

2021

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

Die SGMOIK wird von der Schweizerischen Akademie für Geisteswissenschaften (SAGW), der Universität Basel (Seminar für Nahoststudien) und der Universität Bern (Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie) unterstützt.

La SSMOCI est soutenue par l'Académie suisse des sciences humaines et sociales (ASSH), l'Université de Bâle (Seminar für Nahoststudien) et l'Université de Berne (Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie).

La SSMOCI è supportata dall'Accademia Svizzera delle scienze umane e sociali (ASSU), dall'Università di Basilea (Seminar für Nahoststudien) e dall'Università di Berna (Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie).

Almanach löst das Bulletin der SGMOIK ab und publiziert jährlich die Texte, die auf dem Blog der SGMOIK veröffentlicht worden sind. Wir danken an dieser Stelle Sophie Glutz und Alessia Vereno ganz herzlich, die das Bulletin bis zuletzt mit grossem und freiwilligem Einsatz produziert haben. Die Journalistin Monika Bolliger und der Anthropologe Emanuel Schaeublin hatten den SGMOIK Blog als Pilotprojekt zur wissenschaftlichen Kommunikation parallel zum Bulletin lanciert. Mittlerweile unterstützt Helene Aecherli als koordinierende Herausgeberin das Projekt. Unsere Mentorinnen und Mentoren für die Texte dieser Ausgabe waren Monika Bolliger (Deutsch, Englisch), Meret Michel (Deutsch), Emmanuel Haddad (Französisch) und Justin Veuthey (Englisch). Auch beim Vorstand der SGMOIK gibt es Veränderungen: Aline Schläpfer löst 2021 Emanuel Schaeublin und Shirin Naef im Präsidium ab. Darüber hinaus verstärken seit 2020/21 Ali Sonay, Serena Tolino, Myriam Ahmed und César Jaquier den Vorstand. Ein herzlicher Dank geht an Larissa Bouquerel für Layout und Grafik.

Almanach remplace le Bulletin de la SSMOCI et propose une publication annuelle de textes parus sur le blog de la Société. A cette occasion, nous tenons à remercier chaleureusement Sophie Glutz et Alessia Vereno, qui ont assuré la gestion du Bulletin jusqu'à son dernier numéro, avec engagement et de manière bénévole. Initialement, la journaliste Monika Bolliger et l'anthropologue Emanuel Schaeublin ont lancé le blog de la SSMOCI comme projet pilote en parallèle du bulletin. Entretemps, Helene Aecherli a également rejoint l'équipe pour assurer la coordination du projet en tant que coordinatrice d'édition. Nos mentors et mentores pour cette édition sont Monika Bolliger (allemand et anglais) Meret Michel (allemand), Emmanuel Haddad (français) et Justin Veuthey (anglais). Il y a enfin eu quelques changements au sein du comité. Aline Schläpfer a remplacé Emanuel Schaeublin et Shirin Naef à la présidence en 2021, et Ali Sonay, Serena Tolino, Myriam Ahmed et César Jaquier sont venus renforcer le comité entre 2020 et 2021. Enfin, un grand merci à Larissa Bouquerel pour la maquette et la mise en page.

L'Almanacco sostituisce il Bollettino della SSMOCI e propone un'edizione all'anno con testi pubblicati sul blog della Società. Cogliamo l'occasione per ringraziare Sophie Glutz e Alessia Vereno, che si sono spese fino alla fine con grande impegno e in modo assolutamente volontario per la produzione del Bollettino. La giornalista Monika Bolliger e l'antropologo Emanuel Schaeublin hanno lanciato in origine il blog SSMOCI come un progetto pilota e parallelo al Bollettino. Al momento Helene Aecherli sostiene il progetto come coordinatrice editoriale. A fungere da mentori ci sono Meret Michel (per il tedesco), Emmanuel Haddad (per il francese) e Justin Veuthey (per l'inglese). Infine, menzioniamo i cambiamenti all'interno del direttivo della SSMOCI. Nel 2021 Aline Schläpfer ha sostituito alla Presidenza Emanuel Schaeublin e Shirin Naef. Ali Sonay, Serena Tolino, Myriam Ahmed e César Jaquier rafforzano il direttivo dal 2020/21. Ringraziamo di cuore Larissa Bouquerel per l'impaginazione e la grafica.

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

Layout & Satz · Maquette et mise en pages · Composizione
Larissa Bouquerel / www.larissab.fr

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

Umschlag · Couverture · Copertina
Toplumsal Tarih, Juni 2019, Nummer 306 ("Die Historien-Serien der Neuen Türkei")
Zeichnung auf der Titelseite: Tunç Küçükaslan. <https://tarihvakfi.org.tr/dergiler/toplumsal-tarih/toplumsal-tarih-sayi306/>

Verlag / Editeur / Editore
SGMOIK, Postfach 8301, 3001 Bern

Kontakt & Webseite / Contact & site web / Contatto & sito web
<https://www.sagw.ch/sgmoik/>



EDITORIAL

Forscherinnen und Forscher in der Schweiz produzieren solides und nuanciertes Wissen über die Länder des Mittleren Ostens und deren Verbindungen zu Europa. Um ihren Stimmen mehr öffentliche Resonanz zu verleihen, lancierte die *Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen* (SGMOIK) 2020 ein Wissenschaftskommunikationsprojekt. In diesem Rahmen unterstützen erfahrene Medienschaffende Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler darin, ihre Forschungsergebnisse so in Texte zu fassen, dass sie für ein breites Publikum verständlich und zugleich unterhaltsam sind. Das Projekt schlägt eine Brücke zwischen Journalismus und wissenschaftlicher Auseinandersetzung.

Die Debatte zur Abstimmung über ein Verbot der Gesichtsverschleierung in der Schweiz liess die Emotionen hochgehen. Den Befürwortenden ging es darum, ein „Symbol des Islamismus“ per Gesetz unsichtbar zu machen. Für die Gegner des Verbots stand die Vision einer offenen, neuen Schweiz des 21. Jahrhunderts auf dem Spiel, in der religiös und säkular orientierte Menschen mit verschiedenen Weltanschauungen zusammen eine demokratische und gleichberechtigte politische Gemeinschaft bilden. Wie man zu dieser Frage auch stehen mag, der Gegensatz „Islam“ vs. „Westen“ erschwert – oder verhindert – eine gute Auseinandersetzung darüber, wie sich die Schweiz im 21. Jahrhundert entwickeln möchte. Die Wissenschaft-

ÉDITORIAL

Les chercheurs et chercheuses en Suisse produisent des connaissances solides et nuancées sur les pays du Moyen-Orient et leurs liens avec l'Europe. Pour leur donner plus de voix, la Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique (SSMOCI) a lancé en 2020 un projet de communication scientifique. Dans ce cadre, des professionnels et professionnelles des médias, ainsi que des journalistes expérimentés encouragent les chercheuses et les chercheurs à publier les résultats de leurs recherches afin qu'un plus large public soit à même de les comprendre et de les apprécier. Le projet comble ainsi un fossé existant entre journalisme et débat académique.

Lors du débat autour de la votation sur l'initiative « anti-burqa », l'émotion était palpable. Pour les partisans de l'initiative populaire sur l'interdiction de se dissimuler le visage, il s'agissait d'invisibiliser par une loi un « symbole de l'islamisme ». Pour les opposants à l'initiative, au contraire, c'est la vision même de la Suisse du XXI^{ème} siècle qui était en jeu, une Suisse ouverte dans laquelle des personnes d'orientations religieuses ou laïques différentes, avec des représentations du monde variées, pourraient former ensemble une communauté politique démocratique. Quelle que soit la position de chacun toutefois, l'opposition entre un « Islam » et un « Occident » a empêché de poser les bases d'une discussion constructive sur le pays que la Suisse veut devenir. Pour pallier ce manque, le projet de communication

EDITORIALE

Iricercatori e le ricercatrici in Svizzera producono conoscenze solide e ricche di sfumature sui paesi del Medio Oriente e sui loro legami con l'Europa. Al fine di dare una maggiore risonanza a queste voci, la Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica (SSMOCI) ha lanciato nel 2020 un progetto di comunicazione pubblica della scienza, grazie al quale professionisti dei media e giornalisti incoraggiano le ricercatrici e i ricercatori a pubblicare i risultati delle loro ricerche in un formato che sia comprensibile e fruibile anche al pubblico generalista, creando in questo modo un ponte tra giornalismo e discorso accademico.

Il dibattito intorno al referendum sull'iniziativa popolare “anti-burqa” è stato molto acceso. I sostenitori dell'iniziativa popolare ritenevano che si trattasse di rendere invisibile per legge un “simbolo dell'islamismo”. Al contrario, gli oppositori all'iniziativa ritenevano che fosse in gioco il modo di vedere la Svizzera del futuro, una Svizzera in cui persone con diverse visioni del mondo, persone religiose e laiche, potessero costruire insieme una comunità politica democratica. Indipendentemente dalla propria posizione, tuttavia, l'opposizione tra “Islam” e “Occidente” ha reso difficile se non impossibile un dibattito costruttivo sulla Svizzera del ventunesimo secolo. Il progetto di comunicazione pubblica della scienza della SSMOCI mira a prendere le distanze da questa visione semplicistica e a pun-

skommunikation der SGMÖIK lenkt die Aufmerksamkeit weg vom Plakativen und schärft den Blick für Zwischenbereiche, transnationale Verknüpfungen, Vielstimmigkeit und die Erfahrungen der Menschen. Dies führt zu besseren Gesprächen und beflügelt die Schweizer Demokratie auf ihrer Reise in die Zukunft.

Eine zentrale Herausforderung in diesem Zusammenhang ist die Gewalt gegen Journalisten, Aktivistinnen und Forschende in verschiedenen arabischen Ländern. Die politischen Morde unter anderem am saudischen Journalisten Jamal Khashoggi, dem italienischen Doktoranden Giulio Regeni und dem libanesischen Verleger Lokman Slim sowie die Verhaftung von Forschern wie Samir Ahmed oder Patrick Zaki und Journalistinnen wie Solafa Magdy oder Sanaa Seif in Ägypten, sind Angriffe auf öffentliches Wissen, ohne das sich demokratische politische Gemeinschaften nicht entfalten können. Zudem werden in vielen Konfliktregionen, wie etwa in Syrien, im Irak oder im Jemen, zahlreiche Journalisten und Journalistinnen eingeschüchert oder entführt. Diese Schwierigkeiten bei der Produktion von Wissen und dem Zugang zu Informationen, werden durch die jüngsten Umwälzungen in Afghanistan noch verschärft. Ein Ziel der SGMÖIK ist es, die Konsequenzen solcher Entwicklungen für die Wissensproduktion zu dokumentieren, zum Beispiel im Rahmen der 2018 durchgeführten Konferenz *No Country for Anthropologists? Ethnographic Research in the Contemporary Middle East*.

Die politischen Spannungen in der Region, die von Jugendlichen initiierten Protestbewegungen in verschiedenen Ländern (zum Beispiel im Libanon, im Irak oder in Israel/Palästina) und die Migration nach Europa, stellen Gesellschaften auf beiden Seiten des Mittelmeers vor eine Zerreißprobe. Im Schatten der polarisierenden Debatten in den sozialen Medien und der wirtschaftlichen Krise des Journalismus, ermutigen

scientifique de la SSMÖCI vise à prendre de la distance avec cette vision simplificatrice pour attirer l'attention sur la complexité, la polyphonie, les nuances, les espaces interstitiels, les connexions transnationales et les expériences vécues. Ce faisant, le projet souhaite améliorer la discussion et inspirer la démocratie suisse dans ses trajectoires futures.

Aujourd'hui, l'un des principaux défis auxquels nous sommes confrontés est la violence à l'encontre des journalistes, activistes, chercheuses et chercheurs dans divers pays arabes. Les assassinats politiques de Jamal Khashoggi, Giulio Regeni et Lokman Slim parmi tant d'autres, de même que les arrestations des chercheurs et journalistes Samir Ahmed, Patrick Zaki, Solafa Magdy et Sanaa Seif en Égypte constituent des attaques directes à la production de savoirs publics, sans lesquels les communautés politiques démocratiques ne peuvent survivre. A cela s'ajoutent les enlèvements de nombreux journalistes dans des régions déchirées par la guerre, comme la Syrie, l'Irak et le Yémen. Enfin, les bouleversements récents en Afghanistan ne font qu'accroître les difficultés déjà existantes dans la production et l'accès aux savoirs. L'un des objectifs de la SSMÖCI est donc de documenter ces développements, comme nous l'avons fait par exemple dans le cadre de notre conférence *No Country for Anthropologists? Ethnographic Research in the Contemporary Middle East*.

Les tensions politiques et les protestations diverses dans la région (par exemple au Liban, en Irak ou en Israël/Palestine), de même que les migrations vers l'Europe mettent les sociétés des deux côtés de la Méditerranée à l'épreuve. Sans trahir la complexité de sujets parfois controversés, ces textes contribuent de manière essentielle au débat public, à l'abri des débats polarisés sur les réseaux sociaux et de la crise économique du journalisme. Les pre-

tare l'attenzione sulla complessità, la polifonia, le sfumature, gli spazi interstiziali, le connessioni transnazionali e le esperienze di vita reale. Così facendo, il progetto spera di contribuire a migliorare il dialogo e a ispirare la democrazia svizzera nel suo viaggio nel futuro.

Una delle sfide principali in questo contesto è la violenza contro giornalisti, attivisti e ricercatori/trici nei vari paesi arabi. Gli omicidi politici del giornalista saudita Jamal Khashoggi, del dottorando italiano Giulio Regeni e dell'editore libanese Lokman Slim, per menzionare soltanto alcuni nomi, così come l'arresto di ricercatori come Samir Ahmed o Patrick Zaki e di giornaliste o attiviste come Solafa Magdy o Sanaa Seif in Egitto, sono attentati alla produzione del sapere pubblico, senza il quale le comunità politiche democratiche non possono sopravvivere. Vanno poi aggiunti i rapimenti o le sparizioni di molti giornalisti nelle regioni di conflitto (per esempio in Siria, Iraq o Yemen). Queste difficoltà nella produzione di conoscenza e nell'accesso all'informazione sono esacerbate dai recenti sconvolgimenti in Afghanistan. Uno degli obiettivi della SSMÖCI è quello di documentare le conseguenze di tali sviluppi per la produzione della conoscenza, come abbiamo fatto ad esempio nel contesto della conferenza *No Country for Anthropologists? Ethnographic Research in the Contemporary Middle East*.

Le tensioni politiche nella regione, i movimenti di protesta avviati dai giovani in vari paesi (per esempio, in Libano, Iraq o Israele/Palestina), così come la migrazione verso l'Europa, stanno mettendo a dura prova le società su entrambe le sponde del Mediterraneo. All'ombra della polarizzazione sui social network e della crisi economica del giornalismo, questi testi danno un contributo essenziale al dibattito pubblico, senza tradire la complessità dei temi, a volte controversi. I primi testi del nostro progetto di comunicazione pubblica della scienza evidenziano aspetti e dinamiche che altrimenti

uns wissenschaftlich fundierte Texte, respektvolle öffentliche Gespräche zu kontroversen Themen zu führen. Die ersten Texte unseres Wissenschaftskommunikationsprojektes zeigen Aspekte und Dynamiken auf, die sonst oft übersehen werden. Sie zeichnen ein Bild, das den Islam und die Länder des Mittleren Ostens nicht als Ausnahmefall, sondern als Teil einer globalen Geschichte erscheinen lassen.

Zwischen Herbst 2020 und Sommer 2021 sind zehn Texte entstanden, die auf dem Blog der SSMOIK publiziert wurden. In Ihren Händen halten Sie die erste Ausgabe eines jährlichen Sammelbands dieser Texte, den wir unter dem Titel *Almanach* veröffentlichen, ein Begriff mit umstrittener Herkunft (arabisch oder griechisch?), „Kalender“ bedeutet. Die ersten Texte reflektieren den Reichtum der zeitgenössischen Forschung in der Schweiz zu Themen des Islams und des Mittleren Ostens. Aus verschiedenen Disziplinen schöpfend, befassen sich die Forschenden mit brennenden Fragen des Zeitgeschehens, um deren Komplexität zu ergründen und Vorurteile zu untergraben. Aus historischer Perspektive widmen sich Elife Biçer-Deveci und César Jaquier der Übergangszeit zwischen dem Osmanischen Reich und den Nationalstaaten. Biçer-Deveci untersucht die politische Ambition der nationalistischen Jungtürken, ein striktes Alkoholverbot durchzusetzen. Dies geschah in Opposition zu islamistischen Kräften, die dem alten Regime nahestanden und ein solches Verbot nicht unterstützen wollten. Biçer-Deveci bricht hier das Tabu einer binären aber verbreiteten Interpretation, nach der Islamisten den Konsum von Alkohol bekämpften, während progressive Laizisten dies notwendigerweise unterstützt haben sollen. Gleichzeitig interessiert sich Jaquier für die Dehnbarkeit und die Durchlässigkeit der Grenzen der arabischen Staaten im Mittleren Osten. Er stellt die Idee infrage, dass zwischen Syrien, dem Libanon und dem Irak fixe

miers textes de notre projet de communication scientifique mettent en lumière des enjeux et des dynamiques souvent négligés ailleurs en dressant un portrait de l’Islam et des pays du Moyen-Orient, non pas comme des cas exceptionnels, mais comme faisant partie d’une histoire globale.

Entre l’automne 2020 et l’été 2021, dix textes ont été rédigés et publiés sur le blog de la SSMOIC. Vous tenez donc entre vos mains le premier numéro d’un recueil annuel de ces textes, que nous publions sous le titre d’*Almanach* – un terme dont l’origine fait débat (arabe, ou plus vraisemblablement grec) et signifiant « calendrier ». Cette première série d’articles révèle la diversité et la richesse de la recherche actuelle en Suisse sur l’Islam et le Moyen-Orient. En puisant dans de nombreuses disciplines, ces jeunes chercheuses et chercheurs s’attaquent à des questions parfois brûlantes d’actualité, pour en dévoiler la complexité et tordre le cou aux idées reçues. Du point de vue de la recherche historique, Elife Biçer-Deveci et César Jaquier s’intéressent aux enjeux de la transition entre Empire et Etat-nation. Biçer-Deveci examine la volonté politique des Jeunes-Turcs nationalistes d’imposer une prohibition stricte sur la consommation d’alcool, et ceci en opposition aux forces islamistes d’ancien régime qui ne la sanctionnaient pas. Elle brise ici le tabou d’une lecture binaire mais fréquente, entre des islamistes foncièrement opposés à la consommation d’alcool, d’une part, et des progressistes laïques qui y seraient favorables, d’autre part. A la même période, Jaquier s’intéresse à la plasticité des frontières des Etats arabes du Moyen-Orient. Il passe au crible de son analyse critique l’idée selon laquelle des frontières rigides et stables auraient été tracées entre la Syrie, le Liban et l’Irak, telle une « ligne dans le sable ».

Sur des sujets plus contemporains, les articles d’Emanuel Schaeublin et

vengono spesso trascurati, e ritraggono l’Islam e i paesi del Medio Oriente non come casi eccezionali ma come parte di una storia globale.

Tra l’autunno del 2020 e l’estate del 2021 sono stati scritti e pubblicati sul blog della SSMOIC dieci testi. Quello che avete tra le mani è il primo numero di una raccolta annuale di questi testi, che pubblichiamo sotto il titolo di *Almanacco* – un termine di etimologia controversa (araba? greca?) – e che significa “calendario”. Questa prima serie di articoli riflette la diversità e la ricchezza dell’attuale ricerca in Svizzera sull’Islam e sul Medio Oriente. Provenendo da una vasta gamma di discipline, quest’è giovani ricercatori/trici affrontano questioni a volte di grande attualità, scandagliando la complessità e sfidando i preconcetti. Dal punto di vista della ricerca storica, Elife Biçer-Deveci e César Jaquier si occupano del periodo di transizione dall’Impero ottomano agli stati nazionali. Biçer-Deveci esamina l’ambizione politica mostrata dai Giovani Turchi nazionalisti nel tentativo d’imporre un divieto assoluto sul consumo di alcol, in opposizione alle forze islamiste del vecchio regime contrarie a tale divieto. Biçer-Deveci scardina in questo modo una lettura binaria abbastanza diffusa, secondo la quale gli islamisti sarebbero fondamentalmente contrari al consumo di alcol e i progressisti laici automaticamente a favore. Jaquier si concentra invece sull’adattabilità e la porosità dei confini negli stati arabi del Medio Oriente, esaminando criticamente l’idea che tra la Siria, il Libano e l’Iraq siano stati tracciati confini rigidi e stabili, come «una linea nella sabbia».

Gli articoli di Emanuel Schaeublin e Lara Höhn sono dedicati all’Islam contemporaneo. Schaeublin si basa su una rigorosa ricerca etnografica sull’elemosina rituale (*zakāt*) nella città palestinese di Nablus per descrivere la complessità delle relazioni sociali tra chi dà e chi riceve nel contesto

und stabile Grenzen gezogen worden seien wie eine „Linie in den Sand“.

Die Artikel von Emanuel Schaublin und Lara Höhn widmen sich dem gelebten Islam in der Gegenwart. Schaublin stützt sich auf eine rigorose ethnographische Forschung über islamische Almosen (*zakāt*) in der palästinensischen Stadt Nablus, um die Komplexität sozialer Beziehungen zwischen Gebenden und Nehmenden im Schatten der israelischen Besatzung und der Repression gegen islamische Sozialwerke zu beschreiben. Die Herausforderung, den Ramadan trotz Pandemie festlich zu begehen, nimmt Lara Höhn zum Anlass, über verschiedene Strategien nachzudenken, wie Rituale unter Einschränkung der Versammlungsfreiheit – unter anderem auf den sozialen Medien – dennoch zelebriert werden können. Die Nutzung sozialer Medien für politische Zwecke steht im Zentrum des Artikels von Zeynep Sariaslan über Erdoğan's autoritären Regierungsstil in der Türkei. Der Text zeigt auf, wie ein neues Internetgesetz die Pressefreiheit bedroht und kritische Stimmen im Inland und im Exil ins Visier nimmt. Kiri Santer kritisiert die europäische Politik, welche die Kontrolle der Migrationswege über das Mittelmeer externalisiert. Dies führt zu einer intensiven Zusammenarbeit mit Libyen, bei der die Europäische Union die Augen verschliesst vor dem Missbrauch und der Folter, der Migranten und Migrantinnen nach ihrer Rückführung ausgesetzt sind. Aus einer Perspektive der Gender Studies widmet sich Danilo Marino der Frage, wie es im arabischen Raum um die Männer steht. Marino analysiert herkömmliche Konzepte von Männlichkeit (*murū'a* auf Arabisch) und die Funktion des Sports in der Gesellschaft. Dies eröffnet einen neuen Blick auf den geschlechtsspezifischen Orientalismus, Ost-West Beziehungen und verschiedene Arten der Männlichkeit.

Ali Sonay, Diletta Guidi und Laura Peter befassen sich mit Themen der

Lara Höhn se penchent sur les pratiques rituelles de l'islam vécu par les croyants. Schaublin s'appuie sur un travail ethnographique rigoureux mené dans la ville palestinienne de Naplouse pour dévoiler la complexité des rapports sociaux de la charité islamique (*zakāt*), dans un contexte d'occupation militaire israélien et de répression contre les institutions sociales islamiques. Et la résilience face à la pandémie du coronavirus dans le contexte de la célébration du Ramadan offre à Höhn l'occasion de réfléchir aux stratégies multiples – notamment via les réseaux sociaux – pour faire vivre ce rituel malgré les interdictions de rassemblement, sur la base de témoignages qu'elle a récoltés. L'usage des réseaux sociaux, à des fins politiques cette fois, est au cœur de l'article de Zeynep Sariaslan sur les dérives autoritaires dans la Turquie d'Erdoğan. En particulier, son article courageux nous alerte sur la menace grandissante de l'*Internet Law* sur la liberté d'expression des journalistes critiques du régime – désormais même en exil. Kiri Santer critique quant à elle également avec courage et sans détour la politique européenne dite d'externalisation du contrôle migratoire sur la Méditerranée, notamment vers la Libye, en fermant les yeux sur les abus et tortures auxquels les migrants sont soumis une fois refoulés. Nous nous réjouissons également de la contribution de Danilo Marino sur la condition masculine dans une perspective critique de genre. Par le biais d'une réflexion sur les concepts de virilité (en arabe) et sur la fonction du sport dans la société, le chercheur pose un regard nouveau et original sur l'orientalisme de genre, les relations Orient-Occident et les masculinités dans la région MENA.

Ali Sonay, Diletta Guidi et Laura Peter s'intéressent à des thématiques plus culturelles, mais non moins politiques. Sonay étudie le phénomène dit de «néo-ottomanisme» à travers les séries télévisées turques et arabes comme outil

dell'occupazione israeliana e della repressione delle istituzioni sociali musulmane. La difficoltà di celebrare il mese di Ramadan nonostante la pandemia dà l'opportunità a Lara Höhn di riflettere sulle varie strategie per cercare di onorare i riti religiosi nonostante le limitazioni alla libertà di riunione, in particolare attraverso i social network.

L'uso dei social media per scopi politici è al centro dell'articolo di Zeynep Sariaslan sulle derive autoritarie nella Turchia di Erdoğan. In particolare, l'articolo dimostra come la nuova legge sull'uso di internet costituisca una minaccia alla libertà di espressione e metta in pericolo soprattutto i giornalisti critici del regime – anche se in esilio. Kiri Santer critica la cosiddetta «esternalizzazione» da parte dell'Europa del controllo sulle rotte migratorie nel Mediterraneo, che ha in particolare come conseguenza l'intensificarsi della cooperazione con la Libia, a seguito della quale l'Unione Europea chiude un occhio sugli abusi e le torture ai danni dei migranti respinti. Da una prospettiva di studi di genere, Danilo Marino affronta la questione dello status degli uomini nel mondo arabo. Marino analizza i concetti convenzionali di mascolinità (*murū'a* in arabo) e la funzione dello sport nella società, aprendo una nuova prospettiva sull'orientalismo di genere, sulle relazioni Est-Ovest e sui diversi tipi di mascolinità.

Ali Sonay, Diletta Guidi e Laura Peter si occupano di questioni culturali, ma non per questo meno politiche. Sonay mostra come la Turchia e le monarchie del Golfo provino a influenzare l'immaginario sulla storia delle popolazioni della regione attraverso le serie televisive. Le versioni islamiche di *Game of Thrones* fanno ora parte a tutti gli effetti dei mezzi di *soft power* geopolitico e sono destinate a legittimare le varie rivendicazioni di potere. L'articolo di Guidi mostra come i comici e le comiche musulmane si appropriino del *Black Humour* degli anni Settanta nella scena culturale

Kultur, die sich jedoch als nicht weniger politisch erweisen. Sonay zeigt, wie die Türkei und die Golfmonarchien mittels TV-Serien versuchen, die geschichtliche Vorstellungswelt der Menschen der Region zu kapern. Islamische Versionen von *Game of Thrones* gehören heute zum Instrumentarium geopolitischen *Soft Powers* und sollen verschiedene regionale Machtansprüche legitimieren.

Guidis Beitrag zeichnet nach, wie sich muslimische Komiker und Komikerinnen in der europäischen Kulturszene den *Black Humour* der Siebzigerjahre aneignen. Die Politikwissenschaftlerin und Historikerin stellt Vorurteile auf den Kopf, wonach der in Europa gelebte Islam streng, dunkel und humorfeindlich sei. Verankert in Geschichte und Religionssoziologie widmet sich Peter der sozialen Funktion der Cafés in arabischen und iranischen Städten, die den Herrschern manchmal gefährlich politisch erscheint. Sie erkundet die Beständigkeit des Kaffeetrinkens in der Öffentlichkeit trotz immer wiederkehrender Versuche, dieses Vergnügen zu unterbinden.

Je auf ihre eigene Art, aber immer fundiert und engagiert, brechen diese Texte dichotomische Repräsentationen des „Islams“ und des „Mittleren Ostens“ als scheinbare Gegensätze zum „Westen“ auf. Das Mentoring durch in Wissenschaftskommunikation erfahrener Journalisten und Journalistinnen (Helene Aecherli, Monika Bolliger, Emmanuel Haddad, Meret Michel und Justin Veuthey) bringt journalistische Stilmittel ins Spiel, und macht die Texte so einem Publikum ausserhalb der Forschung zugänglich. Die Zusammenarbeit mit Onlineplattformen wie *Geschichte der Gegenwart* und *Orient XXI* erhöht die Sichtbarkeit unserer Texte in der Schweiz und in anderen Ländern. Durch sein Wirken auf diesen verschiedenen Ebenen, setzt der Blog den Kernauftrag der SGMOIK in die Tat um.

politique de *soft power*. En décryptant la stratégie de contre-récit historique arabe anti-ottoman prôné dans les séries produites par les monarchies du Golfe, il dépasse les représentations parfois simplistes d'un néo-ottomanisme unilatéral et hégémonique. Quant à la contribution de Guidi sur la réappropriation du *Black Humour* des années 1970 par les comédiens musulmans de la scène culturelle en Europe, l'historienne et politiste détourne et renverse les a priori de plus en plus répandus d'un islam rigoriste, sombre et hostile à toute forme d'humour. A cheval entre histoire et sociologie des religions, Peter dresse enfin un portrait détaillé de la fonction sociale – et même parfois dangereusement politique du point de vue des dirigeants! – des cafés dans les espaces arabes et iraniens, de même que la persistance de cette pratique malgré les tentatives de restriction.

Chacun de ces articles contribue à sa manière, mais toujours de façon rigoureuse et engagée, à briser les représentations souvent dichotomiques de « l'Islam » et du « Moyen-Orient », opposés à un « Occident » supposément homogène. En outre, le « mentoring » en communication scientifique avec nos excellents journalistes partenaires (Helene Aecherli, Monika Bolliger, Emmanuel Haddad, Meret Michel, et Justin Veuthey) permet de mettre en pratique les outils et procédés d'écriture propres au journalisme et de rendre ainsi leur lecture parfaitement accessible à un public de non-initiés. Enfin, le partage de certains articles avec d'autres plateformes en ligne comme *Geschichte der Gegenwart* et *Orient XXI* permet d'accroître plus encore leur visibilité en Suisse et ailleurs. Par ce triple accomplissement, notre blog s'inscrit au cœur de la mission de la SSMOCI.

europäa. La politologa e storica ribalta i preconcetti secondo cui l'Islam vissuto in Europa sia rigido, oscuro e ostile all'umorismo. A cavallo tra la storia e la sociologia delle religioni, Peter rivolge la sua attenzione alla funzione sociale dei caffè – a volte considerati pericolosi da un punto di vista politico per le persone al potere – nelle città arabe e iraniane e alla diffusa pratica sociale, nonostante i tentativi di restrizione, del consumo di caffè in pubblico.

Questi articoli, ciascuno a suo modo, ma sempre in modo rigoroso e impegnato, contribuiscono a rompere le rappresentazioni dicotomiche dell'“Islam” e del “Medio Oriente” in opposizione all'“Occidente”. La guida di giornalisti esperti in comunicazione scientifica (Helene Aecherli, Monika Bolliger, Emmanuel Haddad, Meret Michel e Justin Veuthey) permette di mettere in pratica gli strumenti dello stile di scrittura giornalistica, rendendo questi testi fruibili anche a un pubblico non specializzato. La collaborazione con piattaforme online come *Geschichte der Gegenwart* e *Orient XXI* consente di aumentare la visibilità dei nostri testi in Svizzera e altrove. In questo modo il blog mette in pratica la missione principale della SSMOCI.

Traduzione: Serena Tolino

INHALTSVERZEICHNIS SOMMAIRE · SOMMARIO

Danilo Marino

MOHAMED SALAH 8

Or the Aesthetics of Ordinary Middle East Masculinities

Lara Höhn

FASTENBRECHEN PER VIDEOCHAT 14

Ein Schweizer Ramadan in Zeiten der Pandemie

Kiri Santer

MIGRANTS REFOULÉS EN LIBYE 18

Un naufrage européen ?

Laura Peter

DIE IRANISCHEN KAFFEEHÄUSER 22

Das Ringen um eine öffentliche Bühne

Diletta Guidi

LES HUMORISTES MUSULMANES 26

Toutes voiles dehors contre les préjugés

Emanuel Schaeublin

RINNSALE DER GROSSZÜGIGKEIT 30

Wie der gelebte Islam mit Armut umgeht

K. Zeynep Sariaslan

CLAMPDOWN ON SOCIAL MEDIA 35

How Turkey's State Threatens Journalists

César Jaquier

VOS PAPIERS ? 39

L'origine des frontières au Levant et de leur contournement

Elife Biçer-Deveci

PROHIBITION IN DER TÜRKEI 43

Wie sie Alkoholgegner inspirierte

Ali Sonay

„GAME OF SERIES“ 48

Geopolitik auf der Leinwand

MOHAMED SALAH OR THE AESTHETICS OF ORDINARY MIDDLE EAST MASCULINITIES

On October 6 2020 The Sun reported an event where Mohamed Salah, the celebrated soccer player of the Liverpool FC and the Egyptian national team, had protected David Craig, a 50-year-old homeless man, from people harassing him at a petrol station. According to Mr. Craig, Salah first scolded the attackers and then gave him £100. Craig later declared: “Mo is a real-life hero in my eyes and I want to thank him,” hence the article’s title: “Have-a-Mo Hero.”

Danilo Marino



Egypt's football hero Mohamed Salah painted on a wall in Cairo

The very next day, the same news appears in the blog of Amr Khaled, a popular moderate Egyptian preacher, in an article titled “The *murū’a* of Muhammad Salah” and signed by ‘Asim Isma‘il. As a researcher in Medieval Arabic literature and culture, I was intrigued by how the Egyptian writer reframed the event and I wondered why he resorted to the ancient and complex ethical concept of *murū’a* instead of opting for the more straightforward and unambiguous *batal*, the common Arab equivalent for the English “hero.”

The question is more than a philological exercise. I argue that this specific word adds multiple layers of meaning and interpretation about how Mohamed Salah’s public persona is perceived both in the West and in the Arabic and Islamic worlds.

The “Murū’a” of Mohamed Salah and the model of masculine morality

Before attempting to answer the question above, we need to step back and briefly summarize some aspects related to this concept. The term *murū’a* appears in classical Arabic poetry as well as in Medieval ethical and historical writings. Its definition has no equivalent in English and in Arabic its meaning was neither clear nor univocal. While it had certainly to do with concepts such as the respect of collective morality, politeness, sense of shame, honor and dignity, generosity was and still is at the very center of *murū’a*.

The richer a person was the higher were the expectations regarding his/her expenditures and his/her moral stance was evaluated accordingly. Therefore, rather than translating ideas of “Arab heroism,” *murū’a* is meant here to read the event that occurred in Liverpool through the lens of a specific set of Arab ethical values of the kind exemplified by the Prophet himself, whose *murū’a* is described in an article published on the same Egyptian blog.

Thus, if ‘Asim Isma‘il’s essay clearly aligns with the widespread perception of Salah’s high moral behavior, it is also a way of saying to the Arab reader: our own set of values and moral principles of the kind epitomized by the term *murū’a* are essentially good and the West is finally acknowledging it thanks to the outstanding behavior of Salah.

There is no doubt that Mohamed Salah defies the general idea of what a football star looks like. Both his aspect and lifestyle are at odds with all the extravagance and excessive mediatization of players of the same caliber. Furthermore, as an Arab and a Muslim man, he also challenges the orientalist image of Middle East masculinity where men are often portrayed as hegemonic, patriarchal, uncaring, hyper-virile and fanatical.

Anthropologist Marcia Inhorn has noted that these representations of oriental masculinities are not only widespread in the Western imaginary, but they have also been gradually assimilated by Middle Eastern societies resulting in what she refers to as “residual indigenous Orientalism.” In other words, Arab men are often caught between the way they see themselves enacting masculinity and those global representations. As a result, most Middle Eastern men simply do not conform with these images and often reject them altogether.

Mohamed Salah’s perceived morality, which combined with his exceptional talent as player has led Arab media to nickname him “the pride of the Arabs” (*fakhr al-‘Arab*), provides then an excellent model for what recent studies have termed “emergent masculinity.” Marcia Inhorn argued that men in the MENA region are able to rethink their masculinity and adapt to the changing social context both globally and locally. “Emergent” refers to the ability of men from this part of the world to engage in new forms of manhood which also include reconsidering the gender relations and the way they look at their own body. Salah seems to embody exactly this model of emergent masculinity in which the “good man” is not the exception but the rule.

Moreover, Salah has always publicly shown his religious faith, to such an extent that the British newspapers have given particular emphasis on the so-called “Salah effect” in which the player’s popularity has triggered a more positive image of Islam across the UK. According to a study, anti-Muslim hate crimes in the Liverpool area have indeed declined and islamophobic tweets have even decreased by half.

This is the reason why influential Muslim authorities present the football player as a source of imitation and inspiration. The Grand Imam of al-Azhar, Ahmad al-Tayyib, for example, was phoned by Mohamed Salah on the eve of the opening match between Egypt and Zimbabwe of the 32nd Africa Cup of Nations hosted by Egypt between June 21st and July 19th, 2019. While some suggested that the call

was about the construction of an Islamic center in Salah's hometown Naghrigh, the shaykh also praised the player's good manners (*ibn al-khaluq*) and him being an excellent model for young people and recommended to keep his humble attitude (*tawāduʿ*) and "doing good (*khayr*), loving the poor and helping the weak." Finally, he also stressed how Salah is an example of piety for all the Muslims living abroad. Thus, Salah is not only a good and morally irreproachable man, but also a "good Muslim" and piety, according to an old proverb, "is not achieved without *murūʿa*" (*lā dīna illā bi-l-murūʿa*).

Salah and the aesthetics of ordinariness

The Egyptian sociologist Amro Ali has argued that Salah has given back to both Arabs and Egyptians that sense of "somebodyness," that is a feeling of worth, self-esteem and self-acceptance, which the authoritarian systems have constantly crushed. Each of Salah's own achievements is indeed instantly felt as a success for all Egyptians. Slogans such as "Salah is one of us. He looks like us" perfectly articulate a process of collective identification.

As most of the young Egyptians, Salah was not given the means to cultivate his talent. Born in a small village of the Delta from a modest family, his former trainer at the Arab Contractors' youth team once declared that Salah was just a "third choice left-back" because he was "getting consumed physically and mentally" by the long hours he had to spend traveling from his hometown to Cairo five times a week. It is only after joining the Basel FC that Salah got the proper conditions to develop and thrive. This is probably one of the reasons of Salah's success among young Egyptians because they see in him a mirror image of their own trajectory: scant opportunity to achieve self-fulfillment in their own country given the poor starting conditions and the dream of redemption abroad.

In the wake of this collective identification, during the presidential elections in Egypt of March 2018, Salah was the third most voted candidate despite not being on the ballot. At the same time, the telecom giant Vodafone released a fascinating advertisement in Egypt, which was almost unnoticed by scholars, but that is an important document in support of our dis-

cussion about the representation of Mohamed Salah as the model of "Arab" masculine morality.

The ad plays on the contrast between Salah's apparent ordinary life in Liverpool and his great popularity in Egypt. Sequences of the lonely and seemingly anonymous Egyptian in a gloomy British city alternate with his image reproduced endlessly on portraits, T-shirts and posters brandished in the sunny streets of Cairo and in the Egyptian countryside as well as with videos of his performances played again and again on the phones of his young fans both boys and girls.

All this is accompanied by a powerful narrative in Egyptian Arabic which not only describes him as an unconventional football star, but also emphasizes this rhetoric of collective identification we referred to earlier through expressions like: "Kullenā sheyfin nefsenā fih" ("We all see ourselves in him") and "Kulluhum Salah" ("They are all Mohamed Salah"). Interestingly, while the first sentence is inserted into the middle of the video clip, the second is given the most prominent position of the final slogan, and this looks more like a political statement. Because Salah gives a good moral example, he has the power to mobilize the masses, and this is also why he has been politicized.

Politics, albeit unwittingly (or not)

It is not too difficult to recognize in the latter sentence the same wording of one of the most popular slogans of the 2011 Egyptian uprising: "Kullenā Khaled Sa'id" ("We are all Khaled Sa'id"). It is true that both aim at creating an emotional connection but unlike the revolutionary reference to the "first martyr" or the French hashtag "Je suis Charlie" launched after the January 7th 2015 shooting of twelve people at the satirical newspaper *Charlie Hebdo*, the Vodafone advertisement does not seem to support a cause, or promote solidarity. However, "Kulluhum Salah" is too similar to the one of 2011 that, considering the Egyptian State's attempts at erasing all traces of the revolution, this slogan must be more than just a successful marketing strategy.

Salah thus finds himself unintentionally involved in politics. We could argue that the soccer player replaces the "symbol" of the aborted revolution and therefore embodies all the aspirations of change that were crushed by the 2013 military coup. It remains unclear, for now, whether Salah thinks of himself as a

political actor, especially because he has never publicly expressed his opinion on this matter. However, in 2017 he donated a large sum of money to Tahya Masr (Long Live Egypt), a fund created by Abdel Fattah el-Sisi to promote development programs in Egypt. The move, which has raised some eyebrows among his fans, can also be read as the regime's attempt at appropriating Salah for governmental propaganda and eventually whitewash the State's image both inside the country and abroad.

On another occasion, a dispute erupted between the player's agent and the Egyptian Football Association: the latter had placed Salah's image outside of the airplane bringing the Egyptian team to Russia for the 2018 Football World Cup. The problem was that the plane was sponsored by WE, the State-owned telecommunication firm and rival of Vodafone. The contention came from the fact that Vodafone owns the rights to exploit Salah's image. The situation escalated to the point that the player threatened to leave the National team in what he felt to be an abuse. Soon the hashtag: "Support Mohamed Salah" was launched and the State's effort to gain popularity by coopting the player as testimonial ended disastrously.

Salah: a "new" masculine model?

Furthermore, particularly interesting to me is the model of masculinity emerging from the commercial use of Salah's image. In the Vodafone advert, as well as in other instances, the representation of Mohamed Salah's body, for example, not only contrasts with the chiseled and often tattooed figures of other international football stars, but it also defies Egyptian standards, which associate masculine identities with strength and muscles.

Such models are not only dominant in the Egyptian show-business, they are also used as political propaganda. In a recent "viral" video, for example, 1,500 Egyptian police cadets are seen parading topless before Abdel Fattah el-Sisi during a graduation ceremony in Cairo showing off their shaved and well-muscled upper bodies while practicing all sorts of stunts. In contrast, Salah is obviously an athlete, but his body is "normal" and his "normality" challenges and reverses the hegemonic message of physical aggressiveness, trivial virility and hyper-masculinity

that we have grown so accustomed to in Egypt, the Arab world, as well as in the rest of the globe.

Moreover, Salah's apparent minimal interest in his physical appearance, in particular his hairstyling and beard which has never simply been a matter of fashion in the Middle East as well as in the football stardom, reinforces his non-narcissistic stance and modesty. Indeed, Salah's image is of a serious and fully devoted athlete because "he is not a star; the stars are far away from him" as the voice-over of the Vodafone advert says.

This perceived "ordinariness" is a persistent feature of Salah's representation and is constantly stressed by his fans. The Vodafone advert repeatedly emphasizes this point by showing images of the player wearing normal clothes, buying fish and chips, jogging in the park or playing with his daughter Makka, as if he was unaware and even surprised of his own success.

On the narrative side, a series of words are also used to condense different aspects of Salah's "normal" masculinity. The expression "Abū Makka," for example, a patronymic designation (*kunya*) literally meaning "the father of Makka" and used in both Arab and Muslim contexts to honor a person by alluding to "his" or "her" – the feminine *umm X*, "the mother of X" is also very common and demonstrates that this naming system does not indicate virility – alludes to Salah's fatherhood in a way that reconnects the worldly acclaimed football player to his cultural background, where manliness is inherently connected to being a father and a husband.

Interestingly, in a very popular song by the young Egyptian singer Moaaz Eissa, the *rugula* or masculinity of Mohamed Salah is again linked to his fatherhood like in the refrain: "Father of the little sweet Makka, a first-class professional. Father of the little sweet Makka, what an example of masculinity, what an example of masculinity (*Abu Makka al-'assula, ihtiraf min daraga al-ula. Abu Makka al-'assula, rugula rugula!*)"

The Vodafone advertisement also refers to Salah as *ibn al-balad*. The expression literally means "the son of the country" and is used in the video to show how the football player despite living in a foreign country is still adhering to behaviors and attitudes considered part of the Egyptian identity. Moreover, as Sawsan el-Messiri showed in her 1978 study, the expression *ibn al-balad* is also connected to a specific set of supposed "masculine" moral obligations, such as generosity, gallantry, respect of the customs and of the religion, protection of the family, etc. This is encompassed

in the concept of *murū'a* discussed above and it is perceived as a genuinely Egyptian ideal, and thus opposed to “foreign” models of masculinity. *Ibn al-balad* is a phrase still commonly used by middle-class and lower-middle-class Egyptian men to define themselves and using it for Salah means re-Egyptianizing the global celebrity while also bringing him closer to an idealized image of normality.

Finally, the Vodafone video states that Salah is *rajul* and *walad*, two generic Arabic terms meaning “a man” and “a son” or “a boy” respectively. The use of these terms in their indefinite forms and without adjectives qualifying them alludes to the fact that Salah’s non-toxic, caring and virtuous masculinity is not an exception, but rather the ordinary way of being a man, a boy and a son, meaning “a good man,” “a good boy,” and “a good son.” In other words, positive models of masculinities, “good men” and “good Muslims” or simply men of *murū'a*, are the greatest majority and Salah is the mirror in which they are reflected and eventually vindicated.

BIO

Danilo Marino is an Italian researcher currently based in Oman who has studied Mediterranean Studies and Comparative Literatures at the University of Naples “L’Orientale” and learned Arabic in Naples, Paris, Damascus and Cairo. In 2015, he got his PhD from the University of Naples and INALCO in Paris with a thesis on the literary representations of intoxicants in the Arabic literature from the Mamluk period (1250-1517). In 2018 and 2019, he was a post-doctoral fellow at the Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies where he worked on the Arabic notion of murū'a and the representation of masculinity in pre-modern Arabic historiography. He is currently an independent researcher collaborating with the Encyclopaedia of Islam and the Swiss Federal Department of Foreign Affairs where he teaches introductory as well as specialised classes on different topics such as history, religion, language, culture, politics and gender of the Arab and Islamic worlds.

FURTHER READING

- Ayubi Zahra, *Gendered Morality. Classical Islamic Ethics of the Self, Family and Society*, Columbia University Press (New York 2019).
- Farès Bishr, “MURŪ’A or MURUWWA”, in: Clifford Edmund Bosworth, Emeri Johannes van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs and Charles Pellat, et alii, *Encyclopaedia of Islam*, second edition, 13 Vols, Brill (Leiden 1986-2000), Vol. 7, 1991, pp. 636-638.
- Ghannam Farha, *Live and Die Like a Man. Gender Dynamics In Urban Egypt*, Stanford University Press (Stanford 2013).
- Inhorn Marcia C. and Kostantina Isidoros (eds.), “Arab Masculinities: Anthropological Reconceptions”, special issue of *Men and Masculinities* (2018).

FASTENBRECHEN PER VIDEOCHAT EIN SCHWEIZER RAMADAN IN ZEITEN DER PANDEMIE

Im Ramadan herrscht normalerweise auf den Strassen muslimischer Länder Feststimmung. Vielen Musliminnen und Muslimen in der Schweiz fehlte immer schon dieser feierliche, gesellige Teil des Fastenmonats. Jetzt hat die globale Corona-Pandemie Ramadan-Traditionen überall auf den Kopf gestellt.

Lara Höhn



© iStock

Feiern mithilfe sozialer Medien

Dieses Jahr findet ein Ramadan wie noch nie zuvor statt, wie die Bilder der menschenleeren Grossen Moschee von Mekka oder der ausgestorbenen Al-Aqsa-Moschee in Jerusalem eindrücklich zeigen. Die Corona-Pandemie hat einen ganz zentralen Teil des muslimischen Fastenmonats, nämlich die sozialen Zusammenkünfte, verbannt. Wo sich in anderen Jahren Menschentrauben bei Sonnenuntergang durch die

Eingänge der Moscheen zum gemeinsamen Abendgebet drängeln, herrscht gähnende Leere. Wo sonst bunte Lampen und Girlanden die nachts zum Leben erwachenden Strassen in eine feierliche Stimmung versetzen, haben die Regierungen Ausgehsperrn verhängt. Anstatt mit einer grossen Zahl von wechselnden Gästen, brechen Gläubige dieses Jahr im engsten Familienkreis das Fasten.

Schweizer Moscheen geschlossen

Auch in der Schweiz können Musliminnen und Muslime in diesem Ramadan keine Moscheen aufsuchen, um mit ihren Glaubensbrüdern und -schwestern zu feiern. „Salam alaikum liebe Geschwister, der Ramadan steht vor der Türe und leider im 2020 mit einer speziellen Herausforderung; weil wir diesen wichtigen Monat nicht miteinander erleben dürfen und unsere gemeinsamen Gebete verrichten können. (...) Die Bestimmungen vom BAG sind klar. (...) Also sind wir zu Hause bei unseren Familien und sind mit unseren Gedanken bei Allah“, so wurden die regulären Besucher einer Moschee in der Zentralschweiz vom Leiter per Gruppenchat einige Tage vor Beginn des diesjährigen Fastenmonats über deren Schliessung informiert.

Der Ramadan ist der neunte Monat des islamischen Mondkalenders. Laut der Überlieferung wurde dem Propheten Mohammed in diesem Monat der Heilige Koran durch den Engel Gabriel offenbart. Das Fasten von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang im Ramadan ist eine der fünf Säulen des Islams und gilt somit als Pflicht. Das Fasten versetzt die muslimischen Gesellschaften einen Monat lang in einen Sonderzustand. In vielen muslimischen Ländern werden Arbeitszeiten verkürzt gehalten, Termine verringert, und in vielen Staaten geht die Aktivität der Produktions- und Handelsindustrie zurück. Während sich das Leben tagsüber verlangsamt, ist abends umso mehr los. Der Fastenmonat ist nicht nur eine Zeit, in der sich Musliminnen und Muslime mehr mit sich selbst und ihrer Beziehung zu Gott beschäftigen, sondern auch eine Zeit, in der das Gemeinschaftsleben aufblüht.

In Ländern wie der Schweiz, wo Muslime eine Minderheit sind, geschieht jedoch eher das Gegenteil: soziale Kontakte werden weniger. Durch das Auslassen von gesellschaftlichen Ereignissen, von Kaffeepausen am Arbeitsplatz bis hin zu Geburtstagsessen in Restaurants, verringert sich der Kontakt mit Andersgläubigen auch ohne „Social Distancing“. So ist es beispielsweise für viele Berufstätige gar nicht möglich, sich in der lokalen Moschee mit Gleichgesinnten zum Fastenbrechen zu treffen. „Als Vollzeitbeschäftigte mit unflexiblen Arbeitszeiten und einer Pendelzeit, die über eine Stunde dauert, habe ich gar keine Zeit, den Ramadan in einer Gemeinschaft zu feiern“, sagt Yasmine, die als Teamleiterin in einem Grossraumbüro in Zürich arbeitet und, abgesehen von einigen engen Freunden, keinen

Kontakt zu Glaubensgenossen in der Schweiz hat. Ihr Beruf erlaubt es ihr nicht, während eines ganzen Monats ihren Alltagsrhythmus umzustellen, obwohl sie eine solche Vorstellung schön fände.

Müde vom Rechtfertigungsdruck

Dennoch geht auch in der Schweiz mit der Pandemie für viele Musliminnen ein Stück Gemeinschaftsleben verloren. Denn soweit es die Umstände sonst erlauben, versuchen viele, ihre Ramadan-Traditionen zu wahren. So füllen sich in anderen Jahren die lokalen Moscheen während des Fastenmonats, wo die Gläubigen in festlicher Atmosphäre zusammenkommen. Rihab, die mit ihrem Mann vor einigen Jahren von Tunesien in die Schweiz immigriert ist, erzählte mir letztes Jahr, dass das Paar die Moschee fast ausschliesslich während des Ramadans besuche. „Normalerweise macht es uns nichts aus, zu Hause zu beten. Während der Fastenzeit vermissen wir jedoch unsere grossen Familien und das gemeinsame Fastenbrechen sehr.“ In der Moschee finden die beiden das Gefühl einer Gemeinschaft und die festliche Atmosphäre wieder, die sie in Tunesien im Ramadan in der Öffentlichkeit erlebt haben.

Einfach ist es nicht immer, diese Traditionen zu leben. In den Jahren, in denen das Iftar in die reguläre Arbeitszeit fällt, ist es für Muslime in der Schweiz oft schwierig bis unmöglich, das Fastenbrechen in Gemeinschaft zu feiern – von der Zeit, die es braucht, um ein Festessen für ein richtiges Iftar vorzubereiten, ganz zu schweigen. Es ist eine Erfahrung, die Layla nur zu gut kennt. Layla ist in der Schweiz geboren und hat türkische Wurzeln; ihr Mann hat Wurzeln in Libanon. Sie arbeitet vier Tage pro Woche in einem Grossunternehmen. Den Rest ihrer Zeit widmet sie ihrer zweijährigen Tochter. Wenn die Familie ihres Mannes zum Iftar vorbeikommt, was sie oft tut, dann muss Layla als gute Gastgeberin ein reichhaltiges und vielseitiges Mahl auf-tischen. Das ist nur schwer mit den Arbeitszeiten vereinbar. Zudem klagt Layla, dass es oft spät werde, bis die Gäste gingen und alles wieder aufgeräumt sei. So leidet sie während des Ramadan öfter an Schlafmangel. „Die soziale Seite im Ramadan ist eigentlich etwas sehr Schönes, und ich bin gerne in Gesellschaft. Aber manchmal, vor allem an Wochentagen, ist es einfach nicht leicht mit unserem westlichen Zeitplan“, bemerkt sie.

Amin, der auf dem Bau arbeitet, entschied sich letztes Jahr, an Wochentagen nicht zu fasten. Denn die Temperaturen waren während des Fastenmonats in unerträgliche Höhen geklettert. So wäre das Fasten in Kombination mit Hitze und harter körperlicher Arbeit zum gesundheitlichen Risiko geworden. Aber nicht nur die Arbeitszeiten bereiten Musliminnen in der Schweiz im Ramadan Anstrengungen. Viele Gesprächspartner sagen, dass sie in der Schweiz immer wieder das Gefühl bekommen, das religiöse Fasten rechtfertigen zu müssen: Sie könnten ja „nicht einmal einen Schluck Wasser trinken“, heisse es seitens Nichtmuslimen oft. Bei den vielen Gesprächspartnern ist ein Muster in den Erzählungen erkennbar, nämlich dass sie in den ersten Jahren, in denen sie in der Schweiz lebten, gerne über das Fasten erzählten. Mit der Zeit jedoch begannen sie, sich nicht mehr auf solche Gespräche einzulassen. Denn oft, so berichten sie, sei das Gegenüber nicht genuin an der religiösen Praxis interessiert, sondern wolle einfach eine Legitimation für den Verzicht auf das Trinken von Wasser vor Sonnenuntergang hören, weil das nicht in die hiesigen Vorstellungen vom Fasten passe.

Yasmine hat hierzu eine interessante Beobachtung gemacht: Die Reaktionen fallen anders aus, wenn sie statt von Ramadan von einer reinigenden Diät spricht, die derzeit im Trend liegt. Sie vergleicht das Fasten im Ramadan mit „Intermittent Fasting“, auch „16/8-Diät“ genannt: Diese Diät sieht täglich einen Nahrungszug von 16 Stunden vor. Anhänger preisen die Diät als Mittel für die körperliche Reinigung, weil nach mehreren Stunden ausbleibender Nahrungsaufnahme im Körper die Autophagie einsetzt, ein Prozess von Abbau und Regenerierung körpereigener Zellen. Yasmine lehnt sich im Stuhl zurück, verschränkt die Arme und bemerkt schmunzelnd, dass die Menschen unterschiedlich reagierten, wenn sie ihnen erzähle, dass sie eine intermittierende Diät mache, oder wenn sie sage, dass sie den Ramadan einhalte.

Home Office als Erleichterung?

Und so findet das muslimische Fasten in der Schweiz diskret statt und macht sich nur subtil bemerkbar. Zum Beispiel daran, dass die Stapel leerer, fleckiger Papierkaffeebecher auf dem Schreibtisch meines fastenden Mitarbeiters verschwinden. Statt sich einen Kaffee zu holen, spaziert er im Ramadan in den Pausen

lieber um den Block, „um etwas frische Luft zu schnappen“. Die meisten Büroangestellten, mit denen ich sprach, erzählten mir, wie sie ihre Pausen während des Ramadans isolierter als während der übrigen Zeit des Jahres verbringen.

Mit dem Lockdown sind für viele die Momente entfallen, in denen wo sie gemeinsame Mittagessen oder Kaffeepausen mit Arbeitskollegen vermeiden. Mit der temporären Schliessung vieler Dienstleister hat sich der hektische Alltag beruhigt. Fatima aus Marokko, die im Kanton Zürich als Betreuerin in einer Kindertagesstätte arbeitet, hatte noch nie so viel Zeit für sich wie in diesem Ramadan, zumal die besagte Tagesstätte geschlossen wurde. Sie sieht im Lockdown eine Chance, „um mehr an sich selbst als Menschen zu arbeiten, und so einen Teil an die Gemeinschaft und unsere Welt beizutragen“. So hat Fatima dieses Jahr mehr Geld als in den vergangenen Jahren gespendet. Einerseits sind die Ausgaben für die festlichen Iftar-Mahlzeiten ausgeblieben, andererseits sind dieses Jahr mehr Muslime auf finanzielle Unterstützung der Gemeinschaft angewiesen.

Dieses Jahr nutzen viele Musliminnen die Zeit, die sie durch leere Terminkalender und das Wegfallen des Pendelns gewonnen haben, um Ramadan-Spezialitäten zu Hause zuzubereiten. Sie liefern die Spezialitäten nun zu Fuss...oder mit dem Auto aus und legen sie in die Briefkästen von Freundinnen und Bekannten. In anderen Jahren schickten Verwandte im Ausland ihren Angehörigen zum Ramadan traditionelle Süßigkeiten und Gewürze. Solche Lieferungen sind dieses Jahr jedoch mit der drastischen Reduktion internationaler Transporte weitgehend ausgeblieben. Mit YouTube-Tutorials und in Videokonferenzen tauschen Frauen Rezepte aus. Die Spezialitäten aus der Heimat „gehören einfach zum Ramadan dazu“, wie es Fatima ausdrückt. Für sie ist es die Harira, eine traditionelle marokkanische Suppe, welche Erinnerungen an die Fastenzeit in ihrer Kindheit hervorruft. Nach dem ersten Löffel Harira weiss sie, dass der Ramadan hier ist.

Soziale Medien: Ein Ort ohne Versammlungsverbot

Soziale Medien haben schon vor Covid-19 den Ramadan für Muslime verändert, ganz besonders in der Diaspora. Fatima, die bereits seit über zwanzig Jahren in der Schweiz ist, erinnert sich: Früher

konnte sie nicht einfach „schnell, schnell“ mit der Familie in Marokko per Videoanruf sprechen. Jetzt ist das alles anders, und Fatima ist froh darüber: „Man weiss, dass man nicht allein ist. In Amerika, Malaysia oder in Afrika, überall fasten sie.“ Das gebe ihr gerade hier in der Schweiz viel Kraft und Unterstützung, sagt sie.

Soziale Medien sind im 21. Jahrhundert für viele ein wichtiges Medium für die religiöse Praxis geworden. Muslime können zum Beispiel religiöse Informationen zum Fastenmonat abrufen und auf interaktiven Websites Ramadan-Praktiken diskutieren. Leute zitieren den Koran in den sozialen Medien, senden sich Gratulationsbotschaften zu Feiertagen auf Chats, oder teilen Bilder mit unterhaltsamen Ramadan-Karikaturen mit ihren Freunden. Wegen der Ausgehverbote nutzen Musliminnen dieses Jahr vermehrt Videokonferenz-Tools, um gemeinsame Ramadan-Mahlzeiten und Gebete zu ersetzen. Das Internet ist somit nicht nur in der Diaspora ins Zentrum gerückt, sondern auch in muslimischen Ländern selbst. Es erinnert Musliminnen im Lockdown daran, dass Gleichgesinnte auch am Fasten sind, oder dass sie zu einer grösseren muslimischen Gemeinschaft gehören.

Auch in der Schweiz nimmt die Bedeutung sozialer Medien für Muslime im Ramadan unter dem Eindruck der Pandemie noch mehr zu. So erschienen in den Tagen nach der Nachricht über die Schliessung der eingangs erwähnten Moschee ständig neue Meldungen im Gruppenchat: Mitglieder teilten Rezepte untereinander oder organisierten Iftar-Mahlzeiten für den Imam der Moschee, welcher nicht mehr rechtzeitig in sein Heimatland zurückkehren konnte. Zu Hause übernehmen dieses Jahr oft die Väter oder die ältesten Brüder die Rolle des Imams. Eine Familie verschickte im Gruppenchat ein Bild von ihrem Wohnzimmer, das sie mit liebevollen Dekorationen in ihre eigene kleine Moschee umgewandelt hatten, um die Gebete zu verrichten – und etwas festliche Stimmung aufkommen zu lassen.

Lara Höhn ist in der Schweiz und Marokko aufgewachsen. Sie studierte Ethnologie und Betriebswirtschaftslehre an der Universität Zürich und machte den Master in Management, Organisation & Kultur (MOK) & CEMS MIM an der Universität St. Gallen. Seit Januar 2020 ist sie Mitglied des Ethnologischen Vereins Zürich.

Dieser Beitrag basiert auf der Feldforschung der Autorin für die Bachelorarbeit: „Being Muslim in Switzerland during the month of Ramaḍān. Experiences of practiced Islam in a non-Muslim country“ (Universität Zürich 2019).

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Alghafli, Zahra, Trevan G. Hatch, Andrew H. Rose, Mona M. Abo-Zena, Loren D. Marks and David C. Dolahite. 2019. “A Qualitative Study of Ramadan: A Month of Fasting, Family, and Faith.” *Religions* 10(2): 123.
- Armbrust, Walter. 2000. “The Riddle of Ramadan: Media, Consumer Culture and the ‘Christmasization’ of a Muslim Holiday.” In: *Everyday life in the Middle East*, edited by Bowen, D. and E. Early. 335-348. Bloomington: Indiana University Press.
- Frankl, P. J. L. 1996. “The Observance of Ramaḍān in Swahili-Land (With Special Reference to Mombasa).” *Journal of Religion in Africa* 26(4):416-434.
- Saad Aly, Nervana Mohamed Emam. 2010. “Ramadan culture in modern Cairo: Young females’ leisure patterns and the politics of piety, unity and authenticity.” PhD diss. University of Groningen.
- Schielke, Samuli. 2009. “Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(1):24-40.

MIGRANTS REFOULÉS EN LIBYE

UN NAUFRAGE EUROPÉEN ?

A bord de sa chaloupe, un pêcheur installé en Libye assiste médusé aux refoulements d'exilé.e.s par les garde-côtes libyens. Une pratique devenue monnaie courante aux larges des côtes libyennes, qui découle de l'externalisation du contrôle migratoire par l'Europe, au mépris du droit d'asile.

Kiri Santer



© Patrick Bar/SOS Méditerranée

Le temps de l'Aquarius

Dans le quartier de Tripoli où il vit depuis plusieurs années, Cheikh, un pêcheur originaire d'Afrique de l'Ouest, est témoin de la crise géopolitique et humanitaire qui frappe la Méditerranée Centrale depuis la chute du dictateur Mouammar Kadhafi en 2011. « Les garde-côtes libyens interceptent les migrants en mer et les mettent en prison sans leur faire de procès. Les migrants sont arrêtés non seulement en mer, mais aussi en ville », m'écrit-il. Dans nos échanges fréquents, il qualifie les exilé.e.s de « frères et sœurs »,

dont les épreuves l'accablent. « Sincèrement, je n'aime pas voir ces gens souffrir », soupire-t-il début janvier 2021, visiblement las.

Quand le climat permet de sortir sa chaloupe en mer, Cheikh voit passer des pneumatiques en mauvais état débordants de personnes précaires d'origines différentes mais qui fuient toutes les conditions de vie difficiles en Libye et, pour certaines, la torture et les abus qui ont ponctué leur séjour dans ce pays ravagé par une décennie de guerre.

La sécurité avant le droit d'asile

Cheikh n'est pas le seul à s'alarmer. Le réseau Alarm Phone, qui anime une ligne téléphonique d'urgence pour les migrant·e·s se trouvant en situation de détresse en Méditerranée, estime qu'en 2020, environ 27 435 personnes ont tenté de quitter la Libye par la mer. Selon l'Organisation internationale pour les migrations (OIM), environ 11 891 d'entre eux ont été renvoyés dans ce pays la même année.

Depuis le sommet de la Valette en 2015, l'Union européenne (UE) a mis en place un important dispositif de soutien aux garde-côtes libyens pour faire face à la « crise » migratoire en Méditerranée. Mais si l'UE loue leur capacité à sauver des vies, Cheikh et d'autres pêcheurs constatent eux leur incompétence et leur absence de réponse quand ils les alertent sur la présence d'une embarcation de migrant·e·s en difficulté. Ils font état de menaces, assurent que certains représentants des autorités sont impliqués dans la revente des moteurs des bateaux de fortune interceptés. Le chassé-croisé maritime auquel assiste Cheikh dépasse la seule urgence humanitaire: il découle de la stratégie européenne d'externalisation du contrôle migratoire faisant primer la sécurité sur le droit d'asile.

Durant le conflit déclenché dans le sillage de la chute de Kadhafi, l'équipement de la garde-côtière a été partiellement détruit. Puis, ses chaînes de commandes se sont effritées face à la fragmentation du contrôle étatique entre différentes factions et milices. Sans oublier que l'instabilité politique a bouleversé les réseaux clientélistes qui avaient jusqu'alors maintenu un équilibre fragile au niveau du contrôle des vastes zones frontalières du pays (même si, historiquement, il a été montré qu'aucun gouvernement n'a jamais eu le contrôle absolu sur les frontières libyennes). Cette absence de contrôle et l'instabilité régionale ont entraîné une hausse des tentatives de traversées d'exilé·e·s à destination de l'Europe. Plusieurs naufrages dramatiques aux larges des côtes italiennes ont alors incité les autorités italiennes à mettre en place l'opération Mare Nostrum, dont le principal objectif était le sauvetage en mer.

Mare Nostrum ne durera qu'un an, d'octobre 2013 à 2014, et sera remplacée par l'opération Triton de l'agence Frontex dédiée elle au renforcement du contrôle de la frontière externe et à la lutte contre le trafic de per-

sonnes. Les navires d'ONG qui interviennent dès 2015 pour pallier le manque que l'arrêt de Mare Nostrum a laissé en matière de sauvetage, sont rapidement accusées de faire le jeu des passeurs. Aujourd'hui encore elles sont confrontées à un harcèlement administratif de la part des États européens, les forçant régulièrement à rester à quai pendant de longues périodes.

Permis de refouler

En juillet 2018, une nouvelle zone de recherche et de sauvetage (SAR) est notifiée à l'Organisation maritime internationale (OMI): les eaux internationales au nord de la Libye, allant jusqu'au sud de l'île de Malte, passent officiellement sous la coordination des autorités libyennes en matière de recherche et sauvetage. En soi, la notification de cette zone SAR ne paraît être que le simple geste administratif d'un État souverain, déclarant sa capacité et sa volonté de prendre sous sa responsabilité la coordination pour le sauvetage dans ce vaste espace maritime. Son émergence pourrait même être perçue comme une tentative de réduire la mortalité en mer dans cette zone frontalière qui demeure la plus meurtrière au monde.

Dans les faits, cette « simple » notification permet aux autorités européennes de déléguer la responsabilité pour le secours des exilé·e·s cherchant à fuir la Libye à la garde-côtière libyenne. Cette dernière les ramène systématiquement sur le territoire libyen, où ils et elles sont couramment torturé·e·s et détenu·e·s arbitrairement. Pour les autorités maltaises et italiennes, c'est l'émergence d'un nouveau partenaire de coopération. Mais pour les ONG, c'est une série d'obstacles supplémentaires à leurs activités en mer. Et pour Cheikh, c'est le constat d'un nombre croissant de refoulements par ce qu'il nomme « les milices ».

Comment un État exsangue, en proie à une forte déstabilisation politique depuis 2011 et en guerre civile depuis 2014, est-il parvenu à remplir les critères requis pour l'OMI pour déclarer sa zone SAR ? C'est là que l'enjeu sécuritaire dépasse l'aspect humanitaire. Dès 2014, la Libye apparaît comme un pilier de la politique d'externalisation du contrôle migratoire de l'UE, qui ne cesse de gagner du terrain depuis le début des années 2000. Cette politique consiste à sous-traiter la gestion des exilé·e·s à des pays tiers aux confins des frontières externes de l'Union. Le but principal est



© Kiri Santer

Peinture murale à Palerme

d'empêcher leur arrivée sur le territoire européen. Par effet ricochet, elle rend les voies de fuites toujours plus dangereuses et réduit l'accès aux procédures d'asile, tout en diluant la responsabilité juridique de l'UE.

L'UE a ainsi déboursé plus de 309 millions d'euros en Libye pour « améliorer » la gestion de la migration à travers le Fonds fiduciaire d'urgence pour l'Afrique (FFU), depuis sa mise en place en 2015. Dans le paquet, une batterie de mesures de soutien (formations, supports techniques etc.) sont prévues pour les garde-côtes libyens. L'Italie leur a aussi livré des *motovedette*, célèbres bateaux de patrouille construits dans les chantiers navals de la péninsule, ou en reconditionnant les vaisseaux qui avaient été endommagés durant la guerre civile. Là aussi, c'est en partie un fond destiné à des efforts de développement et de coopération et géré par le ministère italien des Affaires étrangères, le Fondo Africa, qui est utilisé pour l'entreprise.

violation de l'article 3 sur l'interdiction de la torture et de l'article 4, protocole 4 sur les expulsions collectives. On comprend mieux ici la stratégie du contrôle indirect des interceptions on mer, financée par l'UE. La jurisprudence de la CEDH a interdit la pratique que l'Italie avait mise en place à la fin des années 2000, comprenant soit le transbordement direct des personnes interceptées d'un navire italien à des navires de patrouilles libyens, soit le retour des personnes en Libye sur des navires italiens. Avec la stratégie du contrôle « sans contact » — fournir aux garde-côtes libyens les conditions nécessaires à leurs actions, mais sans jamais entrer en contact direct avec les personnes interceptées — les autorités européennes externalisent aussi leur responsabilité juridique pour les refoulements systématiques en mer.

L'un des aspects de la politique d'externalisation est de conditionner l'aide au développement, l'accès aux accords commerciaux ou encore la délivrance de visas pour l'UE à la coopération des États tiers sur le contrôle des flux migratoires sur leur territoire. Pour le cas de la Libye, cette collaboration pose des questions pressantes en termes de contrôle démocratique de l'utilisation des fonds de développement à des fins sécuritaires, voire militaires. En Italie, l'association pour la défense des droits des étrangers ASGI, avec le soutien d'ECRE, d'ICJ et d'Amnesty International a porté plainte fin 2017 contre le gouvernement italien pour avoir utilisé 2,5 millions d'euros du Fondo Africa pour soutenir les autorités libyennes dans leurs activités de contrôle des frontières maritimes. Selon l'accusation, cette utilisation violait les objectifs déclarés du Fonds (entre autres, combattre les causes profondes de la migration et améliorer les conditions des personnes migrantes). La plainte a finalement été rejetée par le Conseil d'État italien en août 2020.

Contrôle migratoire « sans contact »

Les polémiques liées à la collaboration entre l'Italie et la Libye en matière d'interception de migrant·e·s en mer ne datent pas d'hier. Déjà, sous Silvio Berlusconi, l'Italie avait signé un accord en 2007 pour la patrouille partagée de la côte et des ports libyens. En 2012, la pratique de la remise de migrant·e·s intercepté·e·s par la garde côtière italienne aux autorités libyennes en haute mer avait été condamnée par la CEDH pour

Contestation et information

Au niveau européen, la contestation juridique semble encore plus compliquée : le Fonds fiduciaire est composé de contributions d'États, mais aussi du Fond européen pour le développement (FED), de l'Instrument de financement de la coopération au développement (ICD), de l'Instrument européen de voisinage et de partenariat (IEVP), du Fonds asile migration intégration (FAMI) ainsi que de fonds provenant de la Direction

générale pour la protection civile et les opérations d'aide humanitaire européennes de la Commission européenne (ECHO). Pas facile donc de démêler les autorités responsables derrière les violations de la garde côtière libyenne.

Une étude commissionnée par le Parlement européen a critiqué la méthode de sélection des projets financés sous le FFU. Malgré le fonctionnement labyrinthique des politiques externes de l'UE en matière de migration, rendant difficile l'identification des responsables, la Cour des comptes européenne a, elle aussi, été saisie pour le détournement de ressources du FED utilisés pour renforcer les capacités des autorités libyennes. Ces dernières sont impliquées dans la violation de droits fondamentaux des exilé·e·s en Libye. La procédure est en cours. S'il n'y a pas lieu d'espérer qu'une décision de la cour européenne des comptes puisse à elle seule mettre fin aux refoulements systématiques, en parallèle, les efforts de documentation se multiplient.

Outre le témoignage des ONG quand elles sont autorisées à repartir en mer et celui de l'Alarm Phone, il y a les missions citoyennes de reconnaissance aérienne comme Moonbird, de l'ONG Sea Watch, un petit avion qui survole la mer pour repérer les interceptions et les cas de détresse. Et puis il y a les individus comme Cheikh, qui continue de témoigner des conséquences dramatiques de ces politiques décidées dans les corridors du pouvoir à Rome et les salles de conseil bruxelloises. Ce pêcheur, qui me confie avoir rêvé de devenir journaliste, tient sur un carnet le journal des abus quotidiens perpétrés contre les migrants en mer ou à Tripoli. Combinés, ces efforts d'information et ces contestations juridiques permettent de mettre en lumière à la fois les mécanismes de fonctionnement labyrinthiques et les effets mortifères de la politique européenne d'externalisation.

Kiri Santer est chercheuse en anthropologie politique à l'université de Berne en Suisse. Elle est titulaire d'un master en Anthropologie/Sociologie de SOAS, université de Londres et d'un bachelor en littérature comparée, langue, littérature et civilisation arabes et ethnologie de l'université de Genève. Pour sa recherche doctorale elle s'intéresse aux transformations de la gouvernance de la migration à la frontière externe de l'Union Européenne en Méditerranée centrale. Sa recherche de terrain l'a amenée en Tunisie, en mer Méditerranée, à Bruxelles et à Rome. En 2019-2020 elle était chercheuse invitée à l'institut suisse de Rome.

L'article a été publié en collaboration avec Orient XXI.

LITTÉRATURE COMPLÉMENTAIRE

- Moreno-Lax, Violeta, and Mariagiulia Giuffrè. 2017. "The Rise of Consensual Containment: From 'Contactless Control' to 'Contactless Responsibility' for Forced Migration Flows." In: *Research Handbook on International Refugee Law*, S. Juss. Edward Elgar Publishing.
- Costello, Cathryn, and Itamar Mann. 2020. "Border Justice: Migration and Accountability for Human Rights Violations." *German Law Journal* 21 (3): 311–34.
- Heller, Charles, and Lorenzo Pezzani. 2018. "Mare Clausum: Italy and the EU's Undeclared Operation to Stem Migration across the Mediterranean." London: Forensic Oceanography.
- Pijnenburg, Annick. 2018. "From Italian Pushbacks to Libyan Pullbacks: Is Hirsi 2.0 in the Making in Strasbourg?" *European Journal of Migration and Law* 20: 396–426.
- Perrin, Delphine. 2009. "Les Migrations en Libye, Un Instrument de la Diplomatie kadhafienne." *Outre-Terre* 23: 289–303.
- Gammelthoft-Hansen, Thomas, and Jens Vedsted-Hansen. 2017. *Human Rights and the Dark Side of Globalisation: Transnational Law Enforcement and Migration Control*. London ; New York: Routledge.
- Associazione per gli Studi Giuridici sull'Immigrazione. 2020. "Il Consiglio di Stato Rigaretta, l'appello sull'impiego del 'Fondo Africa.'"
- Cuttitta, Paolo. 2018. "Inclusion and Exclusion in the Fragmented Space of the Sea Actors, Territories and Legal Regimes between Libya and Italy." In: *Contemporary Boat Migration*, edited by Elaine Burroughs and Kira Williams, 75–94. London ; New York: Rowman & Littlefield.

DIE IRANISCHEN KAFFEEHÄUSER

DAS RINGEN UM EINE ÖFFENTLICHE BÜHNE

Kaffeehäuser sind heute ein fester Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens. Als die Lokale im Mittleren Osten erstmals aufkamen, bildeten sich öffentliche Treffpunkte für neue Vergnügen – und damit einen umstrittenen Raum für politische Diskussionen.

Laura Peter



© Helene Aecherli

Die Kaffeehäuser haben sich gewandelt: Eine mobile Kaffeebar in Kashan, knapp zweieinhalb Autofahrstunden von Isfahan entfernt

Die Cafés sind leergefegt, die Stühle hochgestellt, die Masken spiegeln sich in den dunklen Fensterscheiben. Es ist über ein Jahr her, seit sich das Coronavirus weltweit verbreitet hat. Die Fallzahlen in der Schweiz stagnieren auf hohem Niveau – und die Lockdowns mit den geschlossenen Lokalen gehören mittlerweile zu unserem Alltag.

Damit verschwinden auch Räume für soziale Begegnungen: das Kaffeetrinken mit Menschen, die

ins eigene Leben gehören. Die losen Kontakte zu Bekannten, die man nicht zu sich einlädt, aber gerne im ungezwungenen Rahmen trifft. Der Ort, an dem man für sich sein kann und doch in Gesellschaft.

Cafés sind heute so selbstverständlich Teil unserer Alltagskultur, dass vielen Menschen ihre soziale Bedeutung erst bewusst wurde als sie wegfielen. Das Kaffeehaus, in dem man sich nicht nur zum Konsum, sondern auch zum gemeinsamen Austausch trifft,

entstand im Mittleren Osten – rund 100 Jahre vor dessen Popularisierung in Europa. Die Atmosphäre von Musse und Geselligkeit ermöglichte es, den Kaffeegenuss mit neuen Freizeitaktivitäten zu verbinden. Das Trinken von Kaffee wurde zu einem öffentlichen Zeitvertreib und Kaffeehäuser zu Schauplätzen der gesellschaftlichen Interaktion.

Kaffeehäuser - Bühnen für die Manifestation des sozialen Status

Isfahan, Iran, unter der Herrschaft der Safawiden im späten 17. Jahrhundert: Bei Einbruch der Dunkelheit beleben die Mitglieder der Oberschicht den Tschahar Bagh, die populäre Promenade im Stadtzentrum. Auf den mit Platanen gesäumten Wegen, zwischen Teichen und Blumenbeeten, zeigen sie sich zu Pferd mit ihrer Gefolgschaft – versucht, sich gegenseitig in Opulenz zu überstrahlen. Der englische Reisende John Fryer vergleicht diese Ansammlungen mit dem englischen Hyde Park, ein Treiben „nur um zu sehen und gesehen zu werden, wenngleich unter dem Vorwand, frische Luft zu schnappen.“

Für diese Manifestation des sozialen Status bildeten die Kaffeehäuser entlang des Tschahar Bagh eine geeignete Bühne: Wasserbecken markierten den Treppenaufgang zu vorstehenden Plattformen, wo sich die Isfahaner niederliessen, um eine Tasse Kaffee zu trinken, „gemäß ihrem Stand und Tabak zu rauchen unter sich“. Bemerkenswert ist auch, dass die Terrassen einmal pro Woche ausschliesslich Frauen als Treffpunkt zur Verfügung standen.

Kaffee war erstmals im Laufe des 15. Jahrhunderts im Jemen konsumiert worden, erlangte aber rasch überregionale Popularität. Von der jemenitischen Hafenstadt Mokka aus wurde das Getränk in das Osmanische Reich exportiert. Damit war Kaffee neben Tee die einzige stimulierende Substanz, die sich unabhängig von der europäischen Handelsexpansion des 16. und 17. Jahrhunderts über ihr ursprüngliches Anbaugebiet hinaus verbreitete.

Vom Osmanischen Reich gelangte der Kaffee in den safawidischen Iran. Verglichen mit dem Osmanischen Reich ist die Kultur der Kaffeehäuser unter den Safawiden bisher wenig erforscht, weshalb in diesem Text die Situation im Iran in den Blick genommen wird.

Isfahan wurde das Zentrum einer blühenden Kaffeekultur

Die Safawiden, die zwischen 1501 und 1722 über das Gebiet des heutigen Irans herrschten, unterhielten durch Handel wie auch im Kontext kriegerischer Auseinandersetzungen enge Beziehungen zu den osmanischen Nachbarn. Ausserdem dürfte der Pilgerverkehr zwischen dem Iran und Mekka die Verbreitung des Kaffees gefördert haben. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts setzte er sich als alltägliches Getränk in den Städten des Irans durch.

Eine besonders blühende Kaffeekultur entstand in Isfahan im Südwesten des Reichs, das der damalige Herrscher Schah Abbas I., der von 1588 bis 1629 regierte, zur Hauptstadt gemacht hatte. Konsumiert wurde der Kaffee nicht im privaten Rahmen, sondern stets in Gesellschaft. Dadurch entwickelte sich aus dem Kaffeehaus eine neue soziale Institution: Hier versammelten sich die Menschen, um Neuigkeiten auszutauschen oder um unterhalten zu werden. Während Besucher miteinander plauderten oder sich mit Brettspielen beschäftigten, erhoben sich Dichter, Derwische und Geistliche (die Mullahs), rezitierten Lyrik, trugen Epen und Predigten vor. Oft waren die Bänke in den Kaffeehäusern in Form eines Amphitheaters aufgestellt, so dass alle das Dargebotene verfolgen konnten. Erstmals entstand ein anerkannter öffentlicher Raum ausserhalb von Moscheen.

In den zahlreichen Lokalen Isfahans wurde die Dichotomie zwischen Einladenden und Eingeladenen aufgehoben. Wollte etwa ein Gelehrter die führenden Literaten der Stadt treffen, war er nicht länger auf eine Einladung zu einer höfischen Versammlung oder einem privaten literarischen Salon, dem Majlis, angewiesen – er konnte einfach ein Kaffeehaus betreten.

Subversive Atmosphäre

Kaffeehäuser erlaubten es also, jeden direkt anzusprechen und mit allen Gesprächen zu führen. Diese niederschwellige Gesprächskultur schuf auch einen neuen Raum für politische Diskussionen. Verschiedene europäische Reiseberichte verweisen auf eine subversive Atmosphäre in den Kaffeehäusern Isfahans: So beschreibt etwa Jean Chardin, ein französischer Forschungsreisender, die Institution als einen

Ort, „an dem Politiker die Regierung frei und sorglos kritisieren, ohne dass sich diese darum kümmert“.

Der Annahme, dass sich solche politischen Diskussionen der Sphäre königlicher Autorität entzogen, widerspricht allerdings Jean-Baptiste Tavernier, ebenfalls ein französischer Reisender:

Aber der grosse Cha-Abbas, der ein geistreicher Prinz war, erkannte, dass diese Räume (der Kaffeehäuser) gleichermassen Versammlungsorte waren, um politische Angelegenheiten zu besprechen, was diesem nicht gefiel (...)

Tatsächlich schien Schah Abbas I. das subversive Sprechen über Staatsangelegenheiten in den Kaffeehäusern widerstrebt zu haben. Bildeten die ersten Kaffeehäuser noch einen zentralen Bestandteil seiner umfangreichen Bauprogramme, verpflichtete er nun einen Mullah, „um den Verlauf der Intrigen zu durchbrechen, die darin entstehen.“ Er wies diesen an, früh das Kaffeehaus aufzusuchen, den Gästen religiöse Predigten zu halten, Gedichte zu erzählen und sie anschliessend darauf hinzuweisen, dass es Zeit sei, zur Arbeit zu gehen. Solche Massnahmen zeigen, wie der Schah in der Möglichkeit einer kritischen Gesprächskultur eine ernsthafte Bedrohung für die staatliche Autorität sah.

Gleichzeitig nutzte auch er – wie die şafawidische Oberschicht – das Kaffeehaus als Schauplatz, um ein machtvolles Königtum zu inszenieren. Hierzu hält der russische Reisende Fedot Afanasiyev Kotov fest, dass der Schah die Kaffeehäuser regelmässig frequentierte:

Und hier auf dem Maidan, dem Hauptplatz von Isfahan, reitet der Schah fast jeden Tag aus, um sich zu vergnügen und die Kaffeehäuser zu besuchen (...) und hier amüsiert er sich Abende lang (...).

Diese Besuche dienten nicht ausschliesslich der Unterhaltung des Schahs, sondern unterstrichen seine Autorität im öffentlichen Raum der Stadt. Das Kaffeehaus bot dem Schah einen Rahmen, sich als sichtbaren, allgegenwärtigen Herrscher zu präsentieren, der auf Interaktion mit der Bevölkerung zielte, während er gleichzeitig die subversiven Dynamiken zu kontrollieren versuchte. In den letzten beiden Jahrzehnten seiner Herrschaft hingegen, erforderte die militärische und wirtschaftliche Staatsführung königliche Mobilität, weshalb solche Zurschaustellungen abnahmen.

Der Kaffeekonsum regt theologische Debatten an

Parallel dazu bemühten sich die religiösen Gelehrten zunehmend um die Kontrolle der Kaffeehäuser. In der islamischen Welt löste die Einführung des Kaffees eine rege theologische Debatte um dessen rechtlichen Status aus. Ein frühes Beispiel findet sich in Mekka: Dort wandte sich der Stadtvorsteher Khair Beg 1511 an die Religionsgelehrten der Stadt, nachdem er Männer und Frauen beim gemeinsamen Kaffeekonsum und Musizieren auf dem Gelände der Moschee erwischt hatte. Die Religionsgelehrten verurteilten solch heimliche Treffen, waren aber unsicher, ob Kaffeekonsum an sich als eine Form des Rausches zu kategorisieren sei. Würde ein Zustand erreicht werden, wo die Kontrolle über den Körper verloren ginge, wäre dieser ebenfalls abzulehnen. Von den Rechtsgelehrten der Azhar-Universität in Kairo kam alsbald der wegweisende Entscheid, dass Kaffeekonsum im Privaten kein Problem darstelle – es aber verboten sei, Kaffee in Versammlungen zu konsumieren. Das Urteil schien sich demnach nicht gegen das Getränk, sondern gegen Praktiken zu richten, die mit dessen Konsum einhergingen: Sie würden nach islamischem Recht als unangebracht gelten, etwa wenn Frauen und Männer gemeinsam Kaffee tranken. Obwohl Khair Beg ein Jahr später entlassen und der offene Konsum in der Stadt wieder erlaubt wurde, verdeutlicht diese Episode die Relevanz des sozialen Raumes, der mit dem Kaffeekonsum entstanden ist.

Solch religiös begründete Einschränkungen trafen auch die Kaffeehäuser in Isfahan. Sie waren eine Folge der Institutionalisierung religiöser Strukturen unter Schah Abbas I., die zum Ziel hatten, religiöse Strömungen der Zwölferschia entsprechend zu vereinheitlichen und damit den Einfluss konkurrierender religiöser Gruppen zu schwächen. Zwar wurde die Zwölferschia bereits von Schah Ismail im frühen 16. Jahrhundert als Staatsreligion proklamiert, aber erst unter Abbas I. in religiösen Ämtern und Autoritäten verankert. Dadurch wuchs der Einfluss der Religionsgelehrten – es wurde ihnen möglich, mit religiösen Begründungen gegen Kaffeehäuser vorzugehen.

Eine solche Kampagne richtete sich zum Beispiel gegen die Bedienung in Kaffeehäusern. Laut Chardin unterhielten georgische Jungen in lasziver Kleidung ihre männlichen Gäste: „Man führt sie vor, lässt sie tanzen und tausend unzüchtige Dinge sagen, um

die Zuschauer zu erregen (...).“ Chardin verstand die Kaffeehäuser als „wahrhaftige Horte der Sodomie, die sittsame und tugendhafte Menschen das Grauen lehrt.“ Auch Muhammad Tahir Nasrabadi, ein prominenter Literat Isfahans, thematisiert die Existenz eines homoerotischen Milieus in Kaffeehäusern. Er schildert mehrere Anekdoten, in denen verschiedene Dichter sich zu den jugendlichen Kellnern hingezogen fühlten. Diese Praxis wurde dann im 17. Jahrhundert vom Grosswesir Kalifeh Soltan, einem Mitglied der religiösen Schicht und frommen Gelehrten, als unmoralisch aufgefasst und offiziell verboten.

Plattform für die öffentliche Darstellung von Frömmigkeit

Weiter missfiel den Safawiden die Rolle des Kaffeehauses als Versammlungsort für Mitglieder von Sufi-Orden. Sie sahen in den Sufi-Orden eine Gefahr für die eigene Macht, wozu auch entsprechende theologische Widerlegungsschriften beitrugen, in denen sich die Religionsgelehrten gegen sufistische Praktiken stellten. Das Kaffeehaus hingegen bot wandernden Derwischen und Geschichtenerzählern ein Forum für die Rezitation subversiver Poesie und epischer Erzählungen, welche die safawidische Ideologie unterliefen. Der vom Schah entsandte Mullah sollte also nicht nur anti-staatlichen Unruhen entgegenwirken, sondern die Besucher auch explizit mit der schiitischen Doktrin konfrontieren.

Kaffeehäuser wurden in religiöse Schulen eingegliedert und neu errichtete Kaffeehäuser auf der Isfahaner Stadtpromenade mit Koranversen versehen, wie der deutsche Reisende Engelbert Kaempfer festhält. Sie waren räumliche Zeugnisse einer expandierenden religiösen Öffentlichkeit, welche die vorwiegend säkulare Institution des Kaffeehauses einband. Das Kaffeehaus, ein Raum für diverse Darbietungen und politische Diskussionen, wurde zu einer Plattform für die öffentliche Darstellung von Frömmigkeit.

Auch wenn davon auszugehen ist, dass die urbane, safawidische Oberschicht weiterhin Kaffee trank, ging als Konsequenz der staatlichen Massnahmen die Zahl der Kaffeehäuser zurück. Sie wurden in geringerem Masse frequentiert und zerfielen allmählich. Ihr Verschwinden bedeutete eine erhebliche Zerrüttung der öffentlichen Sphäre. Gleichzeitig besetzten die Kaf-

feetrinkenden neue Orte, wie wir aus den Berichten des holländischen Reisenden Cornelis de Bruyn wissen, der den Iran im frühen 18. Jahrhundert besuchte. Er beschrieb, wie Männer und Frauen abends auf der Pol-e Chadschu, einer Brücke in Isfahan, zusammenfanden. Zum gemeinsamen Austausch tranken sie Kaffee, der unterhalb der Brücke zubereitet oder von wandernden Verkäufern angeboten wurde. An öffentlichen Orten, ausserhalb von Kaffeehäusern, existierte der Konsum weiter – genauso, wie sich in der Pandemiezeit die Menschen heute mit ihren Kaffeetassen auf der Strasse, im Wald oder über ihre Balkongeländer hinweg treffen.

BIO

Laura Peter studiert Religionswissenschaft und Geschichte der Neuzeit an der Universität Zürich. Ihre Interessensgebiete konzentrieren sich auf die Religionssoziologie, Gender und die MENA-Region. Bereits von ihr erschienen ist der Artikel „Restricted religion. Compliance, vicariousness, and authority during the Corona pandemic in Switzerland“. Aktuell schreibt sie an ihrer Bachelorarbeit zur Praxis psychotraumatologischer Dienstleistungen für psychisch belastete geflüchtete Menschen und Asylsuchende.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Emami, Farshid (2016): “Coffee Houses, Urban Spaces, and the Formation of a Public Sphere in Safavid Isfahan”, *Muqarnas* Vol. 33, 177-220.
- Matthee, Rudi (1994): “Coffee in Safavid Iran: Commerce and Consumption”, *Journal of Economic and Social History of the Orient* Vol. 37, No. 1, 1-32.
- Hattox, Ralph S. (1985): *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle: University of Washington Press.

LES HUMORISTES MUSULMANES TOUTES VOILES DEHORS CONTRE LES PRÉJUGÉS

Détricoter les clichés sur les femmes musulmanes, telle est la mission que se sont attribuées les « humoristes voilées », à grands coups de parodies et d'autodérision.

Diletta Guidi



© Hout Kov

Samia Orosemmane, humoriste musulmane franco-tunisienne a importé le « Veiled humor » en France et dans d'autres pays francophones, notamment au Maghreb

« Parfois on me demande pourquoi je porte le voile. Je réponds qu'apparemment les hommes seraient sexuellement attirés par la chevelure. Apparemment, car j'ai essayé et ça n'a pas marché[1] ». L'auteure de cette blague, Shazia Mirza, est alors musulmane pra-

tiquante et voilée. En 2009, sur la scène du Stockholm Live, un programme télévisé très suivi en Suède, cette comique britannique d'origine pakistanaise réussit la prouesse de rire de son *hijab*, au moment où ce bout de tissu est au centre des controverses les plus sérieuses.

Car tout semble alors opposer les termes « rire » et « islam ». Depuis les attentats du 11 septembre 2001, les stéréotypes sur la religion musulmane sont légions en Occident, où le voile est souvent associé à une forme de soumission et de piété radicale. L'essor de l'islamisme radical, incarné plus d'une décennie plus tard par l'organisation Etat Islamique, cumulé à la multiplication des attentats djihadistes, s'accompagnent d'une pléthore d'amalgames notamment entre islam et islamisme, djihad et djihadisme, dans des sociétés occidentales qui perçoivent de plus en plus cette religion comme une menace pour la démocratie et les libertés fondamentales. Les violences suscitées par la publication de caricatures du prophète Mahomet par le quotidien danois Jyllands Posten en 2006, puis par plusieurs numéros sur l'islam de l'hebdomadaire satirique français Charlie Hebdo, ne feraient que le confirmer : les musulmans manqueraient de recul, d'ironie et d'autodérision. En somme, de sens de l'humour.

Pourtant, au même moment, « l'humour musulman » émerge et, dans sa foulée, « l'humour voilé », à travers lequel une nouvelle génération de comiques musulmans va parodier les idées reçues sur leur religion et leur genre... Avant de dépasser le créneau musulman féminin pour proposer un humour « plus inclusif ».

Inspiré par le « Black Humor »

C'est aux États-Unis, après les attentats du 11 septembre que naît le *Muslim* ou *Islamic humor* (littéralement « humour musulman » ou « islamique »). À l'origine, le pionnier Azhar Usman, un humoriste américain d'origine indienne et leader du collectif *Allah Made Me Funny* (« Allah m'a rendu drôle »), composé depuis 2004 d'un trio de comédiens musulmans pratiquants.

Les humoristes du collectif *Allah Made Me Funny* s'inscrivent dans le sillage de Richard Pryor, doyen du *Black humour* des années 1970, qui utilisait l'ironie aussi bien pour dédramatiser que pour dénoncer les conditions de la communauté afro-américaine à la fin du XX^{ème} siècle. L'humour musulman en fait de même : il est à la fois *in group*, permettant aux musulmans de prendre du recul par rapport à l'actualité par le rire, et *out group*, performé pour que les non-musulmans saisissent tout le malaise ressenti par celles et ceux que l'on associe à l'islam.

Aux musulmans américains, ces humoristes souhaitent offrir un exutoire en allégeant, le temps d'un sketch, le quotidien de cette minorité, pour grande partie issue de l'immigration. Comme dans le cas du *Black humor*, cette nouvelle catégorie d'humour fait aussi de la différence culturelle et religieuse une fierté. Les spécialistes parlent ainsi de « *coming out* musulman sur l'espace public » ou de *Muslim pride* (« fierté musulmane »).

Ces humoristes incarnent, le temps d'un spectacle, une image alors inédite : un islam drôle et capable d'autodérision. La bande annonce du spectacle des *Allah Made Me Funny*, dans laquelle Usman décrit les réactions apeurées des passagers d'un avion lorsqu'il y prend place avec sa longue barbe « de terroriste islamique » et les remerciements qu'il reçoit à l'atterrissage pour ne pas l'avoir détourné, est un exemple particulièrement évocateur. Outre l'amalgame entre musulman et terroriste, dans leurs sketches, ces artistes n'esquivent aucun cliché sur l'islam : la violence, la misogynie, la soumission, etc. Tous ces a priori, renversés et détournés par leur humour parodique, finissent par devenir invraisemblables.

La géographie du rire musulman

L'*Islamic humor* débarque en Europe au début des années 2000, grâce à la grande présence de spectacles de stand-up sur Internet et de séries télévisées sur le câble. Le monde anglophone, pour des raisons linguistiques, est le premier touché par ce phénomène. Parmi les séries à succès figure *La petite mosquée dans la prairie* (*The Little Mosque on the Prairie*), première sitcom sur l'islam produite et distribuée en Occident.

Conçue par Zarqa Nawaz, scénariste canadienne née en Angleterre de parents pakistanais, elle pastiche *La petite maison dans la prairie*, série américaine culte des années 1980 qui mettait en scène le quotidien d'une famille modeste de pionniers émigrés dans l'Ouest américain aux prises avec leur village d'accueil.

Là, l'histoire tourne autour de la vie d'une famille de musulmans installée à Mercy, dans l'Ouest du Canada. Chaque épisode traite avec légèreté d'un préjugé sur l'islam ou met en scène avec humour un problème d'intégration lié à cette religion dans le pays. Très réaliste car inspirée de sa propre expérience de Canadienne musulmane, la fiction de Zarqa Nawaz

rencontre un franc succès chez les musulmans européens, en particulier chez les Anglais, où l'humour « à la musulmane » était déjà connu grâce au travail de Shazia Mirza, la première comique voilée en Grande-Bretagne.

Zarqa et Shazia ont toutes deux grandi dans ce que cette dernière nomme l'« Anglistan », soit la communauté pakistanaise d'Angleterre, parmi les plus importants groupes immigrés musulmans d'Europe. L'appartenance à une communauté minoritaire issue de l'immigration est d'ailleurs l'un des points communs des performeurs et performeuses de l'humour musulman, qui se produisent le plus souvent dans les banlieues de New York, Londres, Bruxelles et Paris où ils sont nés. Mais ces dernières sont en quelque sorte minoritaires dans la minorité. En tant que femmes, elles souffrent de discriminations liées à leur genre, dans et hors de leur communauté d'appartenance. Un statut d'infériorité qu'elles retrouvent jusque dans leur métier. Selon leurs témoignages, la plupart des humoristes femmes, qu'elles soient musulmanes ou pas, sont en général moins considérées et soutenues que leurs collègues masculins, tout au moins en début de carrière.

L'humour voilé

Les humoristes musulmanes souffrent ainsi d'un triple stigmatisme relatif à leurs origines, leur genre et leur religion. Une identité multiple, un « entre-deux Je », titre du roman autobiographique de l'artiste franco-algérienne Souad Belhaddad, qui explique l'urgence de ces comédiennes de se mettre en scène.

Shazia Mirza, tout comme Azhar Usman pour l'humour musulman, est considérée comme la pionnière du *veiled humor* (littéralement « humour voilé »), une sous-catégorie de ce nouveau genre comique. Dans l'humour voilé, l'islam demeure le sujet central des sketches, mais le *hijab*, porté par la performeuse sur scène, devient le cœur du spectacle. Pour les humoristes voilées, le foulard islamique est à la fois accessoire identitaire et instrument comique. « Je suis musulmane et je porte le voile, je ne me déguise pas simplement pour m'amuser », précise Shazia Mirza.

Ces artistes utilisent « leur » *hijab* pour renverser une image des femmes voilées qu'elles estiment erronée. « Il faut être les premières à dédramatiser le port

du voile. Se moquer de soi-même est indispensable », explique ainsi Samia Orosemane, humoriste musulmane franco-tunisienne. Familière avec le travail de ses collègues anglophones, Samia Orosemane a importé le *veiled humor* en France et dans d'autres pays francophones, notamment au Maghreb.

Humour halal

Si la foi est devenue l'objet du rire, une sorte de « religieusement correct », une nouvelle éthique, semble se mettre en place : « Je ne vais pas parler des prophètes, de Dieu ou du dogme. Ni même des autres religions. Si je l'évoque, ce n'est que pour me moquer (quand c'est nécessaire) de la pratique, des exagérations etc., des hommes et non du culte », explique Nabil Zerrouki, à l'origine du concept d'humour « halal ». Samia Orosemane ajoute les gros mots, le sexe et « tout ce qui est susceptible de choquer le public » à cette liste de thématiques *harām* (« illicites »), en précisant : « au théâtre, le spectateur n'a pas une télécommande pour changer de chaîne, il faut donc faire attention à ce qu'on propose ».

Toutefois, cet humour « 0% vulgarité », comme l'appelle Samia, ne fait pas l'unanimité. Tout en respectant les limites du blasphème, d'autres artistes, comme Shazia Mirza, sont moins attentifs à la sensibilité des croyants et ne s'interdisent pas des blagues salaces et crues sur scène. L'humour musulman a donc différentes déclinaisons, qui laissent toutes de côté le sacré. Une posture bien résumée par Hassan Zahi, coauteur d'*A part ça tout va bien*, premier site de comédie islamique : « Je tiens à spécifier que nous rions avec l'islam et non pas de l'islam ? »

Au-delà de « la femme musulmane »

Les *veiled humorists* ne manquent pas une occasion de parodier avec autodérision les clichés sur les femmes musulmanes, afin d'« hétérogénéiser les différentes versions de la féminité », comme l'explique Nelly Quemener, maître de conférences en sciences de l'information et de la communication à l'université Paris 3 et spécialiste de l'humour.

Si chez les hommes, le « musulman barbu et terroriste » est le personnage le plus exploité, les humoristes musulmanes se présentent dans leurs sketches sous les traits de « la femme soumise », « la femme pieuse », « la femme émancipée », ou encore « la femme au foyer » qu'elles revisitent à leur sauce, telle « tata Aïcha », une mère au foyer musulmane débrouillarde et tout sauf soumise incarnée par Samia Orosemmane dans sa mini-série « Télé Aïcha » diffusée sur YouTube.

Ainsi, elles utilisent le rire pour se montrer plutôt que d'être montrées. Shazia Mirza : « Les gens imaginent que dans ma culture on n'est pas drôle, qu'on ne plaisante pas. Qu'on n'a pas de sens de l'humour, et tout particulièrement nous, les femmes. Les gens pensent que les femmes sont opprimées, réprimées, déprimées. Moi j'ai un sens de l'humour, on a un sens de l'humour nous les musulmanes ? »

Tout comme leurs collègues mâles, les *veiled humorists* ont ainsi développé une *Muslim pride*, fierté qu'elles féminisent en parlant, comme Samia Orosemmane, de *Muslimah pride*.

L'humour dévoilé

Pourtant, depuis quelques années, le *veiled humor* est en voie de disparition. Shazia Mirza et Samia Orosemmane s'éloignent progressivement du « créneau musulman féminin ». La première enlève son voile, sur scène et en dehors, et assure : « j'étais prise au piège dans un rôle. J'avais totalement perdu mon identité dans tout ça ». Son abandon du *hijab* semble correspondre au besoin de « retrouver » son identité au-delà de sa confession, sans y renoncer pour autant. Quant à Samia, elle préfère désormais au *hijab* un turban à l'africaine, moins connoté.

Dans les spectacles des deux femmes, l'islam a fini par disparaître. La condition féminine, celle des enfants de migrants mais aussi, plus largement, l'actualité, la politique, etc., prennent le dessus. Dans son dernier spectacle, « Coconut », Shazia s'intéresse autant à Donald Trump qu'au Brexit, en proposant un humour moins « communautaire ».

Comment comprendre ces choix ? Si le *veiled humor* est né pour réagir à l'islamophobie et aux préjugés à l'encontre des femmes musulmanes dans le contexte occidental contemporain, sa fin signifie-t-elle aussi l'épuisement de ces idées ? J'y vois plutôt un nouveau

départ pour l'humour voilé. Sans réfuter ou cacher leur confession, pour laquelle elles se sont battues à coup de blagues, les *veiled humorists* souhaitent à présent faire comme tout autre artiste : expérimenter.

Samia m'explique vouloir désormais proposer un humour « plus inclusif ». Dans son dernier spectacle, elle raconte ainsi avec un humour corrosif son parcours en PMA (procréation médicalement assistée), un sujet toujours aussi intime, mais qui déborde les enjeux communautaires pour s'adresser à tous, non plus aux seules musulmanes.

BIO

Diletta Guidi est titulaire d'un doctorat en sciences politiques. Formée en histoire de l'art et en sociologie des religions, elle a rédigé une thèse sur « L'islam dans les musées français » à l'École pratique des hautes études qui sera publiée cette année aux éditions Seismo. Depuis 2019, elle est chargée de recherche et d'enseignement à l'Université de Fribourg et chercheuse affiliée au groupe Sociétés, religions, laïcités (EPHE - PSL). Ses travaux portent sur les musées, le stand-up et la culture pop.

Cette contribution est basée sur une recherche en sociologie des religions intitulée « les humoristes musulmans aujourd'hui en France. Actions et enjeux », réalisée par Diletta Guidi entre 2010 et 2012 à l'École Pratique des hautes Études de Paris sous la direction du Prof. Philippe Portier (GSRI / cnRS).

LITTÉRATURE COMPLÉMENTAIRE

- Diletta Guidi, « Artistic reactions to contemporary controversies, debates related to Islam », dans Erkan To-guslu (dir.), *Everyday Life Practices of Muslims in Europe: Consumption and Aesthetics*, Leuven, Leuven University Press, 2015, pp. 165-174.
- « Rire et Islam », dans Dorra Mameri-Chaambi et alii (dir.), *L'Islam en France. Chroniques d'une histoire commune*, Paris, Éditions Chroniques, 2012, pp. 174-176.

RINNSALE DER GROSSZÜGIGKEIT WIE DER GELEBTE ISLAM MIT ARMUT UMGEHT

Vor Gott sind alle Menschen gleich – und doch leben wir in ungleichen Gesellschaften. Der gelebte Islam kennt vielschichtige Umgangsformen, um mit diesem Paradox umzugehen: Ein Augenschein aus einer ethnografischen Feldforschung in der palästinensischen Stadt Nablus.

Emanuel Schaeublin



«Heilt eure Kranken durch Gaben an die Armen!» Box in einer Moschee in der Altstadt von Nablus.

Die Terrasse des alten Kaffeehauses von Nablus ist gefüllt mit Männern, die sich vom Fasten während des Tages erholen. Sie spielen Karten, trinken Tamarindensaft oder Tee und geniessen die Luft, die sich in der Ramadan-Nacht über Palästina allmählich abkühlt. Ich sitze mit Abu Walid, einem Bekannten um die dreissig, über einer Partie Back-

gammon, als zwischen den Tischen ein alter Mann in abgetragenen Kleidern auftaucht. Er streckt ein Tablett mit Schokoladestückchen und Münzen über unseren Tisch. „Vielen Dank, wir brauchen nichts. Möge Gott Dir auf die Füsse helfen!“, sagt Abu Walid zu ihm und blickt ihm in die Augen. Doch der alte Mann streckt unbeirrt das Tablett zwischen unseren

Köpfen hindurch. Plötzlich wirft ein junger Mann am anderen Ende des Tisches eine Fünf-Schekel-Münze auf das Tablett und raunt: „Nimm das und lass uns in Ruhe!“ Es wird still. Dann erwidert der alte Mann mit lauter Stimme *‘ayb!* (etwa: „schäme Dich!“) und wirft die Münze auf den Tisch. Alle starren sie betreten an, während der Mann sich abwendet und zum nächsten Tisch geht.

Reichtum und Gleichheit als Paradox

Diese Szene spielte sich im Sommer 2014 in der nordpalästinensischen Stadt Nablus ab. Für den Umgang mit Bedürftigen in der mehrheitlich muslimischen Stadt heisst das: Gott um Unterstützung zu bitten, ist eine respektvolle Art, eine Bitte abzulehnen. Eine Münze zu werfen, ohne Schokolade zu nehmen, ist hingegen beschämend – *‘ayb*. Im gesprochenen Arabisch markiert dieses Wort Handlungen oder Aussagen, die in sozialen Interaktionen als beschämend oder beleidigend empfunden werden. Der Münzenwurf war beschämend, weil er die Bedürftigkeit des alten Mannes vor allen Anwesenden entlarvte.

In der Szene scheint darüber hinaus ein Paradox auf. Einerseits sind nach muslimischer Auffassung vor Gott alle Menschen gleich und verdienen insofern den gleichen Respekt. Andererseits ist Reichtum ungleich verteilt. Mit diesem Widerspruch muss der gelebte Islam in Nablus wie andernorts einen Umgang finden. Der Koran schreibt Muslimen vor, jedes Jahr einen Teil ihres Besitzes an mittellose Menschen weiterzugeben. Diese Pflicht heisst Zakat und führt dazu, dass die Verantwortung für Leute in schwierigen Situationen in der Gemeinschaft gestreut ist. Ohne diese Veräusserung von Besitz werden Gebete wirkungslos. Wo jemand hungrig zu Bett geht, soll Gott allen Nachbarn gute Taten in seiner moralischen Buchhaltung abziehen. Während in den letzten Jahrzehnten transnationale Institutionen entstanden sind, die Zakat weltweit sammeln und verteilen, bleibt in der islamischen Tradition das Geben in unmittelbarer Nähe eine Präferenz.

Nablus liegt etwa fünfzig Kilometer nördlich von Jerusalem und ist eine von vielen konservativen Städten im Nahen Osten mit sunnitisch-muslimischer Mehrheit, deren alltägliche Umgangsformen sich an islamischen Konzepten orientieren. Zugleich ist der

Kontext auch ein besonderer: Seit 1967 befindet sich dieses Gebiet unter israelischer Militärherrschaft, wobei die palästinensische Autonomiebehörde lokale Verwaltungsaufgaben übernimmt und mit der israelischen Armee eine Sicherheitskooperation aufrechterhält. Die zwischen zwei Bergrücken eingebettete Stadt mit ihren 120'000 Einwohnern ist von israelischen Militärbasen und Siedlungen umgeben.

Gelebter Islam und der Nahostkonflikt

Die Märkte der Altstadt sind bekannt für ihre Süsigkeiten. Unter den Gassen liegen berühmte unterirdische Gänge, in denen sich palästinensische Kämpfer während der letzten Intifada zwischen 2000 und 2007 versteckten, um israelische Militärpatrouillen anzugreifen. Während der israelischen Militärbelagerung der Stadt gingen viele Industriebetriebe ein. Seither darbt die Wirtschaft. Ohne funktionierenden Sozialstaat sind viele Menschen von Zakatspenden abhängig. In diesem Kontext florierte im gesamten Westjordanland eine Vielzahl von Zakat-Komitees, die Spenden sammelten und an Bedürftige verteilten. Das funktionierte relativ gut, weil es sich herumsprach, wenn eine Institution korrupt war, und die Leute ihre Spenden dann schlicht einer anderen Organisation gaben.

Doch auch dieses auf Traditionen bauende Sozialwesen geriet bald ins Visier der Konfliktparteien, als die palästinensische Autonomiebehörde begann, Zakatflüsse in zentralen Komitees unter ihre Kontrolle zu bringen. Dies geschah vor dem Hintergrund des Wahlsieges der islamistischen Hamas von 2006, die dank ihrer karitativen Tätigkeiten auf Kosten der als korrupt geltenden Autonomiebehörde Sympathien gewonnen hatte. Die USA und Israel übten Druck auf die Autonomiebehörde aus; eine Machtübernahme der Hamas sollte verhindert und die Islamisten geschwächt werden. Obwohl sie verschiedene Familien und Parteien repräsentierten, gerieten dabei die Zakat-Komitees unter Generalverdacht und wurden allesamt geschlossen. Zakatgeber im In- und Ausland misstrauten jedoch den neuen Zentralkomitees, weil die Autonomiebehörde ja als korrupt galt. So wurde Zakat immer mehr direkt und in bar unter den Einwohnern der Stadt verteilt. Obschon sich lokale palästinensische Behörden in der Zwischenzeit wieder dem Aufbau



© Jonas Opperskalski

Ein Mitglied des Zakat-Komitees von Nablus hört einem Mann zu.

eines dezentralen Systems islamischer Sozialwerke widmen, sind diese direkten Gaben weiterhin wichtig. Durch sie wird Bedürftigkeit vor dem Blick der Öffentlichkeit verborgen.

Zeichenlesen und verstecktes Geben

In Nablus liest man subtile Zeichen von Not in der eigenen Umgebung aufmerksam. Eines Tages unterhielt ich mich mit Kamal, einem lokalen Ladenbesitzer, in seinem Lebensmittelladen. Ein kleiner Junge kam in den Laden und fragte: „Wieviel Eier bekomme ich für zwei Schekel?“ Kamal gab ihm drei Eier in einer Tüte und nahm die Münzen entgegen. Nachdem der Junge gegangen war, wandte sich Kamal zu mir: „Hast Du das gesehen? Die Familie dieses Jungen ist pleite. Sonst hätten sie ihren Jungen geschickt, um eine ganze Box Eier für einen besseren Preis zu kaufen.“ Krämer wie

Kamal hatten so stets einen guten Überblick über die Armut in ihrem Quartier und konnten Leute, die gerne Zakat geben wollten mit den betroffenen Familien in Kontakt setzen.

Nachbarn gehen sehr diskret vor, um mittellose Familien zu unterstützen. Diese Art der Fürsorge heisst auf Arabisch „bedecken“ (*satara*) und bezeichnet zugleich das Decken der Kosten und das Verbergen von Not. „Bedeckte Familien“ ist ein Synonym für Familien, die ihre eigenen Kosten nicht selber decken können. Ein Bedürfnis soll „gedeckt“ werden, bevor es offensichtlich wird, um so niemanden in Verlegenheit zu bringen. Die Schamhaftigkeit von Not kann von Armen zugleich gegen ihre wohlhabenden Verwandten verwendet werden. Wenn diese im Beisein von Aussenstehenden um Hilfe gebeten werden, müssen sie Hilfe zusichern. Alles andere wäre *‘ayb*.

Die Leute in Nablus nehmen zum Teil grosse Mühen auf sich, um zu verhindern, dass die Bedürftigkeit ihrer Verwandten öffentlich zur Schau gestellt wird. Layth, ein Nähmaschinenarbeiter Mitte zwanzig, machte sich oft Sorgen über die Erscheinung seines Cousins Ahmed. Als Ahmed seinen Job verlor und depressiv wurde, brachte ihn Layth zu einem gelehrten Sufi. Doch der konnte ihn nicht heilen. Ahmed schlief den ganzen Tag in schattigen Ecken von Moscheen. Als Layth sah, wie Ahmed so herumlungerte und in die Luft starrte, wurde er wütend. Laut Layth wurde die Angelegenheit noch schlimmer: „Ahmed hat sich nicht mehr gepflegt. Wir mussten uns schämen. Mein Onkel und ich gaben Ahmed neue Kleider. Aber er weigerte sich, irgendetwas zu verändern.“ Es kam zum Streit zwischen Layth und Ahmed. Am Schluss musste der Sufi-Gelehrte die beiden versöhnen.

Von Weltbildern und kleinen Gesten zur Idee des Sozialstaates

Die Bedürfnisse von Leuten ohne Geld im eigenen Umfeld zu „decken“ ist nicht nur wichtig, damit die eigene Familie ihre Ehre und autonome Erscheinung aufrechterhalten kann. Es ist auch eine Pflicht für alle guten Muslime. Zakat ist nicht bloss eine milde Gabe. Es wird als der rechtmässige Anteil von Menschen in Not am Reichtum Gottes bezeichnet. Zakat soll in

einer göttlichen Buchhaltung registriert werden. Dadurch machen die Gebenden ein „Darlehen“ an Gott, welches im Diesseits oder erst im Jenseits mehrfach zurückerstattet werden soll. Die Idee einer gerechten göttlichen Buchhaltung ist notabene auch in die Erfindung europäischer Sozialstaaten eingeflossen. Der französische Anthropologe Marcel Mauss zitierte in den 1920er Jahren Koranverse, um ein staatliches Sozialwesen vorstellbar zu machen. Er schlug vor, die Verse zum Thema so zu lesen, dass man das Wort „Gott“ durch „Gesellschaft“ ersetzt.

Der Anspruch nach Gleichheit vor Gott oder das Bedürfnis nach Beziehungen auf Augenhöhe innerhalb einer Gesellschaft, wird in der islamischen Praxis in Nablus durch Diskretion gegenüber Bedürftigen unterstrichen. Gleichzeitig ist das Verschleiern der eigenen Not ein Zeichen für die Tugendhaftigkeit von armen Familien. Die meisten mittellosen Familien, mit denen ich geredet habe, betonen stets, dass sie sich schämen oder scheuen, jemanden um Hilfe zu fragen. Viele sehen dies als Zeichen gottesfürchtiger Schüchternheit. Die Anthropologin Lila Abu-Lughod spricht in diesem Zusammenhang trefflich von Schamhaftigkeit als Ehre der Schwachen.

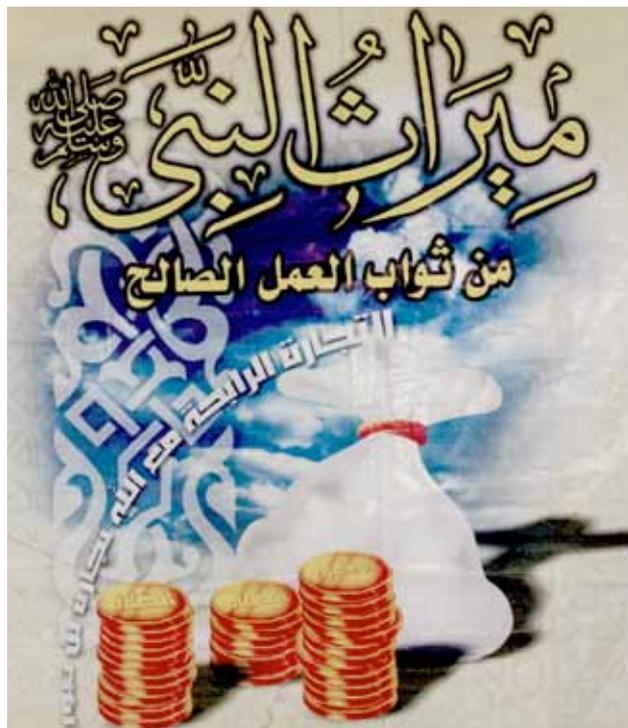
Unter Frauen wechselt Zakat während Kaffeekränzchen diskret die Hände. Meine Forschungsassistentin Marah Az hat solche Zusammenkünfte besucht und dabei in Erfahrung gebracht, dass Frauen während gegenseitigen Besuchen Wohnungen und Küchen nach Zeichen von Bedürftigkeit inspizieren; ein leerer Kühlschrank etwa kann ein Indiz dafür sein. Marah hat mir eine solche Zusammenkunft von verwandten und befreundeten Frauen beschrieben. Khadija, eine der Wohlhabenderen in der Runde, wusste, dass die Gastgeberin in einer schwierigen Lage war. Vor dem Gehen legt sie unbemerkt ein paar Banknoten unter ein Kissen auf einem Stuhl in der Wohnzimmerecke. Auf der Türschwelle küsste Khadija die Wangen der Gastgeberin und flüsterte ihr ins Ohr, dass sie etwas für sie in der Wohnung hinterlegt hatte und erklärte, wo sich die Gabe genau befand.

Dann sagte Khadija: „Gott segne dich.“ – „Und Gott segne dich,“ gab die Empfängerin zurück. Dann sagte Khadija: „Behüte Gott dich und deine Kinder.“ Auch dieser Wunsch wurde erwidert, ehe Khadija endlich ging. Indem Khadija und die Gastgeberin während ihrer Verabschiedung Gott anriefen, traten Gegenseitigkeit und Gleichheit ins Zentrum. Dadurch wurden bei der Übergabe von Zakat die existierenden Klassenunterschiede kurz in den Schatten gestellt.

Gott als Quelle allen Reichtums

Zur Frage, ob sie ihre Gabe vor den anderen verborgen hatte, um die Empfängerin nicht zu beschämen, bemerkte Khadija später: „Nichts ist beschämend [‘ayb] an Zakat. Das gegebene Geld kommt von Gott. Es ist nicht wirklich unser Geld. Es ist unsere Pflicht, es zu verteilen.“ Sie spielte das Beschämende an offenkundiger Not herunter, auch wenn ihre Handlung das Gegenteil suggerierte. In einem Versuch, die Gleichheit aller vor Gott zu unterstreichen, betonte Khadija in einer Demonstration von Bescheidenheit und Gottesfurcht, dass wir alle lediglich Kanäle seien, durch die Gott Geld und Güter fließen lasse. Laut dem Koran ist nämlich Gott die Quelle allen Reichtums.

David Henig, der die islamische Praxis des Gebens im ländlichen Bosnien erforscht hat, schlägt vor, muslimisches Leben als ein permanentes Fließen von Gottes Segen, Geld, Verdienst und Grosszügigkeit zu verstehen. Dies ermöglicht es Menschen, die politisch und ökonomisch repressiven Strukturen ausgesetzt sind – und gerade im Nahen Osten ist das eher die Regel als die Ausnahme –, ihr Selbstwertgefühl und ihren Gemeinschaftssinn aufrecht zu erhalten. Zakat ist flexibel. Wenn institutionelle Kanäle blockiert werden, findet es neue Rinnale, in denen es fließt.



Poster in einer Moschee in Nablus, das den Handel mit Gott empfiehlt und gute Taten als göttlichen Kredit darstellt.

© Emanuel Schaeublin

Die Herausforderung in Transaktionen von Zakat liegt darin, sie so erscheinen zu lassen, als ob Geber und Empfänger vor Gott gleich sind. Der unterschiedliche Zugang zu Reichtum muss unsichtbar gemacht werden. Dabei spielen Frauen eine wichtige Rolle, in dem sie ihren Männern helfen, Zakatgaben zu anonymisieren. Der Ladenbesitzer Kamal erzählte mir eine Geschichte über einen ehemaligen Schulfreund, der in Geldnot geraten war und seine Familie nur noch mit grosser Mühe versorgen konnte. Mitten im Ramadan sandte Kamal ihm neue Kleider für seine Kinder. Als der Freund herausfand, woher die Kleider kamen, schickte er sie umgehend zurück. Niemand sollte glauben, dass er bedürftig war. Kamal kaufte neue Kleider und gab sie seiner Frau, die einen diskreten Weg fand, die Kleider dem Schulfreund ihres Mannes zukommen zu lassen, ohne dass dieser den Ursprung der Gabe erahnen konnte. Erst jetzt nahm er die Gabe an.

Emanuel Schaeublin ist Sozialanthropologe an der ETH Zürich. Er lebte von 2013 bis 2014 in Nablus für seine ethnographische Feldforschung. Für den daraus hervorgehenden Artikel „Islam in Face-to-Face Interactions: Direct Zakat Giving in Nablus (Palestine)“ gewann er 2020 den Nachwuchspreis der Schweizerischen Akademie für Geisteswissenschaften (SAGW). Die Namen in diesem Text sind anonymisiert.

Der Beitrag wurde in Kooperation mit dem Online-Magazin „Geschichte der Gegenwart“ publiziert.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Mittermaier, Amira (2019). *Giving to God: Islamic Charity in Revolutionary Times*. Berkeley: University of California Press.
- Schaeublin, Emanuel (2019). “Islam in Face-to-Face Interaction: Direct Zakat Giving in Nablus (Palestine)”, *Contemporary Levant* 4,2: 122-140.
- Schaeublin, Emanuel (2021). “Counting Good and Bad Deeds under Military Rule: Islam and Divine Book-keeping in Nablus (Palestine)”, in Clarke, Morgan and Corran, Emily, eds., *Rules and Ethics: Perspectives from Anthropology and History*, Manchester: Manchester University Press.

CLAMPDOWN ON SOCIAL MEDIA

HOW TURKEY'S STATE THREATENS JOURNALISTS

As Turkey continues cracking down on the media, many journalists have moved into exile. From abroad, some use social media to keep working while staying safe. But inside Turkey, even access to social media might soon be nearly impossible.

K. Zeynep Sariasslan



© Jeremy Zero/Unsplash

The new „Internet Law“ brings new rules for foreign-based social network providers

Journalists in Turkey felt their anxiety surge in June 2020 as the country's parliament passed amendments to its Internet Law which began regulating social media providers. According to Amnesty International, “the amendments target one of the few remaining – albeit increasingly restricted – spaces where people can express their opinions freely.”

Although a majority of Turkish people still get their news from TV and don't have Twitter accounts, social media had in recent years offered a much less regulated information outlet. As Tom Porteous from Human Rights Watch explained, “social media is a lifeline for many people who use it to access news, so this law signals a new dark era of online censorship.”



A protest against internet censorship in Istanbul

Social media platforms to report to authorities

As Ankara was clamping down on what can be said on Twitter, I was researching online news-making practices of Turkish journalists in Germany. My research led me to speak with two types of journalists in Germany: some were recent exiles, others had immigrated long ago. Those who were recent exiles were particularly nervous because they relied heavily on social media to access their audience back “home”. To illustrate the extent of the government’s new control over online broadcasting, Can Dündar, a self-exiled journalist living in Germany since 2016, compared the new law to an on/off button of social media controlled by the Presidential Palace. While the legislation came into force in early October of 2020, it is still unclear how it will impact independent Turkish journalists living abroad.

The new “Internet Law”, officially known as the “Regulation of Publications on the Internet and Suppression of Crimes Committed by Means of Such Publications”, brings new rules for foreign-based social network providers such as Facebook, Twitter, and Google. Indeed, these online platforms are now required to assign at least one authorized representative in Turkey, and this person will face the State’s penalties, if the social network fails to respond within 48 hours to official requests to remove content that the State deems undesirable. Furthermore, every six months, the company representative is now also required to submit reports to authorities with information about users in Turkey.

The stifling of Turkish dissenters has been growing since the summer of 2013, when a wave of public dem-

onstrations followed the urban development plan for Istanbul’s Taksim Gezi Park. In her book “Social Media in Southeast Turkey” published in 2016, ethnographer Elisabetta Costa reported that “the Gezi Park protests in June 2013 [...] led to governmental propaganda against social media and reinforced the government’s conspiracy theory, according to which many European countries were backing and supporting the protesters to damage Turkey’s economy and political stability. This anti-social media propaganda intensified during the political campaign season ahead the local elections in March 2014, when YouTube and Twitter were used to discredit the reputation of Prime Minister Erdoğan who was running for the office of the president.”

Journalists writing from exile

In February 2014, the Internet Law was amended, and it became easy for authorities to block websites without a court ruling. Initially aimed at protecting children from harmful content and preventing violation of personal rights, the law was then used to ban online platforms such as YouTube, Twitter, and Wikipedia. The amendment increased State censorship. In one striking example, the government blocked the publishing of secretly recorded phone calls that exposed corruption among politicians and high-level bureaucrats. In the summer of 2016, the failed coup was followed by a state of emergency where the government shutdown the vast majority of alternative or oppositional online news channels.

In this increasingly tense political climate, many professional journalists migrated to Europe. Since 2017, these exiles have been providing uncensored news for an audience who mainly remained in Turkey. Most of these small news organisations had very limited budgets and were therefore forced to rely on free online tools offered by social media. Furthermore, their websites are not always accessible in Turkey because of the Internet Law, so these overseas Turkish journalists are particularly reliant on their social media accounts.

Independent voices have been increasingly silenced. Indeed in 2018, Turkish authorities prevented journalists in exile from using web-based broadcasting services, such as Internet radios, by blocking access to their websites. Similarly, that same year, television

channels and platforms that broadcast on the internet, either in Turkey or abroad, became subjected to the supervision of the Radio and Television Supreme Council (“RTÜK”). This was also the government’s first legal move to force foreign platforms to establish an official entity in Turkey. Initially, these new measures did not seem like such a big deal in a country where the primary source of information remains television. However, considering the dominance of pro-government voices in Turkey’s conventional media and the reliance of independent news providers on foreign platforms, these 2018 measures threatened independent journalists with total disconnection from their audiences. In this context, exiled journalists used social media platforms, such as YouTube, as solutions to bypass the government’s legislation. In June 2020, the government struck back with its updated regulation on social media.

“We are living in a different world called Twitter”

Many young Turkish journalists living in Germany think that it is still worthwhile to continue their work, even from afar: “I find it still weird to live abroad, to gather information not on the street but on the desk, to process it and then send back to the audience in Turkey. Why do we do it, then? Simply because we are free to make news here [in Germany].” Moreover, they find social media very powerful: “It is not easy to make news without being there in Turkey and taping into the feeling in the streets... However, we are living in a different world called Twitter. Put aside challenges of being a migrant, technology solves problems of migrant journalists to a great degree.” Still, migrant journalists rely heavily on their contacts in Turkey: “I sometimes feel like I will only rely on my contacts that I made in Turkey if I stay here longer. It is not possible to make a large network and gather different voices here.” Most of the time, reporters working on the ground in Turkey gather the information and define the agenda: “Sometimes I feel useless here. They are doing all the work. What is my contribution?”

Christian Mihr, the director of Reporters Without Borders Germany, emphasized that “Turkey’s expansion of its Internet Law confirms what we have been saying all along: authoritarian regimes are pointing to the precedent set by, among others, Germany’s 2017

Network Enforcement Act (NetzDG), a measure to fight hate speech, as justification for passing new laws that tighten their control of social media.” I talked to Constitutional Law scholar Ali Rıza Çoban, and he agreed that the 2020 Internet Law was in line with the spirit of General Data Protection Regulation (GDPR) of the European Union and inspired by similar laws in Germany and France. Officials in Turkey have used their new Internet Law to have inconvenient news removed: content related to corruption and controversial political figures. However, Çoban underlined that social media regulations are highly debated in Germany while the Constitutional Council in France cancelled many of them. Therefore, Çoban argued that the “law in Germany is a much more limited version of Turkey’s Internet Law. Most importantly, juridical independence and freedom of speech do exist in Germany but not in Turkey.”

Moreover, Ankara wants money from social media platforms. Indeed, since October 2020, Turkey has charged Facebook, Twitter, YouTube, TikTok and Instagram four million euros, each, for breaking the new law. In the coming months, social media giants will face other penalties including the prohibition of selling advertisements and reducing the social network provider’s internet traffic bandwidth by up to 90% if they do not abide by the new legislation. If they do not obey the new law, accessing these social media platforms in Turkey will become nearly impossible after May 2021.

The limits of State Control

The Turkish government is expecting to make some substantial economic gains with the new Internet Law. Indeed, taxing the advertisement revenues of technology companies is what the government has been aiming to do since 2010. However, this would harm small businesses that use Facebook as a trading platform.

It is unclear if the social media platforms have the technical capacity to share the data of their users, even if they wanted to. Indeed, a Turkish source close to the social media industry explained that even the companies themselves do not have access to the encrypted data that users exchange among themselves. This would suggest that the demands of authorities might not be realistic.

Although some could argue that the new Turkish law is not compatible with the reality of the technological infrastructure, it remains unclear how companies handle data. That said, in January 2021 when WhatsApp asked its users in Turkey to accept new terms that allow sharing data with Facebook, many users protested and switched to other instant messaging applications. Challenged by the reaction coming from users, including from President Erdoğan himself, WhatsApp postponed its new policy to May 2021.

A hashtag to fix things

Back in the summer of 2020, right before the parliament passed the amendments to the Internet Law, President Recep Tayyip Erdoğan told an assembly of NGOs that “We are working on a comprehensive legislation in this regard. Once it is completed, we will put in place all methods [of regulating social media] including access restrictions and legal and financial sanctions. Turkey is not a banana republic.”

A couple of weeks later, Twitter closed more than 7,000 accounts for making pro-government propaganda: “Based on our analysis of the network’s technical indicators and account behaviors, the collection of fake and compromised accounts was being used to amplify political narratives favourable to the AK Parti [the governing party, AKP], and demonstrated strong support for President Erdoğan.” Turkey has 13.6 million Twitter users, making it the company’s 7th largest market. Furthermore, it remains a highly politicized platform in Turkey, an online space where the youth organize collective actions, especially as it has become increasingly complicated to demonstrate in the streets.

An exiled journalist once complained to me about not being able to organise digital protests as successfully in Germany as in Turkey. Right after moving to Germany, he started to work as a journalist in Berlin but was poorly treated by his employer. In parallel, he also runs a popular Twitter account with more than one million followers, mainly in Turkey. He said, “If this had happened in Turkey, I would make it a hashtag and that would have fixed things.”

K. Zeynep Sariyaslan is a visiting fellow at the European Institute, London School of Economics and Political Science. She was previously at the Centre for Modern Oriental Studies in Berlin and worked as a lecturer at the University of Bern Institute of Social Anthropology. She studied sociology and social anthropology at the Middle East Technical University in Ankara and received her Ph.D. from the University of Zurich in 2018. Her current research project deals with reconfigurations of media, migration, digital cultures, and transnational politics.

This article has been co-published with “Geschichte der Gegenwart”.

FURTHER READING

On academics in exile:

- Özdemir, S. S., Mutluer, N., & Özyürek, E. (2019), “Exile and Plurality in Neoliberal Times. Turkey’s Academics for Peace.” *Public Culture* 31(2), 235-259.

On transnational politics online:

- Gencel Bek, M (2020) “Contesting Home, Nation and Beyond: Digital Space of New Migrants from post-Gezi Turkey,” in: Stein, D, Waegner, CC, De Laforcade, G, Laws, PR (eds), *Migration, Diaspora, Exile: Narratives of Affiliation and Escape*. MD: Lexington Books, pp. 227–244.

VOS PAPIERS ?

L'ORIGINE DES FRONTIÈRES AU LEVANT ET DE LEUR CONTOURNEMENT

Les frontières entre le Liban, la Syrie et l'Irak ont pris leur essor il y a un siècle avec l'arrivée au Levant du transport automobile. Leur réalité a évolué au gré de règlements permettant le passage de certains voyageurs privilégiés et freinant les « indésirables ».

Même si ces derniers ont souvent réussi à passer
entre les mailles du filet.

César Jaquier



© collection Annemarie Schwarzenbach, Bibliothèque nationale Suisse

Route dans le vallée de l'Euphrate, Syrie

Il fait froid cette nuit du 18 janvier 2018 dans la montagne qui sépare la Syrie du Liban, mais le passeur a dit à Ahmad que la traversée ne durerait qu'une demi-heure. C'est ainsi qu'il est parti dans la neige avec sa famille, trois générations fuyant leur pays sans papiers en règle, en contournant le poste-frontière pour ne pas être refoulées. Après sept années de guerre, leur localité située à la frontière avec l'Irak est devenue invivable. Mais au bout de sept heures de marche, les proches d'Ahmad ont succombé au froid, rapporte l'Agence pour les réfugiés de l'ONU. Comme Ahmad, des milliers de Syriens se sont risqués à traverser la frontière entre la Syrie et le Liban ces dernières années, fuyant la guerre et les persécutions.

En 1925, près d'un siècle plus tôt, les frontières entre le Liban, la Syrie et l'Irak étaient encore en train d'être négociées quand Muhammad Jawad Mughniyya quitta son village natal dans le Jabal Amel, au sud du Liban, et partit en sens inverse pour rejoindre l'Irak. Lui aussi voyageait sans papiers, les autorités de Beyrouth ayant refusé de lui accorder un laissez-passer sous prétexte que son père avait accumulé des impôts fonciers non réglés. Aussi, peu avant d'arriver à Palmyre, dans le désert syrien, son chauffeur lui indiqua comment contourner le poste douanier sans se faire repérer, lui promettant de l'attendre de l'autre côté. À un poste précédent, Mughniyya n'avait convaincu le douanier de le laisser passer qu'en lui glissant quelques pièces dans la main. Cette fois, la stratégie du contournement fonctionna, et Mughniyya reprit la route à travers le désert de Syrie, direction Bagdad. Quelques centaines de kilomètres plus loin, il répéta la même opération avec succès au poste-frontière irakien.

Contrôles douaniers et tas de sable

À l'inverse d'Ahmad, Mughniyya n'est pas devenu clandestin pour fuir un conflit, mais pour aller étudier dans la ville sainte de Najaf. Son séjour en Irak contribua d'ailleurs à faire de lui un exégète et un penseur reconnu. Cependant, comme les demandeurs d'asile aujourd'hui, Mughniyya faisait partie des voyageurs jugés « indésirables » pour qui l'émergence des frontières s'est révélée un dangereux parcours d'obstacles. À l'époque, les armées françaises et britanniques occupent le Levant. Au lendemain de la première guerre

mondiale, le démantèlement de l'empire ottoman fait place à l'émergence de nouveaux États, comme le « Grand Liban » proclamé par le général français Henri Gouraud le 1er septembre 1920 (renommé République libanaise en 1926).

Qui dit nouveaux États dit nouveaux contours territoriaux. Mais, avant d'être des lignes sur une carte, les frontières sont un ensemble de réglementations et de contrôles douaniers qui créent de l'altérité, différenciant le citoyen de l'étranger et stipulant les conditions du passage d'un territoire à un autre. Au moment du voyage de Mughniyya, le tracé de la frontière importait d'ailleurs peu : le contrôle des passeports se faisait en amont, dans les nombreux postes de police répartis entre Beyrouth et Bagdad. De nombreux voyageurs s'amusaient ainsi, lorsqu'ils atteignaient ladite « frontière », de ne voir qu'un tas de sable ou un vague poteau indicateur.

Une frontière, deux classes de voyageurs

Ironie du sort, ces nouvelles réglementations s'établirent en plein essor du transport automobile, innovation technologique qui démultiplia le nombre de voyageurs circulant à travers le Levant. De nouvelles routes virent alors le jour, parfois de simples pistes à travers le désert, reliant les grandes villes aux régions les plus éloignées. Si la traversée du désert de Syrie se faisait auparavant en plusieurs semaines à dos de chameau, la voiture réduisait désormais le temps de trajet à deux ou trois jours. Par ailleurs, les prix pratiqués par les différentes compagnies de transport baissèrent fortement au fil des années, permettant à des voyageurs aux profils divers de prendre la route. Politiciens, fonctionnaires, marchands mais également intellectuels, pèlerins et vacanciers se mirent à circuler entre le Liban, la Syrie et l'Irak. À cette époque, posséder sa propre voiture était rare ; les gens louaient plutôt un siège dans une voiture collective.

Si le nombre de voyageurs augmentait, tous n'étaient pas logés à la même enseigne. D'un côté, les autorités voyaient d'un bon œil les déplacements des touristes et des vacanciers. Dès l'inauguration d'un service régulier de transport automobile entre l'Irak et la Syrie, les vacanciers irakiens furent nombreux à venir passer l'été dans les montagnes du Liban et de

la Syrie, tandis que les touristes européens commençaient à visiter l'Irak en traversant la Syrie. Conscientes de l'opportunité économique, les autorités françaises en Syrie baissèrent le prix des visas touristiques et facilitèrent les formalités douanières pour les touristes. Après de nombreuses plaintes de vacanciers, elles allèrent même jusqu'à modifier la loi sur l'importation de cigarettes vers la Syrie afin d'autoriser les touristes à traverser la frontière en transportant plusieurs centaines de cigarettes. Outre ces vacanciers aisés, les nouveaux États facilitèrent le passage des frontières des hauts fonctionnaires, des hommes d'affaires et des militaires.

À l'inverse, ils renforcèrent leur contrôle sur la circulation de toute une série de voyageurs et de migrants jugés « indésirables ». Sous ce terme, les gouvernements désignent tous ceux qui pourraient à leurs yeux troubler l'ordre public, menacer la stabilité politique ou représenter un fardeau économique. S'y retrouvent pêle-mêle militants, communistes, voleurs, mais également vagabonds, proxénètes ou prostituées.

Les déplacements des pèlerins de La Mecque étaient eux aussi de plus en plus strictement contrôlés. Les nouveaux États craignaient un afflux de pèlerins sans-le-sou, dont ils devaient assurer le rapatriement vers leur pays d'origine. Par ailleurs, ils les soupçonnaient de propager des maladies comme le choléra depuis l'Inde vers le Proche-Orient et l'Europe. Ces différentes raisons, réelles ou imaginées, poussèrent les gouvernements du Liban, de la Syrie et de l'Irak à instaurer des réglementations spécifiques sur la circulation des pèlerins, en les forçant par exemple à suivre certains itinéraires, ou en leur délivrant un laissez-passer uniquement après le dépôt d'une garantie financière. Si la traversée de la frontière syro-irakienne n'était pas interdite pour ces pèlerins, les formalités qui leur étaient imposées limitaient fortement leurs déplacements.

« Préjudice certain »

Les danseuses européennes de cabaret firent également les frais des nouvelles réglementations frontalières. En 1928, les Français publièrent un décret interdisant aux artistes européennes de dancing et de cabaret d'entrer au Liban et en Syrie, de peur qu'elles ne s'adonnent à la prostitution et ternissent l'image

de la France. Le haut-commissaire français justifie ainsi sa décision : « Leur présence fait l'objet des plus défavorables appréciations à l'égard de nos nationaux. Par une généralisation trop facile, certains esprits qui nous sont peu favorables ne manquent pas de se répandre en commentaires déplacés touchant l'honorabilité de la femme française. Il en résulte pour le prestige français et pour la puissance mandataire un préjudice certain. »

De leur côté, les Britanniques faisaient de même en Irak et choisissaient par ailleurs de restreindre la mobilité des femmes européennes et américaines, en leur interdisant tout déplacement à l'intérieur du pays sans être accompagnées par un homme. La voyageuse et écrivaine italo-britannique Freya Stark, qui fit de nombreux voyages en solitaire dans la région au cours des années 1920 et 1930, commente avec sarcasme la nouvelle réglementation des autorités britanniques dans un récit de voyage : « J'ai pensé, assez amèrement, que si le paradis était géré par le Bureau des colonies, il n'y aurait aucune chance d'y entrer, et je me suis sentie soulagée que, selon toute vraisemblance, ce ne soit pas le cas. »

Autant d'exemples qui mettent en lumière le processus par lequel de nouvelles frontières se sont mises en place au Levant au sortir de la première guerre mondiale. Celles-ci ont pris corps au fil du temps, à mesure que des contrôles étaient effectués sur le terrain et que des réglementations venaient définir les conditions de leur passage. La frontière syro-irakienne se construisit ainsi tout au long des années 1920 et 1930. Par ailleurs, elle était plus ou moins ouverte ou fermée au gré des circonstances. En 1927, une épidémie de choléra dans le sud de l'Irak poussa les autorités françaises en Syrie à fermer partiellement leur frontière. Pour un temps, la traversée du désert entre l'Irak et la Syrie devint plus rigide. Chauffeurs et passagers des voitures à destination de Damas devaient être vaccinés, et de nouveaux points de contrôle étaient érigés sur les routes pour contrôler et refouler les voyageurs suspectés d'être porteurs de la maladie.

Au-delà de « Sykes-Picot »

La frontière est donc une réalité dynamique, une institution sociale qui se (re) construit au fil du temps, contrairement au récit courant selon lequel les fron-

tières actuelles du Levant auraient été tracées d'un coup de crayon lors des « accords Sykes-Picot ». En 1916, il est vrai, la France et le Royaume-Uni anticipaient l'effondrement de l'empire ottoman et menaient des négociations sur un partage de la région en plusieurs zones d'influence qui serviraient leurs intérêts économiques, politiques et stratégiques. Mark Sykes et François-Georges Picot définissaient alors plusieurs zones dont le contrôle reviendrait soit à la France soit au Royaume-Uni. L'image est forte : deux hommes penchés sur une carte discutant du futur de la région, deux puissances européennes traçant « une ligne dans le sable » en guise de frontière, selon la formule poignante, mais simplificatrice, de James Barr (2011).

Un siècle plus tard, l'organisation de l'État islamique (OEI) s'est d'ailleurs servie de cette image dans sa propagande. Dans une vidéo publiée en 2014, elle prétend avoir obtenu la « fin de Sykes-Picot » en créant un califat autoproclamé à cheval entre la Syrie et l'Irak. Toutefois, la référence aux accords Sykes-Picot sert plus à légitimer le remodelage territorial de l'OEI dans la région qu'elle ne décrit une réalité historique.

Même en mettant de côté l'idée de frontière comme institution (re) négociée au cours du temps, la parenté entre les accords Sykes-Picot et les frontières des États actuels au Proche-Orient est inexacte. En réalité, la délimitation de la frontière syro-irakienne s'est prolongée au moins jusqu'au début des années 1930 par le biais de nombreuses négociations, contestations et ajustements impliquant de nombreux acteurs locaux.

Tout au long des années 1920, les nouveaux États du Liban, de la Syrie et de l'Irak ont intensifié leur contrôle sur la circulation transfrontalière des voyageurs, facilitant le passage de quelques privilégiés et entravant la circulation de ceux dont ils n'espéraient aucun avantage politique ou économique. Ajustables et redéfinissables au gré des intérêts et des circonstances, les frontières émergentes ont ainsi joué le rôle de filtre. Un rôle qui perdure jusqu'à aujourd'hui, malgré l'émergence de nouveaux principes juridiques internationaux comme le droit d'asile, censés laisser les frontières ouvertes aux personnes fuyant les conflits et les persécutions. Mais comme le montre l'histoire de Mughniyya, certains « voyageurs indésirables » réussissent toujours à passer entre les mailles du filet.

César Jaquier est candidat au doctorat à l'Université de Neuchâtel et à l'Université Lumière Lyon 2. Son projet de thèse en histoire interroge la construction de nouveaux États dans le Moyen-Orient de l'entre-deux-guerres en pensant les questions de mobilité et de construction étatique à travers le prisme du transport automobile. En faisant une histoire sociale, économique et politique des routes trans-désertiques qui se sont ouvertes entre le Liban, la Syrie et l'Irak dans les années 1920, ce projet s'intéresse aux pratiques de voyage transfrontalières, à l'économie du transport, ainsi qu'à la régulation des mobilités par les nouveaux États. Cette thèse s'inscrit dans un projet de recherche plus large intitulé « Towards a Decentred History of the Middle East: Transborder Spaces, Circulations, Frontier Effects and State Formation, 1920-1946 », basé à l'Université de Neuchâtel. Avant de commencer son doctorat, César Jaquier a travaillé dans plusieurs centres de recherche et d'archivage en Suisse et au Liban.

L'article a été publié en collaboration avec Orient XXI.

LITTÉRATURE COMPLÉMENTAIRE

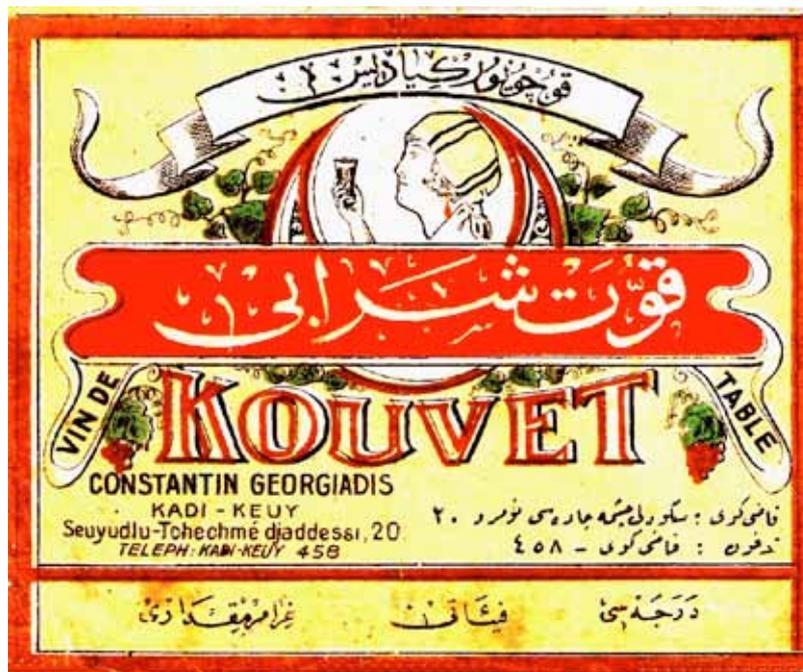
- Sara Pursley, « Lines Drawn on an Empty Map: Iraq's Borders and the Legend of the Artificial State » (Part 1, 2015), *Jadaliyya* <https://www.jadaliyya.com/Details/3214>
- Valeska Huber, *Channelling Mobilities: Migration and Globalisation in the Suez Canal Region and Beyond, 1869-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- Jordi Tejel et Ramazan Hakkı Öztan (eds.), *Regimes of Mobility: Borders and State Formation in the Middle East, 1918-1946* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022) (à venir)

PROHIBITION IN DER TÜRKEI WIE SIE ALKOHOLGEGNER INSPIRIERTE

Als die Türkei vor hundert Jahren aus den Trümmern des Osmanischen Reiches entstand, stritten sich reformorientierte Säkularisten mit Verfechtern von muslimischen Werten.

Der Streit entzündete sich damals an der Alkoholfrage – und er tut es noch heute. Alkoholgegner argumentieren mit der islamischen Tradition. Doch die Idee eines staatlichen Alkoholverbotes ist aus dem Westen in die Türkei gekommen.

Elife Biçer-Deveci



Ein Werbeplakat aus den 1910er-Jahren für die Weinmarke Kouvét Sarabi

Als sich im April 1920 in Ankara die erste Grosse Nationalversammlung der Türkei unter der Führung von Mustafa Kemal (Atatürk) in einem provisorisch eingerichteten Gebäude traf, gab es noch keine parteipolitischen Differenzen: Alle Mitglieder der Nationalversammlung einte der Wunsch nach einer

unabhängigen Türkei. Denn die Siegermächte im Ersten Weltkrieg, allen voran Frankreich und Grossbritannien, hatten das zerfallene Osmanische Reich eben unter sich aufgeteilt und besetzt - wogegen sich eine aufstrebende türkische Nationalbewegung zur Wehr setzte. Doch eine scheinbar nebensächliche Frage löste an jenem Tag

in Ankara eine heftige Debatte aus, welche die junge türkische Nationalversammlung vor eine Zerreißprobe stellte: die Alkoholfrage.

Die USA als Vorbild

Ali Şükrü Bey, ein 36-jähriger Politiker aus Trabzon, drängte die Versammlung zu einem Gesetz für das Verbot von Alkohol. Ein solches hatte es im Osmanischen Reich trotz der islamischen Doktrin vom Alkoholverzicht bislang nicht gegeben. Lediglich der Alkoholhandel war verboten, Nichtmuslime waren von diesem Verbot ausgenommen. Der Alkoholkonsum dagegen war vom osmanischen Staat nie sanktioniert worden. Ali Şükrü und Gleichgesinnte wurden von westlichen Ländern und Russland inspiriert: Wenn die USA, Australien, und „die Bolschewiken“ Alkohol verbieten würden, argumentierte Ali Şükrü, so würde dies die Nationalversammlung, deren Prinzipien für die Gesetzgebung ohnehin auf dem Islam beruhten, gewiss ebenso tun.

Er schlug ein Gesetz zum totalen Verbot von Alkoholhandel im gesamten Land vor, und zwar nach US-amerikanischem Vorbild. „Der Grund, warum ich diesen Gesetzentwurf überreiche, ist die Rettung unserer Generation von dieser entsetzlichen Plage“, erklärte Ali Şükrü und meinte damit die Plage des Alkoholkonsums. Mit einem solchen Gesetz werde die Türkei sowohl den Respekt der Europäer und der Amerikaner gewinnen, als auch ihre Stellung in der islamischen Welt stärken.

Die Initiative von Ali Şükrü läutete eine kurze – und wenig erfolgreiche – prohibitionistische Ära in der Türkei ein. Das Alkoholverbotsgesetz wurde mit knapper Mehrheit angenommen und trat im Februar 1921 in Kraft. Doch mit der Umsetzung haperte es. Die Türkei hatte noch keine vollständige Souveränität erreicht; die Republik sollte erst 1923 ausgerufen werden. Die Nationalversammlung war eben von Istanbul nach Ankara umgezogen. Istanbul, immer noch das Zentrum der Verwaltung und Administration, war von den Triple-Entente-Mächten besetzt. Regierungsmitglieder und Beamte im Polizeikorps konsumierten weiterhin Alkohol und produzierten ihn gar selbst. Nicht einmal der Regierungsführer Atatürk hielt sich an das Verbot.

Der leidenschaftlichste Befürworter der Prohibition, Ali Şükrü, wurde derweil 1923 unter ungeklärten

Umständen ermordet. Damit verlor die Alkoholverbotsdebatte ihren Vorkämpfer. 1924 wurde das Alkoholverbot durch eine Regulierung mit Lizenzvorgaben und Versteuerungen ersetzt. Zwei Jahre später hob die Regierung das Alkoholgesetz ganz auf und führte ein staatliches Monopol ein.

Die Erfindung des Alkoholproblems

Die Ironie der Geschichte: Während sich konservative und islamistische Kreise in der Türkei mit Forderungen eines Alkoholverbots bis heute auf die islamische Tradition berufen, so stammt die Forderung eines staatlichen Alkoholverbots aus dem Ideenkatalog der westlichen Moderne. In der osmanischen Gesellschaft war das Trinken nämlich verbreitet. Davon zeugen die „meyhanes“ genannten Trinklokale, eine vom Byzantinischen Reich vererbte Tradition. Im 19. Jahrhundert nahm die Zahl der „meyhanes“ in Istanbul derart zu, dass muslimische Autoritäten sich daran zu stören begannen. Der Staat unter Sultan Abdulhamid II. erhöhte die Abgaben auf den Alkoholhandel, um einerseits Profit aus der zunehmenden Trinkkultur zu schlagen, und andererseits, um den Protesten religiöser Kreise entgegenzukommen.

Bis zum frühen 20. Jahrhundert beschäftigte das „Alkoholproblem“ die osmanische Öffentlichkeit jedoch kaum, ganz im Gegensatz zu Europa und den USA, wo der Alkohol in jener Zeit als Grundübel aller sozialen Probleme hingestellt wurde. Doch mit dem Erstarken der internationalen Antialkoholbewegung begannen auch in der osmanischen Öffentlichkeit Diskussionen um die Schädlichkeit des Alkohols. Das „Alkoholproblem“ in der Gesellschaft wurde sozusagen erst kreiert. Vor dem Beginn des Ersten Weltkriegs tauchten erste Vereine mit alkoholgegnerischen Aktivitäten auf. 1919 formulierte das Innenministerium zum ersten Mal konkrete Regeln darüber, in welchen öffentlichen Räumen das Trinken nicht erlaubt sei und legte Schliesszeiten von Clubs und „meyhanes“ fest. Zugleich brandmarkten religiöse Autoritäten das Trinken zunehmend als Provokation durch die christliche Bevölkerung, die in der Zeit des Ersten Weltkrieges unter Verdacht stand, mit den Entente-Mächten gegen den osmanischen Staat zu kollaborieren.

Dieser religiös-nationalistischen Argumentation folgte auch Ali Şükrü: Die Christen, die sich mit den

Entente-Mächten verbündet hätten, profitierten vom Alkoholrausch der muslimischen Männer, vor allem von denjenigen an der Front: „In unserem Land werden 120 Millionen Liter Wein konsumiert, 120 Millionen Liter, die Geld in die Taschen der Griechen und Armenier bringen“, empörte sich Şükrü anlässlich der heftigen Proteste seitens der Gegner seines Gesetzesentwurfs, in dem er sich darüber ereiferte, dass sich der Alkoholkonsum im Land angeblich verdoppelt habe. Millionen von Lira gingen in die Taschen von Christen, klagte er, „die uns offensichtlich als Feinde sehen, und dies auf Kosten von vielen Menschen, die entwürdigt werden.“

Alkohol und Identität

Wie die Eugenik die Antialkoholbewegung in Europa geprägt hatte, war sie auch prominent bei den Medizinern und Psychiatern (um diese Zeit ausschliesslich Männer), die in der Türkei dem Alkohol ihren Kampf ansagten. Ihre Argumente für das Alkoholverbot basierten auf eugenischen Vorstellungen, die zu dieser Zeit in Europa existierten. Der schweizerische Eugeniker Auguste Forel (1848-1931) wurde zur Referenzfigur in ihren Schriften für den Kampf gegen Alkohol. So bezeichnet Mazhar Osman, Psychiater und Mitgründer der alkoholgegnerten Organisation Yeşilay (Green Crescent), in seinen Memoiren Auguste Forel als den Meister der alkoholgegnerten Propaganda. Er habe viel von „Vater“ Forel gelernt und bewundere dessen simple Art, einem Laienpublikum über medizinische Details zu berichten.

Die Debatten über das Alkoholverbotsgesetz in der frühen Türkei waren somit stark von westlichen Ideen geprägt. Sie widerspiegeln zugleich die krisenhafte Übergangsphase vom Osmanischen Kalifat hin zur Republik Türkei, in der es um die Frage ging, wie man sich in einer von westlichen Konzepten dominierten Weltordnung moderner Nationalstaaten einordnen sollte: Es ging um die Verteidigung der Nation und der auf Anatolien reduzierten Landesgrenzen. Für viele bedeutete dies auch eine Verteidigung des Islam und der muslimischen Werte. Parallel dazu formierte sich eine säkularistisch orientierte politische Gruppe um Atatürk, die Reformen nach einem europäischen Modell postulierte und sich schliesslich durchsetzen sollte. Mit dem Alkoholkonsum wollte man die eigene

Modernität zur Schau stellen, er wurde zu einem Symbol der Abgrenzung von der „veralteten osmanischen“ Kultur und einer Identifikation mit der „neuen, progressiv-revolutionären“ Ideologie. Erst die 1990er-Jahre würden mit dem Aufkommen religiös-konservativer Strömungen eine Wende einleiten, wobei der heutige türkische Präsident Erdoğan eine prägende Rolle spielen sollte.

Nach dem Tod von Ali Şükrü und dem Ende des kurzen Experiments mit der Prohibition, verschwand das Alkoholthema während Jahrzehnten aus der türkischen Öffentlichkeit. Nur die parastaatliche Organisation Yeşilay (Green Crescent) befasste sich mit Alkohol als Suchthematik. Ihre alkoholgegnerten Publikationen bezogen sich auf ein als genuin „türkisch und islamisch“ verstandenes Wertesystem. Zugleich verwiesen sie auf Publikationen der Weltgesundheitsorganisation (WHO). Yeşilay nutzte die wissenschaftlichen Studien der WHO als Referenzpunkte, um die Universalität islamischer Prinzipien zu beweisen.

Liberalisierung und Aufstieg einer konservativen Mittelschicht

Erst in den 1980er Jahren tat sich erneut jener Graben zwischen Alkoholbefürwortern und -gegnern auf, der einst die junge türkische Nationalversammlung gespalten hatte. Eine neue muslimisch-konservative Mittelschicht sorgte für eine steigende Nachfrage nach alkoholfreien Freizeiträumen. Diese Mittelschicht verdankt ihren Aufstieg den Wirtschaftsreformen in der Türkei, die 1983 begonnen haben und schrittweise das existierende staatlich-dominierte Wirtschaftsmodell durch ein liberal-marktwirtschaftliches System ersetzt hat. Im Zuge der wirtschaftlichen Liberalisierung nahmen zunehmend auch muslimisch-konservative Geschäftsleute, die seit der Gründung der Republik Türkei politisch und wirtschaftlich marginalisiert waren, an einer globalisierten Marktwirtschaft teil. Mit ihrem wirtschaftlichen Aufstieg verbreiteten sich neue Formen von Konsum und Freizeitvergnügen, die sich an islamischen Enthaltensamkeitsprinzipien orientieren.

Parallel dazu erstarkten die religiös orientierten politischen Parteien. Die 1983 gegründete Wohlfahrtspartei (Refah Partisi) wurde 1996/97 erstmals Regierungspartei. Zu ihren Mitgliedern zählte unter

anderem ein gewisser Recep Tayyip Erdoğan. Die Partei bemühte sich um die Einführung einer Alkoholsteuer – bemerkenswerterweise im Rahmen von Reformen für eine Aufnahme in die Europäische Währungsunion. Die Alkoholregulierung wurde wieder – wie schon 1920 – von religiös orientierten Politikern eingefordert und wieder mit Referenzen zum Westen, in diesem Fall EU-Standards. Die Einführung einer Alkoholsteuer scheiterte aufgrund mehrmaliger Regierungswechsel. Erst 2002 setzte die Regierung eine Alkoholsteuer durch. Federführend war der damalige Regierungschef Erdoğan, Präsident der islamistischen Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (AKP), einer Nachfolgepartei der Wohlfahrtspartei. Die Einführung der Alkoholsteuer blieb weiterhin Teil eines Reformpaketes im Rahmen des türkischen EU-Mitgliedschaftsantrags.

Religiöse Kreise hatten Ali Şükrü inzwischen zu einer Ikone im Kampf gegen Alkohol gemacht. Politiker forderten eine Untersuchung des Mordes an Şükrü, hinter dem sie politische Motive witterten. Die Biographie des Alkoholgegners erhielt neue Aufmerksamkeit. Mehrere Publikationen über sein Leben, seine Alkoholverbotsinitiative und seine Ermordung sind seither erschienen. Zeitungsartikel kolportierten die These eines politischen Mords und werteten Şükrüs Kampf gegen den Alkohol als Heldentat. Im 21. Jahrhundert ist Şükrü in religiös-konservativen Publikationen ein nicht mehr wegzudenkender „Märtyrer“ im Kampf gegen den „heidnischen“ Alkoholkonsum geworden. Es gibt aber auch Gegenstimmen, die ihn als religiösen Fanatiker bezeichnen.

Erdoğan vs. Atatürk

Mit dem Aufstieg der AKP zur Regierungspartei haben die Einschränkungen zugenommen. AKP-nahe Stadtverwaltungen ordneten die Schließung von Bars und Clubs an, die Alkohol ausschenken. In vielen Küstenstädten wurde der Alkoholverkauf verboten. Dies löste erste Proteste aus. Man warf der Regierung vor, schrittweise die Scharia einzuführen. Im Mai 2013 führte die Regierung Erdoğan ein neues Gesetz ein, das landesweit den Alkoholverkauf von 22:00 bis 06:00 verbietet. Die Regierung nahm erneut Bezug auf Europa, wo mehrere Staaten eine Beschränkung des Alkoholverkaufs eingeführt hatten,

sowie auf Standards, welche die WHO vorschlägt. Kurz vor der Einführung des Alkoholgesetzes fand in Istanbul ein „Global Alcohol Policy Symposium“ statt, mitorganisiert vom „Green Crescent“ (Yeşilay), gesponsert vom WHO Regional Office for Europe, in Kooperation mit der türkischen Regierung. Erdoğan sagte in der Eröffnungsrede des Symposiums, Alkoholkonsum könne nicht als Lebensstil gerechtfertigt werden. Er erwähnte das Alkoholgesetz von 1920 und Ali Şükrü und kritisierte dabei auch im weiteren Sinne die damalige radikale Reformpolitik Atatürks, welche der Türkei eine Modernisierung „aufgezwungen“ habe.

Als das neue Alkoholgesetz eingeführt wurde, gab es in vielen Landesteilen Proteste. Sie verschmolzen mit Demonstrationen gegen die Regierung, die sich an einem Bauvorhaben im Gezi-Park in Istanbul entzündet hatten. Während der Demonstrationen, die zeitlich mit dem muslimischen Fastenmonat Ramadan zusammenfielen, tranken Teilnehmende Alkohol. Für die einen war das selbstverständlich, für die anderen ein demonstratives Symbol des Protests. Staatsnahe Medien wiederum veröffentlichten Bilder von Protestierenden mit Bierflaschen in den Händen und stellten diese als Provokation und Verletzung der religiösen Gefühle der fastenden türkischen Nation dar.

Trinken als Protest

Das Alkoholtrinken bleibt in breiteren Kreisen der Türkei ein Symbol einer säkularistischen Weltanschauung und des Fortschritts. So protestierte der Journalist Deniz Som im Jahre 2006 gegen das Alkoholverbot in Üsküdar, einer kleinen Küstenstadt in der Provinz Istanbul, das die AKP-nahe Stadtverwaltung beschlossen hatte. Er war Teil einer Gruppe von etwa 300 Leuten, die mit dem Slogan „Die Türkei ist laizistisch, und bleibt laizistisch“ ihren Protest kundtaten. Som erklärte: „Die Scharia kommt Schritt für Schritt. Aber ich, als Staatsbürger, protestiere gegen diejenigen, die mein Land in das dunkle Mittelalter zurückführen wollen, und als seit sieben Generationen in Üsküdar verwurzelter [Bürger] möchte ich [ihnen] Trotz bieten. Zusammen mit meiner Ehegattin bin ich hier mit einer Weinflasche und Weingläsern in der Hand.“

Elife Biçer-Deveci ist Historikerin mit Schwerpunkt Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Sie hat an der Universität Bern promoviert und verbrachte Forschungsaufenthalte an der Universität Oxford und der Freien Universität Berlin. Zurzeit ist sie Gastwissenschaftlerin an der ETH Zürich. Zudem ist Elife Biçer-Deveci Autorin des Buchs: „Die osmanisch-türkische Frauenbewegung im Kontext internationaler Frauenorganisationen“. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017.

Dieser Beitrag basiert auf Forschungsergebnissen aus dem Postdoc-Projekt: „Das ‚Alkoholproblem‘ in der Türkei von 1900 bis heute“, finanziert vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. Eine leicht adaptierte Version wurde auf dem Online-Magazin „Geschichte der Gegenwart“ publiziert.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Elife Biçer-Deveci (2022): “Turkey’s Prohibition in 1920: Modernising an Islamic Law.” In: Elife Biçer-Deveci, Philippe Bourmaud (Hsg.): *Alcohol in the Maghreb and the Middle East since the Nineteenth Century. Disputes, Practices, and Politics*. Oxford: Palgrave Macmillan St. Antony’s Series.
- Sylvie Gangloff (2015): *Boire en Turquie. Pratique et représentations de l’alcool*. Edition de la Maison des sciences de l’homme.
- Elife Biçer-Deveci (2024): *The Issue of Alcohol in Turkey: Regulation, Religiosity, and Science*. Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press: Intoxicant Histories (forthcoming publication).

„GAME OF SERIES“ GEOPOLITIK AUF DER LEINWAND

Waren die Osmanen Tyrannen oder Heilsbringer für den arabischen Raum? Über diese historische Frage wird gegenwärtig in aufwendig produzierten Fernsehserien aus der Türkei einerseits und Saudi-Arabien und den Emiraten andererseits gestritten. Dabei geht es um handfeste politische Rivalitäten.

Ali Sonay



©Tunç Küçükaslan, www.tarihvakfi.org

Toplumsal Tarih, Juni 2019, Nummer 306 (‘‘Die Historien-Serien der Neuen Türkei’’). Zeichnung auf der Titelseite: Tunç Küçükaslan
<https://tarihvakfi.org.tr/dergiler/toplumsal-tarih/toplumsal-tarih-sayi306/>

” Um die Ordnung der Welt zu etablieren, ist auch der Brudermord ein legitimes Mittel“, sagt Sultan Mehmed II mit grimmiger Miene. Symbolträchtig greift der osmanische Eroberer von Konstantinopel nach einem Schwert – dem Schwert, das man zum Erhalt des Imperiums selbst gegen die eigenen Brüder

erheben darf. Die Szene mit dem grausamen Herrscher markiert den Beginn der saudisch-emiratischen Fernsehserie „Königreiche des Feuers“ (*Mamālik an-Nār*). Die auf nicht weniger als 40 Millionen Dollar budgetierte Produktion wurde vom saudischen Sender MBC (*Middle East Broadcasting Center*) mit Sitz in Dubai als

vierzehnfolige Serie konzipiert. Die Ausstrahlung begann im November 2019 und spielt im 16. Jahrhundert, als die Osmanen unter Sultan Selim I den grössten Teil des arabischen Territoriums ihrem Reich einverleibten – Ägypten, die Levante und die Arabische Halbinsel. Durch den Sieg über den mamlukischen Sultan erhielt Selim I auch als erster osmanischer Sultan den Titel „Diener der beiden heiligen Stätten“ der zwei wichtigsten heiligen Städte des Islam, Mekka und Medina. Heute trägt der saudische König diesen Titel.

Globaler Serien-Trend

Die Politik mit Serien als eine Form von *Soft Power* ist Ausdruck einer Zeit, in der die Popularität von Fernseh-dramen weltweit zugenommen hat. Neben Global Playern wie Netflix und Amazon Prime versuchen auch Produzenten im Nahen Osten und Nordafrika den in der Region beliebten Fernsehmarkt zu bedienen. Dabei sind die Erwartungen der Zuschauerinnen und Zuschauer durch die hohen Standards erfolgreicher Serien wie etwa *Game of Thrones* enorm gestiegen.

Das spiegelt sich auch im Aufwand für „Königreiche des Feuers“. Zentraler Schauplatz der Serie ist Ägypten, das in den letzten Jahren in den Fokus der ideologischen und geopolitischen Grabenkämpfe der Region geraten ist. Im 16. Jahrhundert bereitete die osmanische Eroberung Ägyptens dem mamlukischen Reich ein Ende, das türkisch- und tscherkessisch-stämmige Söldner begründet hatten. In der letzten Szene vor seiner Hinrichtung in Kairo zeigt die Serie den entthronten mamlukischen Herrscher Tuman Bay beim Versprechen, dass „Ägypten weiterhin bestehen“ werde.

Für das arabische Publikum war die Botschaft schnell klar: Ägypten wird trotz der beginnenden türkisch-osmanischen „Fremdherrschaft“, die nahezu 400 Jahre dauern sollte, seine „wahre Identität“ nicht verlieren. Die düstere Darstellung der osmanischen Herrschaft ist zudem eine unverhohlene Retourkutsche an die türkischen Serien, die derzeit das osmanische Reich in rosigen Farben zeichnen. Diese Serien sind mithin Teil politischer Propaganda, denn mit einer „Wiederbelebung“ der osmanischen Geschichte und Mythologie versucht der türkische Präsident Recep Tayyip Erdoğan den türkischen Führungsanspruch über die muslimische Welt zu behaupten. Arabischen Mächten ist diese Politik ein Dorn im Auge.

Osmanisches „Sex and the City“

Erdoğan und seine Anhänger suchen in der Vergangenheit des osmanischen Reiches (1299-1923) Inspiration für eine kritische Neubewertung der modernen, säkularistischen türkischen Republik. Die Glorifizierung der osmanischen Dynastie hat deshalb einerseits eine innenpolitische Bedeutung in der Auseinandersetzung zwischen Erdoğan's Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (AKP) und der säkularistischen Opposition. Andererseits hat diese von der Forschung als „neo-osmanisch“ bezeichnete Politik Erdoğan's auch eine aussenpolitische Dimension. So pflegt die Türkei in ehemaligen Gebieten des Osmanischen Reiches enge Beziehungen zu ihr ideologisch nahestehenden Gruppen aus dem Umfeld der Muslimbrüder, und interveniert bisweilen, wie in Nordsyrien und Libyen, auch aktiv militärisch in der Region. Zugleich engagiert sich Ankara für den Erhalt von osmanischem Kulturerbe im arabischen Raum. Die türkische Führung betrachtet diese Territorien als kulturell und emotional mit der Türkei verbunden; Regierungsvertreter geben sich dementsprechend auch als Fürsprecher der Gesamtheit der Muslime.

Türkische Fernsehserien über die Osmanen, die unter anderem auch auf Arabisch synchronisiert werden, sind ein Vehikel dieser Politik geworden. Die Türkei ist 2017 zum zweitgrössten Serienexporteur der Welt aufgestiegen – übertroffen nur von den Vereinigten Staaten. Diese Popularität ist nicht auf den arabischen Raum beschränkt, sondern lässt sich auch auf dem Balkan, in Zentralasien, in Südamerika und in Gebieten der türkischen Diaspora weltweit ausmachen. Muslime und Musliminnen bilden die grösste, jedoch nicht die einzige Zuschauerbasis. Inhaltlich hatte die erste Generation türkischer Serien einen Schwerpunkt auf Liebes- und Familiendramen und die Hauptdarstellerinnen und -darsteller werden auch im arabischen Raum als Stars gefeiert. Als eine der ersten ins Arabische übertragenen Serien zeigte Gümüş („Silber“) die Türkei als modernes, wirtschaftlich erfolgreiches muslimisches Land – sprich, als potentielles Vorbild für ein muslimisches Publikum.

Die zweite Generation von Serien ist eher durch historische Themen geprägt. Zugleich gerieten die Serien zunehmend in den Fokus der Politik. Mit der in vier Staffeln zwischen 2011 und 2014 produzierten Serie „Das Osmanische Imperium – Harem: Der Weg zur Macht“ (*Muhteşem Yüzyıl*) landeten die Produzenten

einen globalen Erfolg: über 500 Millionen Zuschauer hatte die Serie, die internationale Medien als „osmanisches Sex and the City“ betitelten, laut Schätzungen gesehen. Das reich ausgestattete Historiendrama spielt am Hof von Süleyman dem Prächtigen, unter dessen Herrschaft im 16. Jahrhundert das Osmanische Reich eine Blütezeit erlebte, und zeigte unter anderem heikle Themen wie Sklaverei und einen Sultan, der Konkubinen hatte. Die konservative Regierung des damaligen Ministerpräsidenten Erdoğan kritisierte die Produzenten der Serie für ihre „unislamische“ Darstellung des Sultans im Zusammenhang mit Alkoholkonsum und Sexleben. Süleyman habe vielmehr die meiste Zeit auf Eroberungsfeldzügen verbracht und sich somit auf vorbildliche Weise um das Reich gekümmert, hiess es von Seiten Erdoğan. Gewissermassen als Antwort auf diese private Produktion strahlte darauf der öffentlich-rechtliche Sender TRT1 die Serie „Auferstehung: Ertuğrul“ aus.

in der Serie zum Fundament für das lange Bestehen des Osmanischen Reiches und somit Grundlage einer möglichen „Auferstehung“ dieser Gemeinschaft.

Eine geradezu heilsgeschichtliche Wendung nimmt die Serie mit dem Auftritt des berühmten islamischen Mystikers Ibn al-‘Arabī. Der Gelehrte aus Andalusien war einer der einflussreichsten Sufis in der Geschichte des Islam. Seine Reisen in den östlichen Mittelmeerraum fanden tatsächlich im 13. Jahrhundert zu Lebzeiten Ertuğruls statt. Ibn al-‘Arabī prophezeit in der Serie einen Siegeszug des Islam, von dem auch Christen und Juden profitieren würden. Von Konstantinopel aus würden die Muslime, wie von Prophet Mohammed vorhergesagt, fortfahren ein Weltreich zu errichten, und der Anführer dieser muslimischen Gemeinschaft (*umma*) werde bald erscheinen. Er werde geistreich, barmherzig, mutig und gerecht sein. Sein Name werde Ertuğrul sein und seine Nachfahren, sprich, die Dynastie der Osmanen, würden seine Ideale fortsetzen.

Serienmusik auf Wahlveranstaltungen

Die Serie „Auferstehung: Ertuğrul“, die zwischen 2014 und 2019 ausgestrahlt wurde, machte Furore. Sie handelt von der Gründerdynastie des Osmanischen Reiches. TV-Dramen wie „Ertuğrul“ und die nationalistisch-religiösen Diskurse von Präsident Erdoğan nehmen wechselseitig Bezug aufeinander. So wurde der Soundtrack von „Ertuğrul“ bei Reden von Erdoğan und an Veranstaltungen mit ihm benutzt, der Präsident besuchte das Set während der Dreharbeiten, und dem Helden Ertuğrul wird ein Zitat in den Mund gelegt, welches auch Erdoğan gerne benutzt, um seinen Gegnern Schlechtes zu wünschen: „Es lebe die Hölle für die Grausamen“. Das Zitat stammt von Said Nursi (1877-1960) einem einflussreichen islamischen Gelehrten, aus dessen Kreis die Gülen-Bewegung, mit der sich die AKP-Regierung ab 2013 verworfen hat, hervorgegangen ist.

Ertuğrul Gazi war der Vater des Gründers des Osmanischen Reiches Osman I. Die Serie schildert in fünf Staffeln, wie Ertuğrul türkische Stämme in Anatolien gegen die Kreuzfahrer und Mongolen vereinte und erfolgreich gegen interne „Verräter“ vorging. Es ist eine Geschichte von der Verwirklichung einer perfekten Gemeinschaft nach muslimischem Ideal. Die Strahlkraft dieser vorbildlichen Gemeinschaft wird

Rivalitäten im Arabischen Frühling

Die arabischen Gegenspieler Erdoğan fühlten sich durch die populäre Serie „Ertuğrul“ offenbar zu einer Reaktion gedrängt. Und diese kam mit den „Königreichen des Feuers“. Die eingangs zitierten Worte von Mehmed II über den Brudermord sind zwar historisch belegt. Doch davon abgesehen bemühen sich die Macher dieser Serie wie auch die Produzenten von „Ertuğrul“ nicht in erster Linie um historische Faktentreue, sondern verfolgen zuallererst eine politische Agenda. Der Produzent von „Königreiche des Feuers“, Yasser Hareb, sagte in einem Interview: „Durch die osmanische Eroberung ist die arabische Welt in eine dunkle Phase eingetreten. Nach all den Verbrechen der Osmanen in der Region präsentieren gewisse Leute sie heute als Beschützer des Islam. Und nun sagen die Neo-Osmanen, dass sie die Grösse der muslimischen Gemeinschaft (*umma*) wiederherstellen werden. Wir mussten darauf antworten.“

Eskaliert ist die Rivalität zwischen der Türkei und ihren Gegenspielern während des Arabischen Frühlings im Jahr 2011. Die Türkei und das arabische Golfemirat Katar unterstützten zu dieser Zeit Gruppen aus dem ideologischen Umfeld der Muslimbrüder – und tun es bis heute. Arabische Gegner der Volksaufstände formierten sich unterdessen zu

einer Art „gegen-revolutionären Front“, welche heute Saudi-Arabien, die Vereinigten Arabischen Emirate, Ägypten, Bahrain sowie Partner in Libyen und im Jemen umfasst. Diese Allianz richtet sich gegen Islamisten sowie generell gegen alle, die sich für politische Partizipation einsetzen oder die etablierten Regimes in Frage stellen. Das ist allerdings nicht der Grund für die Rivalität, sondern das jeweilige Verhältnis zu den Muslimbruderschaften.

In Ägypten bildeten die Muslimbrüder nach dem Sturz des Autokraten Hosni Mubarak die erste demokratisch gewählte Regierung. Sie waren nicht unbedingt die treibende Kraft im Arabischen Frühling, aber sie waren von allen Gruppen am besten organisiert. 2013 wurden sie von der Armee gestürzt. Als sich die Türkei und Katar gegen den Putsch stellten, intensivierte sich die geopolitische Rivalität in der Region: Saudi-Arabien und die Vereinigten Arabischen Emirate unterstützten den ägyptischen Putsch gegen die Muslimbrüder. Seither haben sich ihre Beziehungen wie auch jene Ägyptens zur Türkei massiv verschlechtert – was allerdings nichts an der schon lange bestehenden Popularität türkischer Serien im arabischen Raum änderte und die arabischen Medien zwang, die Serie „Ertuğrul“ intensiv zu thematisieren.

Politisierte Serien, politisierte Diskussion

Innerhalb der arabischen Welt verliefen manche Diskussionen um die Serie „Ertuğrul“ entlang politischer Fronten. So verbot der stellvertretende Chef der salafistischen „Nour“-Partei Ägyptens, Yasser Al-Borhamy, seiner Anhängerschaft mit einer Fatwa das Schauen der Serie. Er kritisierte, die Serie propagiere eine Wiederbelebung der türkischen Regionalmacht und vermittele unislamische Werte, etwa durch Figuren wie Ibn al-‘Arabi; Salafisten lehnen dessen mystisches Islam-Verständnis ab.

Der ägyptische Blogger Mustafa al-Badri hat zwar ebenfalls einen salafistischen Hintergrund, vertrat jedoch in seiner Kolumne auf dem von Katar finanzierten Portal *Al-Jazeera* die Ansicht, dass Ertuğrul eine Art von islamischer Gerechtigkeit repräsentiere, die es nach dem Ende des Osmanischen Reiches im Nahen Osten nicht mehr gegeben habe. Die Dramaturgie der Serie verwebt gekonnt eine historische Handlung mit

dem gegenwärtigen Ringen um die Errichtung einer gerechten Ordnung in der Region, schrieb er. Badri gehört notabene zur „Salafistischen Front“, die sich 2013 gegen den ägyptischen Militärputsch stellte, während die Nour-Partei von Yasser Al-Borhamy 2013 den Putsch von General Abdelfattah al-Sisi gegen die Regierung der Muslimbrüder unterstützt hatte. Die gegensätzlichen Ansichten der beiden Salafisten über die türkische Serie stehen insofern im Einklang mit ihren Sympathien für gegensätzliche politische Lager – repräsentiert durch die Türkei und Katar einerseits, und durch Saudi-Arabien, die Emirate und Ägypten andererseits.

Ein alter Streit, neu aufgeladen

„Königreiche des Feuers“, die Antwort auf „Ertuğrul“, hat eine klare Agenda, die vor dem Hintergrund dieser Rivalitäten zu verstehen ist: es geht um die Darstellung der tyrannischen Herrschaft der Osmanen in arabischen Ländern, wie die Drehbuchautoren und Produzenten angaben. Die Darstellung der osmanischen Herrschaft als Tyrannei ist im arabischen Raum eigentlich nicht neu, denn nach dem Ende des Osmanischen Reiches und der Entstehung der Nationalstaaten Anfang des 20. Jahrhunderts waren die türkisch-arabischen Beziehungen in der Politik während Jahrzehnten durch gegenseitiges Misstrauen und Abstand gekennzeichnet. Das hing damit zusammen, dass manche arabischen Nationalisten im ersten Weltkrieg auf der Seite der Entente-Mächte gegen ihre osmanischen Herrscher gekämpft hatten, was von osmanischer Seite als Verrat empfunden wurde. Umgekehrt war die Idee der Emanzipation von der osmanischen Herrschaft zentral für die Identitätsbildung der neuen arabischen Staaten, welche aus dem zerfallenen Osmanischen Reich entstehen sollten. Das widerspiegelte sich auch in der Geschichtsschreibung auf beiden Seiten, einschliesslich in den Schulbüchern.

Doch mit der zunehmenden Popularität türkischer Serien in der arabischen Welt ab Mitte der 2000er-Jahre erscheint das Osmanische Reich wieder in einem neuen Licht. Zugleich steht die Frage der historischen Bewertung des Osmanischen Reiches auch heute wieder im Zentrum aktueller politischer Auseinandersetzungen. Angesichts der global zunehmenden Popularität des Mediums der Fernsehserien

war es deshalb nur eine Frage der Zeit, bis arabische Serienproduktionen der türkischen Konkurrenz etwas entgegenhalten würden. Es bleibt abzuwarten, ob eine türkische Replik auf die „Königreiche des Feuers“ eine neue Runde dieses „Game of Series“ einläuten wird.

BIO

Ali Sonay ist Assistenzdozent am Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie der Universität Bern. Zuvor war er wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Nahoststudien der Universität Basel. Im Anschluss an das Studium der Politikwissenschaft an der Universität Erlangen, promovierte er an der Universität Marburg und arbeitete an der Universität Cambridge als Post-Doc. Seine Promotion wurde unter dem Titel «Making Revolution in Egypt: The April 6 Youth Movement in a Global Context» bei I.B. Tauris veröffentlicht. Aktuell arbeitet er unter anderem zur Politik von Fernsehserien in der Türkei und der arabischen Welt.

Dieser Beitrag entstand im Rahmen des Post-Doc Projekt «New Ottomanism? Turkish Historical Television Drama and their Impact in the Arab World», das der Autor am Seminar für Nahoststudien der Universität Basel bearbeitet hat, und wurde in Kooperation mit dem Online-Magazin «Geschichte der Gegenwart» publiziert.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Al-Ghazzi, Omar and Marwan Kraidy. “Neo-Ottoman Cool: Turkish Popular Culture in the Arab Public Sphere”. *Popular Communication* 11(1), 2013.
- Yavuz, Hakan M. *Nostalgia for the Empire: The Politics of Neo-Ottomanism*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

VORSTAND · COMITÉ · COMITATO

2021

Schläpfer, Aline (Basel/Genf)

Präsidentin

aline.schlaepfer@unibas.ch

Glutz von Blotzheim, Sophie

(Genf/Solothurn)

Vizepräsidentin

sophie.glutzvonblotzheim@unige.ch

Naef, Shirin (Bern/Bonn)

Vorstand

garmaroudi@gmx.ch

Tolino, Serena (Bern)

Vorstand

serena.tolino@islam.unibe.ch

Willi, Victor (Genf)

Vorstand

victorjwilli@gmail.com

Ahmed, Myriam (Bern)

Vorstand

myriam.ahmed@hotmail.com

Sonay, Ali (Bern)

Vorstand

ali.sonay@islam.unibe.ch

Giese, Francine (Zürich)

Vorstand

francine.giese@vitrocentre.ch

Palenzona Djalili, Elika (Zürich)

Vorstand

edjal@sunrise.ch

Vereno, Alessia (Basel)

Vorstand

alessiavereno@yahoo.fr

Schaeublin, Emanuel (Zürich)

Vorstand

eschaeublin@ethz.ch

Jaquier, César (Neuchâtel)

Vorstand

cesar.jaquier@unine.ch

Sheikhzadegan, Amir (Zürich)

Revisor

asheikhzadegan@yahoo.com

