

HAREM, HAMMAM UND HIJAB

ZU DEN GEGENPOSITIONEN *ORIENTALISCHER*
FRAUEN JENSEITS WESTLICHER ORIENT- UND
WEIBLICHKEITSBILDER IN HISTORISCHEN
REISESCHRIFTEN

≡ Jasmin Nasr

*Orientalische*¹ Frauen wurden über Jahrhunderte hinweg von westlichen Reiseschriftsteller:innen auf eine Projektionsfläche mystischer Sinnlichkeit oder kultureller Rückständigkeit reduziert. Der Beitrag beleuchtet jene Stimmen aus dem *Orient*², die diesen hegemonialen Blicken etwas entgegenzusetzen hatten. Im Zentrum steht die Frage, wie *orientalische* Schriftstellerinnen im 19. und frühen 20. Jahrhundert koloniale Repräsentationen aufbrachen, indem sie sich die Sprache des Orientalismus aneigneten, um darin – und gegen ihn – zu sprechen. Zwischen strategischer Selbstinszenierung, performativer Authentizität und subversiver Umdeutung verhandelten sie nicht nur das Bild der *Orientalin*, sondern auch ihre Position als Akteurinnen in einem transkulturellen Machtgefüge. Der Beitrag verortet diese Auseinandersetzungen im Spannungsfeld feministischer und postkolonialer Diskurse und zeigt, wie Selbstbestimmung auch dort möglich war, wo sie den Frauen systematisch abgesprochen wurde.

PERSPEKTIVEN WESTLICHER REISESCHRIFTSTELLER:INNEN
AUF *ORIENTALISCHE* FRAUEN

Edward Said hebt in seinem Werk *Orientalism* (1978) hervor, dass die Darstellung *orientalischer* Frauen in westlichen Reiseberichten häufig von sexuellen Projektionen geprägt war. Exemplarisch verweist er auf die ägyptische Tänzerin Kuchuk Hanem, die in Gustave Flauberts Texten als Inbegriff weiblicher Sinnlichkeit und Hingabe inszeniert wurde. Für viele westliche Schriftsteller wurde sie zum Prototyp der *Orientalin* – erotisch, passiv,

1 Die Begriffe »orientalisch« bzw. »Orientalin« werden im Text kursiv gesetzt, um ihre historische und diskursive Aufladung sichtbar zu machen. Hierbei handelt es sich nicht um neutrale, sondern um kolonial geprägte Fremdzuschreibungen.

2 Im Rahmen dieses Beitrags folgt der Begriff »Orient« einem diskursiven Verständnis im Sinne Edward Saids. Gemeint ist jene europäische Vorstellung, die sich im Zuge kolonialer Machtverhältnisse vor allem auf Gebiete in Nordafrika und Westasien bezog. Siehe hierzu auch: Edward Said, *Orientalism*, New York 1978, S. 17.

fremd.³ Als »creatures of a male power-fantasy« wurden *orientalische* Frauen zur Verkörperung unendlicher Promiskuität und Naivität.⁴ Diese Darstellung gründet *indes* auf einer Imagination, da männlichen Reisenden der Zugang zu Frauenräumen wie *Harems* oder *Hammams* verwehrt blieb und sie generell nur in geringem Umfang die Möglichkeit zu privaten Gesprächen mit *orientalischen* Frauen hatten. Reisende Frauen hingegen konnten Einblicke erhalten und nutzten diese privilegierte Position in ihren Berichten. Dennoch bedienten auch sie sich erotischen Erwartungen und der Faszination eines westlichen Publikums, indem sie diese exklusiven Orte, das Aussehen der Frauen ohne den *Hijab* und die Tätigkeiten der *Orientalinnen* beschrieben.⁵ Sie wollten ihre Berichterstattung als exzeptionell darstellen und sich gleichzeitig von männlichen Schriftstellern abgrenzen. Während männliche Reisende in ihren Bildern und Schriften eigene patriarchale Machtfantasien ausdrückten, war der *female gaze* hingegen oft distanzierter: Autorinnen wie Ida Pfeiffer, Ida Hahn-Hahn, Maria Schuber oder Aurora Bertrana schilderten *Orientalinnen* teils kritisch, teils platonisch bewundernd. Pfeiffer beispielsweise behauptete, Armut und Schmutz statt der Schönheit der *orientalischen* Frauen gesehen zu haben; Schuber widersprach dem und thematisierte insbesondere die weißen Zähne und mit Henna bemalten Hände der Frauen. Auch diese Darstellungen blieben Teil orientalistischer Repräsentation und waren nicht frei vom *orientalist gaze*.⁶

3 Vgl. ebd., S. 186 f.

4 Ebd., S. 207.

5 Vgl. Gabriele Habinger, *Frauen reisen in die Fremde. Diskurse und Repräsentationen von reisenden Europäerinnen im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert*, Wien 2006, S. 203 ff.

6 Siehe hierzu auch: Maria-Dolors Garcia-Ramon u. a., *Voices from the Margins. Gendered Images of Otherness in Colonial Morocco*, in: *Gender, Place and Culture. A Journal of Feminist Geography*, H. 5/1998, S. 229–240; vgl. Habinger, S. 205 ff. sowie Reina Lewis, *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*, London u. a. 1996, S. 3.

7 Vgl. Habinger, S. 297.

8 Vgl. Leila Ahmed, *The Discourse of the Veil*, in: Gaurav Desai & Supriya Nair (Hg.), *Postcolonialisms. An Anthology of Cultural Theory and Criticism*, Oxford 2005, S. 333.

9 Vgl. ebd., S. 316, S. 319 und S. 324.; Maria-Dolors Garcia-Ramon u. a., S. 232 ff. und S. 237 f.

Neben der Sexualisierung kam es in westlichen Reiseberichten auch zur Viktimisierung *orientalischer* Frauen, indem koloniale Denkmuster reproduziert wurden. Muslimische Frauen wurden als Opfer religiöser und gesellschaftlicher Strukturen dargestellt, um eine westliche Überlegenheit zu konstruieren.⁷ Die Professorin für Frauenstudien und Religion Leila Ahmed zeigt am Beispiel Ägyptens, wie der *Hijab* im kolonialen Diskurs als Symbol von Rückständigkeit und Unterdrückung instrumentalisiert wurde.⁸ Die Vorstellung, muslimische Frauen davor retten zu müssen, wurde zur Rechtfertigung kolonialer Eingriffe herangezogen. Missionare, Patriarchen und Feministinnen gleichermaßen verurteilten islamische Praktiken, um ihre jeweiligen Interessen durchzusetzen, auch wenn dies mit Kolonialisierung oder sogar kultureller Ausrottung einherging.⁹

AGENCY: NEUGESTALTUNG VON IDENTITÄT UND WEIBLICHKEIT

Die Islamwissenschaftlerin Rana von Mende-Altaylı setzt sich mit dem Buch *Nisvân-i İslâm* (Muslimische Frauen) der osmanischen Frauenrechtlerin Fatma Aliye aus dem Jahr 1891/92 auseinander. Darin verdeutlichte Aliye in Gesprächen mit europäischen Frauen, dass die Repräsentation

von *orientalischen* Frauen in westlichen Reiseberichten nicht der Realität entsprach. Fatma Aliye ging es darum, in den Gesprächen ihre Perspektive als »aufgeklärte Muslimin« und Osmanin darzulegen und die westlichen Vorstellungen zu dekonstruieren.¹⁰ In europäischen Reiseberichten hatte sich das Narrativ der Unterdrückung von muslimischen Frauen durch muslimische Männer sowie »Tradition und Religion« verfestigt. Unter Verweis auf diverse Studien zur »osmanische[n] Gesellschaft« widerlegt Mende-Altaylı diese »übertriebenen Darstellungen«, denn osmanische Frauen seien sehr wohl gesellschaftlich aktiv und könnten zudem ihre Rechte vor Gericht einfordern.¹¹

Fatma Aliye – selbst Teil der intellektuellen Elite – verfasste Romane sowie wissenschaftliche Publikationen und gründete Ende des 19. Jahrhunderts den ersten türkischen Frauenverein. Ihr Anliegen war es, Frauen Zugang zu Bildung und zum Arbeitsmarkt zu ermöglichen, um ihre Unabhängigkeit zu gewährleisten.¹² Hierbei ging es ihr jedoch nicht darum, Europa nachzueifern, sondern darum, ihr eigenes »Bild der modernen Frau zu schaffen.«¹³ In *Nisvân-i İslâm* präsentierte sie ihre Gespräche mit Engländerinnen und Französinen, in denen sie unter Bezugnahme auf den Islam für Frauenrechte eintrat.¹⁴ Mende-Altaylı hebt die Relevanz dieses Buches hervor, »weil hier die westlichen und östlichen Frauen miteinander, statt übereinander reden« – ein Aspekt, der bereits für Aliye relevant war.¹⁵

Die Gespräche streifen eine Vielzahl von Sujets, von generellen Alltagsthemen bis hin zu spezifischen Fragen nach Sklaverei, dem *Hijab* und Kleidungs Vorschriften sowie Männer, Ehe und Polygamie. Aliye trat Missverständnissen und Stereotypen mit theologischen und sozialen Argumenten entgegen. In einem Gespräch mit einer Engländerin, in der diese behauptete, dass die Mehrheit der Ehen in der Türkei polygam sei, wendete Aliye ein, dass Polygamie eine nur in Ausnahmefällen tolerierte Praxis mit strengen Voraussetzungen sei, keinesfalls jedoch eine islamische Pflicht. Historisch sei Polygamie beispielsweise in Fällen praktiziert worden, in denen die erste Frau keine Kinder gebären konnte oder krank war. Gebärfähige Frauen befanden sich in einer besonders vulnerablen Position, in der sich ihre Ehemänner hätten von ihnen scheiden lassen können, wodurch sich ihre Lebensumstände verschlechtert hätten. Aus diesem Grund sei Polygamie – so Aliye, die polygame Ehen selbst ablehnte – trotzdem wichtig für eine Gesellschaft, die aus unterschiedlichen Menschen und Lebensrealitäten bestehe.¹⁶ Anschließend wandte sich das Gespräch dem *Hijab* zu, wobei Aliye erklärte, dass es zwar eine religiöse Pflicht gebe, sich entsprechend zu kleiden, der *Hijab* allerdings regional unterschiedlich interpretiert werde

10 Rana von Mende-Altaylı, Die Reaktionen der osmanischen Frauenrechtlerin Fatma Aliye auf das muslimische Frauenbild in Reiseberichten europäischer Frauen, in: Miroslawa Czarnecka u. a. (Hg.), *Der weibliche Blick auf den Orient. Reisebeschreibungen europäischer Frauen im Vergleich*, Bern u. a. 2010, S. 109–131, hier S. 109.

11 Ebd., S. 111 ff.

12 Vgl. ebd., S. 118 ff.

13 Ebd., S. 121.

14 Vgl. ebd., S. 121 ff.

15 Ebd., S. 122 f.

16 Vgl. ebd., S. 123 und S. 125 f.

und kulturellen Gepflogenheiten unterliege. Des Weiteren betonte sie die wirtschaftliche Eigenständigkeit muslimischer Frauen, ihr Recht auf Eigentum sowie die Möglichkeit, sich scheiden zu lassen. Ebenso wurden religiös-ethische Fragen thematisiert: Die zwei Frauen sprachen über die islamischen Glaubensgrundsätze und über die beiden weiteren abrahamitischen Religionen (Christentum und Judentum).¹⁷ Aliye betonte die individuelle Verantwortung jedes Menschen gegenüber Gott und verwies auf die Vernunftorientierung des islamischen Glaubens.¹⁸ Im Gespräch mit der Engländerin offenbarten sich sowohl Anerkennung als auch Missverständnisse in Bezug auf *orientalische* Frauen – ein Muster, das sich auch in anderen Unterhaltungen zeigte. In einem Gespräch mit drei französischen Frauen sprach Aliye etwa über Kleidungskonventionen und erläuterte, dass die vermeintlich *traditionelle* Kleidung, welche die Besucherinnen zuvor auf Bildern gesehen hätten, lediglich westlichen Fantasievorstellungen entspringe.¹⁹

Stimmen aus der osmanischen Elite – etwa die des Schriftstellers und Reformers Şemsettin Sami – betonten Ende des 19. Jahrhunderts, dass bestehende Missstände nicht dem Islam, sondern mangelnder Bildung geschuldet seien. Ahmet Mithat, ein weiterer Schriftsteller, der politische und gesellschaftliche Reformen befürwortete, äußerte im Jahr 1894 Unverständnis gegenüber westlichen Vorstellungen von Polygamie, *Harems* und muslimischen Frauen, über die sich Europäer:innen amüsieren würden, und riet muslimischen Personen, diesen Stereotypen keine große Bedeutung beizumessen. Diese Ansichten ähneln jenen der muslimischen Schriftstellerin Selma Hanım. In einem Interview mit einer französischen Frau, das 1908 veröffentlicht wurde, betonte sie, dass der Islam Frauen zwar Rechte garantiere, der herrschende Bildungsmangel manche von ihnen aber in nachteilige Situationen bringe. Die osmanische Prinzessin Seniha wiederum beschrieb in einem Brief vom 30. Dezember 1910 an eine französische Freundin, wie wenig Europäer:innen über Lebensrealitäten türkischer Frauen wüssten, und beklagte, dass sie Lügen verbreiten würden. In der ersten osmanischen Frauenzeitung *Terakki-i Muhaddarat* (1869) wurden Leserbriefe von Osmaninnen abgedruckt, die verzerrte westliche Vorstellungen monierten und Personen kritisierten, die den Islam als Scheingrund für die Einschränkung der Rechte der Frauen heranzogen.²⁰

17 Vgl. ebd., S. 127 ff.

18 Ebd., S. 129.

19 Vgl. ebd., S. 129 f.

20 Vgl. ebd., S. 116 f.

Auch Leila Ahmed stellt in ihrem Text *Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem* (1982) dar, dass *orientalische* Frauen in bestimmten Bereichen weitaus selbstbestimmter lebten als westliche Frauen. Sie zeigt, dass Frauen eigenes Vermögen und Land besitzen und verwalten konnten und nach islamischem anders als nach biblischem Recht in Gerichtsverfahren

als Zeuginnen anerkannt waren. Ahmed kritisiert insbesondere Amerikaner:innen, die zu *wissen* behaupten, dass muslimische Frauen unterdrückt würden, ohne tatsächlich fundierte Kenntnisse über den Islam oder muslimische Gesellschaften zu besitzen.²¹ Die Autorin dekonstruiert somit westliche Vorstellungen von Passivität, Ignoranz und Unterdrückung *orientalischer* Frauen. Am Beispiel der britischen Reiseschriftstellerin Lady Mary Montagu demonstriert Ahmed, wie westliche Frauen bei persönlichen Begegnungen mit *orientalischen* Frauen ihre eigenen Vorurteile revidieren. So besuchte Montagu beispielsweise ein türkisches Bad (*Hamman*) – die *orientalischen* Frauen reagierten geschockt auf ihre Verletzungen durch das Tragen eines Korsetts und betrachteten sie – ebenso wie britische Frauen im Allgemeinen – als Opfer ihrer Ehepartner, die sie »in eine Kiste sperren« würden.²²

Sogenannte *Harems*, die im Westen negativ mit Gefangenschaft assoziiert wurden, wurden beispielsweise von einigen Frauen aus Ländern der Arabischen Halbinsel als geschützte Räume für weibliche Selbstentfaltung angesehen. In *Harems* konnten Frauen unabhängig von *class* und Alter nicht nur frei miteinander kommunizieren, Geschichten erzählen und Ideen austauschen, sondern auch rauchen, tanzen und Theaterstücke aufführen. Ahmed argumentiert, dass Geschlechtersegregation nicht pauschal als unterdrückend zu werten sei. In manchen muslimischen Gesellschaften, etwa in Saudi-Arabien, bedeutete sie für Frauen sogar mehr Schutz und Freiheit als in westlichen Kontexten, in denen Frauen oft sozial isoliert voneinander lebten. In solchen Gesellschaften verfügten *orientalische* Frauen über ihr Denken, ihre Unterhaltungen und Selbstbilder weitgehend autonom, ohne der Kontrolle von Männern zu unterliegen, da diesen nur unter bestimmten Umständen Eintritt in ihre Bereiche gewährt wurde. Der Raum der Männer war außerdem nicht gleichwertig geschützt, weil Frauen ohne Vorwarnung eintreten und den Männern zuhören konnten.²³ Ein weiteres bemerkenswertes Beispiel ist jenes der muslimisch gelesenen Analphabetin Moza, die Ahmed bei einer Reise auf die Arabische Halbinsel kennenlernte. Moza vertrat emanzipierte Meinungen zu Bildung und Arbeit und kritisierte zugleich die Reduzierung der Frau auf die Mutterrolle als eine Methode des Patriachats, weibliche Potenziale einzuschränken und an das häusliche Leben zu binden. Ihre Überzeugung, dass ohne Barrieren Frauen Männer überholen und Macht übernehmen könnten, galt nicht als revolutionär, sondern als eine selbstverständliche Ansicht, die indigenen Frauen allgemein bekannt war.²⁴ Ahmed zeigt damit, dass feministische Perspektiven ebenso außerhalb westlicher Kontexte tief verankert waren und keine westlichen Phänomene darstellten.

21 Vgl. Leila Ahmed, Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem, in: *Feminist Studies*, H. 3/1982, S. 521–534, hier S. 521 f.

22 Vgl. ebd., S. 525.

23 Vgl. ebd., S. 524 und S. 528 f.

24 Vgl. ebd., S. 529 f.

ZUM UMGANG MIT WESTLICHEN STEREOTYPEN –
PERFORMATIVE HANDLUNGSSTRATEGIEN ORIENTALISCHER
SCHRIFTSTELLERINNEN

Die britische Kunsthistorikerin Reina Lewis untersucht in ihren Arbeiten *Jenseits orientalistischer Dichotomien?* (2004) und *Rethinking Orientalism* (2004) die Perspektiven und Handlungsstrategien osmanischer Schriftstellerinnen im 19. und 20. Jahrhundert, die im Spannungsfeld von Eigen- und Fremdzuschreibungen agierten. Hierbei beleuchtet sie die Identitäten und Inszenierungen der vier Autorinnen, Demetra Vaka Brown, Zeyneb und Melek Hanım sowie Halide Edib. Lewis zeigt, dass sich diese Frauen durchaus der Erwartungen und Stereotype bewusst waren, die von ihnen im Westen kursierten. Allerdings nutzten sie diese gezielt, um ihre eigenen Interessen durchzusetzen. Im Zuge dessen bewegten sie sich zwischen Affirmation, Kritik, strategischer Aneignung und Herausforderung von Orientbildern. In ihrer Selbstinszenierung verkörperten sie optisch westliche Vorstellungen einer *orientalischen* Frau – einerseits, um ihre Schriften für ein *okzidentales* Publikum attraktiver zu machen, andererseits auch, weil sie damit Aspekte ihres eigenen Selbstverständnisses ausdrücken konnten. Ein Beispiel hierfür wäre das Bild der wohlthätigen Osmanin, das in westlichen Repräsentationen zwar stereotyp, jedoch auch positiv konnotiert war und deswegen von den Autorinnen übernommen wurde.²⁵

Die griechische Osmanin Demetra Vaka Brown verbrachte ihr Leben in Istanbul bis sie 1894 in die USA emigrierte, um schlussendlich zurück nach Istanbul zu reisen. Ihre Motivation für die Rückkehr lag darin, dem westlichen Publikum »das Leben osmanischer Frauen« näherzubringen.²⁶ Dabei trat eine grundsätzliche Herausforderung zutage: Vaka Brown musste ihre Nähe und Distanz sowohl zum Osten als auch zum Westen ständig neu ermitteln und vertreten. Ihre Schriften zeichneten sich durch romantisierte und nostalgische Darstellungen einer imaginierten osmanischen Vergangenheit aus. Zugleich war sie bemüht, eine als »authentisch« empfundene Darstellung osmanischer Lebensweisen zu vermitteln. Diese vermeintliche »Authentizität« musste allerdings stets in den Begrifflichkeiten eines westlich geprägten Diskurses erfolgen und war daher zwangsläufig mit orientalistischen Stereotypen verwoben. Ihre Selbstwahrnehmung schwankte dabei zwischen Bewunderung für muslimische Frauen und einem Gefühl eigener Unzugänglichkeit gegenüber deren Lebensrealitäten und Minderwertigkeit – ein Spiegel ihrer zwischen Ost und West pendelnden Identität:²⁷ »Je mehr ich mich hinein begab, desto mehr verstrickte ich mich [...] Ich fühlte mich dumm und unfähig, [diese

25 Vgl. Reina Lewis, *Rethinking Orientalism. Women, Travel and the Ottoman Harem*, London u. a. 2004, S. 7.

26 Reina Lewis, *Jenseits orientalistischer Dichotomien? Zur performativen Hervorbringung osmanischer Identitäten*, in: Viktoria Schmidt-Linsenhoff u. a. (Hg.), *Weißer Blick. Geschlechtermythen des Kolonialismus*, Marburg 2004, S. 114–126, hier S. 114.

27 Vgl. ebd.

Frauen] zu verstehen. Auch verletzte es meine Eitelkeit festzustellen, wie klein ich war im Vergleich zu ihnen.«²⁸

Auch die beiden Schriftstellerinnen Zeyneb und Melek Hanım, Angehörige der osmanischen Elite, nutzten westliche Erwartungen strategisch.²⁹ Sie inszenierten sich bei ihren Reisen durch Europa in traditionellen Gewändern und bedienten bewusst orientalistische Bilder, um die Aufmerksamkeit des westlichen Publikums auf sich zu ziehen. Hierbei wollten sie allerdings nicht nur ein »authentisches« *orientalisches* Identitätskonstrukt fördern, sondern sich zudem selbst eine »bedeutungsvolle transnationale Subjektivität« zuerkennen.³⁰

Sowohl Vaka Brown als auch die Schwestern Zeyneb und Melek wollten die westlichen Vorstellungen des sexualisierten *Orients* und der hingebungsvollen, sinnlichen *orientalischen* Frau brechen. Allerdings waren sie darauf bedacht, sich bestimmte Ausdrücke des Orientalismus anzueignen, um sozio-politische Anliegen wie die Emanzipation osmanischer Frauen öffentlichkeitswirksam zu transportieren. Als »Insider« verfügten sie grundsätzlich auch über die dazu notwendigen Mittel, wie Zugang zum Feld und Sprachfähigkeiten, um ihren Plänen nachzugehen. Die Frauen waren zwar bemüht, ihre Identitäten als Osmaninnen möglichst »glaubhaft« darzustellen, allerdings erwies sich das als nicht eben einfach.³¹

Halide Edib, eine muslimische, türkisch-nationalistische Schriftstellerin und Feministin, kritisierte Vaka Browns Anspruch auf Authentizität mit Verweis auf Browns christlichen Glauben, wobei Vaka Brown ihrerseits entgegnete, dass sie trotzdem eine Osmanin sei und sehr wohl auch für muslimische Frauen spreche. Edibs Position veranschaulicht, wie essenziell Fragen nach religiöser Zugehörigkeit und kultureller Legitimität in solchen Diskursen verankert waren.³²

Eine weitere Hürde, die sich den Autorinnen in den Weg stellte, war die Erfassung eines idealisierten Osmanischen Reichs der Vergangenheit, während sich in der zeitgenössischen Politik und Gesellschaft vieles gewandelt hatte. Gemeint ist eine »imperiale Nostalgie«, die geprägt war von der westlichen Vorstellung des zeitlosen *Orients*, der sich in einer »gesonderten Zeitzone« befinde.³³ Dies ist Ausdruck der Sehnsucht nach dem imaginierten *Orient*, der alle Attribute aufweisen soll, die dem modernen Westen fehlen. Die Autorinnen trauerten somit einem imaginierten *Orient* nach und inszenierten ihn als kulturellen Kontrast zum modernen Westen. Allerdings erschwerte dies zugleich die Darstellung der zeitgenössischen politischen und gesellschaftlichen Realitäten. Sie bewegten sich somit in einem Spannungsfeld aus historischen Idealvorstellungen, modernen

28 Vaka Brown 1909, S. 127, zit. nach Lewis 2004, S. 115.

29 Vgl. Lewis, *Rethinking Orientalism*, S. 2.

30 Lewis, *Jenseits orientalistischer Dichotomien?*, S. 114 f.

31 Vgl. ebd., S. 115 f.

32 Vgl. ebd., S. 117.

33 Ebd., S. 118.

Realitäten und der strategischen Einbeziehung vergangener Ordnungsvorstellungen.³⁴ Mit dem Versuch, die »osmanische Vergangenheit« als authentisch darzustellen, wurde gleichzeitig die »osmanische Gegenwart« als unauthentisch eingestuft. Vaka Brown positionierte sich unter anderem als »wahre« Osmanin statt als Türkin und nahm sich selbst als Zeitzeugin wahr, die aus erster Hand berichtete und daher das »authentische« Gestern vom »modernen« Heute unterscheiden könne.³⁵ Eine ältere Frau etwa habe ihr gedankt, da Browns Darstellung ihr die positiven Aspekte der früheren osmanischen Gesellschaft ins Gedächtnis gerufen habe. Lewis hebt hervor, dass nicht nur Identitätszuschreibungen, sondern auch westliche und türkisch-nationalistische Repräsentationen osmanischer Frauen von Vaka Brown herausgefordert wurden. Brown erreichte ein wichtiges Ziel, nämlich die Anerkennung seitens osmanischer Frauen.³⁶

Die Geschwister Zeyneb und Melek Hanım nutzten ebenfalls die Macht der Nostalgie, allerdings hatten sie konkrete Methoden und Vorstellungen vor Augen, die sie fördern oder herausfordern wollten. In Zusammenarbeit mit dem französischen Schriftsteller und Orientalisten Pierre Loti wollten sie das Narrativ der unterdrückten *orientalischen* Frau im *Harem* öffentlich ausverhandeln und so die Emanzipation osmanischer Frauen möglichst öffentlichkeitswirksam voranbringen. Sie hatten zuvor seinen Roman *Aziyadé* (1879) gelesen und geschätzt und als sie 1904 von seiner Rückkehr nach Istanbul erfuhren, beschlossen sie, Loti als prominente Persönlichkeit für ihre Idee zu gewinnen. Um ihren Plan zu realisieren, mussten sie zunächst Loti von ihrer »Authentizität [...] überzeugen«, indem sie sich in vermeintlich *traditionelle* osmanische Gewänder und Schmuck kleideten und unter anderem in einem *Harem* posierten, obwohl sie die zugrunde liegenden Repräsentationen ablehnten.³⁷ Das Besondere an ihrer Selbstinszenierung war, dass sie sich bewusst nicht »im Sinne irgendeiner alten, allgemeinen westlich-orientalistischen Nostalgie« darstellten, sondern ihren Auftritt gezielt an Lotis Vorstellungen anpassten.³⁸ Das Bild der passiven *Orientalin*, die sich ihrer Unterdrückung nicht bewusst sei, wurde ersetzt durch das Bild der gebildeten *Orientalin*, die mit ihrer Unterdrückung kokettierte.³⁹

Die von der britischen Feministin Grace Ellison aufgenommenen Fotos wurden schließlich von westlichen Medien abgelehnt, weil sie nicht in das gängige Bild von *Orientalinnen* in einem *Harem* passten.⁴⁰ Daraufhin konterte sie, »dass der Harem ein ehrenwertes modernes Heim [...] und kein zeitloses sexuelles Gefängnis« sei, also kein ahistorischer Ort männlicher Dominanz und weiblicher Unterdrückung, der unabhängig von Zeit

34 Vgl. ebd., S. 116 ff.

35 Ebd., S. 119.

36 Ebd., S. 120.

37 Ebd., S. 120 f.

38 Ebd., S. 121.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. ebd., S. 121 f.

und sozialem Wandel sei.⁴¹ Transkulturelles Auftreten im Sinne einer Vermischung aus *orientalischen* und westlichen Möbeln und Kleidern (*cross-cultural dressing*) wirkte auf westliche Betrachter:innen »unnatürlich«.⁴² Dennoch passten sich die Schwestern visuell den Erwartungen an, trugen entgegen ihrer persönlichen Überzeugung einen *Jaschmak* (Kopfschleier) und präsentierten sich in typisierten Räumen voller *orientalischer* Dekorationen und Waren vom Basar – ein performativer Akt strategischer Überlegung. Lewis spricht hier von einer »Ersatz-Authentizität«, einer bewusst inszenierten Glaubwürdigkeit im Spannungsfeld von Erwartungen eines westlichen Publikums und Selbsta Ausdruck.⁴³

Es ist von großer Wichtigkeit, die *social* und *cultural agency* dieser Frauen, ihre Fähigkeit zur Intervention in hegemonialen Diskursen und ihre Rolle als kulturelle Vermittlerinnen anzuerkennen. Sie waren nicht nur gesellschaftspolitisch und wirtschaftlich aktiv, sondern leisteten auch Widerstand.⁴⁴ Lewis betont dabei, dass sie allerdings keine *Subalternen*⁴⁵ waren, sondern Angehörige elitärer Kreise mit Zugang zu Bildung, Öffentlichkeit und Einfluss, mit anderen Worten: Personen, deren Stimmen *gehört*⁴⁶ wurden.⁴⁷ Ihre Strategien lassen sich als gewollte *performances* lesen – als selbstreflexive Auseinandersetzungen mit den Grenzen und Möglichkeiten weiblicher Repräsentation im transkulturellen Raum.

GLOBAL SISTERHOOD – ZUR »RETTUNG« UND UNTERDRÜCKUNG ORIENTALISCHER FRAUEN DURCH WEISSEN FEMINISMUS

Was in den letzten Jahrhunderten als kolonialer Blick auf die *Orientalin* begann, setzt sich im 21. Jahrhundert fort – noch immer wird *über* muslimische Frauen gesprochen, selten *mit* ihnen. Die deutsche Religions- und Kulturwissenschaftlerin Susanne Lanwerd beleuchtet in einem Beitrag (2009) die essenzielle Bedeutung visueller Repräsentationen im Zusammenspiel von Bild und Text sowohl in »den Wissenschaften, der Medizin, der Medien- und Berichterstattung« als auch in der Populärkultur.⁴⁸ Sie zeigt, wie in diesen Bereichen bestimmte Bilder von muslimischen Frauen produziert und zirkuliert werden. Neben der bekannten Dichotomie von Sexualisierung und Viktimisierung hebt Lanwerd eine weitere Assoziation hervor: die Wahrnehmung der muslimischen Frau im *Hijab* als Bedrohung.⁴⁹

Die US-amerikanisch-palästinensische Anthropologin Lila Abu-Lughod kritisiert in ihrem vielzitierten Beitrag *Do Muslim Women Really Need Saving?* (2002) die westliche Praxis, muslimische Frauen als

41 Ebd., S. 122.

42 Vgl. ebd., S. 123 f.; Lewis, *Rethinking Orientalism*, S. 10.

43 Vgl. Lewis, *Jenseits orientalistischer Dichotomien?*, S. 122 und S. 125.

44 Vgl. Dies., *Rethinking Orientalism*, S. 3 f.

45 Siehe hierzu auch: Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien u. a. 2008, S. 49 f. u. S. 57.

46 Siehe hierzu auch: Talal Asad, *Religion, Nation-State, Secularism*, in: Peter van der Veer u. a. (Hg.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton 1999, S. 178–196, hier S. 180.

47 Vgl. Lewis, *Rethinking Orientalism*, S. 6.

48 Susanne Lanwerd, *Neue Bilder im Orientalismus-Diskurs*, in: Volker Gottowik u. a. (Hg.), *Zwischen Aneignung und Verfremdung. Ethnologische Gratwanderungen. Festschrift für Karl-Heinz Kohl*, Frankfurt u. a. M. u. a. 2009, S. 535–546, hier S. 538.

49 Vgl. ebd., S. 539 f.

passive Opfer ihrer Gesellschaft und Religion zu inszenieren. Am Beispiel der US-amerikanischen Militäroperationen in Afghanistan zeigt sie, wie Frauenrechte instrumentalisiert werden, um militärisches Vorgehen zu legitimieren. In politischen Diskursen wurden muslimische bzw. afghanische Frauen als Opfer der patriarchalen, islamistischen Herrschaftsregime dargestellt, wobei die amerikanischen Interventionen nicht nur im Namen des »War on Terror«, sondern vermeintlich ebenso im Namen der Rechte der Frauen durchgeführt wurden. Die damalige First Lady der Vereinigten Staaten Laura Bush behauptete, dass die Bombardierungen den Frauen in Afghanistan geholfen hätten und der Krieg gegen den Terrorismus auch ein Kampf für die Gleichberechtigung sei. Die Verschleierung wurde dabei als symbolischer Ausdruck von Unterdrückung gelesen, deren Beseitigungsversuch – durch Entschleierung – als Akt der Rettung inszeniert wurde. Abu-Lughod warnt eindringlich davor, religiöse oder kulturelle Symbole für politische Agenden zu vereinnahmen und fordert, koloniale und moralische Überlegenheitsfantasien im Namen feministischer Solidarität kritisch zu reflektieren.⁵⁰ Sie spricht sich für einen Perspektivenwechsel aus, der die *agency* muslimischer Frauen anerkennt und deren Entscheidungen im jeweiligen kulturellen, sozialen und persönlichen Kontext verortet. Der *Hijab* ist nicht mit Unterdrückung gleichzusetzen, sondern kann ein Ausdruck von »piety« und »educated urban sophistication« sein.⁵¹ Die Vorstellung, nicht-weiße Frauen *retten* zu müssen, unterliegt einer fundamental-kolonialen Logik, die auf Überlegenheit und Gewalt basiert – allerdings ist sie kein Phänomen, das nur von westlichen Männern ausgeht. Seit der Kolonialisierung weiter Teile Nordafrikas und Südwestasiens im 19. Jahrhundert bezogen sich auch westliche Frauen auf das Narrativ der passiven muslimischen Frauen, während sie sich selbst als modern, emanzipiert und daher überlegener identifizierten. Frauen waren somit »sichtbare [...] Teilhaberinnen eines *genderless white power*.«⁵² Ahmed betont, dass westlicher (weißer) Feminismus als Teil hegemonialer Strukturen zu betrachten ist:

50 Vgl. Lila Abu-Lughod, Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others, in: *American Anthropologist*, H. 3/2002, S. 783–790, hier S. 783 f., 786 und 788 f.

51 Vgl. ebd., S. 788.

52 Gabriele Habinger, Reisen und Erobern. Formen der Aneignung im Kontext von Reisen und Tourismus, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, H. 50/2021, S. 33–39.

53 Ahmed, *The Discourse of the Veil*, S. 324.

»*Whether in the hands of patriarchal men or feminists, the ideas of Western feminism essentially functioned to morally justify the attack on native societies and to support the notion of the comprehensive superiority of Europe. [...] Anthropology, it has often been said, served as a handmaid to colonialism. Perhaps it must also be said that feminism, or the ideas of feminism, served as its other handmaid.*«⁵³

In diesem Zusammenhang steht auch die Kritik am Konzept der *global sisterhood*⁵⁴, das eine universelle weibliche Erfahrung und eine damit einhergehende Solidarität zwischen Frauen suggeriert, ohne Differenzmarker wie *race*, *class*, Alter oder Sexualität zu inkludieren. Das Konzept gibt Aufschluss über das Verhältnis von weißem Feminismus und der Unterdrückung von BIWOC (*Black, Indigenous and Women of Color*), wobei nicht berücksichtigt wird, dass diese durch weiße Frauen ebenso diskriminiert und unterdrückt werden. Weißer Feminismus müsse sich von der Idee einer *global sisterhood* lösen, wenn er nicht Gefahr laufen wolle, genau jene Machtverhältnisse zu reproduzieren, die eigentlich hinterfragt und dekonstruiert werden sollen. Audre Lorde, eine zentrale Stimme der schwarzen Frauenrechtsbewegung in den USA, ist der Ansicht, dass von keiner homogenen Erfahrung des Frauseins gesprochen werden kann, da sich die Lebensrealitäten von Frauen massiv unterscheiden. Weibliche Erfahrungen seien durch unterschiedliche Machtverhältnisse geprägt – und weiße Frauen müssten anerkennen, dass auch sie gegenüber BIWOC privilegiert sein können.⁵⁵ Die muslimische Feministin, Schriftstellerin und Anwältin Rafia Zakaria betont, dass es wahre weibliche Solidarität nur auf Augenhöhe geben könne – nämlich dann, wenn Merkmale der Differenz in feministischen Diskursen Beachtung finden, weißer Feminismus hinterfragt wird und BIWOC als gleichgestellte Subjekte mit *agency* respektiert werden.⁵⁶

Westliche Repräsentationen *orientalischer* Frauen unterlagen Jahrhunderte hindurch dem Einfluss des *orientalist gaze* – einem Blick, der Frauen exotisierte und zugleich entmündigte, sie sexualisierte und ferner zur Projektionsfläche für Rettungsfantasien erklärte. Wie der vorliegende Beitrag demonstriert, sind diese Vorstellungen keineswegs bloße Relikte der Vergangenheit, sondern wirken bis in die Gegenwart fort. Ihre Funktion besteht in der Reproduktion von Macht, sei es im kolonialen Zeitalter, in gegenwärtigen politischen Diskursen oder im weißen Feminismus, der unter dem Vorwand globaler Solidarität oftmals westliche Normen durchzusetzen versucht. Es ist allerdings festzuhalten, dass *orientalische* Frauen keine passiven Objekte solcher Fremdzuschreibungen waren. Indem sie die ihnen zugeschriebenen Rollenbilder hinterfragten oder strategisch nutzten, setzen sie ihren eigenen Widerstand in Szene. Ihre Schriften, Auftritte und Alltagspraktiken sind Belege für die vielschichtigen Formen von *agency* dieser Frauen. Sie zeigen auf, dass selbst unter asymmetrischen Bedingungen eines Machtungleichgewichts Räume für Selbstbehauptung und transkulturelle Vermittlung entstehen können.

54 Siehe hierzu auch: Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in: *Boundary 2*, H. 3/1984, S. 333–358.

55 Vgl. Audre Lorde, *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Trumansburg 1984, S. 116 f.

56 Vgl. Celia Parbey, »Feminismus wurde nicht von weißen Frauen erfunden«, in: *Zeit.de*, 14.03.2022, [tinyurl.com/indes252c1](https://www.tinyurl.com/indes252c1).



Jasmin Nasr ist Kultur- und Sozialanthropologin und studiert Rechtswissenschaften an der Universität Wien. Ihre Forschungsinteressen liegen in den Bereichen postkolonialer und feministischer Theorien, der Migrationsforschung sowie der Grund- und Menschenrechte, mit einem regionalen Fokus auf Südwestasien und Nordafrika (SWANA). Sie war Teil der *Working Group Against Intersectional Discrimination and Racism* am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien und ist derzeit Mitglied der *African Law Students' Organization*.