitime Herrschaft unterstreichen. Diese Farben werden nicht nur in Istanbul, sondern weltweit zu ‘Āšūrā’ verwendet.

Streben nach Orthopraxie

In den ‘Āšūrā’-Ritualen geht es aber nicht darum, die Unterschiede zur sunnitischen Glaubensrichtung zu betonen, sondern sie sind vielmehr ein Streben nach Orthopraxie, also den Glauben in Hoffnung auf Erlösung so richtig wie möglich zu praktizieren. Die schiitischen Gemeinschaften befassen sich bei ihren Veranstaltungen immer wieder mit der Frage nach der aus ihrer Perspektive richtigen Art der religiösen Praxis. Sie diskutieren etwa, wie sie am besten den bei Kerbela Verstorbenen gedenken und die Erinnerung an sie in ihren Alltag integrieren oder sich untereinander in ihrem alltäglichen Leben besser unterstützen können.

Einige Organisationen verteilen Sand aus Kerbela in kleinen Gläschen, den die Gläubigen mit Wasser vermischen und auf der Kleidung, im Gesicht oder

in den Haaren verteilen. Der Sand soll eine Nähe zu Kerbela herzustellen. Der Sand, die Kleidung und nicht zuletzt das intensive und emotionale Schlagen auf die Brust zeigen, wie die Schiit:innen der Ritualpraxis auch eine körperliche Komponente hinzufügen.

Während sich immer wieder kleine Gruppen zusammenfinden und sich gemeinsam auf die Brust schlagen und dabei Ḥusain gedenken, beginnen viele Gläubige zu weinen. Die Tage um ‘Āšūrā’ sind für sie Zeit der intensiven Trauer – alleine und in Gemeinschaft. Während der Prozession wird die Strasse von kleinen Ständen gesäumt, an denen Wasser und Essen verteilt wird – etwas, das Yazīds Truppen Ḥusain und seinen Anhänger:innen bei der Schlacht verwehrt hatte. Durch diese Gesten wird ihre Gemeinschaft und das Einstehen füreinander verdeutlicht. Am Ende der Prozession gelangen sie zum Kongresszentrum, in dem der Leiter der Gemeinde, Selahattin Özgündüz, eine Rede hält. In diesem Rahmen führen sie nun auch die Ta‘ziye auf, die sie zuvor über Wochen einstudiert haben.

Nach diesem Höhepunkt des gemeinsamen Erinnerns folgt eine vierzig-tägige Trauerphase, an dessen Ende Schiit:innen aus der ganzen Welt nach Kerbela pilgern, auch aus Istanbul. «Arba‘īn» (arab. vierzig) ist die grösste Pilgerfahrt der Welt. Nach Angaben der Veranstalter:innen nehmen jährlich 15 bis 20 Millionen Gläubige aus der ganzen Welt daran teil. Sie ist damit deutlich grösser als die Ḥaddsch nach Mekka, die zu den fünf Säulen des Islams zählt. Für die Ḥaddsch reisen üblicherweise bis zu drei Millionen Menschen an.

Einige Moscheen organisieren die Pilgerreise gemeinsam. Die Gläubigen treffen sich früh morgens, um die lange Fahrt auf sich zu nehmen. Sie fahren mit dem Bus bis Najaf, Irak, um von dort aus die letzten achtzig Kilometer nach Kerbela zu Fuss zurückzulegen. Ähnlich wie in Istanbul werden auch in Kerbela entlang der Strasse als Zeichen der gegenseitigen Unterstützung Getränke und Essen verteilt.

Die Zeit nach ‘Āšūrā’ nutzen die Gemeinden zur Aufarbeitung des Erlebten. So teilen sie Fotos und Erinnerungen an diese Zeit miteinander, während es weiterhin immer wieder Veranstaltungen in den Moscheen gibt. Die Wochen im Monat Muḥarram sind für die schiitischen Gemeinden eine ganz besonders intensive Zeit. Trotzdem kann nun ein wenig Ruhe einkehren, bevor im folgenden Jahr die Rituale zu ‘Āšūrā’ von Neuem beginnen.

Sophie Moser

**MÉMOIRE SUR LE BOSPHORE
UN RITUEL DE DEUIL CHIITE À
ISTANBUL**

Chaque année, des millions de personnes dans le monde entier célèbrent la 'Āšūrā', le rituel de deuil le plus important dans de l'islam chiite. Dans la métropole turque d'Istanbul, des dizaines de milliers de personnes se rassemblent également pour commémorer par des rituels funéraires le martyr de Ḥusain et de sa famille lors de la bataille de Kerbela. Mais ces rituels expriment en même temps un désir d'unité avec la société turque.

BIO



Sophie Moser ist Doktorandin am Seminar für Nahoststudien, Universität Basel. Sie ist Mitarbeiterin im vom SNF geförderten Projekt «Kerbela am Bosporus: Aushandlungsprozesse religiöser Identität in schiitischen Gemeinschaften in Istanbul». Zuvor studierte sie Islamwissenschaft und Anthropologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Zu ihren Forschungsinteressen zählen religiöse Rituale, Identitätskonstruktionen und Erinnerungskulturen.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Aghaie, Kamran Scot. 2004. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. 1. Auflage. Seattle: University of Washington Press.
- Assmann, Aleida. 2018. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. 1. Auflage. München: C.H. Beck
- Chelkowski, Peter J., Hrsg. 2010. *Eternal Performance: Ta'ziyeh and Other Shiite Rituals*. London: Seagull Books.
- Gözl, Olmo. 2021. «Kerbalaparadigma». In: *Compendium heroicum*. herausgegeben von Ronald G. Asch, Achim Aurnhammer, Georg Feitscher und Anna Schreurs-Morét, publiziert vom Sonderforschungsbereich 948 «Helden – Heroisierungen – Heroismen» der Universität Freiburg, Freiburg 15.06.
- Halm, Heinz. 2017. *Die Schiiten*. 3. Aktualisierte Auflage, Originalausgabe. C.H. Beck Wissen 2358. München: Verlag C.H. Beck.
- Zarcone, Thierry. 2007. «La communauté chiite de Turquie à l'époque contemporaine». In *Les Mondes Chiites et l'Iran*, herausgegeben von Sabrina Mervin, 135–62. Hommes et Sociétés. Paris ; Beyrouth : Karthala ; Institut Français du Proche-Orient.

« OÙ EST L'ÉTAT ? »

LE CONTRAT SOCIAL EN TURQUIE À L'ÉPREUVE DU SÉISME

Le tremblement de terre du 6 février 2023 a révélé des failles dans la gouvernance urbaine de la Turquie. Constructions illégales, arrangements à l'amiable et corruption. De quoi provoquer une crise politique qui pourrait mettre un terme au long règne de Recep Tayyip Erdoğan.

Sevinç Ünal



Affiche de campagne électorale pendant l'élection présidentielle turque de mai 2023.
«Un leader n'est pas à son bureau mais à son travail.»

« Je sais que ce message peut sembler triste, mais est-ce que vous pouvez nous envoyer des linceuls ? Il n'y en a plus dans la ville, ni dans la région. Nous voudrions enterrer les gens comme il se doit, pas dans des sacs en plastique », écrit l'une de mes amies en story Instagram le 11 février 2023, quelques jours après les deux séismes successifs de magnitude 7,8 sur l'échelle de Richter

ayant frappé le sud-est de la Turquie et le nord de la Syrie et causé la mort de plus de 60,000 personnes.

Chercheuse en sciences politiques spécialisée sur le Moyen-Orient, je travaille sur les politiques urbaines en Turquie depuis 2018. Je suis également originaire de la ville d'Adıyaman, l'une des villes les plus touchées par le séisme. La catastrophe naturelle m'a donc im-

pactée à l'échelle personnelle, recevant de nombreux messages de proches terrifiés ou en colère, mais aussi en tant qu'universitaire. Car une fois le choc passé, j'ai été traversée par une sensation de déjà-vu, remontant à mon premier terrain de recherche réalisé en 2020 à Gaziantep, dans le sud-est du pays.

«Construit dans les normes, l'immeuble résiste»

Tandis que je travaillais sur un nouveau projet d'aménagement urbain public initié par l'intermédiaire de TOKİ (Toplu Konut İdaresi), agence étatique de construction de logements de masse, un séisme de

6.8 avait touché la province d'Elazığ, située à plus de 300 km au nord de Gaziantep. Dès le lendemain, un regain de conscience sur le risque sismique de la région et des doutes sur la solidité des infrastructures immobilières se sont fait sentir auprès de mes enquêtés. Très vite, les discussions ont tourné autour de la peur qu'une telle catastrophe frappe la ville de 2 millions d'habitants : *«Je me suis déplacé jusqu'à Elazığ la semaine dernière, j'ai observé des immeubles, juste à quelques mètres de la faille, qui n'avaient même pas une fissure, rien. Ce qui veut dire que lorsque l'immeuble est construit conformément au projet et aux normes, il résiste. À l'inverse, j'ai aussi vu beaucoup d'immeubles dans ma carrière d'architecte qui ne respectaient pas les normes, surtout à Gaziantep où l'urbanisme incontrôlé représente 60 % de la ville»*, me livrait ainsi le président de la Chambre des architectes de Gaziantep.

Décombe d'un immeuble d'habitation dans le centre-ville de la municipalité de Gölbaşı Adıyaman autour du 9 février 2023.



Après le séisme du 6 février 2023, la même interrogation a vite resurgi : des doutes sur la qualité des immeubles et des autorisations non-conformes données pour leur construction ont alimenté les débats autour d'une question cruciale : l'ampleur des victimes n'était-elle pas due à une gouvernance urbaine déficiente plutôt qu'à «*un plan du destin*», tel que l'a décrit le président Erdoğan aux victimes deux jours après le drame à Kahramanmaraş, épice centre du désastre ?

«J'entends trois personnes sous les décombres»

A ces soupçons s'est ajoutée la surprise des victimes face à la gestion chaotique de l'urgence humanitaire, tandis que l'Etat turc est souvent décrit dans la littérature académique comme «*omnipotent et omniprésent*»¹ détenteur d'une gouvernance efficace de son territoire et de sa population. Les réseaux sociaux saturaient de messages implorant l'Agence nationale de gestion des crises et des désastres (AFAD), indiquant une adresse et le nombre de personnes bloquées sous les décombres. Sans réponse, les survivants sont allés jusqu'à demander des pelleteuses : «*Quelqu'un connaît une entreprise de construction qui peut nous prêter une pelleteuse dans la ville d'Adıyaman, dans le quartier de Karapınar ? J'entends trois personnes sous les décombres, l'AFAD n'est toujours pas arrivée*», a écrit l'un de mes proches sur Instagram.

Passé la surprise, ils n'ont eu d'autre choix que de prendre à bras le corps la gestion de la catastrophe à l'échelle individuelle, communautaire et locale. Ainsi, moins de vingt-quatre heures après que la terre eut tremblé, des camions remplis de produits de première nécessité essaïmaient le territoire grâce à des initiatives privées. En Europe, la diaspora s'est également érigée en gestionnaire à distance de la crise : récoltes des besoins de première nécessité et autres aides financières ont été mobilisées pour la région endeuillée, à défaut d'une action centralisée et efficace de l'Etat. Puis la stupeur s'est muée en colère. Accrochée à mon téléphone,

j'écoutais ma famille me faire part d'une inquiétude empreinte de ressentiment. «*Où est l'État ? Je ne vois personne, nous sommes livrés à nous-mêmes*», s'indignait ainsi mon cousin, résidant de la ville d'Adıyaman. Peu à peu, la catastrophe naturelle a fait éclore une crise politique. Dix jours après le séisme, le Croissant Rouge turc, acteur humanitaire affilié à l'État, a été conspué dans la presse et les réseaux sociaux, accusé d'avoir vendu des tentes destinées aux victimes du séisme à AHBAP, une organisation non gouvernementale mobilisée pour l'aide aux victimes, à hauteur de 46 millions de livres turques (2.3 million d'euros). Des supporters de l'équipe de football de Fenerbahçe scandaient quelques jours plus tard «*Démission du gouvernement !*» Lors d'un autre match, disputé par le Beşiktaş et Antalyaspor, les spectateurs ont lancé des milliers de peluches sur le gazon en souvenir des enfants décédés pendant le séisme.

De quoi remettre un peu plus en cause la popularité du président au pouvoir depuis 20 ans, déjà affaibli par la crise économique aiguë qui frappe le pays. A la veille des élections du 14 mai, son destin est plus que jamais dans la balance, avec des sondages qui le placent derrière le candidat de l'opposition Kemal Kılıçdaroğlu. Mais au-delà de la personnalité clivante de Président Erdoğan, c'est l'autorité de l'État, et donc l'avenir du contrat social turc qui est en jeu. Comment en est-on arrivé là ?

Le crépuscule des experts en urbanisme

En Turquie, l'expertise des architectes et des urbanistes, groupés dans des chambres professionnelles, a été progressivement mise à l'écart ces dernières années, après avoir occupé un rôle essentiel dans la mise en œuvre des projets urbains tant à l'échelle nationale que locale. Depuis les manifestations contre la destruction du parc de Gezi en 2013, l'un des derniers espaces verts du centre-ville d'Istanbul, la consultation ex-ante des chambres professionnelles n'est plus obligatoire, en raison d'une série de changements de lois proposés par l'AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi – Parti de la justice et du développement) réunis sous le terme de la «*loi du sac*»² incluant notamment

1 Pérouse, J. (2013). « L'État sans le public : quelques conjectures à propos de l'administration du logement collectif (TOKİ) », dans L'art de l'État en Turquie : arrangements de l'action publique de la fin de l'Empire ottoman à nos jours, Marc Aymes, Benjamin Gourisse et Elise Massicard (éds.), Paris : Karthala, 173-194.

2 En Turquie «la loi du sac» est le nom que l'on donne aux grandes modifications juridiques incluant plusieurs articles à la

un amendement sapant la capacité de contrôle des chambres. Comme l'a montré la chercheuse Yeşeren Eliçin-Arıkan³, leur consultation dépend désormais de l'affiliation partisane des municipalités, les élus de l'AKP préférant s'en passer lors de la mise en œuvre de grands projets urbains.

Lors de ma recherche, la relation conflictuelle entre les chambres professionnelles et certaines municipalités aux couleurs politiques de l'AKP a aussi été soulignée à plusieurs reprises. Cette mauvaise entente et la consultation aléatoire de leur expertise structure le paysage urbain depuis une dizaine d'années. Résultat, entre 2016 et 2018, la chambre des architectes de Gaziantep a remis en cause l'exploitation foncière de 120 projets urbains dans la province de Gaziantep et a porté plainte contre les sociétés immobilières à l'origine de 46 de ces projets.

Avec l'exclusion de ces experts du processus de décision, de nombreuses méthodes de corruption ont vu le jour à différentes étapes des projets. Fausses autorisations de construction, non-respect du nombre d'étages, fondations trop superficielles, matériel de pauvre qualité, mais aussi modifications ex-post (suppression des colonnes du rez-de-chaussée, transformé en espace lucratif...). Le récent séisme a affiché au grand jour les effets des modifications juridiques de 2013 sur la gouvernance urbaine. Au fil des semaines, les Turcs ont ainsi demandé aux entreprises de BTP les papiers d'expertise et d'adéquation aux normes antisismiques des bâtiments écroulés, souvent en vain.

Quelques heures après le tremblement de terre, l'arrestation de plusieurs entrepreneurs de BTP en train de prendre la fuite à l'étranger, comme Mehmet Yaşar Coşkun, promoteur immobilier de la ville de Hatay, ainsi que la mise en examen de Şahin Avşaroğlu, maire AKP de la municipalité de Dulkardioğlu, dans la province de Kahramanmaraş, et promoteur immobilier de l'agence Melsa dont les immeubles se sont effondrés, sont venus confirmer les doutes de longue date d'une population dénonçant la corruption et le laisser-faire dans le secteur de la construction.

Un enjeu de campagne électorale

A l'approche des élections générales, ce sentiment de désaveu se confirme à travers les sondages effectués par les principaux cabinets d'enquêtes indépendants du pays (MAK, Avrasya, Türkiye Raporu, Aksoy, PIAR...). Mis à jour le 1er mai, les résultats préliminaires annoncent la victoire de Kemal Kılıçdaroğlu, candidat de l'opposition du parti Républicain du Peuple (CHP) et principal rival d'Erdoğan. A la tête d'une coalition politique de six partis, il s'est saisi non seulement du séisme mais également des enjeux de la reconstruction dans sa campagne électorale. «*Ce sont eux [le gouvernement actuel], ils ont coupé les colonnes de l'État*», a-t-il dit lors d'une séance parlementaire du parti le 28 février 2023, en référence aux suppressions des colonnes principales des immeubles détruits. «*Je vous rassure, je vous donnerai les clés de vos futurs appartements et vous vivrez sans payer un sou. Car contrairement à ce qu'ils disent, ce n'est pas vous qui devez à l'État, c'est l'État qui vous doit !*», a-t-il ajouté lors d'une conférence de presse dédiée au séisme à Hatay le 14 mars 2023.

En face, Recep Tayyip Erdoğan a fait de la reconstruction le fer de lance de sa campagne, promettant de reconstruire la région meurtrie par le séisme sous la tutelle de TOKİ en moins d'un an. Président Erdoğan, qui avait déjà fortement investi TOKİ de sa personne avec des apparitions dans les vidéos de présentation ou sur des affiches de projets, s'appuie sur cet instrument pour défendre sa campagne électorale. Le programme de l'AKP évoque ainsi la construction de «*villes propres, saines et durables à haute résistance aux tremblements de terre*» et la sanction «*des entreprises et des transactions contraires à cet objectif*». Le président en exercice tente par ailleurs de retourner les critiques portées contre lui, évoquant sur Instagram «*les sabotages contre nos efforts de transformation urbaine*», rappelant les «*180 millions de logements en 20 ans*» dont il a initié la construction.

Pas de quoi convaincre des citoyens pour qui le séisme a cristallisé la mauvaise gouvernance urbaine du pouvoir. Car si l'urbanisation incontrôlée n'est pas née avec la prise de pouvoir par l'AKP⁴, le phénomène s'est accéléré ces dernières années, notamment depuis 2018 quand, quelques mois avant les précédentes élec-

fois. Une autre «loi du sac» a notamment été adoptée en 2023.

3 Eliçin-Arıkan, Yeşeren. 1997. «Municipalités métropolitaines et municipalités d'arrondissement en Turquie». Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien 24, 25p.

4 Le phénomène s'est répandu dans le sillage de la «loi de l'amnistie», adoptée en 1984 afin de légaliser l'occupation et la construction illégale du foncier.

tions présidentielles, le président Erdoğan a légalisé les bâtis construits de manière illégale et non-contrôlée. Lors de sa campagne de l'époque, il avait affirmé que cette décision permettrait d'atteindre «une paix de reconstruction».

Les déplacés du séisme pourront-ils voter ?

Reste à savoir si ce mécontentement se concrétisera dans les urnes le 14 mai. Car beaucoup de personnes déplacées en raison du tremblement de terre risquent de ne pas déposer leur bulletin électoral. Sur les quelque 3 millions de déplacés ayant jusqu'au 2 avril pour s'inscrire sur une nouvelle liste électorale, seuls 133,000 ont pu modifier leur adresse dans les délais, obligeant le reste à se rendre dans leur ville d'origine pour pouvoir voter. De quoi faire craindre un chaos logistique et une abstention subie pour les survivants de la catastrophe : il sera «impossible de déplacer autant de personnes», estime ainsi le député CHP Ali Öztunç craignant que la colère de la population endeuillée ne puisse pas contribuer à la victoire de Kemal Kılıçdaroğlu.

Quel que soit le résultat, le nouveau gouvernement devra s'atteler d'urgence à modifier des pratiques profondément ancrées dans la gouvernance urbaine s'il entend rétablir la confiance de sa population envers l'État.

Sevinç Ünal

"WO BLEIBT DER STAAT?"

WIE DAS ERDBEBEN IN DER TÜRKEI DEN SOZIALVERTRAG AUF DEM PRÜFSTAND BRACHTE

Das Erdbeben vom 6. Februar 2023 förderte Risse in der städtischen Verwaltung der Türkei zu Tage: Illegale Bauten, aussergerichtliche Absprachen und Korruption. Dies führte zu einer politischen Krise, die der langen Herrschaft von Recep Tayyip Erdoğan ein Ende setzen könnte.



Sevinç Ünal est chercheuse en sciences politiques spécialisée sur la Turquie et en politiques urbaines. Diplômée d'un double master sur la région du Moyen-Orient de Science Po Paris et l'Institut National des Langues et des Civilisations Orientales, elle travaille depuis 2018 sur les questions de gouvernance et de violence urbaine. Elle est actuellement doctorante à l'Université de Bâle dans la faculté des Études du Proche et Moyen-Orient.

LITTÉRATURE COMPLÉMENTAIRE

- Aymes, Marc, Gourisse, Benjamin, et Massicard, Elise, (dir.). 2014. «L'art de l'État en Turquie. Arrangements de l'action publique de la fin de l'Empire ottoman à nos jours». Paris: Karthala.
- Bayirbağ, Mustafa Kemal. 2010. «Local Entrepreneurialism and State Rescaling in Turkey». *Urban Studies* 47 (2): 363-85.
- Bayraktar, Ulaş. 2018. «Policy-making at local level: an analysis of Turkish municipalities». In *Policy Analysis in Turkey*, ed. Caner Bakir, Güner Ertan, Bristol: Policy Press, 105-20.
- Harvey, David. 1989. «From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism». *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography* 71 (1): 3-17.
- Harvey, David. 2004. «L'urbanisation du capital». *Actuel Marx* 35 (1) : 41-70.
- Marschall, Melissa, Aydoğan, Abdullah, et Bulut, Alper. 2016. «Does Housing Create Votes? Explaining the Electoral Success of the AKP in Turkey». *Electoral Studies* 42 : 201-12.
- Ünal, Sevinç. 2020. «Tous les chemins mènent à Kuzey Şehir : analyse et ré-évaluation des acteurs locaux dans un projet made by TOKİ». Mémoire de Master publié dans la bibliothèque de SciencesPo Paris en septembre 2020.

KOLONIALE WISSENSPRODUKTION UND POSTKOLONIALE NEUBESTIMMUNG DIE DEKOLONISIERUNG DER SOZIOLOGIE IN MAROKKO

In Marokko gab es keine radikale Abkehr vom intellektuellen Erbe der Kolonialzeit. Stattdessen prägte ein kritischer und ambivalenter Annäherungsprozess die postkolonialen Debatten über die «Dekolonisierung» der Soziologie. Das hat auch viel mit dem Selbstbild Marokkos als Land am Knotenpunkt zwischen Afrika und Europa, zwischen Orient und Okzident, zu tun.

Noureddine Wenger



© Persönlichen Sammlung von Noureddine Wenger

Postkarte des «Institut des Hautes Études Marocaines» aus dem Jahr 1931, fotografiert von Jean Combier, einer der wichtigsten Persönlichkeiten der französischen Urgeschichtsforschung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Kanonen vor dem Institut stehen sinnbildlich für die engen Verstrickungen der Sozialwissenschaften mit dem kolonialen Herrschaftsapparat während der Protektoratszeit. Seit 1957 dient das Gebäude als Sitz der «Faculté des Lettres et des Sciences Humaines» der Universität Rabat.

Im Jahr 2021 feierte die marokkanische Zeitschrift Hespéris-Tamuda ihr hundertjähriges Jubiläum. Gegründet wurde sie 1921 von den französischen Protektorsbehörden unter dem Namen «Hespéris»: eine griechische Bezeichnung für «Marokko». Nach der Unabhängigkeit des Landes 1956 wurde sie mit «Tamuda», einer ähnlichen, unter dem spanischen Protektorat gegründeten Zeitschrift, zusammengelegt.

Damit verkörpert die akademische Zeitschrift, die aus einer multidisziplinären Perspektive über Geschichte, Kultur und Gesellschaft Marokkos und des Mittelmeerraums berichtet, wie kaum eine andere Einrichtung im Land die Geschichte der sozialwissenschaftlichen Wissensproduktion in Marokko. Diese geht – wie die der Zeitschrift – in direkter Weise auf die Kolonialgeschichte des Landes zurück. Nach der Unabhängigkeit spiegelt sich in ihren Beiträgen die Entwicklung der Debatten darüber, wie die Sozialwissenschaften mit diesem Erbe umgehen sollen. Bis heute bildet die Zeitschrift das breite Spektrum an wissenschaftlichen Herangehensweisen ab, die die marokkanischen Sozialwissenschaften charakterisieren.

Die Frage, wie die Sozialwissenschaften sich von ihrem kolonialen Erbe emanzipieren können, ist bis heute ein wichtiger Bestandteil der wissenschaftlichen Debatten im Land. Welche Verbindungen hatten Sozialwissenschaftler:innen zum Herrschaftsapparat? Mit welchen Absichten wurde Wissen produziert? Und wie hat sich all das auf das Selbstbild und die Debatten über die marokkanischen Sozialwissenschaften in der postkolonialen Zeit ausgewirkt?

Am Beispiel der Soziologie lässt sich aufzeigen, wie tiefgreifend die Verflechtungen der sozialwissenschaftlichen Wissensproduktion mit dem kolonialen Machtapparat in Marokko waren. Anders als etwa in Ägypten, wo europäische und lokale Akteur:innen ab Mitte des 19. Jahrhunderts gemeinsam die Sozialwissenschaften zu entwickeln begannen, operierten sie in Marokko bis zur Unabhängigkeit weitgehend unter Ausschluss der lokalen Bevölkerung.

Dennoch äusserten sich marokkanische Soziolog:innen nach der Kolonialzeit meist relativ gemässigt über die intellektuellen Errungenschaften dieser kolonialen Wissenschaftspraktiken. In Marokko gab es weder eine radikale Abkehr vom intellektuellen Erbe der Kolonialzeit, wie dies etwa im Nachbarland Algerien stärker der Fall war, noch eine kategorische Zurückweisung des Wissens, das während dieser Zeit hervorgebracht wurde.

Stattdessen prägte ein kritischer und von Ambivalenzen begleiteter Annäherungsprozess die postkolonialen Debatten über die «Dekolonisierung» der

Soziologie. Eine wichtige Rolle spielte dabei das Narrativ, an dem sich viele Marokkaner:innen bis heute in ihrem Selbstbild orientieren: Marokko als ein Land am Knotenpunkt zwischen Afrika und Europa, zwischen Orient und Okzident, das sich dank seiner jahrtausendealten Geschichte zu einem Ort kultureller Offenheit und gesellschaftlicher Pluralität entwickelt hat. Um das Zusammenspiel von kolonialem Erbe und postkolonialen Selbstbildern in der Soziologie in Marokko nachzuvollziehen, lohnt sich ein Blick zurück zu ihren Anfängen.

«Sociologie musulmane» als «sociologie coloniale»? Die Anfänge der Soziologie in Marokko

Die Geschichte der Soziologie in Marokko geht auf das Jahr 1904 zurück. In jenem Jahr gründete der Franzose Alfred Le Chatelier in der Hafenstadt Tanger die «mission scientifique». Die Organisation verfolgte das Ziel, «vor Ort nach Materialien zu suchen, die es ermöglichen, Marokko zu studieren und seine Organisation und sein Leben zu rekonstruieren.» So schrieb es später der Orientalist Édouard Michaux-Bellaire, der ab 1907 deren Vorsitz übernahm. Es ging darum, einen «Katalog» Marokkos zu erstellen: eine Art soziologische Bestandsaufnahme der verschiedenen «Stämme, Städte, Bruderschaften», ihrer «Ursprünge, Verzweigungen, Kämpfe und Allianzen».

Doch die geplante soziologische Vermessung der marokkanischen Gesellschaft war nicht allein der wissenschaftlichen Neugier geschuldet. Es ging darum, «so weit als möglich das Terrain erkennbar zu machen, auf dem wir vielleicht eines Tages tätig werden könnten». Schon damals zeichnete sich ab, dass die französische Regierung versuchen könnte, das Gebiet Marokkos zu erobern. Diese Eingebung Michaux-Bellaires sollte sich bald bestätigen.

1907 besetzten französische Truppen die Grenzstadt Oujda im Osten des Landes und bombardierten die Stadt Casablanca an der Atlantikküste im Westen. Ende März 1912 sah sich der marokkanische Sultan Abd al-Hafiz schliesslich zur Kapitulation gezwungen und musste seine Macht an ein «französisches Protektorat in Marokko» abtreten. Die vollständige Kontrolle über das Land gewannen die französischen Truppen jedoch erst zwei Jahrzehnte später.

Die «mission scientifique» wurde nach der Errichtung des Protektorats bald in dessen Strukturen integriert. In der Hauptstadt Rabat erliess Hubert Lyautey, Generalresident und oberster Vertreter der französischen Regierung, 1920 zudem die Gründung des «Institut des Hautes Études Marocaines» (I.H.E.M.). Das I.H.E.M. sollte die von der «mission scientifique» begonnene Wissensakkumulation über die marokkanische Gesellschaft weiter ausbauen und gezielt koordinieren. Um die Resultate dieser Forschung zu «zentralisieren», gründete das I.H.E.M 1921 die eingangs erwähnte Zeitschrift Hespéris.

Das I.H.E.M war zentral für die weitere Entwicklung dieser «sociologie musulmane». Als ein von oberster Stelle getragenes Forschungsinstitut mit eigenständigem Periodikum wurde es bald zu einem Dreh- und Angelpunkt der Sozialwissenschaften in Marokko. Es diente auch als «Schule» für Kolonialbeamte mit Interesse an der marokkanischen Gesellschaft und wurde so zu einem der wichtigsten intellektuellen Zentren der Protektoratszeit.

Diese Beispiele zeigen, wie sozialwissenschaftliche Wissensproduktion und koloniale Herrschaftspraxis von Beginn an Hand in Hand gingen. Die «mission scientifique» etwa diente als Informationszentrum über die marokkanische Gesellschaft und damit als «das intellektuelle Expertengremium der politischen Abteilung des Büros für einheimische Angelegenheiten», wie der amerikanische Historiker Edmund Burke schreibt.

Die Gründung der «mission scientifique» 1904 korrelierte zudem mit einer Aufwertung der Soziologie unter französischen Entscheidungsträgern: «Praktische Kenntnisse der sozialen und politischen Institutionen zählten in den Augen der politischen Entscheidungsträger mehr als philologische Gelehrsamkeit», sagt Burke. «Nur ein wissenschaftlich fundierter Imperialismus, so wurde behauptet, habe das Potenzial, Franzosen das Leben zu retten und grosse Kosten zu vermeiden.»

Die «sociologie musulmane» ist in der Forschungsliteratur daher häufig als Musterbeispiel einer «Kolonialwissenschaft» beschrieben worden. Sie müsse, wie der marokkanische Soziologe Mohamed Madoui schreibt, zuerst in ihrer aktiven Rolle in jener Zeit verstanden werden: als «wissenschaftliche Rahmung der kolonialen Expansion».

Im arabischen Maghreb habe die französische Soziologie «ohne jeden Zweifel als Instrument der Eroberung, zunächst zur «Befriedung» und später zur «Beherrschung» der lokalen Gesellschaften gedient, hält der tunesische Soziologe Abid Elbaki Hermassi fest. Sie sei,

so die nochmals stärker akzentuierte Formulierung von Florian Zemmin, «dezidiert und ausschließlich zur kolonialen Machtausübung eingeführt [worden]».

Der Weg in die Unabhängigkeit: Der Aufbau der postkolonialen Soziologie inmitten einer polarisierten Gesellschaft

Am 16. November 1955 versetzte die Landung einer Maschine am Flughafen der Hauptstadt Rabat ganz Marokko in Bewegung. An Bord waren König Mohammed V. und seine Familie, der zwei Jahre zuvor von den französischen Machthabern ins Exil versetzt worden war. Ihre spektakuläre Rückkehr kündigte das lange erwartete Ende des französischen Protektorats in Marokko an.

Die Unabhängigkeit war das Resultat eines strategischen Bündnisses zwischen den Kräften um König Mohammed V., der sich in den Jahren vor der Unabhängigkeit an die Spitze der nationalen Befreiungsbewegung zu stellen vermochte, und der Istiqlal-Partei, der eigentlichen Architektin der Unabhängigkeitsbewegung. Nach der Unabhängigkeit wurde die Allianz jedoch zusehends instabil.

Vor allem der von Mehdi Ben Barka angeführte linke Flügel der Istiqlal-Partei geriet immer stärker in Konflikt mit der Monarchie. Vor der Unabhängigkeit hatte Ben Barka auf einen «nationalrevolutionäre[n], antiimperialistische[n], bewaffnete[n] Kampf» gegen das französische Kolonialregime hingearbeitet. Er hatte wenig Vertrauen in das von Frankreich in Aussicht gestellte und von Mohammed V. verhandelte Unabhängigkeitsabkommen. Am Ende stimmte er ihm aus pragmatischen Gründen zu. Später habe er dies jedoch als «unverzeihlichsten Fehler» seiner Bewegung erachtet, wie der deutsch-syrische Politikwissenschaftler Bassam Tibi schreibt. «Es war ein kluger Schachzug des Kolonialsystems, die Unabhängigkeit – als scheinbare Kapitulation – anzubieten.»

Um dieser «Scheinunabhängigkeit» zu entkommen, sah Ben Barka die umfassende «revolutionäre sozialistische Transformation der Gesellschaft» als einzig gangbaren Weg. Im Wissen um ihre politischen Ziele ging die Regierung schnell und heftig gegen die sozialistische Linke vor. Die Repression gipfelte im Oktober 1965 in der Entführung und Ermordung Mehdi Ben Barkas im Pariser Exil.

Die Auseinandersetzungen zwischen der wieder-ingesetzten Monarchie und der sozialistischen Opposition bildeten den politischen Kontext für die sozialwissenschaftlichen Debatten, die sich im Übergang in die postkoloniale Zeit entwickelten. Institutionell und personell war die Entwicklung zunächst von Kontinuitäten geprägt. So arbeiteten viele Hochschulen und wissenschaftliche Institutionen in dieser Übergangszeit eng zusammen mit progressiven, der Dekolonisierung zugewandten Franzosen. König Mohammed V. etwa beauftragte den französischen Historiker Charles-André Julien, die erste Fakultät für Geisteswissenschaften in Marokko zu eröffnen. Die «Faculté des lettres et des sciences humaines» wurde als Teil der 1957 gegründeten «Université Mohammed V de Rabat» ins Leben gerufen und ersetzte das I.H.E.M.

Neue Impulse für die Entwicklung der Soziologie im postkolonialen Marokko gingen jedoch vor allem vom «Institut de sociologie de Rabat» aus, das 1960 mit der Unterstützung der UNESCO gegründet wurde. Es widerspiegelte das Bestreben «der ersten Generation marokkanischer Soziolog:innen, die Grundlagen für eine nationale Soziologie zu schaffen», wie die marokkanische Soziologin Khadija Zahi schreibt.

Eine zentrale Rolle bei der Lehre am «Institut de sociologie de Rabat» kam Mohamed Guessous zu. Neben seiner Lehrtätigkeit machte Guessous vor allem durch sein politisches Engagement von sich reden. Er war ein ranghohes Mitglied der «Union Socialiste des Forces Populaires» (USFP), die der Oppositionelle Mehdi Ben Barka 1959 mitgegründet hatte. Sein Engagement ist bezeichnend für das wissenschaftliche Klima am neu gegründeten Institut in Rabat: Viele seiner Vertreter:innen sahen die Soziologie als Teil eines breiteren politischen Aktivismus, der tendenziell links und den sozialistischen Bewegungen nahe stand.

Der Soziologieunterricht am «Institut de sociologie», wie Hassan Rachik and Rahma Bourqia festhalten, wurde als Teil eines umfassenderen gesellschaftlichen Kampfes verstanden. Gleiches trifft auch auf Abdelkébir Khatibi zu, der 1966 zum Direktor des Instituts berufen wurde. Beeinflusst vom Marxismus und den sozialistischen Kämpfen seiner Zeit verstand Khatibi die Mission des Instituts in einer wissenschaftlich fundierten Sozialkritik, die ihre gesellschaftliche Rolle im direkten Dialog mit den sozialen Bewegungen fand.

Der Ansatz, Soziologie als engagierte und kritische Wissenschaft zu praktizieren, war unter anderem das Resultat der politischen und sozialen Realitäten im jungen postkolonialen Marokko der 1960er Jahre. In

ihrem Anspruch, sozialen Wandel und gesellschaftliche Entwicklung voranzutreiben und zu begleiten, war diese erste Generation von marokkanischen Soziolog:innen gleichwohl auf die Zusammenarbeit mit dem postkolonialen Staat angewiesen – ungeachtet von ideologischen Differenzen.

Hinzu kam das vorbelastete Erbe der Soziologie in Marokko. Mehr als ein halbes Jahrhundert war die «sociologie musulmane» unter fast vollständigem Ausschluss der lokalen muslimischen Bevölkerung praktiziert worden. Die Entwicklung der Soziologie im postkolonialen Marokko vollzog sich vor dem Hintergrund der kolonialen Erfahrung. Eine der dringlichsten Fragen war jene nach dem Umgang mit dem umfangreichen Wissensfundus der «sociologie musulmane»: Sollte man ihn, in den Worten Mohamed Madouis, «integrieren, auf Distanz halten oder verwerfen»?

Postkoloniale Perspektiven auf die «sociologie musulmane»

Die ersten kritischen Arbeiten über das intellektuelle Erbe der «sociologie musulmane» finden sich bei Abdelkébir Khatibi. Da ist etwa sein Aufsatz mit dem Titel «Histoire et sociologie au Maroc. Note sur le problème de l'idéologie», der 1966 in der Zeitschrift *Hespéris-Tamuda* erschienen ist. Diese war ab 1960 von der «Faculté des lettres et des sciences humaines» der Mohammed-V.-Universität in Rabat fortgeführt worden.

Khatibi entwickelt ein differenziertes Argument, das auf der einen Seite die koloniale Verflechtung und die «ideologischen Funktionen» der «sociologie musulmane» hervorhebt. Auf der anderen Seite sollte die Entwicklung der Soziologie aber auch nicht auf die imperiale Expansion reduziert werden, so Khatibi. Es wäre zu einfach, «die Sozialwissenschaften dieser Zeit pauschal zu verurteilen, [nur] weil sie die Töchter eines Unterdrückungssystems sind, das [...] gescheitert ist.» Vielmehr müsse aufgezeigt werden, welche Elemente der «sociologie musulmane» zur «wissenschaftlichen Mystifizierung» der marokkanischen Gesellschaft beigetragen haben. Dies sei für den Aufbau einer «dekolonisierten nationalen Kultur» von besonderer Wichtigkeit: «[...] nationale Historiker [sollen] nicht länger in einem bestimmten Bild unserer Vergangenheit gefangen [sein], das von kolonialistisch oder rassistisch orientierten Wissenschaftlern wiedergegeben wird [...].»

Die Verstrickungen zwischen kolonialer Herrschaftspraxis und soziologischer Wissensproduktion analysiert Khatibi ausführlicher in einem zweiten Aufsatz, der unter dem Titel «Bilan de la sociologie au Maroc» ein Jahr später erschienen ist. Auch hier ist Khatibi bemüht, ein differenziertes Bild zu zeichnen. Eine seiner Hauptaussagen ist, dass sich die einzelnen Soziolog:innen – unter ihnen auch einige Frauen – in ihrer faktischen Nähe zur Protektorsmacht zuweilen stark unterschieden haben. Es gab die «offizielle» Soziologie, die durch enge Beziehungen zur Protektorsmacht geprägt war. Dem gegenüber stellt Khatibi eine eher «akademische» Ausrichtung, die autonomer vom politischen Apparat agiert haben soll. Letztere Gruppe habe sich schon früh mit den Perspektiven der lokalen muslimischen Bevölkerung auseinandergesetzt und die «sozialen Kosten» der Kolonisierung untersucht.

Bemerkenswert ist, dass Khatibi sogar den Arbeiten von jenem Soziologen etwas abgewinnen konnte, den er als den exemplarischen Vertreter der «offiziellen», kolonialen Soziologie erachtete: den früheren Marineoffizier Robert Montagne. Montagne sei talentiert gewesen und seine umfangreichen, auf breitangelegten empirischen Untersuchungen basierenden Studien hätten wertvolle Einsichten über die marokkanische Gesellschaft zu Tage getragen.

Abdelkébir Khatibi weist in diesen frühen Schriften auf die Schattierungen, Zwischenräume und alternativen Pfade der «sociologie musulmane» hin. Damit entgeht er der Gefahr einer einseitigen Darstellung, wie sie zuweilen in der Forschungsliteratur ausgefallen ist. Vor allem aber helfen seine Beiträge, die Ambivalenz im Verhältnis zwischen gesellschaftlicher Wissensproduktion und politischen Machtverhältnissen besser zu verstehen. Diese umsichtige Auseinandersetzung war die Grundlage dessen, was Khatibi als «Dekolonisierung der Soziologie» in den folgenden Jahren genauer auszuformulieren begann.

Mit dem Erbe der Vergangenheit zu den Fragen der Zukunft: Die Dekolonisierung der Soziologie in Marokko

Abdelkébir Khatibi wurde am 11. Februar 1938 in der Küstenstadt El Jadida südlich von Casablanca geboren. Er besuchte zunächst eine Koranschule, bis sich

im Alter von sieben Jahren die Gelegenheit ergab, an eine französische Schule zu wechseln – keine Selbstverständlichkeit zu dieser Zeit. Dort prägte ihn vor allem die Mehrsprachigkeit: «Ich wurde dreisprachig: Ich las Französisch, ohne es zu sprechen, spielte mit Fetzen des geschriebenen Arabisch und sprach meinen Alltagsdialekt.»

1958 zog er nach Paris für ein Soziologiestudium an der «Sorbonne Université». Über seinen aussergewöhnlichen Bildungsweg sagte Khatibi später: «Ich wurde akzeptiert, weil ich ähnlich war, da ich meine gesamte Kindheit und Kultur im Voraus vernichtet hatte. [...] Ich lehrte anderen das Schreiben ihrer eigenen Sprache.»

Khatibi war ausserordentlich gewandt mit den intellektuellen Traditionen Frankreichs. Und bald begann er, sich diese für die Neuentdeckung der lokalen Traditionen Nordafrikas zu Nutze zu machen. So bestand seine Doktorarbeit aus einer frühen soziologischen Studie zum nordafrikanischen Roman seit 1945.

Er sah in der Soziologie die Möglichkeit, die kolonialen Fremdbilder der «sociologie musulmane» zu dekonstruieren und diesen ein neues, nationales und emanzipatives Narrativ gegenüberzustellen. Ihm ging es darum, «die Volkskultur, sofern sie nicht verschwunden ist, zu rehabilitieren [und] ihr ihre theoretische Würde zurückzugeben.»

1966 kehrte er nach Marokko zurück und übernahm den Vorsitz des Instituts für Soziologie in Rabat. Hier begann er, diese neue Art der Soziologie in einer Reihe von Studien umzusetzen. 1966 publizierte er einen Artikel zur «Wahrnehmung und Funktion von Meinungsumfragen»: Anhand seiner eigenen Erfahrungen in Marokko reflektiert er über die Schwierigkeiten, die in postkolonialen Gesellschaften mit der Anwendung von sozialwissenschaftlichen Methoden wie etwa dem Fragebogen einhergehen. Ist das Bild der Soziologie in der Öffentlichkeit ein negatives, so liessen sich mit diesen Methoden nur schwierig verlässliche Daten erheben, so Khatibi. Diese negative, auf die Kolonialzeit zurückgehende Haltung gegenüber den Sozialwissenschaften hallt in der arabischen Welt bis heute nach.

Die sich entwickelnden arabischen Sozialwissenschaften stiessen nicht nur in der breiteren Gesellschaft auf Skepsis. Sie gerieten auch immer wieder in Konflikt mit dem Staat. 1970 liess König Hassan II. das «Institut de sociologie» in Rabat schliessen, wegen seines marxistisch geprägten, sozialkritischen Klimas und der wachsenden Politisierung der Studierenden. Darauf folgte eine Phase der Marginalisierung der universitären Soziologie in Marokko. Sie verfügte über keine eigenen

Departemente und Studiengänge mehr, bis sie ab den späten 1980er Jahren schrittweise rehabilitiert wurde.

Abdelkébir Khatibi kommentierte diese Entwicklung 1973 in einem Interview mit den Worten: «[...] der Soziologe muss kontinuierlich Kritik ausüben [...], doch gibt es nur wenige Staaten, die gerne eine grosse Portion Kritik einstecken». Soziologie sei, so Khatibi weiter, «immer in den sozialen Kampf verwickelt, ob sie es will oder nicht.»

Vor dem Hintergrund der intellektuellen und politischen Erfahrungen, die Khatibi in den knapp 10 Jahren seit seiner Rückkehr nach Marokko gemacht hat, brachte er ab 1975 seine Vorstellungen über die Dekolonisierung der arabischen Soziologie auf eine neue Formel. Sie sollte im Rahmen einer «doppelten Kritik» erfolgen, die sich sowohl gegen den «ideologischen Ethnozentrismus» der westlichen Soziologie wende als auch gegen die überkommenen Denkstrukturen der eigenen Traditionen.

Seine Ausführungen mündeten 1983 in die Essay-sammlung «Maghreb pluriel». Die Maghreb-Region wird in diesem konzeptuellen Schlüsselwerk nun ganz programmatisch als Ort von ausgeprägter «(linguistischer, kultureller und politischer) Pluralität» verstanden. Als privilegierter Schauplatz einer «doppelten Kritik» vereint der «plurale Maghreb» dabei gewissermassen die Bedingungen für die Entstehung einer neuen, «anderen» Art des Denkens.

Khatibi bezeichnet dieses Denken als «pensée autre» und meint damit eine Denkkultur, die in den Worten von Jane Hiddleston and Khalid Lyamlahy «dem ethnischen, religiösen und kulturellen Determinismus entgegen[wirkt] und anderen Kulturen im Geiste der Offenheit und Grosszügigkeit [begegnet].» «Pensée autre» steht in diesem Sinne für plurales, freiheitliches, antiautoritäres und dekoloniales Denken und sieht in den sozialen Phänomenen der Mehrsprachigkeit und der Transkulturalität die essenziellen Ressourcen für eine weitreichende Transformation der Gesellschaft.

Das Bild Marokkos als ein «Land zwischen den Kontinenten», auf dem sich seit Jahrtausenden eine unüberschaubare Vielfalt von Ethnien, Sprachen, Religionen und Kulturen begegnen und das schon immer von einem hohen Mass an kultureller Diversität geprägt war, ist in Marokko bis heute präsent. Marokko sei, wie König Hassan II. es einmal formuliert haben soll, «ein Baum, dessen Wurzeln in Afrika liegen und der durch seine Blätter in Europa atmet.»

In einer Hommage auf die Zeitschrift Hespéris-Tamuda anlässlich des fünfzigjährigen Jubiläums der

«Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat» im Jahre 2007 greift der marokkanische Historiker Brahim Boutaleb diesen Ausspruch auf. Die interdisziplinären, von einer internationalen Autorenschaft produzierten Beiträge der Zeitschrift «Hespéris-Tamuda» verkörperten in exemplarischer Weise die Bestandteile jenes Baumes mit seinen «afrikanischen Wurzeln, der seit der Antike bestehenden Verbindung mit der europäischen Küste sowie den Verbindungen zum Osten, vor und nach dem Islam».

Wie das Land selbst mussten Boutaleb zufolge auch die marokkanischen Sozialwissenschaftler:innen seiner Generation ein «doppeltes Erbe» antreten: «Wir haben eine historische Schule geerbt, die sowohl in der andalusischen Kultur als auch in der marokkanischen Tradition verwurzelt ist. [...]. Aber wir sind auch dankbare Schüler unserer französischen und spanischen Meister, die uns in moderner Methodik geschult haben und uns das enorme wissenschaftliche Kapital, das ihnen gehört [...], nahegebracht haben.» Vor dem Hintergrund der historischen Tiefe der marokkanischen Erfahrung sei jedoch die «koloniale Phase», wie Boutaleb abschliessend betont, «alles in allem» nicht mehr gewesen als «eine Art Sturm, so heftig wie flüchtig, der uns einen Neuanfang in der Geschichte ermöglichte.»

Noureddine Wenger

ENTRE PRODUCTION DU SAVOIR
COLONIAL ET REDÉFINITION
POSTCOLONIALE

LA DÉCOLONISATION DE LA SOCIOLOGIE
AU MAROC

Au Maroc, il n'y a pas eu d'abandon radical de l'héritage intellectuel de la période coloniale. Au lieu de cela, les débats postcoloniaux sur la «décolonisation» de la sociologie ont été marqués par une critique complexe et parfois ambivalente. Cela a aussi beaucoup à voir avec l'image que le Maroc se fait de lui-même en tant que carrefour entre Afrique et Europe, Orient et Occident.



Nouredine Wenger ist Assistent am Europainstitut der Universität Basel. Im Rahmen seiner Doktorarbeit beschäftigt er sich mit der Wahrnehmung Europas in der arabischen Welt und den unterschiedlichen intellektuellen und politischen Positionen, die seit Beginn der Kolonialzeit gegenüber Europa eingenommen wurden. Seine Forschung fragt dabei nach der gesellschaftlichen Konstruktion von Selbst- und Fremdbildern, der globalen Zirkulation von Ideen und Wissen sowie nach dem Verhältnis von globalen politischen Debatten und politischem Aktivismus.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Ben Barka, Mehdi. 1969 [1966]. *Revolutionäre Alternative*. Hrsg. und eingeleitet von Bassam Tibi. München: Trikont-Verlag.
- Boutaleb, Brahim. 2007. «Avant-propos: Hespéris-Tamuda ou la marche de l'histoire.» *Hespéris-Tamuda* 42: 11–3.
- Burke III, Edmund. 2014. *The Ethnographic State: France and the Invention of Moroccan Islam*. Oakland, California: University of California Press.
- Chenntouf, Tayeb. 2006. «La sociologie au Maghreb : Cinquante ans après.» *Revue Africaine de Sociologie* 10 (1): 1–30.
- Gilson Miller, Susan. 2013. *A History of Modern Morocco*. New York: Cambridge University Press.
- Hanafi, Sari. 2021. «A Cognitive Arab Uprising? Paradigm Shifts in Arab Social Sciences.» In *The Oxford Handbook of the Sociology of the Middle East*, hrsg. von Armando Salvatore, Sari Hanafi und Kieko Obuse, 29–48. New York, NY: Oxford University Press.
- Hiddleston, Jane, und Khalid Lyamlahy, Hrsg. 2020. *Abdelkébir Khatibi: Postcolonialism, Transnationalism and Culture in the Maghreb and Beyond*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Khatibi, Abdelkébir. 1966. «Histoire et sociologie au Maroc : Note sur le problème de l'idéologie.» *Hespéris-Tamuda* 7 : 101–5.

- Khatibi, Abdelkébir. 1967. *Bilan de la sociologie au Maroc*. Rabat : Publications de l'Association pour la recherche en sciences humaines.
- ---. 2016 [1985]. «Double Criticism: The Decolonization of Arab Sociology.» In *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration*, hrsg. von Halim Barakat, 9–19. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- ---. 2019 [1983]. *Plural Maghreb: Writings on Postcolonialism*. Aus dem Französischen übersetzt von P. Burcu Yalim. London / New York: Bloomsbury Academic.
- Madoui, Mohamed. 2015. «La sociologie marocaine : du déni à la réhabilitation.» *Sociologies pratiques* 30 (1): 99–113. <https://doi.org/10.3917/sopr.030.0099>.
- Rachik, Hassan, und Rahma Bourqia. 2011. «La sociologie au Maroc : Grandes étapes et jalons thématiques.» *SociologieS. Théories et recherches*. <https://doi.org/10.4000/sociologies.3719>.
- Roussillon, Alain. 2003. «Sociology in Egypt and Morocco.» In *The Cambridge History of Science. Volume 7: The Modern Social Sciences* hrsg. von Theodore M. Porter und Dorothy Ross, 450–65. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sabagh, Georges. 1976. «Sociology.» In *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences – A Project of the Research and Training Committee of the Middle East Studies Association*, hrsg. von Leonard Binder, 511–66. New York: Wiley.
- Stenner, David. 2019. *Globalizing Morocco: Transnational Activism and the Postcolonial State*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Zahi, Khadija. 2014. «La pratique de la sociologie au Maroc : Évolution institutionnelle et nouveaux défis.» *Sociologies pratiques* 3 (1): 183–92. <https://doi.org/10.3917/sopr.hs01.0183>.
- Zemmin, Florian. 2022. «(Post-)Kolonialismus, Autoritarismus und Authentizität: Soziologie in arabischen Gesellschaften.» In *Handbuch Theorien der Soziologie*, hrsg. von Heike Delitz, Julian Müller und Robert Seyfert, 1–27. Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH: Wiesbaden.

Ausgewählte Publikationen der SGMÖIK-Mitglieder

Une sélection de publications des membres SSMOCI

- Ahmed Ajil. 2022. *Politico-ideological Mobilisation and Violence in the Arab World*: All in. Routledge, 286 Seiten, ISBN e-book: 9781003281665; ISBN book print: 9781032251226; doi: <https://doi.org/10.4324/9781003281665>.
- Ahmed Ajil. 2022. *Politico-ideological violence in Lebanon*. In: *Frontiers in Human Dynamics*, Online Open Access, Ausgabe vom 4. November 2022, doi: <https://doi.org/10.3389/fhumd.2022.98899>.
- Elife Biçer-Deveci. 2022. *Medicalizing the «Alcohol Problem» in the Ottoman Empire: Expert Networks and Exchanges between Istanbul, Munich and Zurich*. In: *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Sozialforschung*, 32, 3/4, 378–394. DOI: 10.26014/j.comp.2022.03/04.05.
- Elife Biçer-Deveci. 2022. *The Issue of Alcohol in Turkey during the 1980s and 1990s*. In: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 151, 179–198. <https://doi.org/10.4000/remmm.18018>.
- Elife Biçer-Deveci, Ulrich Brandenburg. 2022. *«The Ottoman Empire and «Germansphere» in the Age of Imperialism.»* In: *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Sozialforschung*, 32, ¾. ISBN: 978-3-96023-477-7.
- Elife Biçer-Deveci, Philippe Bourmaud. 2022. *Alcohol in the Maghreb and the Middle East since Nineteenth Century: Disputes, Practices and Politics*. Cham: Palgrave Macmillan St. Antony's Series. ISBN: 978-3-030-84001-3.
- Samir Boulos, Mònica Feixas. 2022. *Learning Through International Exchanges in Teacher Education: Experiences with the Learning Culture in Universities (LECU) Project in Albania, Kosovo and Switzerland (dokinsight, Vol. 1)*. Zurich: Zurich University of Teacher Education, 2022. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7377613+rephzhbib2022W>.
- Samir Boulos, Mònica Feixas, eds. 2022. *Learning Across Borders in Teacher Education: Experiences with the Swiss-north African Academic Network (SINAN) Project (dokinsight, Vol. 2)*. Zurich: Zurich University of Teacher Education. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7377546+rephzhbib2022W>.
- Carlo De Angelo, Serena Tolino. 2022. *Special Issue: The Human Body in Islamic Law. Essays in Memory of Agostino Cilardo*, *Studi Magrebini*, 20(2), 117–246.
- Axel Langer. 2022. *Im Namen des Bildes. Die figurliche Darstellung in den islamischen & christlichen Kulturen*, Berlin und Zürich: HatjeCantz und Museum Rietberg, 2022, ISBN 978-3-7757-4732-5.
- Teymour Morel. 2022. *«Al-Yānyawī's Prologue to the Translation of the Most Luminous Commentary on Logic: A Short Philosophical Manifesto,» Mélanges de l'Université Saint-Joseph 69 (2021-2022)*, 331-362.
- Emanuel Schaeublin. 2021. *«Counting Good and Bad Deeds under Military Rule: Islam and Divine Bookkeeping in Nablus (Palestine).»* In: Clarke, Morgan and Emily Corran (eds.). *Rules*

and Ethics: Perspectives from History and Anthropology. Manchester: Manchester University Press. DOI: <https://doi.org/10.7765/9781526148919.00014>.

- Aline Schlaepfer. 2022. *«Le conseil communal israélite libanais. Relations interconfessionnelles et performativité du territoire à Sidon après la création du Grand Liban»*, *Cahiers de la Méditerranée* 105, 131–144.
- Aline Schlaepfer. 2021. *«Between Ruler and Rogue. Sayyid Talib al-Naqib and the British in Early 20th Century Basra»*, in *Age of Rogues Rebels, Revolutionaries, and Racketeers in Turn of the Century Eurasia Minor*, eds. Ramazan Öztan and Alp Yenen, Edinburgh: Edinburgh University Press, 235–257 <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474462624.003.0008>.
- Aline Schlaepfer. 2021. *«Sidon Against Beirut. Space, Control and the Limits of Sectarianism within the Jewish Community in Modern Lebanon»*, *International Journal of Middle East Studies* 53, 424–448 <https://doi.org/10.1017/S0020743821000180>.
- Serena Tolino. 2022. *«Eunuchs in the Sunni Legal Discourse: Reflections on the Gender of Castrated Men»*. *Studi Magrebini*, 20(2), pp. 117–136. <http://dx.doi.org/10.1163/2590034x-20220071>.
- Serena Tolino. 2022. *«Pregnancy»*. In: *Oxford Encyclopedia of the Islamic World: Digital Collection*.
- Serena Tolino. 2022. *«Castration»* In: *Oxford Encyclopedia of the Islamic World: Digital Collection*.

Events:

- Workshop *Trajectories of Slavery in Islamicate Societies*, Murten, 30 August to 1 September 2023, organized by Stephan Conermann, Laura Emunds, Laura Rowitz, Omar Anchassi, Serena Tolino. Organizational aspects: Kacem El Ghazzali.
- *Frank Beat Keller*, Youssef Dabliz, Bassem Zawdeh et l'association Les Ami-e-s du Khan: *Projet de rénovation du caravansérail des Égyptiens à Tripoli, Liban*: <https://fr.karawanserei-tripoli.ch/>.

Neue Sammlungen · Nouvelles collections:

- Phototheca Afghanistanica, a project of Foundation Bibliotheca Afghanistanica: www.phototheca-afghanistanica.ch.
- Sources arabes médiévales de la Bibliothèque cantonale universitaire de Lausanne/BCUL, [https://renouvaud1.primo.exlibrisgroup.com/discovery/collectionDiscovery?](https://renouvaud1.primo.exlibrisgroup.com/discovery/collectionDiscovery?vid=41BCULAUSA_LIB&inst=41BCULAUSA_LIB&collectionId=81416148150002852&lang=en)
- https://renouvaud1.primo.exlibrisgroup.com/discovery/collectionDiscovery?vid=41BCULAUSA_LIB&inst=41BCULAUSA_LIB&collectionId=81416148150002852&lang=en.
- SGMÖIK Bulletin / Bulletin de la SSMOCI. (1995–2020), <https://eterna.unibas.ch/bulletin/issue/archive>.

Podcasts:

- Gianluca Parolin, Serena Tolino. (2022). *Shar3i, The Podcast*. 23 episodes, <https://isils.net/isils/the-podcast-shar3i/>.

VORSTAND · COMITÉ · DIRETTIVO

2023

| | | |
|---|--|---|
| Elife Biçer-Deveci (Bern) Co-Präsidentin/co-présidente elife.bicer@faculty.unibe.ch | Schlaepfer, Aline (Basel/Genf) Co-Präsidentin/co-présidente aline.schlaepfer@unibas.ch | Glutz von Blotzheim, Sophie (Genf/Solothurn) Vizepräsidentin/vice-présidente sophie.glutzvonblotzheim@unige.ch |
| Jaquier, César (Genève) Geschäftsleiter/administrateur cesar.jaquier@gmail.com | Ahmed, Myriam (Bern) Vorstand/comité myriam.ahmed@hotmail.com | Naef, Shirin (Bern/Bonn) Vorstand/comité garmaroudi@gmx.ch |
| Palenzona Djalili, Elika (Bern) Vorstand/comité edjal@sunrise.ch | Schaeublin, Emanuel (Zürich) Vorstand/comité eschaeublin@ethz.ch | Sonay, Ali (Bern) Vorstand/comité ali.sonay@unibe.ch |
| Tolino, Serena (Bern) Vorstand/comité serena.tolino@islam.unibe.ch | Vereno, Alessia (Basel) Vorstand/comité alessiavereno@yahoo.fr | Willi, Victor (Genf) Vorstand/comité victorjwilli@gmail.com |
| Sheikhzadegan, Amir (Zürich) Revisor/réviseur asheikhzadegan@yahoo.com | | |

