

2022

ALMANACH

Magazin der Schweizerischen
Gesellschaft Mittlerer Osten
und Islamische Kulturen
SGMOIK

Magazine de la Société Suisse
Moyen Orient et Civilisation
Islamique
SSMOCI

Rivista della Società Svizzera
Medio Oriente e Civiltà
Islamica
SSMOCI



IMPRESSUM

Unsere Vision

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

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

Notre vision

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

Ce blog est soutenu par l'Académie suisse des sciences humaines et sociales (ASSH), la SSMOCI, les Universités de Bâle, Zürich, Fribourg et Berne, ainsi que la Fondation Arditì (Genève). Nous remercions chaleureusement nos journalistes et partenaires Helene Aecherli, Meret Michel, Emmanuel Haddad et Tobias Meier. Un grand merci également à Zineb Benkhelifa.

La nostra visione

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

Il blog è sostenuto dall'Accademia svizzera di scienze umane (SAGW), dalla SSMOCI, dalle Università di Basilea, Zurigo, Berna, Friburgo e dalla Fondazione Arditì (Ginevra). Ringraziamo i/le nostri giornalisti e partner Helene Aecherli, Meret Michel, Emmanuel Haddad e Tobias Meier. Un grande ringraziamento anche a Zineb Benkhelifa.

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

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

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

Umschlag · Couverture · Copertina
Etel Adnan, *Allah*, 1976. Technique mixte sur papier, 33 x 40 cm. Ancienne collection
Claude et France Lemand. © Succession Etel Adnan. Courtesy Galerie Claude
Lemand, Paris

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

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

ISSN 2674-1156

5 CHF

INHALTSVERZEICHNIS SOMMAIRE · INDICE

EDITORIAL · ÉDITORIAL · EDITORIALE	4
<i>Elife Biçer-Deveci, Nadia Radwan, Emanuel Schaeublin, Aline Schlaepfer</i> <i>Traduzione Serena Tolino, Letizia Osti</i>	
<i>Efrat Gilad</i>	
A COLONIAL LEGACY	10
of Cultured Meat	
<i>Elife Biçer-Deveci</i>	
FRAUENRECHTE IN DER TÜRKEI	15
Eine symbolische Geopolitik?	
<i>A Pasteurized Pharaoh*</i>	
TICKLING PHARAOHS	20
A History of Satire, Fear, and the Securitization of Laughter in Egypt	
<i>Mathilde Sigalas</i>	
PATRIMOINE IRAKIEN	25
Des spoliations au désir de réappropriation	
<i>Shirin Naef</i>	
IRAN	29
A New Hub for Afghan Artists	
<i>Nina Studer</i>	
KEIN WEIN	35
unter Palmen	
<i>Falestin Naili</i>	
UN AIR D'APOCALYPSE	41
de l'Amérique du Nord à Jérusalem	
<i>Maurus Reinkowski</i>	
AFGHANISTAN UND DER WESTEN	45
eine nicht so eindeutige Beziehungsgeschichte	

Etel Adnan und die Kunst der Diaspora

Letztes Jahr hat die Kunstwelt eine grosse Persönlichkeit verloren, die libanesisch-amerikanische Künstlerin, Dichterin und Schriftstellerin Etel Adnan (1925–2021). Geboren im Libanon als Tochter einer griechisch-christlichen Mutter aus Smyrna und eines syrisch-muslimischen Vaters, wuchs sie in einem mehrsprachigen Umfeld (Griechisch, Türkisch, Französisch, Arabisch) auf und zog später nach Kalifornien, wo sie in Berkeley Kunst studierte. Dieser Lebenslauf ist typisch für eine Generation von transkulturellen Künstler:innen, die durch Abstraktion Themen der Zugehörigkeit und der Mobilität in ihren Werken thematisieren. Das Titelblatt dieser *Almanach*-Ausgabe zeigt das Bild „Allah“ aus dem Jahr 1976. In diesem Gemälde überlagern sich Zeichen und Skizzen mit Farbe. „Allah“ ist die künstlerische Form des *Dhikr*, bei dem ein Gebet in rhythmischer Form wiederholt rezitiert wird und die Bewegung des Geistes so durch verschiedene Ebenen der Kontemplation führt. Diese vielschichtige Herangehensweise ist sinnbildlich für das Werk Adnans und die Kunst der Diaspora im Allgemeinen. Das Gemälde erinnert an Adnans berühmtes Gedicht *L'Apocalypse arabe*, das 1980 kurz nach dem Ausbruch des Bürgerkriegs im Libanon in Buchform publiziert wurde. Wie „Allah“ ist auch dieses Gedicht ein Wechselspiel von Text und Zeichnung.

Adnan wurde Zeugin grosser politischer, sozialer und kultureller Veränderungen, ausgelöst von Dekolonisierungsbewegungen, bewaffneten Konflikten und Kriegen in der Region. Lange Zeit fand sie weder in der arabischen Kunst noch in der westlichen Moderne einen legitimen Platz, er-

Etel Adnan et l'art de la diaspora

L'année dernière, le monde de l'art a perdu un monument, l'artiste peintre, poétesse et écrivaine libano-américaine Etel Adnan (1925–2021). Née au Liban, d'une mère grecque chrétienne de Smyrne et d'un père syrien musulman, le parcours d'Adnan qui grandit en parlant le grec, le turc et le français dans une société arabophone et qui s'installe plus tard en Californie pour étudier à Berkeley, est emblématique d'une génération d'artistes transculturelles qui expriment à travers l'abstraction les notions d'appartenance et de mobilité. L'œuvre d'Adnan en couverture de ce numéro s'intitule «Allah» (1976). Il s'agit ici de la forme artistique du *Dhikr*, qui consiste à réciter une prière de manière rythmée et permet de guider ainsi la conscience à travers différents niveaux de contemplation. Avec la répétition du mot «Allah», cette approche télégraphique et, à bien des égards, emblématique de l'œuvre d'Adnan et de l'art de la diaspora en général, rappelle ainsi son célèbre poème *L'Apocalypse arabe*, écrit suite à l'éclatement de la guerre civile au Liban et publié en 1980.

Etel Adnan demeure une inspiration pour l'écriture d'une histoire de l'art inclusive. Née et ayant grandi pendant la période mandataire, elle a été témoin des grandes transformations politiques, sociales et culturelles générées par les mouvements décoloniaux, les conflits et la guerre dans la région. En tant qu'artiste de la diaspora, elle a été reconnue relativement tard dans sa carrière, sans doute parce que sa pratique ne reflétait pas explicitement son appartenance, en particulier son arabité, ni ne trouvait une place légitime dans l'historiographie du modernisme occidental. Son œuvre nous pousse donc à chercher

Etel Adnan e l'arte della diaspora

Lo scorso anno, il mondo dell'arte ha perso un'esponente importante: l'artista, poeta e scrittrice libanese-americana Etel Adnan (1925–2021). Nata in Libano, da madre greca e cristiana di Smirne e padre siriano e musulmano, è cresciuta in un ambiente multilingue (greco, turco, francese, arabo) per poi trasferirsi in California, dove ha studiato arte a Berkeley. Il suo curriculum è quello tipico di una generazione di artisti transculturali che affrontano i temi dell'appartenenza e della mobilità attraverso l'astrazione. Sulla copertina di questo numero di *Almanach* campeggia il dipinto “Allah” del 1976, in cui segni e schizzi sono ricoperti di colore. “Allah” è una rappresentazione artistica del *dhikr*, quella pratica religiosa in cui una preghiera viene recitata ripetutamente in forma ritmica. In questo modo il movimento della mente porta a diversi livelli di contemplazione. Questo approccio su più livelli è emblematico del lavoro di Adnan e più in generale dell'arte della diaspora. Il dipinto ricorda il famoso poema di Adnan *L'Apocalypse arabe*, pubblicato nel 1980, poco dopo lo scoppio della guerra civile in Libano. Come in “Allah”, anche in questo poema testo e immagine giocano a intrecciarsi.

Adnan è stata testimone di grandi cambiamenti politici, sociali e culturali innescati dai movimenti di decolonizzazione, dai conflitti armati e dalle guerre nella regione. Tuttavia, il suo contributo di pittrice, poeta e scrittrice ha tardato ad ottenere un riconoscimento internazionale. Adnan infatti non si lascia definire facilmente secondo le consuete categorie, e a lungo non ha trovato una collocazione né nell'arte araba né nel modernismo oc-

fuhr als Malerin, Dichterin und Schriftstellerin erst spät die Anerkennung der Weltöffentlichkeit. Denn ihre Kunst lässt sich nicht in die gängigen Kategorien der Zugehörigkeit einordnen, sondern bleibt eine stete Herausforderung für etablierte Deutungsmuster.

Für neue Wege in der Kunst und Forschung

Adnans letzte Ausstellung fand im Jahre 2018 in Bern im Zentrum Paul Klee statt. Diese Veranstaltung leitete den Start der Plattform Manazir und ihrer gleichnamigen Zeitschrift (www.manazir.art) ein, deren erste Ausgabe der abstrakten Kunst und der Protestbewegung in der arabischen Welt gewidmet war. Um Adnan zu würdigen, haben wir eines ihrer Werke für das Titelblatt der diesjährigen Ausgabe von *Almanach* ausgesucht.

Gerade heute, wo sich der Vertrag von Lausanne (24. Juli 1923) bald zum hundertsten Mal jähren wird, ist eine kritische Auseinandersetzung mit etablierten Vorstellungen über die Gesellschaften des Nahen Ostens wichtig. Dieses Ereignis hatte weitreichende Folgen, die bis heute nachwirken. Der Vertrag besiegelte das Ende des Ersten Weltkriegs in der Region. Für die neu gegründete Republik Türkei war das Ereignis ein Erfolg. Die internationale Gemeinschaft anerkannte ihre nationale Souveränität. Der Vertrag entfachte aber auch den Kampf für ein freies Kurdistan, dessen Grenzen 1920 im Vertrag von Sèvres festgelegt wurden. Der bewaffnete Kampf um das Gebiet Kurdistan, das in Lausanne unter vier Ländern (Iran, Irak, Syrien und der Türkei) aufgeteilt wurde, prägt bis heute die Innenpolitik der jeweiligen Länder und ihre internationalen Beziehungen. Inzwischen ist dieser Kampf zum Anstoss für türkische Militärinterventionen im Norden Syriens geworden, wo sich seit 2012 infolge des syrischen Bürgerkriegs kurdische Kantone unter „Selbstverwaltung“ gebildet haben.

Der hundertste Jahrestag des Vertrags von Lausanne wird von kulturellen und politischen Veranstaltungen sowie von wissenschaftlichen Konferenzen und Veröffentlichungen zum Thema begleitet. Er lädt uns ein, über die geopolitischen Folgen der Grenzziehung nachzudenken. Im Rahmen der diplomatischen Verhan-

d'autres voies, à comprendre comment les récits de l'art sont connectés et nous incite à repenser ses canons traditionnels.

Pour de nouvelles pistes dans l'art et la recherche

L'Université de Berne a eu la chance d'accueillir cette grande figure de l'art abstrait contemporain en 2018 à l'occasion d'un colloque organisé à Berne dans le cadre d'une exposition qui lui était dédiée au Centre Paul Klee. Cet événement a marqué le lancement de la plateforme Manazir et de sa revue, *Manazir Journal* (www.manazir.art), dont le premier numéro était consacré à l'abstraction et l'activisme dans le monde arabe. C'est pour lui rendre hommage que nous avons choisi une de ses œuvres pour la couverture de la seconde édition d'*Almanach*.

Aujourd'hui, alors que nous célébrerons bientôt le centenaire du Traité de Lausanne (24 juillet 1923), un travail de réflexion critique sur les idées reçues et les représentations des sociétés du Proche et Moyen-Orient s'avère crucial. Les conséquences de ce traité, qui a mis un terme définitif à la Première Guerre mondiale dans la région, se font encore sentir aujourd'hui. Pour la République de Turquie nouvellement créée, l'événement a été un succès puisque la communauté internationale a reconnu sa souveraineté nationale. Mais le traité a également déclenché la lutte pour un Kurdistan libre, dont les frontières avaient été fixées en 1920 par le Traité de Sèvres. La lutte armée pour le territoire du Kurdistan, réparti à Lausanne entre quatre pays (l'Iran, l'Irak, la Syrie et la Turquie) et qui marque aujourd'hui encore la politique intérieure comme extérieure des pays concernés, est entretemps devenue la raison de l'intervention militaire turque dans le nord de la Syrie, où des cantons kurdes sous «administration autonome» se sont formés depuis 2012 suite aux événements de la guerre civile syrienne.

Le centenaire du Traité de Lausanne, qui s'accompagnera en 2023 d'événements culturels et politiques, de conférences scientifiques et de publications sur le sujet, nous invite également à réfléchir aux conséquences géopolitiques de la délimitation des frontières. Dans le cadre des processus de négociation diplomatique du traité, un échange de grands groupes de population

cidentale. Le sue opere restano una sfida costante ai modelli di interpretazione consolidati.

Nuove direzioni artistiche e di ricerca

L'ultima mostra di Adnan si è tenuta a Berna presso il Zentrum Paul Klee nel 2018. Questo evento ha portato al lancio della piattaforma e della rivista *Manazir* (www.manazir.art), il cui primo numero è dedicato all'arte e ai movimenti di protesta nel Mondo Arabo. Per rendere omaggio ad Adnan, abbiamo scelto una delle sue opere per la copertina di questo *Almanach*.

Soprattutto oggi, poco prima che si celebri il centenario del Trattato di Losanna (24 luglio 1923), è importante interrogare criticamente alcuni preconcetti sulle società mediorientali che sono ormai consolidati. Il trattato di Losanna ebbe infatti delle conseguenze di portata inestimabile tuttora evidenti. Il trattato segnò nella regione la fine della Prima Guerra Mondiale e, per la neonata Repubblica di Turchia, si trattò di un successo: la comunità internazionale ne riconobbe infatti la sovranità. Tuttavia, il trattato scatenò anche la lotta per il Kurdistan libero, i cui confini furono definiti nel Trattato di Sèvres del 1920. La lotta armata per il Kurdistan, che a Losanna venne diviso tra quattro Paesi (Iran, Iraq, Siria e Turchia), condiziona ancora oggi la politica interna dei rispettivi Paesi e le loro relazioni internazionali. Questa lotta ha portato agli interventi militari turchi nel nord della Siria, dove dal 2012, a seguito della guerra civile siriana, si sono formati cantoni curdi in regime di autogoverno.

Il centenario del Trattato di Losanna sarà accompagnato da eventi culturali e politici, nonché da conferenze accademiche e pubblicazioni sul tema. È un'occasione per riflettere sulle conseguenze geopolitiche della demarcazione dei confini. Nell'ambito dei processi di negoziazione diplomatica che portarono al Trattato, infatti, per la prima volta nella storia la comunità internazionale approvò e legittimò uno scambio di popolazioni tra due stati (la Grecia e la Turchia), con lo scopo di soddisfare le nuove esigenze di uno Stato-nazione definito da aspetti "etnici", "religiosi" e "linguistici" omogenei. Questa concezione degli Stati nazionali era

dlungsprozesse des Vertrags wurde zum ersten Mal in der Geschichte ein Austausch grosser Bevölkerungsgruppen zwischen zwei Staaten (Griechenland und der Türkei) von der internationalen Gemeinschaft beschlossen und legitimiert. Diese Regelung sollte neue Ansprüche an einen in „ethnischer“, „religiöser“ und „sprachlicher“ Hinsicht homogen definierten Nationalstaat erfüllen. Diese Auffassung von Nationalstaaten war schon damals ein Konstrukt, das von der Lebenswirklichkeit lokaler Bevölkerungen weit entfernt war. Nicht nur für die betroffenen Menschen, sondern auch in geopolitischer Hinsicht gilt der Vertrag von Lausanne als eine Zeitenwende.

Wissensproduktion auf verschiedenen Ebenen

Die weitreichenden Folgen des Vertrags, wie gewaltsam ausgetragene Konflikte in den mehrheitlich von Kurd:innen bewohnten Regionen am Euphrat und Tigris, die Polarisierung von Gesellschaften und der öffentlich ausgetragene Hass gegen „Andere“ im Zuge nationalistischer Bewegungen, rufen nach einer Wissensproduktion, die im Sinne von Etel Adnan inklusiv und multidimensional ist. In Adnans künstlerischer Tätigkeit erkennen wir eine Ausdrucksweise, die auch in der Arbeit der SGMOIK zu Tage tritt. Das Ziel der Wissenschaftskommunikation der SGMOIK besteht darin, verschiedenen Stimmen in der Forschung zur MENA-Region eine öffentliche Plattform zu geben: Wenn Forschende mit unterschiedlichen Perspektiven zu Wort kommen, schaffen sie gemeinsam ein vielschichtiges Verständnis für kontroverse politische und soziale Prozesse. In diesem Dialog, in dem verschiedene Ebenen und Blickwinkel zusammenkommen, liegt das Potential für die Entwicklung kreativer und nachhaltiger Lösungswege für die Herausforderungen der Gegenwart.

Mehrere Länder der MENA Region ringen mit grossen wirtschaftlichen Schwierigkeiten, den Folgen des Klimawandels und bewaffneten Konflikten. Für nachhaltige Lösungen braucht es eine Wissensproduktion, die Zusammenhänge zwischen transnationaler Politik und sozialer Realitäten auf lokaler Ebene aufzeigt. Doch lokal verankerte Wissensproduktion erweist

entre deux États (la Grèce et la Turquie) a été décidé et légitimé pour la première fois dans l'histoire par la communauté internationale. Ce règlement devait répondre à de nouvelles exigences d'un État-nation défini de manière homogène sur les plans «ethnique», «religieux» et «linguistique». Mais cette conception de l'État-nation était déjà à l'époque une construction très éloignée de la réalité de vie des populations locales. Le traité de Lausanne marque donc un tournant, non seulement pour les personnes concernées, mais aussi d'un point de vue géopolitique.

Production de connaissances à différents niveaux

Les conséquences importantes du traité, telles que les conflits violents dans les régions du Tigre et de l'Euphrate majoritairement peuplées de Kurdes, la polarisation des sociétés et la haine de l'«autre» exprimée publiquement dans le cadre de mouvements nationalistes, appellent à une production de savoirs qui soit inclusive et multidimensionnelle, au sens entendu par Etel Adnan. Nous reconnaissons dans son activité artistique un mode d'expression qui se manifeste également dans le travail de communication scientifique de la SSMOCI, dont l'objectif est d'offrir une plateforme publique aux différentes voix de la recherche sur la région MENA. Lorsque des chercheur-euses aux perspectives différentes s'expriment, ils et elles parviennent ensemble à une compréhension multidimensionnelle de processus politiques et sociaux controversés. C'est précisément dans ce dialogue, où se rencontrent différents points de vue, que réside le potentiel de développement de solutions créatives et durables, en réponse aux défis actuels. Plusieurs pays de la région MENA sont confrontés à de grandes difficultés économiques, aux conséquences du changement climatique et aux conflits armés. Pour trouver des solutions durables, il faut pouvoir assurer une production de savoirs capable de tisser des liens entre la politique transnationale et les réalités sociales à l'échelle locale. Mais là où les conflits se règlent par les armes, on assiste souvent à l'effondrement des communautés de recherche locales, ce qui entrave la production de savoirs qui y sont ancrés. Les efforts de la SSMOCI pour donner un espace de

già all'epoca un costrutto lontano dalla realtà delle popolazioni locali. Il Trattato di Losanna è perciò considerato un punto di svolta non solo per le popolazioni interessate, ma anche dal punto di vista geopolitico.

Livelli diversi di produzione culturale

Le conseguenze di vasta portata del trattato, i violenti conflitti nelle regioni a maggioranza curda lungo l'Eufrate e il Tigri, la polarizzazione delle società e l'odio pubblico verso "l'altro" promosso dai movimenti nazionalisti, richiedono una produzione di conoscenza che sia, proprio come la intende Etel Adnan, inclusiva e multidimensionale. In effetti, nell'attività artistica di Adnan riconosciamo una modalità espressiva che si manifesta anche nel lavoro della SSMOCI. L'obiettivo comunicativo della SSMOCI è quello di offrire una piattaforma pubblica alle diverse voci che fanno ricerca su Medio Oriente e Nord Africa: quando ricercatori e ricercatrici che hanno prospettive differenti dicono la loro, contribuiscono a fornire una chiave di lettura complessa di processi politici e sociali controversi. È in questo dialogo, in cui si incontrano livelli e prospettive differenti, che risiede il potenziale per trovare soluzioni creative e sostenibili alle sfide del presente.

Diversi paesi della regione MENA sono alle prese con grandi difficoltà economiche, con le conseguenze del cambiamento climatico e con conflitti armati. Se è vero che per trovare soluzioni sostenibili è necessaria una produzione di conoscenza che renda visibili le connessioni tra le politiche transnazionali e le realtà sociali locali, è parimenti vero che la produzione di conoscenza a livello locale si rivela spesso un'impresa difficile. Una delle conseguenze dei conflitti armati è infatti il collasso delle comunità di ricerca locali, il che rende ancora più importante l'impegno della SSMOCI a fare da cassa di risonanza per le voci dei ricercatori e delle ricercatrici che lavorano su queste aree. In questo modo, l'opinione pubblica avrà la possibilità di conoscere punti di vista ed esperienze che non rientrano nelle narrazioni semplicistiche offerte dai media, incorporandoli costruttivamente nei processi di trasformazione.

sich oft als schwieriges Unterfangen. Wo Konflikte mit Waffen ausgetragen werden, kommt es oft zum Kollaps von lokalen Forschungsgemeinschaften. Umso wichtiger sind die Bemühungen der SSMOIK, den Stimmen von Forschenden zu diesen Gebieten einen Resonanzraum zu geben. Die Öffentlichkeit kann dadurch Sichtweisen und Erfahrungen, die nicht in die vereinfachenden Narrative des Medienspektakels passen, zur Kenntnis nehmen und konstruktiv in Transformationsprozesse einfließen lassen.

Von Afghanistan bis Tunesien

Mit der zweiten Ausgabe von *Almanach* schreitet die SSMOIK auf ihrem Weg voran. In dieser Edition finden sich acht neue Artikel, die alle zwischen August 2021 und Juli 2022 auf unserem Blog veröffentlicht wurden. Es sind die Früchte der bereichernden und intensiven Zusammenarbeit zwischen unseren Autor:innen aus der Forschung und Journalist:innen. Die Themen reichen von Geopolitik bis zur Kultur und Politik des Essens und Trinkens. Die geographische Spannweite reicht von Afghanistan bis nach Tunesien. Historisch decken wir den Zeitraum vom 19. bis zum 21. Jahrhundert mit einem Exkurs in altägyptische Formen von Humor und Satire ab.

In ihrem Artikel über das archäologische Erbe des Irak befasst sich Mathilde Sigalas mit dem heiklen Thema der Plünderung von Kulturgütern. Sie verortet diese Praxis in kolonialen und neokolonialen Kontexten und formuliert so eine subtile Kritik am medialen Aufschrei, der bei der Zerstörung des Museums in Mossul durch den sogenannten Islamischen Staat im Jahr 2014 durch die Presse hallte.

Falestin Naïli beschäftigt sich ihrerseits mit dem Einfluss amerikanischer Ideen über die Wiederkunft Christi in Israel/Palästina zur Errichtung eines tausendjährigen Reichs. Diese Ideen werden unter dem Begriff Millenarismus zusammengefasst. Seit dem 19. Jahrhundert werden sie in evangelikalen Kirchen gelehrt und durch Missionsbewegungen verbreitet. Die Autorin hebt die Unterstützung amerikanischer Millenarist:innen für die Gründung Israels hervor. Sie untersucht die Rolle, die solche Bewegungen in den Narrativen von Jüd:innen über die Gegenwart

résonance aux voix des chercheur-euses sur ces régions sont donc d'autant plus importants. Le public peut ainsi découvrir des points de vue et des expériences qui ne correspondent pas aux récits réducteurs du sensationnalisme médiatique et les intégrer de manière constructive dans les processus de transformation.

De l'Afghanistan à la Tunisie

Avec la deuxième édition d'*Almanach*, la SSMOIC progresse sur sa voie. Cette édition comprend huit nouveaux articles, tous publiés sur notre blog entre août 2021 et juillet 2022, à l'issue d'une collaboration fructueuse et enrichissante entre nos auteur-es et nos journalistes. Les sujets traités couvrent des thématiques très diverses – de la géopolitique globale à la culture de la consommation alimentaire –, sur des espaces allant de l'Afghanistan à la Tunisie, de même que des périodes très variées, entre les 19e et 21e siècles principalement, avec une brève incursion dans la culture du rire en Egypte ancienne !

Dans son article sur le patrimoine archéologique en Irak, Mathilde Sigalas se penche sur la question délicate du pillage archéologique. Elle resitue cette pratique dans un contexte colonial et néo-colonial de longue durée, pour offrir une critique subtile de la levée de boucliers médiatique qui a eu lieu lors de la destruction du musée de Mossoul par Daesh en 2014.

Falestin Naïli s'intéresse, quant à elle, à l'influence des idées américaines sur le retour du Christ en Israël/Palestine pour l'établissement d'un royaume millénaire. Depuis le 19e siècle, ces idées, regroupées sous le terme de millénarisme, sont enseignées dans les églises évangéliques et diffusées par des mouvements missionnaires. L'auteure examine le rôle que ces courants évangéliques attribuent aux juifs dans leurs récits sur le présent et l'avenir et en particulier les conséquences possibles à long terme de l'alliance entre Israël et ceux-ci.

Pour sa deuxième contribution sur notre blog, Elife Biçer-Deveci pose un regard croisé sur le statut juridique des femmes en Turquie depuis le début du 20e siècle jusqu'au retrait de la Turquie, en 2021, de la Convention d'Istanbul (Convention du Conseil de l'Europe sur la prévention et la lutte contre la vio-

Dall'Afghanistan alla Tunisia

Con la seconda edizione dell'*Almanach*, la SSMOIC continua il suo cammino. Questo numero contiene otto nuovi contributi, tutti pubblicati sul nostro blog tra l'agosto 2021 e il luglio 2022 e frutto dell'intensa e arricchente collaborazione tra autord e giornalisti. Gli argomenti vanno dalla geopolitica alla cultura e alla politica dell'alimentazione, e l'area geografica si estende dall'Afghanistan alla Tunisia. Dal punto di vista cronologico ci si concentra sul periodo dal XIX al XXI secolo, con un excursus sulle forme dell'umorismo e della satira dell'antico Egitto.

Nel suo articolo sul patrimonio archeologico dell'Iraq, Mathilde Sigalas affronta il delicato tema del saccheggio dei beni culturali. Collocando questa pratica all'interno di contesti coloniali e neocoloniali, l'autrice getta uno sguardo critico sul clamore mediatico del 2014, quando il museo di Mosul è stato distrutto dallo Stato Islamico.

Falestin Naïli esplora invece le credenze sul ritorno di Cristo in Israele/Palestina teso a stabilire un regno millenario. Queste credenze, genericamente raggruppate sotto il termine millenarismo, sono state insegnate nelle chiese evangeliche e disseminate attraverso i movimenti missionari sin dal XIX secolo. Evidenziando il sostegno dei millenaristi americani alla fondazione di Israele, Naïli esamina il ruolo che tali correnti attribuiscono agli Ebrei nelle loro narrazioni sul presente e sul futuro e discute le possibili conseguenze a lungo termine dell'alleanza tra Israele e tali correnti evangeliche.

Elife Biçer-Deveci esamina la condizione delle donne in Turchia dall'inizio del XX secolo fino all'uscita della Turchia dalla Convenzione di Istanbul (Convenzione del Consiglio d'Europa sulla prevenzione e la lotta alla violenza contro le donne e la violenza domestica) nel 2021. In particolare, Biçer-Deveci illustra i complessi meccanismi della *Realpolitik* turca, in cui la discussione sul ruolo delle donne non rispondeva primariamente a questioni di emancipazione femminile, ma è spesso servita come strumento diplomatico nei confronti dell'Occidente.

Maurus Reinkowski parte dal ritiro delle truppe americane dall'Afghanistan nel 2021 per analizzare il fallimento della missione militare e umanitaria occiden-

und Zukunft einnehmen, und diskutiert mögliche langfristige Konsequenzen des Bündnisses zwischen Israel und solchen evangelikalischen Strömungen.

In ihrem zweiten Beitrag für den Blog wirft Elife Biçer-Deveci einen Blick auf die Rechtsstellung der Frau in der Türkei zwischen dem Beginn des 20. Jahrhunderts bis zum Austritt der Türkei aus der Istanbul-Konvention, dem Übereinkommen des Europarats zur Verhütung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häuslicher Gewalt, im Jahr 2021. Sie legt insbesondere die komplexen Mechanismen der türkischen Realpolitik dar, in der die Aushandlung der Stellung der Frau nicht primär emanzipatorischen Anliegen diente, sondern ein Instrument einer auf den Westen ausgerichteten Diplomatie darstellte.

Maurus Reinkowski nimmt den Abzug der amerikanischen Truppen aus Afghanistan im Jahr 2021 als Grundlage für eine Diskussion über das Scheitern der westlichen militärischen und humanitären Mission in dieser Region. Er eröffnet eine historische Perspektive auf die Beziehung zwischen Afghanistan und westlichen Ländern. Afghanistan galt seit dem 18. Jahrhundert als Pufferzone zwischen den imperialen Interessen der Brit:innen und Russ:innen. Vor diesem Hintergrund kritisiert der Autor die militärische Intervention einer von den USA angeführten Koalition nach den Anschlägen vom 11. September 2001.

Nina Studer entlarvt in „Kein Wein unter Palmen“ die orientalistische Wahrnehmung des Alkoholkonsums in Tunesien. Eine Untersuchung der Berichte französischer Reisender über den Konsum von Palmwein (*lagmi*) bildet die Grundlage für eine Kritik an der verzerrten Wahrnehmung nordafrikanischer Menschen, die auf ihre muslimische Identität reduziert werden.

Die Arabischen Revolutionen, die sich unter anderem auf dem Tahrir-Platz in Kairo entfachten, „überraschten“ die Weltöffentlichkeit mit einer animierten Protestkultur. Dieses Überraschungsmoment ist der Ausgangspunkt für den „Pasteurisierten Pharao“ (Pseudonym), einer spezifisch ägyptischen Form der Satire als Form des kreativen Protests auf die Spur zu kommen. Der Autor nutzt die Geschichte der Satire in Ägypten, um zu zeigen, dass die Protestkultur in Ägypten nicht auf die sozialen Medien gewartet hat, um Totalitarismus und Korruption mit humorvol-

lence à l'égard des femmes et la violence domestique). Elle expose en particulier les mécanismes complexes de la *réalpolitique* turque, dans laquelle la négociation du statut de la femme ne sert pas en priorité la cause de son émancipation, mais constitue bien plutôt un instrument de diplomatie orientée vers l'Occident.

Maurus Reinkowski prend le retrait des troupes américaines d'Afghanistan en 2021 comme base d'une discussion sur l'échec de la mission militaire et humanitaire occidentale dans cette région. Il ouvre une perspective historique sur la relation entre les pays occidentaux et l'Afghanistan qui, depuis le 18^e siècle, était considéré comme une zone tampon entre les intérêts impériaux des Britanniques et des Russes. C'est dans ce contexte que l'auteur critique l'intervention militaire d'une coalition menée par les Etats-Unis après les attentats du 11 septembre 2001.

Dans «Pas de vin sous les palmiers», Nina Studer s'attaque aux perceptions orientalistes de la consommation d'alcool en Tunisie. Au travers d'un examen minutieux de récits de voyageurs français sur la consommation de vin de palme (*lagmi*), l'auteure critique la réduction, dans ces sources, des comportements des musulmans à leur seule identité musulmane.

Lorsque les révolutions arabes ont éclaté entre autres sur la place Tahrir au Caire, l'importante culture de la protestation a provoqué la «surprise» de l'opinion publique mondiale. Cet élément de surprise sert de prétexte à «Pasteurized Pharaoh» (pseudonyme) pour revenir – aussi loin qu'à l'époque des pharaons – sur l'histoire de la satire comme forme de protestation créative. Cela permet à l'auteur de montrer que la culture de la protestation en Egypte n'a pas attendu les réseaux sociaux pour faire face au totalitarisme et à la corruption grâce à l'humour.

Efrat Gilad nous raconte l'histoire du marché et de la consommation de viande en Palestine depuis le 19^e siècle jusqu'à l'apparition de la viande de laboratoire ces dernières années. Selon Gilad, la demande de viande a augmenté de manière drastique en raison des immigrants juifs venus d'Europe, où ils s'étaient habitués à la production industrielle de viande. Elle montre les ramifications coloniales de la consommation de viande, qui contribuent encore aujourd'hui à l'image qu'Israël se fait de lui-même.

tale nella regione. Reinkowski ripercorre la storia del rapporto tra l'Afghanistan e i Paesi occidentali, mostrando come, sin dal XVIII secolo, l'Afghanistan sia stato considerato una zona cuscinetto tra gli interessi imperiali britannici e quelli russi. In questo contesto, l'autore critica l'intervento militare di una coalizione guidata dagli USA dopo gli attacchi dell'11 settembre 2001.

In “No Wine Under Palm Trees”, Nina Studer illustra la percezione orientalista del consumo di alcool in Tunisia. Un esame dei resoconti dei viaggiatori francesi sul consumo di vino di palma (*lagmi*) fornisce le basi per una critica della distorta percezione del popolo nordafricano ridotto alla propria identità musulmana.

Le rivoluzioni arabe, compresa quella scoppiata in piazza Tahrir al Cairo, hanno “sorpreso” il pubblico mondiale, che si è accorto della presenza in questi Paesi di una vivace cultura della protesta. Questo elemento di sorpresa è il punto di partenza di “Faraone pastorizzato” (pseudonimo) per tracciare un genere di satira specificamente egiziano come forma di protesta creativa. L'autore usa la storia della satira in Egitto per dimostrare che la cultura della protesta in Egitto utilizzava l'umorismo per opporsi al totalitarismo e alla corruzione ben prima dell'avvento dei social media, facendo risalire la tradizione dell'umorismo politico al tempo dei faraoni.

Efrat Gilad ci racconta l'evoluzione del consumo di carne in Palestina dal XIX secolo fino all'avvento della carne da laboratorio negli ultimi anni. Secondo Gilad, la domanda di carne è aumentata drasticamente a causa dell'immigrazione degli Ebrei dall'Europa, abituati alla produzione industriale dei luoghi di provenienza. L'autrice mostra in tal modo le implicazioni coloniali del consumo di carne, che fino ad oggi plasmano l'auto-immagine di Israele.

Infine, Shirin Naef si occupa della promozione del dialogo nell'arte *farsi* (iraniana e afgana) prodotta dopo l'invasione sovietica dell'Afghanistan. Naef mostra come gli eventi della “Bukhara Night” dedicati ai poeti afgani abbiano il potenziale di coltivare una nuova immagine dei rifugiati afgani in Iran, nonostante l'alta tensione dell'ambiente sociopolitico in cui si svolgono. Con il suo contributo, che si occupa della circolazione di idee e culture in un contesto extraeuropeo, Naef ci invita anche indirettamente a decentralizzare l'Europa.

ler Kritik zu begegnen. Die Tradition des politischen Humors reicht stattdessen bis in die Zeit der Pharaonen zurück.

Efrat Gilad erzählt uns die Geschichte der Entwicklung des Fleischkonsums in Palästina seit dem 19. Jahrhundert bis zum Aufkommen von Laborfleisch in den letzten Jahren. Die Nachfrage nach Fleisch stieg laut Gilad durch jüdische Einwandernde aus Europa, die sich dort an industrielle Fleischproduktion gewöhnt hatten, drastisch an. Sie zeigt die kolonialen Verflechtungen des Fleischkonsums, die bis heute das Selbstverständnis Israels mitprägen. Und schliesslich befasst sich Shirin Naef mit der Förderung des Dialogs zwischen farsischer (iranischer und afghanischer) Kunst seit der sowjetischen Invasion in Afghanistan. Sie zeigt, dass die Veranstaltungen der *Bukhara Nights*, die afghanischen Dichter:innen gewidmet sind, das Potential haben, ein neues Bild der afghanischen Flüchtlinge im Iran zu kultivieren. Dies geschieht in einem soziopolitischen Umfeld, das unter hoher Spannung steht. Mit ihrem Beitrag, der sich mit der Zirkulation von Ideen und Kulturen in einem ausser-europäischen Kontext befasst, lädt sie uns auf Umwegen auch dazu ein, Europa zu dezentralisieren.

Zusammenarbeit zwischen Forschung und Journalismus

Die Autor:innen der Edition bringen Vergangenheit und Gegenwart in einen Dialog und setzen sich kritisch mit gängigen Vorstellungen über den Islam und die Gesellschaften des Nahen Osten auseinander. Mit dieser Arbeit zeigen sie einmal mehr, dass es notwendig ist, bestimmte Themen, Ansätze und/oder Zeiträume, die in den Medien oft zu kurz kommen, zu vertiefen und gleichzeitig einen aufmerksamen und kritischen Blick auf die Gegenwart zu bewahren. Unsere Journalist:innen haben einen wertvollen Beitrag geleistet, indem sie die Autor:innen beim Schreiben ihrer Artikel begleitet haben. Die SGMOIK ist ihnen zu grossem Dank verpflichtet. Durch diese Zusammenarbeit kann die SGMOIK ihren Auftrag, Wissen an der Schnittstelle zwischen Forschung und Journalismus zu vermitteln, weiterführen.

Et enfin, Shirin Naef se penche sur la promotion du dialogue entre les arts et cultures farsis (iraniens et afghans) depuis l'invasion soviétique en Afghanistan, et montre le potentiel des événements du *Bukhara Nights* consacrés aux poètes afghans par exemple, pour façonner une nouvelle image des réfugiés afghans en Iran, dans un environnement sociopolitique sous haute tension. En s'intéressant à la circulation des idées et des cultures dans un contexte régional et extra-européen, sa contribution nous invite également, et de manière détournée, à décentraliser l'Europe.

Collaboration entre chercheur- euses et journalistes

En faisant dialoguer passé et présent et en s'attaquant avec audace à des lieux communs souvent tenaces sur l'islam, les sociétés arabes et musulmanes, le travail de nos auteur-es témoigne une nouvelle fois de la nécessité d'approfondir avec rigueur et précision certaines thématiques, certaines approches, ou certaines périodes souvent négligées des espaces médiatiques, tout en conservant un regard attentif et critique sur l'actualité. La SSMOCI est profondément reconnaissante envers ses journalistes pour leur précieux travail de mentorat et d'accompagnement des chercheur-es dans la rédaction de leurs articles. Grâce à celui-ci, la SSMOCI s'efforce ainsi de poursuivre sa mission de circulation du savoir, à l'intersection entre recherche fondamentale et recherche appliquée, en quête constante d'un équilibre entre la production d'un savoir indépendant sur l'actualité et son commentaire immédiat.

Collaborazione tra ricerca e giornalismo

Gli autori e le autrici di questo numero mettono in dialogo passato e presente ed esaminano criticamente idee correnti sull'Islam e sulle società del Medio Oriente. Con questo lavoro dimostrano ancora una volta che è necessario approfondire alcuni temi, approcci e/o periodi spesso trascurati dai media, pur mantenendo una visione attenta e critica del presente. Le nostre giornaliste e i nostri giornalisti, a cui la SSMOCI è molto grata, hanno dato un prezioso contributo accompagnando gli autori e le autrici nella stesura dei loro articoli. Attraverso questa cooperazione, la SSMOCI può continuare la sua missione di trasmettere conoscenze allo snodo tra ricerca e giornalismo.

Traduzione: Serena Tolino & Letizia Osti

A COLONIAL LEGACY OF CULTURED MEAT

Producing meat in laboratories, global biotech companies promise to revolutionize agriculture, improve animal welfare, and decelerate climate change. Outside of California's Silicon Valley, Israel is the biggest hub for cultured meat. But in Israel, cultivating meat is not only about the future – it is also about the colonial past.

Efrat Gilad



Cartoon published in the Israeli newspaper *Ma'ariv* in 1949:
“We’ve been informed of the invention of “synthetic meat” in our land, produced from mushrooms and eggplants...”
“What type of animal is this?”
“Behold, it’s a synthetic cow!”

In March 2022, a new Israeli company rang the NASDAQ bell in New York. The event marked a new partnership between *Tnuva*, Israel's largest and most iconic food corporation, and *Pluristem*, an Israeli biotech company specializing in cell-culture. The sole purpose of the new partnership: to commercialize “cultured meat”.

To make meat using cell culture, scientists first sample cells from animals. They then encourage fat and muscle tissue to grow into separate strands, before merging them to form a product that resembles ground meat. The challenge today is to scale up and reduce the cost of these technologies to allow for mass production. Though that goal is still far from sight, startups are already promoting cultured meat as an environmental alternative to the traditional meat industry.

Israel is where the world's first cultivated steak was created

Israel is a major hub for cultured meat. Outside of California's Silicon Valley, Israel is home to the most biotech startups and pilot plants in the world dedicated to the production of cultured meat. Israel is where the world's first cultivated steak was created. It's where the world's first cultured meat manufacturing plant was launched. It's where former Prime Minister Benjamin Netanyahu became the first head of state to taste cultured meat. In 2022, one Israeli startup alone raised USD 347 million – a record-breaking figure in this sector. Almost 40% of all global investments in cultured meat are injected into Israeli companies. And recently, this figure included investments from Switzerland's Nestlé and Migros as well.

Israel's prominent position in a tech field isn't surprising. The country is a self-proclaimed “startup nation” and Israelis fondly refer to their tech industry as “Silicon Wadi” (*wadi* meaning *valley* in Arabic and Hebrew). Indeed, the country has a history of mobilizing technological solutions – also to address environmental challenges.

Yet the choice of investing in cultured meat is not simply due to Israel's technological prowess, and cultivating meat is not only about a sustainable future. Technologies are tied to the histories of the places in which they emerge and develop. In Israel, that history

is submerged in the colonial legacy of its meat industry, embedded in a century of longing for meat in a natural environment that doesn't support it.

Following World War I, the history of meat in Palestine shifted

In Palestine until the end of the 19th century, only the very wealthy had regular access to meat. Located on the eastern coast of the Mediterranean, with its long hot and dry summers, the country's climate and environment were incompatible with intensive livestock farming. Most peasants cultivated cereals and used livestock primarily for labor. For its meat supply, Palestine was part of a network of regional trade whereby merchants drove animals across the Middle East. They purchased livestock from local breeders and brought them to regional markets. Gradually, with rising levels of urbanization and prosperity due to the booming citrus industry, more locals incorporated meat into their diets.

Following World War I, the history of meat in Palestine shifted. British forces conquered Palestine, ending 400 years of Ottoman rule. Palestine's newly formed British government ruled over a diverse community of Muslims, Christians, and a minority of (mostly) Sephardi Jews. In the broader region, British and French administrators divided former Ottoman territories between them. They defined their new territories by using new borders, which controlled the movement of humans as well as livestock. Along borders, quarantine stations were established, imposing new rules and regulations on the movement of animals across the region, and artificially severing historical livestock trails.

While the pathways of entry to Palestine for regional livestock narrowed under British rule, the migration of humans to the country expanded. As a result of British policy in Palestine, and mounting institutional antisemitism in Europe, European Jewish settlers arrived in Palestine in unprecedented numbers between the two world wars. The demand for meat during this period soared. Though the many communities of Palestine valued meat for its nourishing and satiating qualities, European Jewish middle classes were accustomed to eating meat in greater proportions and regularity than most Palestinians or local Sephardi Jews.

Rising Jewish immigration accelerated intercommunal tensions in the country, leading to the Palestinian Revolt of 1936-1939. This was a watershed moment in Palestine's history. The Palestinian general strike affected ports, roads, and markets, cutting off Jewish settlers from various supplies. For Zionist leaders in Palestine, the revolt highlighted the Jewish settlement's dependency on Palestinian agriculture and infrastructures, particularly for the supply of meat.

European bovines were imported to Palestine three times the size of local species

In Europe, Jews had been associated with the cattle trade since the Middle Ages. But in Palestine, consuming meat depended on Palestinian peasants and regional Arab breeders. Jewish actors (importers, butchers, religious authorities, urban officials) tried to gain more ground in the country's meat trade. In the 1930s, Jewish cattle dealers began to import cattle from Europe, relying on their old continental networks. By shipping in animals from overseas, Jewish dealers expanded Palestine's regional trade into a transcontinental trade. This maritime exchange never obviated – and was never entirely separate from – the Arab regional trade. But it allowed Jewish dealers to penetrate the country's meat trade by importing to Palestine European bovines three times the size of local species.

While Jewish dealers invested in imports, Zionist leaders made no attempts to promote local Jewish beef production. This was because Palestine's environmental conditions were incompatible with intensive breeding for meat. Hence, while Zionist leaders envisioned a separate and self-sufficient settler economy, its meat supply continued to rely on Palestinian breeders, regional Arab merchants, and on overseas imports from Europe. All of which were in stark contradiction with Zionist aspirations for an autarkic economy.

Import records show, however, that European Jewish consumers continued to purchase meat from various sources and devour large quantities of beef despite their leaders' economic plans. Tel Aviv, for example, was the settlement's most important city financially, demographically, and also in terms of meat consumption. Its emerging meat infrastruc-

tures – especially its slaughterhouse built in 1931 – facilitated the expansion of the city, and by proxy, the entire Jewish settlement.

Rather than *a land of milk and honey*, settlers hankered for meat as the material manifestation of arriving at a utopia of prosperity and plenty. Increasing Jews' access to meat in Palestine under British rule may have been against economic ideals, but still served the Zionist goal: the expansion of the settlement and the colonization of Palestine.

The disruption of war meant that meat supplies dwindled

The end of British rule in 1947 gave way to the 1948 Arab-Israeli war. As Israeli brigades pushed Palestinians from their lands, they also pillaged their livestock. The disruption of war meant that meat supplies dwindled. In its aftermath, Israel's newly established Ministry of Agriculture appointed *Tnuva* to centralize the local meat trade. By then, *Tnuva* was already the country's largest food distributor, mainly associated with the Jewish dairy industry. On its website, the company recalls how it entered the meat business: Until 1948 meat supplies depended on "Arab agriculture and nomadic Bedouins. But with the creation of the state, this main source of meat disappeared". Echoing the hegemonic Israeli stance, *Tnuva's* website reduces Palestinians to a "source of meat" and their forced exodus to a "disappearance".

For Jewish Israelis, meat scarcity was one of the defining features of Israel's first years. During those years, known as the austerity period, food rations allowed for approximately 100 grams of meat per person per week. Letters of complaints poured into the Ministry of Supply and Rationing. Citizens took to the streets protesting diminishing meat portions. The black market was thriving. Illegal meat trade was so lucrative that intercommunal hostilities did not deter some Jews and Palestinians from collaborating in trafficking meat across enemy lines. Some smuggled meat from Palestinian villages into Jewish-populated areas. Others drove livestock across the borders of neighboring Arab countries. With this, historical regional livestock trails – active since the Ottoman period and throughout British rule – were revived, even if redefined from habitual to illicit.

Israeli cooks and consumers were encouraged to find solace in eggplant as the meatiest of local vegetables

In the kitchen, meat scarcity shaped the emerging Israeli cuisine. Cooking instructors, nutritionists, and housewives experimented with various vegetarian creations to mimic meat. In the 1950s, one Israeli chemist claimed to have invented “the new meat”, or as the press called it: “synthetic meat”. The creation was largely plant-based, fermented, and promised to taste like the finest cut of beef with a hint of duck fat. But “the new meat” never reached commercial production. The Ministry of Supply and Rationing denied the inventor’s request to import the necessary ingredients.

Instead, Israeli cooks and consumers were encouraged to find solace in eggplant as the meatiest of local vegetables. Replacing meat with various substitutes was emblematic of the type of sacrifices that were asked of the new Israelis. As the country’s most famous nutritionist asserted: “The new immigrant must not only learn, he must also forget”. As often is the case with national foodways, some “ersatz”-dishes gradually became an integral part of the national cuisine. A popular eggplant stew, made to replicate the taste and texture of the Eastern European delicacy of chopped liver, is still sold in Israeli supermarkets today.

Despite recent vegan trends, Israel is one of the top meat consumers in the world

Only following the 1990s economic boom and the opening of the Israeli market to international imports did meat become a dietary staple in Israel. Despite recent vegan trends, Israel is one of the top meat consumers in the world. In 2021, it ranked fourth place in beef consumption among OECD countries, after the United States, Argentina, and Brazil. But unlike these countries, Israel still does not produce much beef. Its local meat industry depends on imported chilled meat and shiploads of imported live animals. The company that still holds the largest share in Israel’s meat industry is continues to be *Tnuva*. Some 70 years after being called upon by the state to centralize the meat industry, *Tnuva* is entering the

field of cultured meat. As Israel’s largest food producer, with the widest distribution network in the country and approximately four million of its products sold daily, *Tnuva* has the potential to shift the cultured meat industry. In April, the Israeli Innovation Authority announced that *Tnuva* will lead a national “cultured meat consortium” consisting of 14 companies and 10 academic laboratories. The consortium will receive an initial installment of government funding in the amount of NIS 60 million (about CHF 17 million), a globally unprecedented show of government support in the cultured meat sector.

A magical solution to multiple longstanding problems

The government’s backing of lab-grown meat in Israel stems from the desire to lead the development of a cutting-edge and potentially profitable food technology. In addition, promoters of the *Tnuva*-led consortium also claim that procuring sustainable protein sources is part of a national effort towards food security and sovereignty. After a century of longing for meat, the emergence of a technology that allows to grow meat regardless of the local natural environment as well as forgo the dependency on imports, is imagined as a magical solution to multiple longstanding problems. Yet in ringing the NASDAQ bell, *Tnuva* also reminds us of how cultures of meat have historically often cultivated colonialism.

This article is co-produced by Geschichte der Gegenwart (in German) and Orient XXI (in French, Arabic, and Farsi).



*Efrat Gilad is a Postdoctoral Researcher at the Institute for Jewish Studies at the University of Bern. She completed a PhD in International History at The Graduate Institute, Geneva, funded by the Swiss National Science Foundation's Doc.CH grant. At the University of Bern, she teaches courses related to Jewish history, food history, and the environment. Her upcoming book manuscript – titled *Meat in the Heat* – deals with the history of meat production and consumption in British Mandate Palestine. Find her on twitter as @EfratGilad*

FURTHER READING

- El-Eini, Roza: *Mandated Landscape: British Imperial Rule in Palestine 1929–1948*, London, Routledge, 2004.
- Fischer, John Ryan: *Cattle Colonialism: An Environmental History of the Conquest of California and Hawai'i*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2015.
- Novick, Tamar: *Milk & Honey: Technologies of Plenty in the Making of a Holy Land, 1880–1960*, Cambridge, MIT Press (forthcoming).
- Specht, Joshua: *Red Meat Republic: A Hoof-to-Table History of How Beef Changed America*, Princeton, Princeton University Press, 2019.
- Gilad, Efrat: *Meat in the Heat: A History of Tel Aviv under the British Mandate for Palestine (1920–1940s)*, PhD dissertation, Graduate Institute of International and Development Studies, Geneva, 2021.

FRAUENRECHTE IN DER TÜRKEI EINE SYMBOLISCHE GEOPOLITIK?

Der Austritt der Türkei aus der Istanbul-Konvention rief bei türkischen Frauenorganisationen Entsetzen hervor. Treibende Faktoren hinter der Abkehr von der Istanbul-Konvention sind jedoch vor allem realpolitische Überlegungen: Damit besiegelt die Türkei das Ende ihrer Europa-orientierten politischen Ära. Den Frauenbewegungen des Landes könnte dieser Schritt zusätzlichen Aufwind verleihen.

Elife Biçer-Deveci



© The Women's Library at the London School of Economics and Political Science LSE

Der Gouverneur von Istanbul eröffnet den 12. Kongress des Internationalen Frauenbunds 1935 im Yildiz Palast.

Die Stadt Istanbul ist die Namensgeberin der Konvention des Europarats zur Bekämpfung von Gewalt an Frauen. Dieses Übereinkommen ist ein internationaler Menschenrechtsvertrag, der zur Umsetzung von präventiven und rechtlichen Massnahmen in Fällen von Gewalt an Frauen und häuslicher Gewalt verpflichtet sowie die konsequente Gleichstellung von Frauen und Männern fordert.

Die Türkei gehörte zusammen mit Österreich, Finnland, Deutschland und Frankreich zu den ersten Ländern, die die Istanbul-Konvention im Jahr 2011 unterzeichneten. 2012 hat das türkische Parlament die Konvention als erstes der Unterzeichnerstaaten ratifiziert (die Schweiz trat dem Abkommen erst 2017 bei) – und es war auch das erste, das sich wieder zurückzog: Im März dieses Jahres verkündete

die türkische Regierung den Austritt aus der Istanbul-Konvention. Sie begründete den Entscheid damit, dass sie gegen „traditionelle Werte der Türkei“ verstosse und „Homosexualität normalisiere“. Die vorhergehenden Diskussionen im türkischen Parlament hatten landesweite Proteste hervorgerufen: Die Regierung wurde beschuldigt, die hart erkämpften Rechte der Frauen zu torpedieren. Oppositionelle interpretierten den Austritt gar als eine schrittweise Einführung der Scharia. Dieser Verdacht ist nicht unbegründet, denn die Regierungspartei AKP repräsentiert die muslimisch-konservative Elite und Mittelschicht des Landes, die ein traditionelles Familienverständnis vertritt und eine Freizeit- und Konsumkultur pflegt, die auf islamische Prinzipien der Abstinenz beruhen. Der Rückzug aus der Istanbul-Konvention rief auch bei Frauenorganisationen Entsetzen hervor, sie sahen darin unter anderem die Verharmlosung der häuslichen Gewalt und der Femizide. In der Tat sind Frauenmorde in der Türkei zu einer entsetzlichen Alltäglichkeit geworden: Gemäss der Plattform „Wir werden Frauenmorde stoppen!“, die seit 2010 die Femizide in der Türkei statistisch erfasst, sind allein von Januar bis August 2022 285 Frauen getötet worden. Die Rate der Femizide steigt kontinuierlich an, während die Täter kaum zur Rechenschaft gezogen werden.

Realpolitische Überlegungen und Atatürks Reformen

Bei genauerem Hinsehen stecken hinter dem Austritt aus der Istanbul-Konvention jedoch weniger Bestrebungen der AKP, eine von der Scharia bestimmten sozialen Ordnung einzuführen, sondern vielmehr realpolitische Überlegungen. Und das wiederum macht klar: Das Bekenntnis zur Verbesserung der Stellung der Frau ist für die Türkei stets nur ein strategisch-symbolischer Akt gewesen. Das zeigt nicht zuletzt auch die Tatsache, dass die türkische Regierung die Konvention nie wirklich umgesetzt hatte. Mit der Ratifizierung der Istanbul-Konvention hatte der Staat seinen Integrationswillen in das von der EU vorgegebene System markiert. Von dem Moment an, als die EU im November 2016 ihre Beitrittsverhandlungen mit der Türkei einfror, erschien der Regierung die Mitgliedschaft in der Istanbul-Konvention als überflüssig.

Ähnliche realpolitische Überlegungen, bei denen Frauenrechte gezielt eingesetzt wurden, gab es bereits 1923 nach der Gründung der Republik Türkei. Mustafa Kemal Atatürk, der erste Staatspräsident der jungen Republik, leitete Reformen ein, um die Türkei nach europäischem Vorbild zu „modernisieren“. Zu den grundlegendsten Reformen gehörten die Abschaffung des Kalifats sowie der osmanischen Zeitrechnung und des Kalenders; die Einführung des Hutgesetzes, das der männlichen Bevölkerung das Tragen orientalischer Kopfbedeckungen verbot, ein demokratisches Wahlsystem, die Implementierung des italienischen Straf- sowie des schweizerischen Zivilgesetzes von 1912. Auf diesem Weg sollte der Souveränitätsanspruch der Türkei gesichert, das Land als unabhängiger Nationalstaat und Teil einer europäischen Zivilisation positioniert werden.

1926 trat das schweizerische Zivilgesetz in der Türkei in Kraft, wodurch sich die rechtliche Stellung der Frauen stark verbesserte. Der Initiator dieser Verfassungsreform war der damalige Justizminister Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943). Bozkurt hatte in den 1910er-Jahren Rechtswissenschaften an der Universität Freiburg im Üechtland studiert und war Mitglied der Organisation *Foyer Turcs* in Lausanne, damals eines der Zentren der jungtürkischen Opposition im Exil. Mit der Reform des Zivilgesetzes wurde auch die Polygamie aufgehoben und das Scheidungsrecht für Frauen eingeführt. Vier Jahre später erhielten die Frauen das politische Mitbestimmungsrecht auf kommunaler, 1934 auf nationaler Ebene. Doch blieben diese Reformen aufs Papier beschränkt, sie waren im Programm der Regierung nicht von prioritärer Bedeutung. So ergriff der türkische Staat keine Massnahmen, um die Bevölkerung landesweit über die „neuen“ Rechte der Frauen aufzuklären. Diese Rechte wurden nur von einer kleinen, privilegierten Gruppe von Frauen wahrgenommen. Einige von ihnen waren Mitglieder des Türkischen Frauenbunds, eine Organisation, die 1923 erst unter dem Namen „Volkspartei der Frauen“ (*Kadınlar Halk Fırkası*) gegründet worden war und zum Ziel hatte, weibliche Kandidaten in die türkische Nationalversammlung zu schicken. Diese Bestrebungen wurden aber vom Staat unterdrückt. Auf Druck der Öffentlichkeit und der Regierung sah sich der Türkische Frauenbund schliesslich dazu gezwungen, die Forderung nach den politischen Rechten der Frauen wieder aus ihren Statuten zu entfernen und sich einzig der Aufgabe zu verpflichten, die türkische Frau durch Bildung und

Aufklärung auf ein Niveau „anzuheben“, so dass sie den Pflichten der Staatsbürgerschaft würdig werde. Zuwiderhandeln wurde mit Polizeigewalt geahndet. Als etwa Nezihe Muhiddin, die Vorsitzende des Frauenbunds, die Ablehnung der politischen Rechte der Frauen durch das Parlament öffentlich scharf kritisierte, wurde sie verhaftet und ins Gefängnis gesteckt.

Die internationale Ausstrahlung der türkischen Frauenbewegung

Trotzdem: Im Bezug auf politische Mitbestimmungsrechte war die Entwicklung der Frauen in der Türkei im Vergleich zu manchen europäischen Ländern fortschrittlich, was nicht zuletzt auch der starken, jahrhundertalten türkischen Frauenbewegung zu verdanken ist. Eine der ältesten Belege für das feministische Bewusstsein ist die Frauenzeitschrift „Hanımlara Mahsus Gazete“ (Zeitung für Frauen), die 1895 zum ersten Mal veröffentlicht wurde und als Plattform für gebildete muslimische Frauen galt. Sie thematisierte unter anderem den gleichberechtigten Zugang für Frauen zu Bildung und Wirtschaft und kritisierte die traditionelle Geschlechterordnung im Osmanischen Reich. Diese frühfeministischen Debatten, die die Gazete ermöglichte, stiessen bei internationalen Frauenorganisationen auf Resonanz. So berichtete die New Yorkerin Florence A. Fensham (1861-1912), Dekanin des *American College for Girls* in Istanbul, am Gründungskongress des Internationalen Frauenbunds, der *International Alliance of Women for Suffrage and Legal Citizenship*, in Washington über diese Debatten. Der Internationale Frauenbund hatte sich die weltweite Einführung des Stimm- und Wahlrechts für Frauen auf seine Banner gehoben. Florence A. Fensham erklärte an jenem Kongress, dass „der Islam den Frauen Rechte einräumt, etwa das Scheidungsrecht, die ihnen von vielen Nationen der westlichen Welt verweigert werden“, und dass „es unter den Frauen in der Türkei ein wachsendes Bewusstsein und die Forderung nach Bildung gibt“. 1926 wurde der Türkische Frauenbund Vollmitglied des Internationalen Frauenbunds.

Eine weitere Akteurin auf dem Feld der türkischen Frauenbewegung war die Osmanische Vereinigung für Frauenrechte. 1913 gegründet, forderte sie die Bildung für Frauen, den Zugang zur Erwerbstätig-

keit, selbst die Anpassung des Kleidungsstils nach europäischem Vorbild. Ulviye Mevlan (1893–1964), Gründerin und Präsidentin der Vereinigung, betonte in der feministischen Zeitschrift *Kadınlar Dünyası* (Welt der Frauen), dass der gleichberechtigte Zugang zur Bildung grundlegend sei für den Kampf für politische Rechte. Wichtigste Inspirationsquelle für die Vereinigung war der Islam, insbesondere der Rat des Propheten Mohammed: „Geh und lerne, auch wenn das Wissen in China ist“. Ein Satz, notabene, der auch auf den Versuch hinwies, den Islam aus feministischer Sicht zu interpretieren. Ulviye Mevlan zitierte diesen Satz des Propheten wiederholt, um die Bildung der osmanischen Frauen, besonders aber ihre Entsendung nach Europa für eine akademische Ausbildung zu rechtfertigen. Interessanterweise schlugen Autorinnen der Zeitschrift *Kadınlar Dünyası* die Romandie als Studienaufenthalt für osmanische Frauen vor. Dies, weil man zur Schweiz eine politische Affinität hatte, oftmals des Französischen mächtig war – und weil man die Schweiz im Vergleich zu anderen Staaten Europas als wenig lasterhaftes Land erachtete.

Diese Forderungen der damaligen türkischen Frauenbewegungen waren grösstenteils identisch mit jenen der weltweiten Frauenbewegung im frühen 20. Jahrhundert. Modernität und Fortschritt, darüber waren sich die Feministinnen einig, gründeten in der Verbesserung der Stellung der Frau. Sie sahen in der gleichberechtigten Staatsbürgerschaft ein konstitutives Element der modernen Zivilisation und waren überzeugt, dass weltweiter Friede nur möglich sei, wenn Frauen gleichberechtigten Zugang zu allen Lebensbereichen hätten.

Um diese Ansichten zu verbreiten, veranstalteten der Internationale Frauenbund und andere internationale Frauenorganisationen wie der Internationale Frauenrat und die Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit, Konferenzen und veröffentlichten zahlreiche Publikationen. Dadurch wurde der politische Diskurs dahingehend beeinflusst, dass man begann, die Stellung der Frau als ein Indikator für die moderne Zivilisation zu betrachten. Die Organisatorinnen luden Frauen aus verschiedenen Teilen der Welt an ihre Kongresse ein, um über die Situation in ihren jeweiligen Ländern zu berichten. 1913 rapportierte Selma Rıza (1872-1931), die erste türkische Journalistin, über die Aktivitäten muslimischer Frauen zur Unterstützung von Kriegswaisen und Soldaten in den Jahren 1910 bis 1913. Denn ein zentrales Thema der

Kongresse war das Potential von Frauen, den Frieden zu fördern, der durch von Männern geführte Kriege zerstört wurde.

Frauenrechte als Indikatoren der Moderne

Nach dem Ersten Weltkrieg begann der Internationale Frauenbund seine Kongresse alle vier Jahre in den Hauptstädten jener Länder abzuhalten, die ihren Frauen den Weg zum Stimm- und Wahlrecht geebnet hatten. Die Kongresse wurden von grosser medialer Aufmerksamkeit begleitet, für die Teilnehmenden standen Konzerte und Stadttouren auf dem Programm. Die Berichterstattung richtete sich an eine internationale Öffentlichkeit, die Beiträge wurden auf Englisch, Deutsch und Französisch veröffentlicht. Sie präsentierten der Weltöffentlichkeit Statistiken über die Anzahl Frauen mit universitären Abschlüssen sowie zum Anteil der Frauen in führenden politischen und wirtschaftlichen Funktionen. Anhand dieser Statistiken liess sich ablesen, welches Land in Sachen Gleichberechtigung am fortschrittlichsten war.

Im April 1935 fand der 12. Kongress des Internationalen Frauenbunds in Istanbul statt. Mit der Wahl Istanbuls als Austragungsort sollten die Aufnahme der vollen Staatsbürgerschaft für Frauen in die türkische Verfassung und die Wahl von 19 Frauen in die Grosse Nationalversammlung des Landes gefeiert werden. Gastgeberin des Kongresses war der Türkische Frauenbund – für die türkische Regierung ein Steilpass, um ihre Modernität zu zelebrieren und mit ihrer „rückständigen“ osmanischen Vergangenheit zu brechen. Sie unterstützte den Kongress finanziell, liess dazu eine Million Briefmarken produzieren, die den wichtigsten Köpfen der internationalen Frauenbewegung gewidmet waren, und stellte in einem Teil dieser Briefmarken Atatürk als Befreier der türkischen Frauen dar. Der Staat öffnete auch den Yıldız-Palast, die ehemalige Residenz von Sultan Abdülhamid II, um den Kongress auszurichten.

Doch – bloss zwei Wochen später löste die Regierung den Türkischen Frauenbund auf. Die türkischen Frauen, so lautete die Begründung, hätten nun die gleichen Rechte wie Männer, deshalb sei eine unabhängige Organisation nicht mehr nötig. Zudem hätte der Türkische Frauenbund seine Funktion, die

Fortschrittlichkeit der Türkei zu veranschaulichen, erfüllt und sei daher überflüssig geworden. Der Internationale Frauenbund und die internationale Presse sahen darin eine zynische Ironie des Ein-Parteien-Regimes Atatürks: Die Rechte der Frauen wurden zwar auf dem Papier eingeführt, aber nicht umgesetzt, die Gründung von unabhängigen Frauenvereinen verboten. Politische Aktivitäten der Frauen galten sogar als Gefahr für die nationale Souveränität.

Frauenrechte als „low-hanging fruit“

Manche der einstigen Mitglieder des Türkischen Frauenbunds liessen sich jedoch nicht einschüchtern. Kurz nach der Auflösung ihrer Organisation begannen sie, das Land zu bereisen, um Frauen über ihre neu gewonnenen Rechte zu informieren. Damit füllten sie implizit die vom Staat hinterlassene Lücke. Zwölf Jahre später wurde der Türkische Frauenbund offiziell neu gegründet und gewann dadurch an neuer Kraft und vertieften internationalen Verbindungen. Darüber hinaus wirkten sich die globalen Entwicklungen, wie die UN-Konvention zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW), positiv auf den Kampf für die Gleichstellung der Geschlechter aus. Nicht umsonst ist die Türkei heute für seinen lebhaften feministischen Aktivismus und seine zahlreichen Frauenverbände bekannt.

In Anbetracht der realpolitischen Agenda der türkischen Regierung, die hinter den Gleichstellungsreformen und letztlich auch hinter der Ratifizierung und dem Austritt aus der Istanbul-Konvention steckt, ist es wichtiger denn je, die Bedeutung der türkischen Frauenbewegung zu betonen. Denn solange die Staatsoberhäupter des Landes Frauenrechten nur symbolische Bedeutung beimessen und versprochene Reformen auf dem Papier bleiben lassen, solange Frauenrechte „low-hanging fruit“ sind, niederschwellige Mittel zur Durchsetzung einer bestimmten politischen Agenda, solange bleibt es die Aufgabe der Frauenbewegung, sich für die Umsetzung beschlossener Reformen stark zu machen und von Frauen aus allen Bevölkerungsschichten wahrgenommen und erlebt zu werden.

Mit dem Austritt aus der Istanbul-Konvention hat die Türkei das Ende seiner an Europa orientierten politischen Ära besiegelt. Die Schlagkraft der Frauenbewegung des Landes wird durch diesen Schritt aber

kaum verringert werden. Im Gegenteil: Er wird ihrem Aktivismus noch mehr Auftrieb verschaffen. Bleibt jedoch die Frage, inwieweit diese feministische Kraft mittel- und langfristig bewahrt werden kann, wenn für autoritäre Regime Frauenrechte auch künftig nichts anderes sein werden als „low-hanging fruit“.

Dieser Artikel wurde in Zusammenarbeit mit Geschichte der Gegenwart publiziert.

Elife Biçer-Deveci

LES DROITS DES FEMMES EN TURQUIE UNE GÉOPOLITIQUE SYMBOLIQUE ?

Le retrait de la Turquie de la Convention d'Istanbul (Convention du Conseil de l'Europe sur la prévention et la lutte contre la violence à l'égard des femmes et la violence domestique) a provoqué l'effroi des organisations féminines turques. Toutefois, ce retrait est avant tout motivé par des considérations de réalpolitique: La Turquie scelle ainsi la fin de son ère politique orientée vers l'Europe. Cette décision pourrait donner un nouveau souffle aux mouvements féministes du pays.



Elife Biçer-Deveci ist Historikerin und forscht zur Geschichte der Reformbewegungen und des Osmanischen Reichs/der Türkei des 19. und 20. Jahrhunderts. Aktuell untersucht sie an der ETH Zürich Auseinandersetzungen mit der „Alkoholfrage“ im Osmanischen Reich und in der Türkei von 1900 bis heute.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Biçer-Deveci, Elife, *Die osmanisch-türkische Frauenbewegung im Kontext internationaler Frauenorganisationen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Bonn University Press, 2017.

TICKLING PHARAOHS

A history of satire, fear and the securitization of laughter in Egypt: Resistance through political humor is deeply anchored in the country's history.

*A Pasteurized Pharaoh**



Street Art (2012) showing Bassem Youssef, host of the famous Egyptian satirical news show *el-Bernameg*.

In 2010 Bassem Youssef was a politically apathetic middle-class heart surgeon desperately trying to leave Egypt. Like most of his compatriots, he suffered from the country's deteriorating living conditions, particularly from the increasingly frustrating work environment in the medical sector. Eventually, his ticket for a way out arrived in the form of an opening for a medical position in the United States.

While waiting for his visa papers in early 2011, an extraordinary phenomenon was in the making; hundreds of thousands of people all over Egypt took to the streets demanding “bread, freedom and social

justice”, along with the downfall of the President Hosni Mubarak, and his regime.

While observing the increasingly rapid chain of events, one particular factor angered Youssef: the regime's hypocritical incongruities manifested in the media's intentional refusal to broadcast the protests. He saw how this situation created two parallel realities: a brutally violent one in the streets juxtaposed with the peaceful pictures on TV, a phenomenon he chronicled in his his book *Revolution for Dummies: Laughing Through the Arab Spring*. So Youssef decided to do something. He created a weekly five-minute satirical show on YouTube called ‘B+’.

An eruption of creative forms of protests

Youssef wanted to expose the hypocritical incongruities of the regime and its minions, namely the media and public figures. The first episode was aired on March 8, 2011. In a matter of a few weeks, the show gained an immense popularity, attracting millions of views from all over the region. Youssef was offered a contract by the Egyptian private network *On TV* and his show – that was later called *Al Bernameg*, which means “the show” – became the most watched in the history of Egyptian and Middle Eastern television.

When the revolts erupted across the region in 2011, there was an eruption of creative forms of protests as well, such as graffiti and songs. Repressed under Hosni Mubarak’s regime, the revolt provided a moment of freedom for creative minds to publicly express themselves without fear.

However, while the creative and even highly artistic forms of protest in Egypt have been covered widely in international media, the historical background of these creative protests has received much less journalistic and academic attention than strikes and other traditional forms of resistance. This lack of historical research contributed to the impression in the West that, thanks to the internet, a new generation was able to import a foreign form of resistance into their ‘regressive backward society’ that supposedly had no experience in social protests. Due to this view the revolts and their creative expressions were treated as “unexpected” and “surprising”.

The same happened to Bassem Youssef: When he launched his show, he was quickly called “Egypt’s Jon Stewart”. This was well-intended to some extent – since it is true that Youssef drew inspiration from Stewart. But at the same time, the nickname reflects the orientalist and ahistorical approach with which Youssef was treated by several academics and journalists as Egypt’s first alleged satirist who imported western satire to a fundamentally different, religious, and conservative nation-state.

Egypt’s rich history of creative resistance

Contrary to the view illustrated above, Youssef and many other contemporary Egyptian satirists have a long and rich history of creative resistance to rely on:

Intellectuals as well as ordinary people had long used satire to challenge and expose the incongruities arising from the corruption and oppression inflicted by domestic and foreign ruling regimes. This is arguably a major reason for Youssef’s massive popularity – not his ‘copy-pasting’ of Stewart, as his nickname may imply. A deeper understanding of the history of political humor in Egyptian culture can help us better understand the significance of contemporary satire as a form of creative resistance to authoritarianism in Egypt and elsewhere.

“How do you entertain a bored Pharaoh? You sail a boatload of young women dressed only in fishing nets down the Nile and urge the Pharaoh to go fishing.”

This joke is arguably the earliest documented recording of written satire found in Egypt: an anecdote signifying the cosmic inevitability of the rule of a new dynasty, reflecting its autocratic and carnal tendencies. It is inscribed on a papyrus roll dating back to 2600 B.C., making it possibly the oldest recorded political humor in the world.

As noted by Amr Kamel, an Egyptologist at the American University in Cairo, humor was found everywhere, in literature and arts. Pointing to King Tutankhamun’s tomb, for instance, his enemies are depicted in embarrassing positions, while Queen Hatshepsut ordered the hieroglyphic inscriptions in her temple to satirize the wife of a foreign leader, displaying her as grossly overweight. It is possible to consider these depictions as the ancient origins of what today, in the age of the internet, are called memes.

In fact, according to Egypt’s ancient mythology, the world was created through a series of laughs from the gods. The first laugh created the seven parts of the universe, the second created light, the third created water, and the seventh laugh created the soul. These examples show how deeply ingrained political humor is in Egyptian culture, dating back to its ancient history.

In the 19th century, with the arrival of the printing press, Egyptian intellectuals gradually began to invest in popularizing their thoughts, critiques, and ideologies through the establishment of journals and magazines. These publications used satire as a major form of expression, mainly through the publishing of articles, novels, poetry, and associated caricatures. Many of them have used satire also as a method of creative resistance.

‘Abu Naddara Zarqa’ – the man with the blue glasses

A major innovator of this movement is Yaqub Sanua (1839 – 1912), commonly known by his pen name *Abu Naddara Zarqa*, meaning ‘the man with the blue glasses’. The son of an Egyptian Jewish mother and an Italian father tirelessly worked for political reform through satirical creative resistance. He began by creating a theatre company for which he wrote numerous satirical plays confronting the political and socio-economic issues of his society. In one of his first satirical plays, called *al Zawgatayn*, ‘The Two Wives’, Sanua satirically criticized polygamy, which not only infuriated the powerful Islamic shaykhs, but even more so the *Khedive* Ismail Pasha (1830–1895), also known as Ismail the Magnificent, the grandson of Muhammed Ali Pasha. The *Khedive* invested greatly in the industrial, economic, and urban development of Egypt and expanded the country’s borders. His policies, however, placed Egypt in severe debt, leading to the sale of the country’s shares in the Suez Canal Company to the British government and to his ultimate toppling from power in 1879 under British and French pressure.

The *Khedive* had previously honored Sanua with the title of ‘Egypt’s Molière’, but after his satirical stance against polygamy Sanua was scolded for ‘attacking religion and traditions’. “If your balls cannot satisfy more than one woman”, the Egyptian ruler said, “do not expect others to be like you”.

Sanua continued to satirize the *Khedive*. He also satirized British imperialism, as in his play *al Swa’h wa al ‘Humar*, ‘The Tourist and the Donkey’, which humorously caricatured and ridiculed John Bull, the fictional personification of Britain. The British authorities were infuriated, and complained to the *Khedive*, denouncing Sanua as a ‘dangerous person’. A few months later the *Khedive* acquiesced and ordered the closure of Sanua’s theatre.

To prevent him from giving up, Jamal al-Din al-Afghani (1838 – 1897), an influential political activist and intellectual, encouraged Sanua to find other means to continue satirizing corrupt power and social ills. Supported by al-Afghani, Sanua established what is usually considered as the first widely and regularly published newspaper in Egypt and the region – wholly dedicated to satirical critique of politics and society, called after his own pen name Abu Naddara Zarqa, ‘the man with

the blue glasses’, in 1877. Throughout the journal Sanua brilliantly managed to expose the corruption of the *Khedive*, his domestic affairs, British colonialism as well as the local ruling elites through intelligent satirical journalism, anecdotes, and caricatures.

The *Khedive* tried to co-opt Sanua by offering him large sums of money in exchange for supporting the ruling regime. But Sanua refused. He even satirized the *Khedive*’s attempts, causing a scandal. Following this, the *Khedive* could no longer restrain his anger and ordered his assassins to kill Sanua. This shows how in Egypt a harmless form of expression such as satire has historically been perceived by an authoritarian ruling elite as a security threat, requiring the targeting of non-violent creative protesters and intellectuals and even seeking their murder.

Authoritarian regimes have regarded political humor as a security threat

The *Khedive*’s reaction is no exception. Throughout Egypt’s history consecutive authoritarian regimes – aware of their illegitimate basis for governance – have regarded political humor as a security threat that needs to be oppressed. They knew that humor has the quality of helping someone criticize and overcome the walls of fear that dictators try to build to keep a population submissive and exploited. At the same time, the fact that they are afraid of a mere joke only shows how insecure, scared, and fragile such a leadership must be.

For example, Gamal Abd el Nasser, who is often regarded as the region’s most powerful, courageous and charismatic leader, was afraid of jokes to such an extent that he established an office in the intelligence agency entirely dedicated to monitoring and reporting directly to him on popular satirical anecdotes told in public cafés – called *kahawy* – and elsewhere among ordinary people. That office is usually considered to be the first in the world to be officially and entirely dedicated to that purpose. In a public speech, Nasser once said:

“I know the Egyptian people. This is a nation seven thousand years old. They defeated and destroyed all invaders, from Qambiz to Napoleon. Then they sat and laughed at them ... This is a people who love to



Bassem Youssef

joke. I think this is a privilege, for it implies philosophizing over all matters. But if our enemies come and exploit this nature to achieve their own aims, we must be vigilant. Everyone must be vigilant.”

Nasser’s speech is reflective to a large extent of the regressive mindset through which Egypt’s contemporary ruling elite have governed Egyptian society. A mindset that regards critical creative thinking and forms of expression as a threat instead of an opportunity to build a more prosperous and just nation. Such regressive mindset has caused the country’s deterioration, leading to the revolts of 2011 and the ensuing instability.

Sanua, fortunately, survived. He escaped to Paris, where he continued to publish his satirical magazine and smuggle it to Egypt. Despite his exile, Sanua’s journal continued to be popular among average Egyptians. Peasants and ordinary people who often could neither read nor write filled the *kahawy*, to hear it read aloud by a literate person. It was even rumored that *Shaykhs* used to hide it under their turbans. As reported by a British observer, the journal was “read with the liveliest delight”.

Overcoming the regimes’ efforts to criminalize laughter

I find the similarity with Bassem Youssef to be particularly fascinating. In 2011 people would eagerly fill *kahawy* all over Egypt to watch Youssef’s weekly one hour and half satirical show on TV screens, laughing together while sharing *mezza* and *shisha*. I remember how I used to watch Youssef’s show during my studies abroad in the common hall of the student residence. I was surrounded by friends and classmates from all over the region. Even if sometimes they could not understand local Egyptian slang, I remember how much they laughed and loved the show, how they were also proud and glad that finally someone can go on TV and satirize corrupt power in Egypt and the region. The collective communal feeling of pride and hope was extraordinarily special.

Although Sanua died in his exile in France without seeing his vision of an independent and democratic homeland realized, his immense legacy and influence on succeeding satirists and intellectuals did not cease. Similarly, even though the revolution of 2011

forced then-president Hosni Mubarak to resign, and democratic elections took place, the elected government was toppled in a publicly supported coup two years later. The new regime forced the shutdown of Bassem Youssef's show, despite its phenomenal success. In another parallel to Sanua's fate, it tried to detain Youssef – consequently pushing him to flee the country into exile in the United States, where he lives to this day.

The contributions of Sanua and Youssef are only some examples, among many others, that demonstrate the historical significance and continuity of satire used as a mode of creative protest to oppression and exploitation, while defying and often overcoming the regime's efforts to criminalize laughter.

Sanua did not view himself as a mere comedian who only wants to make people laugh. Rather, he perceived himself as a humorist, a writer, and a caricaturist, with the purpose of reflecting or channeling collective emotions, as well as challenging and exposing the incongruous realities arising from corruption and injustice in his homeland. In other words, he was a satirist.

BIO



**The author writes under a pen name due to security concerns. Throughout the past 10 years, having lived in four countries on four different continents for studies and work, the author's state-approved and traditional pre-held beliefs on politics and life in Egypt and the Middle East have changed dramatically. They have been 'pasteurized' from the powerful state-run propaganda, revealing a controlling and exploitative reality in which even mere laughter may be a serious crime.*

FURTHER READING

- Kishtainy, Khaled: *Arab Political Humour*, London: Quartet Books Limited, 1985.
- Al Aswany, Alaa: *Egypt's Ancient Snark*, The New York Times, 13 March 2014.
- Cambanis, Thanassis: *Once Upon A Revolution*, New York: Simon & Schuster, 2016.
- Damir-Geilsdorf, Sabine / Milich, Stephan: *Creative Resistance: Political Humor in the Arab Uprisings*, Bielefeld: TranscriptVerlag, 2020.
- SGMÖIK *Bulletin* 34, 2012, 11-13.

PATRIMOINE IRAKIEN

DES SPOLIATIONS AU DÉSIR DE RÉAPPROPRIATION

Des archéologues renommés sillonnant le pays pour faire des fouilles il y a plus d'un siècle aux soldats américains venus imposer la démocratie par le feu, l'Irak n'a de cesse de voir ses antiquités lui échapper. Un pillage qui n'a fait qu'attiser le désir des Irakiens de remettre la main sur leur patrimoine.

Mathilde Sigalas



Chantier archéologique d'Ur, Irak, 1924

Lors de son voyage «historique» en Irak en mars 2021, au milieu du désert foulé cent ans plus tôt par des archéologues occidentaux pressés de confirmer les textes bibliques, le pape François s'est dit «à la maison» au sein du site antique d'Ur, considéré comme le lieu où Abraham reçut l'appel de Dieu, entama son voyage et «devint père d'une famille de peuples».

Or l'affiliation de ce site du sud de l'Irak au père de tous les croyants a longtemps été débattue dans les sphères scientifiques et médiatiques depuis son exploration archéologique dans les années 1920. Financées par des institutions privées cherchant à prouver la véracité de l'Ancien Testament, ces expéditions ont entraîné dans leur sillage une exportation du patrimoine

qui a nourri la volonté des Irakiens de se revendiquer, eux aussi, «à la maison».

Car le pillage du patrimoine irakien n'a pas commencé avec les G.I. lors de l'invasion américaine en 2003, ni avec les djihadistes iconoclastes de l'organisation État islamique (EI) lors de la prise de Mossoul en 2014. Dès le XIXe siècle, la Mésopotamie a vu un flux continu d'archéologues et de voyageurs repartir avec son patrimoine pour alimenter collections privées et musées occidentaux. Paradoxalement, ce sont des scandales de spoliation dans les années 1920 qui vont révéler l'importance de leur patrimoine aux Irakiens, lesquels se battent depuis pour en récupérer les artefacts éparpillés aux quatre coins du monde.

Ur et les enjeux de l'archéologie biblique

Le site archéologique d'Ur est repéré dès 1854 sous le nom de Tell al-Muqayyar par le consul britannique en poste à Bassora, John J. Taylor, et le naturaliste W. Kenneth Loftus. Ce n'est qu'après la Première Guerre mondiale que le British Museum décide d'envoyer une mission de reconnaissance sur le territoire irakien et les premières antiquités découvertes confirment le potentiel historique du lieu. Le British Museum s'associe avec un musée états-unien, l'University Museum (aujourd'hui Penn Museum) à Philadelphie, et montent ensemble une expédition qui se renouvelle consécutivement pendant douze années, de 1922 à 1934. Les premières saisons offrent des résultats scientifiques encourageants, mais les fouilles connaissent un véritable tournant à partir de 1926-1927 avec l'excavation du cimetière royal d'Ur. Le chantier est propulsé sur le devant de la scène médiatique, faisant concurrence à la tombe de Toutankhamon en Égypte, révélée quelques années auparavant.

La presse s'empare du caractère biblique des découvertes, qui est réaffirmé en 1929 lorsque Leonard Woolley, directeur du chantier, déclare avoir trouvé la trace du déluge qui a engendré le mythe de l'arche de Noé. Cependant, aucun outil ou méthode n'étaient en mesure de confirmer les interprétations faites par les archéologues. Plusieurs années après, la modernisation des techniques de fouilles a révélé que la crue n'était pas celle racontée dans l'Ancien Testament, mais seulement

un événement climatique dont l'inondation avait fortement touché la région du sud de l'Irak dans l'Antiquité.

Pourquoi un tel empressement à l'interprétation biblique des découvertes, aux dépens de la rigueur scientifique? Contrairement au reste de l'Europe continentale où la recherche archéologique était soutenue par des institutions publiques, aux États-Unis et au Royaume-Uni, les créanciers étaient principalement des acteurs privés, particuliers, mécènes ou fondations philanthropiques, désireux de financer une mission en terre biblique et de confirmer les textes religieux par des traces matérielles.

Les archéologues avaient donc tout intérêt à effectuer des rapprochements entre leurs découvertes et la religion judéo-chrétienne afin de s'assurer le renouvellement des donations pour leurs expéditions et avoir la possibilité de poursuivre leurs chantiers. Comme le montre l'exemple d'Ur, les missions archéologiques étaient généralement associées à des universités et des musées. Ces institutions ont également contribué à la ferveur religieuse, veillant à la satisfaction des financeurs et de l'opinion publique à travers l'exposition des antiquités exportées depuis le Moyen-Orient, en leur attribuant une signification ou une légende en lien avec la Bible.

Archéologues et contrebandiers

À l'époque, la loi sur les antiquités éditée en 1924 stipule qu'à l'issue d'une saison de fouilles, l'ensemble des objets découverts est divisé en deux lots entre le département des antiquités irakien et le directeur du chantier, la moitié des objets recevant une autorisation pour être exportés. Officieusement, la loi a mis plusieurs années à être approuvée, car les avantages espérés des occidentaux d'obtenir un grand nombre d'objets se sont confrontés aux ambitions nationales des Irakiens. Afin d'éviter de voir se reproduire certaines exactions du XIXe siècle, les permis de fouilles sont délivrés uniquement à des archéologues connus parmi les sphères universitaires et avec une expérience de terrain.

Pour maximiser leur chance d'obtenir le droit de fouiller, les institutions occidentales – principalement allemandes, britanniques, états-uniennes et françaises – décident de monter des expéditions conjointes. Mais au fil des années 1920, leur présence et l'exportation d'une partie des antiquités découvertes sont de plus en plus critiquées dans la presse irakienne.

Les premiers soupçons portent sur l'authenticité et la valeur des objets des lots destinés au Musée national de Bagdad. Certains représentants irakiens en viennent à penser que, lorsque les antiquités sont envoyées dans les musées européens et états-uniens pour des restaurations ou des reproductions, ce sont les doubles qui leur reviennent. La situation se tend davantage lorsque l'ancien directeur du département des antiquités, R.S. Cooke (1926-1929), se retrouve impliqué dans une tentative de spoliation d'objets.

En avril 1930, un transporteur routier est arrêté dans le désert au poste douanier de Ramadi sur l'itinéraire entre Bagdad et Beyrouth pour un contrôle de routine. Avant de repartir, le chauffeur précise aux gardes-frontières qu'un paquet lui a été remis plusieurs jours auparavant par R.S. Cooke, lui demandant qu'il soit distribué dans un lieu précis à Beyrouth, mais qu'il n'en a pas vérifié le contenu. Les douaniers découvrent que le paquet renferme des antiquités non déclarées sur le point d'être exportées clandestinement d'Irak. À Bagdad, l'affaire fait scandale, d'autant plus que R.S. Cooke était en pleine connaissance des lois, les ayant supposément appliquées en tant que directeur du département des antiquités quelques années auparavant. Pire, le destinataire du paquet à Beyrouth n'est autre que l'archéologue états-unien R. F. S. Starr, directeur de l'expédition de Nuzi en Irak, menée par l'Université d'Harvard et l'American School of Oriental Research (ASOR).

Reconnu coupable au terme d'une enquête ouverte par les autorités, R.S. Cooke doit quitter le pays dès le mois de mai. Le cas de R.F.S. Starr prend lui plusieurs mois à être traité. En décembre 1930, l'issue du scandale n'est toujours pas rendue officielle, mais la presse annonce que R.F.S. Starr demeurera directeur du chantier de Nuzi pour la saison suivante, ce qui apparaît comme une présomption d'innocence de son implication dans l'exportation illégale d'antiquités.

Un fragment du patrimoine récupéré

L'exportation et, parfois, la spoliation d'artefacts engendrent une prise de conscience par la population irakienne de la valeur de son patrimoine. D'autant qu'il commence à être exposé, aussi, à Bagdad. Au début des années 1920, les lots d'antiquités destinés à l'Irak étaient entreposés dans les bâtiments des autorités mandataires, mais la quantité d'objets en



Les travailleurs irakiens sur le chantier archéologique d'Ur

vient rapidement à occuper trop d'espace. Gertrude Bell, directrice du département des antiquités de 1922 à 1926, monte le projet d'établir un musée, qui voit le jour en 1926, et conserve dès lors l'ensemble des antiquités découvertes qui lui sont attribuées. Des expositions temporaires y sont organisées chaque année, afin que la population puisse observer les richesses du sol irakien et l'intérêt de préserver ces objets. Le tourisme se développe progressivement avec la visite de sites archéologiques et des conférences sont organisées pour présenter les découvertes et résultats les plus récents.

Après l'indépendance de l'Irak le 3 octobre 1932, une révision de la loi sur les antiquités de 1924 est entamée par les autorités irakiennes, avec une limitation stricte concernant l'exportation d'objets. Les missions britanniques et françaises se retirent pour aller fouiller en Syrie, où la division des lots est encore de moitié. Les archéologues allemands et états-uniens poursuivent leurs excavations, mais négocient au moment de la division des antiquités pour tenter d'obtenir un lot représentatif de leurs travaux. En 1934, le premier directeur irakien, Sati' al-Husri, est nommé à la tête du département des antiquités. En 1936, la nouvelle loi sur les antiquités est ratifiée. Bien qu'amendée à plusieurs reprises depuis, elle demeure la référence en matière de législation en Irak aujourd'hui.

Les collections du musée national irakien se sont imposées durant la seconde moitié du XXe siècle comme parmi les plus riches en artefacts des époques assyriennes, babyloniennes et sumériennes, renforçant le discours et le prestige national chez les habit-

ants. Las, durant les premières décennies du XXI^e siècle, ces collections ont été systématiquement détruites et pillées à la suite de l'invasion américaine, puis de celle de l'EI dans le nord du pays.

Dans le sillage de la deuxième guerre du Golfe, des milliers d'objets ont été retournés ou déclarés officiellement à l'étranger et pouvant être rapatriés. D'autres ont été volontairement spoliés ou feints d'être détruits puis revendus sur internet, et leur trace est désormais difficile à retrouver. Plusieurs musées et organisations internationales coopèrent pour tenter d'intercepter des antiquités dès qu'il y a un doute sur leur provenance et leur éventuel statut d'objet spolié. En septembre 2020, la police britannique, aidée par les experts du British Museum, a empêché la vente aux enchères d'une plaque sumérienne d'environ 4 400 ans et a annoncé son rapatriement vers l'Irak. Un fragment parmi les milliers d'objets spoliés que les Irakiens cherchent à récupérer. Car si l'urgence est à la lutte politique dénoncée dans la rue de Bagdad à Bassora, après quatre décennies de guerres et de division, le lent chemin de la reconstruction de l'Irak repose aussi sur la réappropriation de son passé. Signe d'espoir, en novembre 2020, sept ans après les pertes causées par l'EI dans la région, le musée de Mossoul a rouvert ses portes au public en affirmant que l'héritage et les antiquités représentaient une part de l'identité de la ville et de ses habitants.

Cet article a été publié en collaboration avec Orient XXI.

Mathilde Sigalas

DAS IRAKISCHE KULTURERBE VON PLÜNDERUNGEN BIS ZUM WUNSCH NACH WIEDERANEIGNUNG

Immer wieder hat es der Irak erlebt, dass ihm seine Antiquitäten genommen wurden – von berühmten Archäologen, die vor über einem Jahrhundert zu Ausgrabungen ins Land gekommen waren, bis hin zu amerikanischen Soldaten, die die Demokratie mit Gewalt erzwingen wollten. Doch haben diese Plunderungen den Wunsch der irakischen Bevölkerung, ihr Erbe wieder in ihre eigenen Hände zu bekommen, nur noch mehr geschürt.



Mathilde Sigalas est doctorante en histoire contemporaine à l'Université de Genève. Son projet de thèse se concentre sur la circulation des antiquités entre le Moyen-Orient et les États-Unis des années 1920 aux années 1950, dans le cadre du projet FNS intitulé «Rockefeller Fellows as Heralds of Globalization: The circulation of elites, knowledge, and practices of modernization (1920s–1970s)».

LITTÉRATURE COMPLÉMENTAIRE

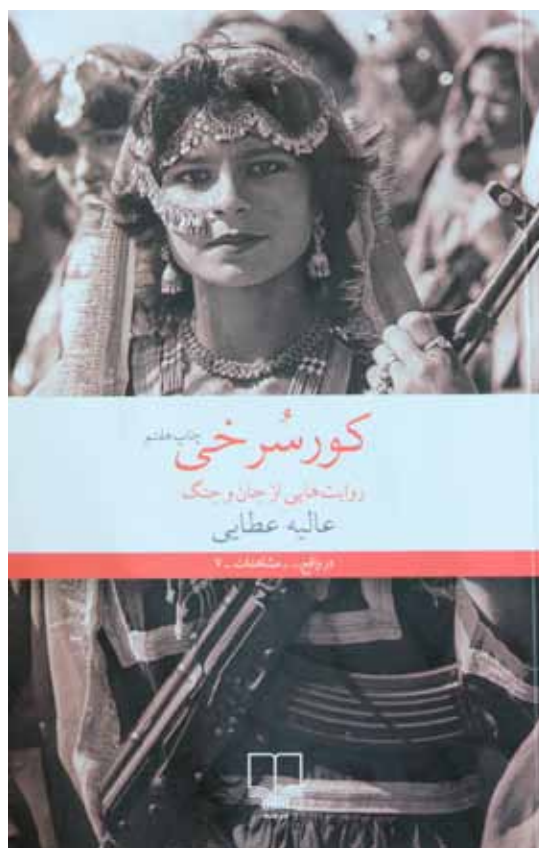
- Bernhardsson, Magnus T.: *Reclaiming a Plundered past: Archaeology and Nation Building in Modern Iraq* (Austin: University of Texas Press, 2005).
- Cleveland, William L.: *The Making of an Arab Nationalist. Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri* (Princeton: Princeton University Press, 1971).
- Collins, Paul / Tripp, Charles, éd.: *Gertrude Bell and Iraq: A life and legacy* (Oxford: Oxford University Press, 2017).
- Melman, Billie: *Empires of Antiquities. Modernity and the Rediscovery of the Ancient Near East, 1914-1950* (Oxford: Oxford University Press, 2020).
- Pallis, Svend: *The Antiquity of Iraq: A Handbook of Assyriology* (Copenhagen: E. Munksgaard, 1956).

IRAN

A NEW HUB FOR AFGHAN ARTISTS

Iran hosts one of the largest populations of Afghan migrants and refugees in the world. Though the two countries have always been linked through music, art and culture, Iranian society has for a long time looked upon Afghan migrants as “simple blue-collar workers”. But the rise of new generations of Afghans living and working in Iran is changing Iranians’ views – and shining a spotlight on Afghan poets, writers, cinematographers, and actresses.

Shirin Naef



The cover of the novel “Blood Blindness: Stories of Soul and War” by the Afghan writer Alie Ataee exiled in Tehran. The photograph by Viktor Khabarov shows a female Afghan warrior in Kabul in 1980 during a parade celebrating the anniversary of the Saur revolution, also known as the April 1978 Coup staged by the People’s Democratic Party of Afghanistan.

“

We are wounded by the tribal battles. Our tribe is the one that beats more, kills more and loots more. Are outsiders to blame for this? No. We are the heirs of our tribes. It makes no difference if we live in cities or in rural areas when we rip each other's throats so mercilessly.”

While Afghanistan remains marked by instability and engulfed in violence, Afghan literature provides a ray of hope. The above lines, written by Alie Ataei in her book *Blood Blindness: Stories of Soul and War* are sparkles of it as they mirror the way the Afghan-Iranian writer views the world. Alie Ataei offers a feminine narrative on the pains and sufferings of Afghans living under Soviet occupation, on ethnic conflicts, the impact of communist ideology and on the rise and fall of the Taliban. And she sheds her light on issues of migration, life in border areas – and in Iran:

“We battle each other and the outsider conquers our home. It is easy that we eat each other up and the others swallow us. We keep praying and [yet] behead one another, and [while] others (outsiders) cross their heart and drop bombs on us. [...]”

Alie Ataei, born in Afghanistan's third-largest city Herat in 1981, migrated to Iran with her parents, lived in a region at the border of Afghanistan, and later earned her master's degree in Performing Arts from Tehran University. She has written plays and screenplays and published four novels and several short stories in Farsi that focus on migration, several of which have earned her important literary awards in Iran.

It is no coincidence, that a notable Afghan artist like Alie Ataei has spent most of her professional career in Iran. In recent years the Islamic Republic has become a thriving hub for Afghan art, literature, and cultural activities. Despite the obstacles and difficulties, the government generally puts in the way of artists and writers – be they Iranians or Afghans – many Afghans have started or pursued their careers in Iran. The mere fact that Alie Ataei has been awarded literary prizes is a sign that this new generation of Afghan artists have managed to gain ground in Iran's cultural scene.

Afghan refugees in Iran

After Pakistan, Iran hosts the largest population of Afghan refugees in the world – a result of over 50 years of Afghan migration to the Islamic Republic that had started with the Soviet occupation of Afghanistan in the 1980s. According to current statistics of the UN Refugee Agency UNHCR, of the 800,000 refugees in Iran 780,000 are from Afghanistan. In addition, there are around two million undocumented Afghan refugees and around 600,000 Afghans who hold a *Tazkera*, the Afghan-passport.

The lives of Afghan refugees in Iran have long been filled with bitter experiences – with discrimination and deprivations in employment, education, and residence. In the early years of Afghan migration to Iran, not much was written about these new immigrants; and when they did make it into the news, the Iranian press usually focused on the negative impact of immigration and thus contributed to stirring up xenophobia.

Although Iranian government policies still neglect many of the rights of immigrants (as well as those of Iranian citizens), in recent years there has been a transformation in the public discourse that has led to a better acceptance of Afghan immigrants. Whereas many Iranians looked down on Afghan immigrants and were quick to label them as “simple blue-collar workers”, the rise of second- and third-generation Afghan immigrants has changed attitudes. Especially among academics and elites, the discourse about Afghan immigration has been recast: The support of Iranian civil society of as well as its attention to Afghan refugees and their rights have increased, and news about discrimination against migrants is no longer ignored. These developments have also raised awareness of the literary and artistic works of Afghan writers, poets, and artists, and facilitated the way for the creation of new works.

Iran – Afghanistan. A complex history

Afghanistan shares a long history with Iran. Afghanistan was ruled by Persian dynasties prior to the British and Russian struggle for influence in Central Asia in the 19th century. Two years after Afghanistan gained political independence from Great Britain, a new relation formed between Iran and Afghanistan based on

a friendship treaty signed by the two governments in 1921. During the 20th century, the relationship of the two countries has gone through ups and downs and has repeatedly led the two countries to the brink of war.

The relationship between Iran and the Taliban has been particularly difficult. During the Taliban's first rise in the 1990s Iran supported the National Resistance Front of Afghanistan led by Ahmad Shah Massoud, the legendary leader of Afghanistan's anti-Soviet resistance in the 1980s and the anti-Taliban opposition until his assassination in 2001, and various Shia parties. Tehran even supported the US military attacks that overthrew the former Taliban government in 2001. After the US invasion of Afghanistan in 2001, Iran's relationship with the Taliban went through several phases, mutual distrust being the only consistency: At times Iran was against the Afghan government's efforts to negotiate with the Taliban, at other times it supported the peace talks. Nonetheless Iran's opposition to the United States and its military presence in Afghanistan has remained a constant in Tehran's international policy.

Bukhara Nights

Outside of the political arena however, Iran and Afghanistan are connected through many cultural similarities. The shared Farsi language has preserved the bond between poets, writers, artists, and elites across borders and despite political tensions.

The Bukhara Nights meetings are a telling example of this: The literature festival, which is held mainly in Tehran a few times a year, is one of the key cultural events in Iran. It is co-organized by *Bukhara Magazine*, an independent bimonthly journal that has published scholarly articles on the Persian language, literature, history, and culture since 1998. The festival commemorates prominent figures in Iran's history far from political events and affiliations. Moreover, it aims at promoting cultural and literary dialogues and thus connects with various centers and departments of Iranian Studies and Persian language around the globe. Afghan poets and writers are regularly featured on its contributors list.



Poster advertising *The Bukhara Nights* for Afghan poets and writers in Teheran in 2016.



Bukhara Nights take place in different cities. This poster advertises *The Bukhara Night* in Kabul, Afghanistan, in 2016.

The 621st night of Bukhara Nights in February 2022 for instance, was dedicated to Mohammad Asif Fekrat Heravi (1946 – 2022), a prominent contemporary Farsi-speaking Afghan author and poet. Upon the Soviet Union's invasion of Afghanistan, Fekrat migrated to Iran in 1982 and resided in Mashhad, the capital of Khorosan province bordering Afghanistan. There he started his career as a researcher, translator and cataloger and published over a hundred scientific articles and many books.

Mohammad Heravi died in his late home Canada a few weeks after the event dedicated to him. And only a short time later the highly popular Iranian lawyer, literary critic, and poet Mohammad Ali Eslami Nodooshan passed away as well in Canada. Thus, Iranian and Afghan academics and authors organized a memorial ceremony for both of them at Ferdowsi University in Mashhad, one of the top universities in Iran and a scientific hub in the north-eastern part of the country, where many Afghan students have reached a stellar status in scientific and educational fields as well as in sports.

The ceremony for Heravi and Nodooshan was held under the title “Commemoration of Two Newly Deceased Persian Language Friends”. This not only shows the respect the Afghan writers had among a wide Iranian audience, but also how Afghan writers in Iran generally are perceived and accepted as part of a shared literature scene.

Afghan successes in the Iranian film industry

The perception of Afghan artists in Iran has not only changed in literary and academic circles, the media has also begun to portray them in a more positive light. They are now regularly introduced to Iranian readers for what they are: poets, cinematographers, actors and actresses, or as writers. The Mahmoudi brothers are a prominent example of such mediatization.

Jamshid and Navid Mahmoudi migrated from Afghanistan to Iran in the 1980s as children. They grew up in Iran, went to film school and established themselves in the Iranian film industry as screenwriters, directors and producers with their own distinctive style: “A Few Cubic Meters of Love” (2014) received multiple awards from international film festivals,

including the nomination for various categories at the 17th Iranian Fajr Film Festival. “Parting” (2016), which was shot in Iran, was selected as Afghan entry at the 2017 Academy Awards; “Rona, Azim’s Mother/ Breaking Simultaneously Twenty Bones” (2018), which won Best Feature Film at the Busan International Film Festival in 2018, was simultaneously screened in Tehran and Kabul. “Deldar (Sweetheart, 2019)”, a TV series directed by the Mahmoudi brothers, is a romantic social drama about the challenges of marriage and professional life of several middle-class girls and boys. This romance series, which aired on Iranian TV during the month of Ramadan in 2019, was well received by Iranian audiences.

Another Afghan success in Iranian film is Fereshteh Hosseini. The actress of “Parting” (2016) and “Rona, Azim’s Mother” (2018) was born in Iran in 1997 to Afghan parents. She defied the odds of Afghan immigrants in Iran and started her acting career in Tehran at the age of nine. Today she is one of the most prominent actresses in the Iranian film industry. At the Iranian Fajr Film Festival in February 2022 she was recognized best supporting actress for her role in the film “The Girls Group” (2021) that portrays the resistance of Iranian women in the early days of the Iran-Iraq war.

During the press conference at the festival, an Afghan reporter asked her about patriotism and how she felt about acting in a film about the war in Iran: “When it comes to my feelings, I don’t make a difference between Iran and Afghanistan, especially since I was born in Iran. I read comments on social media that challenged me to explain why I have played in an Iranian war movie. I think anybody can understand that when you grow up somewhere you can’t separate yourself from there. I consider myself Iranian because I was raised here, I went to school here and all my friends are here.”

Turbulent past and uncertain future

While Afghan arts and culture have carved out a space in Iranian media, this has not always translated into public scrutiny of Iran’s politics towards Afghanistan. After the Taliban regained control of Afghanistan in August 2021 a variety of discussions and narratives formed in the Iranian public, in academic discourses

and above all on social media channels, which in Iran are important platforms for conversations among the public, elites, journalists and intellectuals. The main question raised was: Where did the Islamic Republic of Iran stand in relation to the recent changes in Afghanistan? Would it support the Islamic Emirate of the Taliban or the leader of the resistance forces in Panjshir valley, Ahmad Massoud, the son of Ahmad Shah Massoud?

The first reaction of the Iranian political regime to the power-sharing of the Taliban in Afghanistan was hasty and positive because it considered the withdrawal of the US troops an opportunity to “restore lasting security and peace” in Afghanistan. The Iranian people however, criticized this change in stance and acceptance of the Taliban, both in public as well as on social media. Many commentators demanded the government to support Ahmad Massoud and the Panjshir resistance, which are culturally and historically closer to Iran. According to many, the Afghan government should not be dominated entirely by the Taliban, although the Taliban are understood as a reality in Afghan society that cannot be eliminated completely. But most Iranians see the Taliban as a backward terrorist group that advocates for suppression of women’s rights, terror, violence, and opposition to modern values. The result of their complete control of Afghanistan – so Iranians fear - would give way to the growth of terrorism and extremism in Afghanistan and the region.

Needless to say, the Taliban and the government of Iran are in conflict with each other when it comes to legitimacy and sovereignty. And the military occupation of Kabul, the way the Taliban have treated the Shia of Afghanistan, their ethnic and tribal structure, their inner division into moderate and hardline factions as well as disputes and clashes in Panjshir have cast an even darker shadow over the relationship of the two countries. Still, for now their dealings remain based on pragmatism and realism, and their shared financial and security interests.

Individual responsibility and moral unity

Without any doubt, the Panjshir resistance against the Taliban, the demonstrations of the Afghan peo-

ple, especially women, and the surge of migration from Afghanistan reflect one goal: the resistance of a multi-ethnic, multi-religious and multi-lingual society against an increasingly discriminatory and one-dimensional Taliban regime. What is happening in Afghanistan today can be understood as a variation of a global trend: the rise of authoritarianism. Global civil society must stand with the people and intellectuals of Afghanistan and support them in creating a democratic, lawful, multi-cultural and multi-ethnic system of their own.

However, the path to a democratic and multi-faceted society is long and complex. An incident that happened at this year’s Cannes Film Festival can be read as a highly symbolic example of exactly this: Navid Mohammadzadeh, a famous Iranian actor, was present for the screening of the film “Leila’s Brothers” (2022), in which he stars. He was on the red carpet with his wife Fereshteh Hosseini, the Iranian-born Afghan actress mentioned above, and then it happened: They kissed each other. That was the highlight of the ceremony – at least for the Iranian audience.

In Iran, the kiss led to many public statements and different reactions. Some considered the kiss to be a sign of love and a nice gesture. Others insisted that the kiss was an inappropriate act during the time when Iran was mourning the collapse of the Metropol building in Abadan. Some saw it as a violation of the values of Iranian culture. The press, which is aligned with the policies of the current government, viewed this kiss as part of the Western culture that is contrary to the public culture and decency in Iran. At the press conference, Navid Mohammadzadeh described this kiss as an act of appreciation for his wife and respect for their love.

The consequences of the Afghan-Iranian kiss are unpredictable in the Iranian political space. It may entail barring the couple from appearing on television shows for a limited amount of time or – if they are unlucky - even indefinitely, and it might enforce a probation period on them before they can be cast in a new movie. The kiss-scene shows how unexpected actions can create a new condition where morality, virtues, politics, tradition, and freedom come into conflict.

But – however the debate will play out, individuals like Alie Ataee and Fereshteh Hosseini are on the rise in Iran and beyond: individuals who do not spread hatred, violence, xenophobia, and ethnocentricity, but who promote a thinking that seeks to

understand human values and citizen rights; that addresses and explores their concerns and sees itself as a moral responsibility in Hannah Arendt's definition: In *The Human Condition*, first published in 1958, we are reminded that in the face of all the unexpected obstacles and problems that stand in the way of human freedom, it is the power of thinking as well as the potential for initiative and action in the public realm, which creates a new beginning for our moral togetherness. This might also answer the question: How will the Afghan art scene evolve when most of it is located outside the country? Since the Taliban take-over in August 2021, most remaining intellectuals, artists, and filmmakers – especially women – have fled Afghanistan to countries in the region, but also to Europe, the US or Australia. And for sure, the void they leave in their home-country is enormous. But the perseverance of Alie Ataee and Fereshteh Hosseini shows that the Afghan art scene will blossom wherever artists decide to find new roots. Because the flow of music, art and culture between countries is never interrupted.

University of Zurich, and from August 2022, she gives a lecture on the subject of legal and economic anthropology at the University of Fribourg. Her current research deals with the question of property law, endowments, kinship, and state formation in the Samanid Empire period (819–999 CE). She has more than ten years of experience of working as a translator for Dari-Farsi-speaking Afghan Refugees in Switzerland. Prior to that she had studied Theatre in Tehran.

FURTHER READING

- Bernstein, Richard J.: *Why Read Hannah Arendt Now?* Cambridge: Polity Press 2018.
- Monsutti, Alessandro: *Homo Itinerans: Towards A Global Ethnography of Afghanistan*. Oxford: Berghahn Books 2022.
- Noelle-Karimi, Christine: "Moderne persischsprachige Literatur Afghanistan", In: *Handbuch der Iranistik*. Band 2, edited by Ludwig, Paul. Wiesbaden: Reichert Verlag 2017.
- Schetter, Conrad: *Kleine Geschichte Afghanistans*. München: C.H.Beck 2022.

BIO

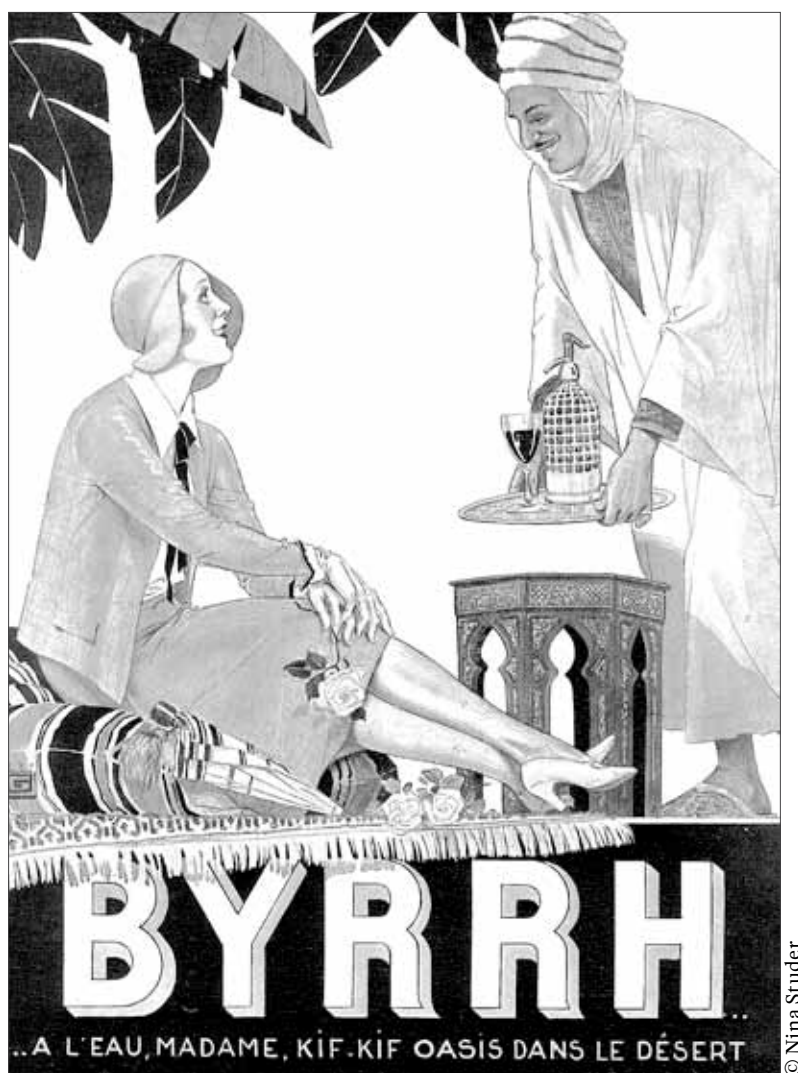


Shirin Naef received her Ph.D. in Social Anthropology from the University of Zurich and completed her postgraduate training in Bioethics at the International Centre for Ethics in the Sciences and Humanities (IZEW) at the University of Tübingen. She studied Social Anthropology, Islamic Studies, and General Linguistics at the University of Bern. From 2018 to 2019 she was fellow at the Käte Hamburger Center for Advanced Study "Law as Culture" at the University of Bonn, where she started to work on her habilitation project on the relationship between economy, law and religion according to the studies of culture in the context of Iranian history and politics. She is associate researcher at the

KEIN WEIN UNTER PALMEN

Während der Kolonialzeit beschrieben Reisende oft ein Phänomen, das ihnen offenbar zutiefst rätselhaft erschien: Den lokalen Konsum von fermentiertem Palmwein. Die zahlreichen Reiseberichte sind ein Zeugnis von Vorurteilen, die bis heute Bestand haben.

Nina Studer



Werbeplakat aus Tunesien im Jahr 1931 für den französischen Apéritif Byrrh, welcher der Frau im Palmenhain serviert wird. Der Konsum von Palmwein war nicht akzeptiert. Das Werk des französischen Künstler Georges Léonnec, wurde erstmals am 23. Mai 1931 in der Zeitschrift *L'illustration* veröffentlicht.

Am 12. November 1933 veröffentlichte die algerische Zeitschrift *L'Africain* einen Artikel, der sich der Frage von „Lagminismus und Alkoholismus in Tunesien“ widmete. Lagminismus, also „der Alkoholismus, der durch den Missbrauch des Palmensafts, des fermentierten Lagmi, verursacht wird“, stelle eine immense Bedrohung für Tunesien dar. „Die Bevölkerung Südtunesiens konsumiert grosse Mengen davon, fünf bis zehn Liter pro Person und Tag“, hiess es. „Männer [machen einen] Anteil von 98 Prozent [aus]; Frauen selbst beginnen dieses Getränk zu mögen, dessen Alkoholgehalt acht bis zehn Prozent pro Liter beträgt.“

Diese erstaunlichen Zahlen entnahm der Artikel einem Vortrag von Béchir Dinguizli, dem ersten in Frankreich ausgebildeten tunesischen Arzt. Er hatte im Oktober 1933 an der Académie nationale de médecine in Paris vor den Gefahren des exzessiven Lagmikonsums in Tunesien gewarnt. Die Zahlen verleihen den Anschein wissenschaftlicher Exaktheit – dabei gab es zu jenem Zeitpunkt keine breiteren Untersuchungen zu den Trinkgewohnheiten der kolonisierten Bevölkerung Tunesiens und schon gar nicht zur Verbreitung von Palmwein, der auf dem Land oft für den Eigengebrauch hergestellt wurde. Sowohl die Idee, dass der durchschnittliche Konsum von Lagmi bei fünf bis zehn Litern pro Person und Tag lag, sowie die Annahme, dass es sich bei 98 Prozent der Trinkenden um Männer handelte, entsprachen der subjektiven Einschätzung Dinguizlis.

Palmwein schien illustrativ für das Leben in der Kolonie und die „Natur“ der Kolonisierten zu stehen

Obwohl der Zeitungsartikel in *L'Africain* Lagmi als eine ernstzunehmende Bedrohung für das Alltagsleben in der französischen Kolonie Tunesien bezeichnete, wusste man in Frankreich selbst wenig über die Geschichte und Verbreitung des Palmweins. Die einzigen Texte, die regelmässig den (Über-)Konsum von Lagmi beschrieben, waren Reiseberichte, die seit dem 18. Jahrhundert das Bild des „Orients“ als Gegenstück zu Europa mitprägten. Einerseits betrachteten die Reisenden – meistens waren es Männer – Palmwein als ein Phänomen, das ihnen illustrativ für das Leben in der Kolonie und für die „Natur“ der Kolonisierten schien. Andererseits reagierten sie mit Überraschung

und einem gewissen Unverständnis auf die unleugbare Popularität von fermentiertem Palmwein bei tunesischen Muslimen. Sie interpretierten dessen Konsum als einen Akt, durch den sozusagen mit jedem Schluck die Regeln des Islams gebrochen wurden.

Natürlich entzog sich die tunesische Realität dieser dichotomen Weltansicht, in der sich die gesamte muslimische Bevölkerung stets an die Regeln des Korans hielt. Manche sahen das Alkoholverbot im Koran einzig im Kontext des Gebets als gültig an oder fanden, dass es nur den Überkonsum betraf. Einige interpretierten es als Empfehlung statt als absolutes Verbot oder gingen davon aus, dass es sich bloss auf den im Koran ausdrücklich verbotenen Wein bezog, und dass der Prophet Mohammed andere Getränke – wie Lagmi – von diesem Verbot absichtlich ausgeschlossen habe. Wiederum andere schliesslich konsumierten Alkohol schlicht trotz des Verbots, nicht akzeptierend, dass dies einen endgültigen Bruch mit ihrem Glauben darstellten sollte.

Darin unterscheiden sich Muslim:innen nicht von Christi:nnen, die religiöse Ge- und Verbote genauso unterschiedlich auslegen oder gerne mal grosszügig über sie hinwegsehen. Ein Beispiel hierfür ist das Verbot von Stoffen, die mit zweierlei Fäden gewebt wurden – also Kleidung, die sowohl aus Wolle als auch aus Leinen bestand: Viele Christ:innen brachen dieses alt-testamentarische Gebot, ohne sich dessen bewusst zu sein; diejenigen, die davon wussten und sich trotzdem nicht daran hielten, gingen selbstverständlich davon aus, dass dies keine schwere Sünde darstelle oder dass das Verbot sie nicht betraf.

„Theologocentrism“ und „Religious Paradigm“

Die Vorstellung, dass Muslim:innen keinen Alkohol trinken, ist noch heute in Europa fest verankert. Sie entspringt dem Denkmuster, das der französische Historiker Maxime Rodinson als „Theologocentrism“ und die algerische Soziologin Marnia Lazreg als „Religious Paradigm“ bezeichneten: Die Überzeugung, dass alle Handlungen und Charakteristika von Gläubigen auf ihre Identität als Muslim:innen zurückzuführen sind. Auch Edward Said, der amerikanische Intellektuelle und Autor des Standard-Werks „Orientalismus“, beschrieb dieses Phänomen als Teil seiner Theorie des „Othering“.



© Nina Studer

Ort in der Region Gabès. Postkarte aus dem Jahr 1910 [Léon et Levy].

Diese orientalistische Haltung, die das Verhalten von Muslim:innen als per se anders als jenes von Nicht-Muslim:innen darstellt, kam bereits in den kolonialen Reiseberichten zu Palmwein in Tunesien zum Tragen, in denen Alkoholkonsum immer im Zusammenhang mit der religiösen Zugehörigkeit der Trinkenden diskutiert wurde. Meistens schrieben sie ausschliesslich über Männer – selbst wenn manche Quellen, wie der Artikel in *L'Africain*, sich auch über eine angeblich wachsende Zahl muslimischer Konsumentinnen sorgten. Aufgrund dieser Fokussierung auf männliche Trinkgewohnheiten in der Quellenlage, beschränkt sich dieser Artikel auf das Konsumverhalten muslimischer Männer.

Trotz des Alkoholverbots im Koran gab es in den Oasen im Süden von Tunesien eine Tradition des Alkoholtrinkens, die schon lange vor der Kolonialzeit existierte. Wann Lagmi genau entstanden ist, ist unbekannt; vermutlich hat der Konsum von Palmwein in Tunesien die Islamisierung Nordafrikas im 7. Jahrhundert überlebt oder sich sogar erst während der muslimischen Epoche verfestigt.

Palmwein oder Lagmi, soviel ist klar, war in Tunesien ein beliebtes Getränk. Anekdoten zum Konsum von Palmwein lassen sich aber auch in Reiseberichten über Libyen, Algerien und Marokko finden. Neben einer nicht-alkoholischen „süssen“ Version, die heute noch während des Ramadans beliebt ist, gab es den fermentierten Palmwein, der – laut den französischen Quellen – einen Alkoholgehalt von vier bis zwölf Prozent hatte. Es scheint auch eine destillierte, hochprozentige Version gegeben zu haben. Doch die kolonialen Berichte bezogen sich fast ausschliesslich auf den gegorenen Palmwein.

Obwohl einzelne Reiseberichte diese lokale Tradition des Palmweinkonsums beschreiben, zeichnete die Mehrheit ein ganz anderes Bild: Sie gingen davon aus, dass eine abstinente muslimische Bevölkerung während der Kolonialzeit zum ersten Mal mit Alkohol in Berührung gekommen sei. Die meisten Texte interpretierten Alkoholkonsum und Alkoholismus bei Muslim:innen als eine Konsequenz der Kolonisierung und als etwas aus Europa Importiertes. Dass muslimische Fürstentümer schon vor der Kolonialisierung teuren europäischen Alkohol importierten, ignorierten die Berichte ebenso wie die lange Tradition von Alkoholproduktion und -konsum in Tunesien und der islamischen Welt insgesamt.

Im orientalistischen Denkmuster verfangen

Die meisten Augenzeugenberichte zu Lagmi im Süden Tunesiens waren also im orientalistischen Denkmuster verfangen, wonach alle Bräuche und Gewohnheiten von Muslim:innen durch deren Zugehörigkeit zum Islam erklärt wurden. Sie hoben die Tatsache hervor, dass der Konsum von Alkohol einen Bruch mit dem Islam darstellte und betonten Erklärungen für diesen überraschenden Konsum von Palmwein, die ihnen besonders irrationell erschienen.

Vor allem die Idee, dass Prophet Mohammed eine spezielle Ausnahme für Lagmi gemacht hatte, wurde regelmässig als humorvolle Anekdote wiedergegeben. Fermentierter Palmwein könne von seiner Konsistenz her „leicht mit Weisswein verwechselt werden“, schrieb etwa der französische Schriftsteller und Jurist Henri Richardot im Jahr 1905. Palmwein hatte aber gegenüber Weisswein „den Vorteil, dass er vom Koran nicht verboten wird“.

Es ist durchaus möglich, dass muslimische Palmweintrinker dem Schriftsteller Richardot diese Unterscheidung zwischen Wein – der im Koran ausdrücklich verboten ist – und Palmwein als Erklärungen für ihren Konsum nahegelegt hatten. Trotzdem spürt man in solchen Formulierungen eine gewisse Belustigung über diese grundlegende Unterscheidung zwischen Palmwein und anderen Formen von Alkohol heraus: Es ist, als unterstellte der Autor muslimischen Lagmi-Trinkenden entweder eine gewisse Scheinheiligkeit – da sie ihren Konsum mit dieser Unterscheidung rechtfertigten, obwohl sie wussten, dass Palmwein alkoholisch war – oder aber eine tiefe Leichtgläubigkeit sowie ein fehlendes Verständnis für die Realität. Beides – die Vorstellung einer muslimischen Unaufrichtigkeit und das Unwissen unter den Kolonisierten – gründet in der Vorstellung, dass es grundlegende, rassenbedingte Unterschiede zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten gab, und dass sich die Kolonisierenden auf einer höheren Entwicklungsstufe als die Kolonisierten befanden.

Neben solchen belustigten Kommentaren richteten die französischen Kolonialberichte ihren Fokus auf den ungewohnten Geschmack von Lagmi wie auch auf die negativen Konsequenzen, die durch den Konsum von Palmwein entstanden. Die Autoren betonten regelmäßig, dass fermentierter Lagmi fade oder ungeniessbar sei. In einem Artikel aus dem Jahr 1907 führte etwa ein anonymen Autor aus, dass nicht-fermentierter Lagmi einen frischen und angenehmen Geschmack habe, während der fermentierte säuerlich sei: „Die Eingeborenen fermentieren ihn [den Lagmi], um sich dann mit diesem alkoholischen Getränk zu betrinken, das für Europäer einen unangenehmen Geschmack hat.“

Die Vorstellung von tiefgehenden biologischen Unterschieden zwischen weissen und nicht-weissen Körpern

Dieses Zitat macht eine Vorstellung deutlich, die viele Autoren teilten: Die Vorstellung, nämlich, von tiefgehenden biologischen Unterschieden zwischen weissen und nicht-weissen Körpern. Und die hatte weitreichende Konsequenzen. Sie führte unter anderem zur Theorie, dass nordafrikanische Körper Schmerzen nicht so spüren konnten wie europäische – was folgenschwere Folgen im Bereich der Kolonialmedizin hatte. So wurden gewisse invasive Eingriffe wie etwa

die schmerzhaftes Elektroschocktherapie im kolonialen Maghreb eher an muslimischen Patient:innen als an europäischen ausprobiert. Aber sie führte auch zu harmloseren Theorien, wie zum Beispiel jener, dass maghrebinisches Essen zu stark gewürzt sei für europäische Mägen und Gaumen, da sie biologisch feiner und zarter seien als tunesische, algerische und marokkanische. So sollte auch die Einschätzung von Lagmi als ein zu „grobes“ Getränk für Europäer:innen in diesem Zusammenhang gesehen werden.

Auch wenn fermentierter Lagmi französischen Siedler:innen und Tourist:innen meistens nicht mundete, war traditioneller Palmwein eines der bevorzugten alkoholischen Getränke der muslimischen Bevölkerung. Darin sahen viele französische Reisende ein Problem: Immer wieder beschreiben sie den übermässigen Konsum von fermentiertem Lagmi. Die Ärzte Roger Durand und Jacques Berrebi, zum Beispiel, warnten in einem Artikel über die Fermentierung von Lagmi für die Archives de l'*Institut Pasteur de Tunis* aus dem Jahr 1936, dass viele Tunesier bei ihren allabendlichen Treffen unter Freunden jeweils acht bis zehn Liter fermentierten Lagmi trinken würden.

Auch wenn sicherlich manche Tunesier:innen ein Alkoholproblem hatten und zu viel Lagmi tranken, war exzessiver Konsum nicht so weitverbreitet wie oft dargestellt. Zumindest scheint die Zahl von acht bis zehn Litern aus der Luft gegriffen, schliesslich entspräche sie in heutigen Massen gerechnet mindestens zwanzig Halbliter Bier. Doch das Klischee, dass Nordafrikaner per se masslos seien, war in Frankreich weit verbreitet und wurde wohl kaum hinterfragt. So warnte der einflussreiche französische Psychiater Antoine Porot in einer Beschreibung des Alkoholkonsums algerischer Soldaten im Dienste Frankreichs noch im Jahr 1918 vor „dieser den Primitiven eigentümlichen Masslosigkeit“, die jeglichen Alkoholkonsum von Muslimen gefährlich mache. Diese konnte angeblich in allen Aspekten des Alltagslebens der Menschen Nordafrikas beobachtet werden. Kam jedoch Alkohol ins Spiel, wurde diese Masslosigkeit gefährlich: So beschrieben französische Beobachter im Kontext von Lagmi immer wieder Szenen intensiver Trunkenheit und einen damit einhergehenden Kontrollverlust – trotz des vergleichsweise tiefen Alkoholgehalts des Palmweins.

Nicht nur die Masslosigkeit des Konsums erschien manchen Autoren gefährlich: Sie gingen auch davon aus, dass Palmwein eine besonders starke Wirkung auf die Körper der Trinkenden habe. Adrien Loir,

Professor für koloniale Agrikultur, schrieb etwa im Jahr 1897: „In Sfax, Kerkenah, [und] Djerba sehen wir Eingeborene, die von Palmwein trunken sind. Die Trunkenheit, die durch diese fermentierte Flüssigkeit erzeugt wird, ist heftig, hält aber wenig an.“ Und auch vierzig Jahre später noch behauptete der französische Psychiater Pierre Maréschal in einem Vortrag zum Thema „Heroin sucht in Tunesien“, dass „der tunesische Araber“ eine klare Tendenz zur Sucht habe, was sich in allen Bereichen seines Alltagslebens zeige. Ein Beweis für diese Neigung zum Überkonsum könne man unter anderem darin sehen, dass der Tunesier „besonders starken Alkohol wie Boukha und Lakmi [sic]“ trinke. Der traditionelle tunesische Anis-Feigenschnaps, Boukha, war mit rund 40 Prozent Alkoholgehalt tatsächlich hochprozentig, wenn auch nicht stärker als die bei den französischen Siedler:innen und Tourist:innen beliebten Anisettes. Lagmi hingegen nicht. Statt Tatsachen drückt Maréschals Einschätzung von Palmwein als „besonders starkem Alkohol“ wohl sein tiefes Misstrauen gegenüber lokalem Alkohol aus.

Die Ängste der europäischen Siedler:innen

Betrunkene muslimische Männer, so wurde regelmäßig argumentiert, stellten aufgrund ihrer „angeborenen“ Masslosigkeit und der angeblich besonders starken Wirkung ihrer bevorzugten alkoholischen Getränke eine Gefahr für Tourist:innen, Siedler:innen und Tunesier:innen dar. In französischen Zeitungen schürten Artikel Angst über die angebliche Kriminalität und Gefährlichkeit betrunkenen muslimischer Männer unter Europäer:innen im kolonialen Maghreb. Im Laufe der Kolonisierung kam es deswegen immer wieder zu Versuchen, Konsum, Produktion und Verkauf von Lagmi einzuschränken, zu kontrollieren oder gar ganz zu verbieten. Die bereits erwähnten Ärzte Durand und Berrebi führten zum Beispiel auf, dass die französische Kolonialregierung in Tunesien im Jahr 1936 wegen des hohen Alkoholkonsums Schritte in die Wege geleitet habe, „um den Verkauf von Lagmi zu regulieren und seine Produktion zu überwachen. Nur das frische [das heisst, nicht-fermentierte] Produkt kann zum Verzehr geliefert werden und Haftstrafen werden den Verkäufern und Konsumenten von Lag-



© Nina Studer

Ort in der Region Gabès, wo Palmwein verkauft und getrunken werden konnte. Postkarte aus dem Jahr 1908 [Léon et Levy].

mi auferlegt“. Diese strikten Regulierungen waren meistens nicht erfolgreich – was sich dadurch zeigte, dass es während der Kolonisierung Tunesiens eine ganze Reihe von solchen anti-Lagmi-Gesetzen gab. Sie waren wohl eher auf die Ängste der europäischen Siedler:innen zurückzuführen, als auf die tatsächliche Gefahr, die von Lagmi-Trinkenden ausging.

Darüberhinaus ging man davon aus, dass Tunesier aufgrund ihrer Trunkenheit nicht ihrer Arbeit nachgehen konnten, was wiederum den Fortbestand der Kolonie gefährde. Die Befürchtung, dass Lagmi zu einem finanziellen Verlust für Arbeitgebende in Tunesien führen würde, fand ihren Höhepunkt im eingangs erwähnten Vortrag des tunesischen Arztes Béchir Dinguizli aus dem Jahr 1933. Er warnte zwar, dass Alkoholismus sich während der Kolonisierung weiter in den tunesischen Städten ausgebreitet habe, aber die Gefahren des Alkoholismus schienen ihm weniger bedrohlich als die Konsequenzen, die der lokale „Lagminismus“ für die Kolonie haben könnte.

Würde der Lagminismus „weiterhin voranschreiten, [sei] die Vitalität der Eingeborenen und der Wohlstand der Palmenhaine ernsthaft gefährdet“. Dinguizli befürchtete, dass der übermässige Konsum von Palmwein langfristig zu einer Senkung der Geburtenraten und zur Degeneration der tunesischen Bevölkerung führen würde, aber kurzfristig beschäftigten ihn vor allem wirtschaftliche Fragen: Seiner Meinung nach konnte am nächsten Tag nicht gearbeitet werden, wenn in der Nacht davor grosse Mengen von Lagmi getrunken worden war: „Das Ergebnis ist, dass die Arbeitsleistung von Menschen, [die] nachts betrunken und tagsüber benommen [sind], als nahezu null anzusehen ist“.

Hier sollte noch angemerkt werden, dass Dinguizli, aufgrund seiner Ausbildung und seiner professionellen und sozialen Stellung, zahlreiche französische Interpretationen übernommen hatte und in seinen Publikationen eine Vielzahl von kolonialen Klischees

und Vorurteilen über Tunesier reproduzierte. Seine Besorgnis wurde von seinen französischen Kollegen wohl auch deshalb durchaus ernst genommen, weil er in seinen Texten koloniales Vokabular widerspiegelte und seine Aussagen zu „Lagminismus“ den europäischen Theorien in vielem entsprachen.

Der „Wohlstand der Palmenhaine“

Dinguizli befürchtete, dass der Konsum von Lagmi den „Wohlstand der Palmenhaine“ gefährden könnte. Dies lässt sich dadurch erklären, dass oft davon ausgegangen wurde, dass eine ungebremste Produktion von Lagmi die Palmen zu stark ausnützen und schliesslich zerstören würde. Bei der Ernte von Lagmi wurde der Kopf einer Palme eingeritzt und der Saft gesammelt, was unter gewissen Umständen zum Verlust der Palme führen konnte. Das wurde aber natürlich von geübten Lagmi-Sammlern unter allen Umständen vermieden, da oft ihr Lebensunterhalt von diesen Palmen abhing. Europäische Autoren befürchteten jedoch, dass diese potentielle Zerstörung der Palmen die Oasen für französische Tourist:innen unattraktiver machen würde. Im eingangs erwähnten Artikel, der auf Dinguizlis Vortrag aufbaute, hiess es, dass eine der Konsequenzen des unkontrollierten Lagmikonsums „die Zerstörung der Palmen“ sei, „was dazu führt, dass die Oasen weniger schön werden, da der schützende Schatten dieser Oasen verringert wird, was Touristen fernhalten und somit eine Quelle des Elends sein könnte“. Die Tatsache, dass Lagmi in diesem Zeit-

rahmen wohl das beliebteste alkoholische Getränk der kolonisierten muslimischen Männer im Süden Tunesiens war – und in seiner nicht-alkoholischen Form auch ein wichtiger Bestandteil der Ernährung der ganzen Bevölkerung im Süden Tunesiens – scheint für den Autor des Artikels nebensächlich.

BIO



Nina S. Studer ist Historikerin und Arabistin, die sich in ihren Texten Fragen der Medizin- und Psychiatriegeschichte, von Gender und Trinkgewohnheiten in kolonialen Kontexten widmet. Sie schrieb ihre Dissertation mit dem Titel „The Hidden Patients: North African Women in French Colonial Psychiatry“ an den Universitäten Zürich und Oxford. Ihr Interesse an kolonialen Reiseberichten zu Palmwein ist Teil einer grösseren Untersuchung zu Beschreibungen von Trinkgewohnheiten im kolonialen Maghreb, in der sie unter anderem die Geschichte von Absinth, Kaffee, Tee, Wein, Champagner und Orangina untersucht.

Nina Studer

PAS DE VIN SOUS LES PALMIERS

Pendant la période coloniale, les voyageurs ont souvent décrit un phénomène qui leur semblait profondément mystérieux: la consommation locale de vin de palme fermenté (*lagmi*). Leurs nombreux récits témoignent de préjugés qui perdurent aujourd’hui encore.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Dinguizli, Béchir: «Alcoolisme et lagminisme en Tunisie». *Bulletin de l'Académie Nationale de Médecine* 110, Nr. 33 (1933), 226–231.
- Martinez, Francisco J.: “Drinking Dis-Ease: Alcohol and Colonialism in the International City of Tangier, c. 1912–1956”. In: Ernst, Waltraud (Hg.). *Alcohol Flows Across Cultures: Drinking Cultures in Transnational and Comparative Perspective*. London/New York: Routledge, 2020, 61–83.
- Studer, Nina S.: “It Is Only Gazouz: Muslims and Champagne in the Colonial Maghreb”. *Asiatische Studien* 73, Nr. 3 (2020), 399–424.

UN AIR D'APOCALYPSE DE L'AMÉRIQUE DU NORD À JÉRUSALEM

Les évangéliques américains sont-ils le dernier rempart de l'expansionnisme sioniste ou des alliés contre-nature pour Israël? Majoritairement engagés aux côtés de l'ultra-droite israélienne, ils comptent pourtant une frange envisageant la conversion des juifs comme condition du salut de la chrétienté.

Falestin Naili



Un article du *New York Herald* de novembre 1842 avec un dessin montrant le pasteur baptiste William Miller et ses adeptes.

« Alors que le conflit fait rage et que les dirigeants mondiaux s'efforcent de trouver une solution pacifique aux problèmes du Moyen-Orient, l'importance de Jérusalem ne fait que croître », écrit le pasteur américain John Hagee sur Twitter le 30 mai 2021, quelques jours après qu'un cessez-le-feu a mis fin à onze jours de bombardements massifs de l'armée israélienne sur Gaza et de tirs de roquettes du Hamas sur Israël. Cette crise avait été déclenchée par la menace israélienne d'expulser des

familles palestiniennes dans le quartier de Cheikh Jarrah à Jérusalem. Cinq jours plus tôt, il tweetait déjà: « L'avenir de Jérusalem est au cœur du plan de Dieu pour l'éternité. Ne vous y trompez pas: Dieu enlèvera, récupérera, restaurera, réorganisera, renouvellera, redistribuera, réengagera et rachètera jusqu'à ce que la ville sainte devienne le joyau de toutes les villes de la terre ».

Cette déclaration ne devrait pas étonner, venant du fondateur de l'organisation pro-israélienne *Christians*

United for Israel (CUFI), qui compte sept millions de membres aux États-Unis. Ces évangéliques fondamentalistes croient que l'installation des juifs en Terre sainte, la création de l'État d'Israël (1948) ou encore l'occupation israélienne de Jérusalem-Est (1967) sont les signes annonciateurs du retour du Christ. L'idée de l'enlèvement (*rapture* en anglais) de l'Église et des croyants – leur ascension au ciel au moment de la fin des temps – fait aussi partie intégrante de l'eschatologie dispensationaliste. John Hagee s'est ainsi réjoui des violences du mois de mai, qui n'étaient pour lui qu'un nouveau signe prophétique: «Quand je vous dis que l'enlèvement de l'Église est imminent, «imminent» signifie que cela peut arriver à tout moment ... Ce n'est pas une exagération; c'est un euphémisme. Si vous n'êtes pas prêts, préparez-vous, parce que nous nous apprêtons à quitter ce monde!»

Pendant la présidence de Donald Trump, l'impact déjà prégnant du soutien des milieux évangéliques américains pour un État israélien expansionniste sur la politique américaine au Proche-Orient s'est encore accru, même si parmi les nouvelles générations évangéliques on trouve des voix qui s'opposent aux interprétations bibliques propagées par Hagee, y compris sur la question israélo-palestinienne. L'ex-président républicain a ainsi répondu à la vieille promesse de faire de Jérusalem la capitale de l'État d'Israël (en conformité avec le *Jerusalem Embassy Act*, voté en 1995 sous la pression des évangéliques), confortant les colons israéliens et leurs soutiens. Et avec son plan de paix au Proche-Orient, présenté à la fin de son mandat comme le «Deal du Siècle», il a exaucé les vœux de la droite et de l'extrême-droite israélienne, ainsi que de ceux parmi les évangéliques américains qui les soutiennent.

Or l'arrivée de Joe Biden n'a pas diminué l'intérêt de ces derniers. Ainsi, le 10 mai 2021, dans le quotidien libéral israélien *Haaretz*, Ron Dermer, ancien ambassadeur israélien aux États-Unis, préconisait de renforcer la relation avec les milieux évangéliques américains plutôt qu'avec la communauté juive américaine, de plus en plus critique vis-à-vis de la politique de l'État hébreu et représentant une population moins nombreuse que les évangéliques.

Mais pourquoi les évangéliques américains s'intéressent-ils tant à Israël et quelle place réservent-ils aux juifs dans leur eschatologie? Pour le comprendre, il faut remonter aux lendemains de la «Grande déception» de 1844 (*The Great Disappointment*) aux États-Unis et faire ressortir des limbes de l'histoire de deux interprètes de la fin des temps: le pasteur William Miller et son adepte, Clorinda Minor.

L'échec d'une prophétie et la «Grande déception»

Les prophéties apocalyptiques ont toujours occupé une place centrale dans l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les idées appartenant aux exégèses protestantes sont regroupées sous le terme millénarisme, soit la croyance en une période future de mille ans de bénédiction. Parmi eux, les adeptes du dispensationalisme font une interprétation littérale de la Bible, dont les textes apocalyptiques sont lus comme annonciateurs d'événements futurs. Ainsi, ils cherchent «des signes du temps» dans l'actualité et revisitent les événements historiques à l'aune de l'apocalypse qu'ils attendent. Avant John Hagee, d'autres l'ont annoncée.

William Miller, par exemple, pasteur baptiste du XIXe siècle et fondateur du mouvement dit «Millérite», a entrepris de calculer des dates mentionnées dans la Bible pour conclure que la fin des temps et le retour physique de Jésus-Christ devrait avoir lieu entre 1843 et 1844, événement inaugurateur du Nouvel Âge. Au fil de ses tournées pour annoncer sa prophétie dans les grandes villes de l'Est américain, William Miller a rallié de nombreux disciples. Ainsi, le 22 octobre 1844, entre 50 000 et 100 000 Millérites attendaient le retour du Christ, certains ayant même abandonné maison et travail, convaincus que le monde était sur le point d'être détruit.

Las. En l'absence de la seconde venue du Christ, les disciples de Miller ont sombré dans la «Grande déception». Nombreux ont ensuite renoué avec leurs cultes traditionnels, mais certains ont maintenu leur foi dans la prophétie de Miller, arguant qu'il fallait seulement refaire les calculs et reconsidérer les préparatifs nécessaires au retour du Christ.

Des «Indiens» de l'Ouest aux Palestiniens de l'Orient

Parmi eux, Clorinda Minor, qui faisait partie du milieu commerçant de Philadelphie. Après avoir eu une «révélation», cette dernière a corrigé la prophétie en y ajoutant une période de préparation pendant laquelle les juifs en Palestine auraient un rôle prééminent à jouer, et dont elle devrait être l'outil. Pour Minor, les prophéties ne pouvaient pas se produire en Amérique

du Nord mais en Terre Sainte. Le récit de son pèlerinage en Palestine (1849–1850) intitulé *Meshullam! Or Tidings from Jerusalem* est un appel à soutenir la première colonie agricole établie en Palestine par John Meshullam, un Britannique juif converti à l'anglicanisme millénariste, dans le village palestinien d'Artâs. Aux yeux de Minor, ce projet correspondait parfaitement à sa vision «prophétique» pour l'avenir de la Palestine: dirigée par un juif converti avec l'ambition de soutenir les juifs destitués de Jérusalem et de leur apprendre l'agriculture, cette colonie agricole au sud de Bethléem préparait littéralement le terrain au «retour» des juifs, et donc au Second Avènement du Christ.

Car les juifs jouent un rôle clé dans la prophétie de la fin des temps: ils vont matérialiser les promesses faites à Israël dans la Bible. Considérés par certains comme les descendants naturels d'Abraham et les frères naturels de Jésus, ils doivent se réunir en Terre Sainte afin de la préparer pour le retour du Christ, notamment en rétablissant le royaume de David et en reconstruisant le Temple.

Le livre de Clorinda Minor éclaire non seulement sur l'eschatologie millénariste, mais aussi sur l'esprit des colons «pionniers» américains: la frontière qui se trouvait jadis sur le continent nord-américain est transposée au Proche-Orient. Car les puritains anglais croyaient que le royaume de Dieu sur terre allait être établi sur le continent nord-américain, en Nouvelle-Angleterre, un acte providentiel qui inscrit l'entreprise coloniale dans la trame de l'histoire du salut. Pour l'historien Ussama Makdisi, les missionnaires américains de tendance millénariste «[...] incarnent un sens de mission revigoré né de l'épreuve de la conquête blanche et de la défaite indienne dans le Nouveau Monde».

Les Arabes éliminés dès le premier acte...

Clorinda Minor décrit son pèlerinage en Palestine dans des termes très imagés. La Palestine apparaît comme un «foyer désolé et abandonné» qui attend le retour de ses véritables propriétaires, les juifs exilés. La cause de cette désolation est imputée aux Arabes, identifiés par Minor comme les «fils sauvage(s) d'Ismaïl». Minor en appelle ainsi à l'intervention des millénaristes pour préparer le «retour» des juifs en Terre Sainte. Ce retour

impliquerait une transformation radicale du pays, dont elle a déjà eu une vision: «Voici Jérusalem qui s'étend à nos pieds telle une carte, et le grand beau plancher du site du Temple, (...) puis au-dessus vers la gauche, les terrasses hautes de Sion, et la porte close, attendant dans le silence du recueillement, que Celui qui doit régner vienne et ouvre son seuil longtemps inexploré. Pas un Arabe n'a croisé notre chemin, et tout autour les collines isolées, silencieuses ont observé le sabbat avec nous: une présence sacrée semblait reposer sur la montagne, et j'ai été saisie de crainte... et j'ai prié pour qu'IL vienne rapidement [...]. Et pendant que nous priions, un nuage de bénédiction est venu, que des mots ne peuvent pas décrire, car en un instant, mes sens ranimés n'ont plus vu le tas de débris en ruines, ni le sanctuaire du musulman, mais à leur place une ville, pure et belle, qui s'érigait et, en son centre, dans la gloire de sa majesté, Roi de Justice ...».

Dans la vision de la Nouvelle Jérusalem de Clorinda Minor, aucune place n'est laissée aux Arabes, ni, par extension, aux mosquées, qui doivent disparaître avec les décombres de l'apocalypse. À la place de la Jérusalem actuelle, une nouvelle ville doit voir le jour, «pure et belle», dépourvue à la fois de sa population arabe et des symboles de sa civilisation islamique. Cette transformation pourra avoir lieu sans recours à la force, au nettoyage ethnique ou à la démolition massive de maisons et de mosquées, car elle sera le résultat d'un acte divin.

... et les juifs disparaissent au quatrième acte

Mais les juifs pourraient eux aussi être amenés à disparaître, malgré leur rôle de premier ordre dans l'avènement de ce Nouvel Âge. Selon certaines interprétations, ils devraient en effet se convertir au christianisme afin d'être sauvés. «La conception évangélique est une pièce en cinq actes où les juifs disparaissent au quatrième», commente le journaliste Gershom Gorenberg, auteur du livre *The End of Days*. La polémique suscitée au printemps 2020 par l'ouverture sur le câble israélien d'une chaîne de télévision évangéliques nommée *God TV* montre que la conversion des juifs continue à être une ligne rouge en Israël, même si le soutien des évangéliques est le bienvenu.

Pour John Hagee, comme pour Clorinda Minor avant lui, la question de la conversion se pose moins que celle du soutien le plus ferme à Israël: «Le principe scripturaire de la prospérité personnelle est lié à la bénédiction d'Israël et à la prière pour la ville de Jérusalem», tweetait Hagee le 19 mai 2021. Le pasteur John Hagee n'est pas uniquement le fondateur de CUFI, il figure également sur la liste créée par l'organisation *Israel Allies* des cinquante soutiens les plus importants à Israël, au côté de l'ancien vice-président américain Mike Pence et de l'ancienne ambassadrice américaine auprès de l'ONU, Nikki Haley. John Hagee a été reconnu par l'État d'Israël comme l'un de ses plus grands contributeurs lors du 70^e anniversaire de la fondation de l'État. Et c'est ce même Hagee qui, le 14 mai 2018, a récité la prière de bénédiction à la cérémonie d'inauguration de l'ambassade états-unienne à Jérusalem.

Cet article a été publié en collaboration avec Orient XXI (disponible également en arabe et en anglais).

Falestin Naïli

**EIN HAUCH VON APOKALYPSE
ZWISCHEN NORDAMERIKA UND
JERUSALEM**

Sind die amerikanischen Evangelikalen das letzte Bollwerk gegen den zionistischen Expansionismus oder widernatürliche Verbündete Israels? Die meisten von ihnen engagieren sich an der Seite der israelischen Ultrarechten, doch gibt es auch eine Gruppe, die in der Bekehrung des jüdischen Volks die Bedingung für die Rettung des Christentums sieht.



Falestin Naïli est une historienne associée à l'Institut français du Proche-Orient et à l'Université de Bâle, spécialiste de l'histoire sociale de la Palestine et de la Jordanie à la fin de l'époque ottomane et pendant le mandat britannique. Son premier livre, La Palestine entre Patrimoine et Providence: Imaginaires bibliques et mémoire du village d'Artâs, XIX^e et XX^e siècles, est paru en 2022 aux éditions Karthala.

LITTÉRATURE COMPLÉMENTAIRE

- Lucas, Katia: *Les évangéliques sionistes des Etats-Unis: Christians United for Israel, John Hagee et ses disciples*, Paris, L'Harmattan, 2022.
- Prior, Michaël: *Bible et Colonialisme, Critique d'une instrumentalisation du texte sacré*, Paris, L'Harmattan, 2003.

AFGHANISTAN UND DER WESTEN EINE NICHT SO EINDEUTIGE BEZIEHUNGSGESCHICHTE

Es gibt für den Westen keinen anderen Weg, als sich über die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Afghanistans Gedanken zu machen – ob man dies angesichts seines gescheiterten Projekts des Staatsaufbaus am Hindukusch als moralisch angemessen betrachten will oder nicht. So bleibt zumindest eine vage Hoffnung, künftig eine gelungenere Politik gegenüber dem Land zu finden als in den letzten vierzig Jahren.

Maurus Reinkowski



Britische Armeehelikopter brechen 2010 von *Camp Bastion* in Afghanistan zu einer Mission auf.

© Crown Copyright 2013, FS Graham Spark

Eine fatal gescheiterte Mission

Mitte August 2021 fiel Kabul in die Hände der Taliban. Am 31. August 2021 verliessen die letzten am Flughafen Kabul verbliebenen US-Truppen das Land, wenige Wochen, bevor die westlichen Staaten das Jubiläum einer zwanzigjährigen militärischen Anwesenheit am Hindukusch hätten begehen – oder besser, betrauern – können. Denn seine Ziele hat der Westen nicht annähernd erreicht: Al-Qaida mag zerschlagen sein, aber die Taliban sind es nicht; das Projekt, den Staat Afghanistan nicht nur zu befrieden, sondern auch zu demokratisieren, ist gescheitert.

Die Afghaninnen und Afghanen, die von den Taliban nichts halten, und das ist der grösste Teil der städtischen Bevölkerung Afghanistans, sehen sich auf den September 1996 zurückgeworfen, als die Taliban in Kabul einmarschierten und das Islamische Emirat Afghanistan begründeten. Die wenigen Fortschritte, die in den letzten zwanzig Jahren erzielt worden sind, gerade etwa die Rechte der Frauen, erscheinen wie ausgelöscht.

Nahezu 50'000 afghanische Zivilistinnen und Zivilisten sowie 3'500 Soldatinnen und Soldaten der NATO-Staaten haben in dem Krieg, der seit 2001 geherrscht hat, ihr Leben verloren. Darüber hinaus wurden allein in den ersten fünf Jahren nach der Übergabe der Verantwortung für Kampfhandlungen an den afghanischen Staat im Jahr 2014 mehr als 45'000 Angehörige der afghanischen Sicherheitskräfte getötet. Geblieben ist, ausser diesen Zehntausenden von Toten und Ausgaben, die sich nur in Billionen von US-Dollar berechnen lassen, eigentlich fast nichts. Einzig die Szenen des chaotischen Abzugs vom Flughafen Kabul werden im globalen Bildgedächtnis haften bleiben. Im Vergleich dazu erscheint der Rückzug der letzten sowjetischen Truppen, die in einem langen Konvoi im Februar 1989 eine afghanisch-sowjetische Grenzbrücke über den Amudarja überquerten, geordnet.

Der Befund ist noch niederschmetternder, wenn man auf einen Zeitraum von mehr als vier Jahrzehnten zurückblickt, beginnend im Jahr 1979, dem Jahr des sowjetischen Einmarschs in Afghanistan. Denn in diesem Zeitraum ist die afghanische Bevölkerung trotz der Einwirkungen des Kriegs von rund zwölf auf nahezu vierzig Millionen gewachsen. Heute aber befindet sich ein beträchtlicher Teil im Exil, ein noch grösserer Teil lebt in Afghanistan selbst in bitterer Armut.

Zieht man also eine Bilanz der westlichen Intervention in Afghanistan, geht es nicht nur um einen verlorenen Krieg, sondern vor allem um einen gescheiterten Staatsaufbau. „Nicht die Taliban, sondern wir [also die westlichen Staaten] haben den Staat zerstört“, bringt es Gilles Dorronsoro, Professor für Politikwissenschaft an der Pariser Universität Panthéon-Sorbonne, überspitzt, aber sehr zu Recht, auf den Punkt.

Helfersindustrie mit zweifelhaften Nebenwirkungen

Das Scheitern hat verschiedene Gründe. Einer der auf den ersten Blick offensichtlichsten ist der Aufbau einer zwar gut gemeinten, letztlich aber kontraproduktiven Helfersindustrie. Westliche Nicht-Regierungsorganisationen, die meisten von ihnen zweifellos mit einer ernsthaften humanitären Mission, haben in den vergangenen zwei Jahrzehnten einen parallelen Arbeitsmarkt geschaffen, der dem afghanischen Staat die grössten Talente entzog. Mehr aber noch: Die vom Ausland gebrachte Hilfe war allzu oft abgehoben und realitätsfremd. Wie der amerikanische Journalist Whitlock Craig in seinem Buch *The Afghanistan Papers. A Secret History of the War* festhielt, lasen etwa hochbezahlte Experten während des Flugs nach Afghanistan Khaled Hosseini's Roman *Der Drachenläufer* und glaubten, dadurch in Sachen Afghanistan kundig geworden zu sein. Ein besonders anschauliches Beispiel für die Realitätsferne westlichen humanitären Strebens liefert das Scheitern der Anti-Drogen-Politik: Die zahlreichen zivilen Akteure, die gegen den Drogenanbau vorgehen wollten, konnten der lokalen Bevölkerung niemals überzeugende Alternativen zum hochlukrativen und recht einfach zu bewerkstellenden Opiumanbau anbieten. Militärische Einheiten wiederum, wie die britische Afghanistan Special Narcotics Force, hatten nur die Zerstörung der Infrastruktur der Drogenproduktion im Blick, ohne die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen zu berücksichtigen.

Eine solche Helfersindustrie mit ihren zweifelhaften Nebenwirkungen entstand jedoch nicht erst im Zuge der westlichen Intervention in Afghanistan. Sie hatte sich bereits in den späten 1980er Jahren in Peschawar, einer Stadt im nordwestlichen Pakistan, etabliert: Zu jenem Zeitpunkt war Peschawar das Zentrum aller humanitären Operationen für das



Blick über Kabul, November 2021

sowjetisch besetzte Afghanistan und beherbergte 66 NGOs. Damit wies die Stadt die grösste Dichte von Hilfsorganisationen in der damaligen Dritten Welt auf – es war eine Art von „humanitärer Invasion“.

Der 11. September als Achsenzeit

Bemerkenswert ist, dass der 11. September 2001 eine Art Dreh- und Angelpunkt der Kriegsgeschichte Afghanistans bildet, ja sogar die Achse einer zeitlichen Symmetrie, die sich zwanzig Jahre nach hinten und zwanzig Jahre nach vorn erstreckt. So wie die Ereignisse seit 1979 – der Einmarsch der Sowjetunion, die Unterstützung der Mudshaheddin durch Pakistan, Saudi-Arabien und die USA, das Machtvakuum nach dem Abzug der Sowjets 1989 sowie der Aufstieg der Taliban und al-Qaida in den 1990er Jahren – auf den 11. September zuführten, so ist die westliche Intervention in Afghanistan in den Jahren 2001–2021 ohne 9/11 nicht vorstellbar.

Von 9/11 aus gesehen, geht die Kriegsgeschichte Afghanistans indessen bis 1979 zurück, oder besser, bis zum April 1978: Damals war die marxistisch-leninistische Demokratische Volkspartei, in den 1960er Jahren gegründet, mit einer „Revolution“ an die Macht gekommen und hatte mit ihrem rücksichtslosen Pro-

gramm einer Modernisierung der Gesellschaft und ihrer politischen Paranoia in Form massloser „Säuberungen“ landesweiten Widerstand entfacht. Dadurch hatte sie das Land so instabil gemacht, dass sich die sowjetischen Bündnisgenossen eineinhalb Jahre später zum Eingreifen gezwungen, ja geradezu berechtigt sahen: Es ging in den Augen der sowjetischen Elite schliesslich um den Erhalt der Errungenschaften einer sozialistischen Herrschaft in einem islamischen Land – dem zweiten nach Süd-Jemen.

Die sozialistische Demokratische Volkspartei machte ähnliche Fehler, die schon Amanullah Khan, der von 1919 bis 1929 an der Macht war und ab 1926 als „König“ (pādšāh) regierte, begangen hatte. Sein umfassendes Reformprogramm stiess auf Widerstand, und er liess Rebellionen der Landbevölkerung gewaltsam niederschlagen. Wie die Volkspartei ignorierte er die bestehenden sozialen Strukturen, warf die tief verankerten Geschlechterbeziehungen über den Haufen und stiess die ländliche Bevölkerung vor den Kopf. Fehler, die sich ein nicht besonders starker Staat einfach nicht hätte erlauben dürfen.

Interessanter-, oder vielleicht besser, fatalerweise beginnt die „eigentliche“ Geschichte Afghanistans in den Augen der meisten Betrachter aber erst in den späten 1970er Jahren. Beispielhaft hierfür ist die im Sommer 2021 von Arte ausgestrahlte vierteilige Dokumentation „Afghanistan – Das verwundete Land“. Der erste Teil der Dokumentation mit dem Titel

„Königreich“ versucht erst gar nicht das 20. Jahrhundert in seiner Gesamtheit verständlich zu machen, sondern beschränkt sich darauf, die Vorgeschichte zum sowjetischen Einmarsch im Dezember 1979 zu schildern. Dabei zeigt sie ein weitgehend idealisiertes Bild eines offenen und westlich geprägten Kabuls vor Beginn des Kriegs. Dieses begrenzte Geschichtsverständnis, das sich, notabene, nicht nur in den Medien findet, ist womöglich mit ein Grund für das Scheitern des vom Westen getriebenen Staatsaufbaus.

Ein kriegerischer Rentierstaat

Afghanistan war bereits in der Zeit vor dem 19. Jahrhundert ein Durchgangsgebiet für Eroberer und Imperien. Dass jedoch Imperien wie Grossbritannien, die Sowjetunion, die Vereinigten Staaten und am Ende auch die NATO letztlich reihenweise an der Befriedung des Landes scheiterten, was Afghanistan die Bezeichnung „Friedhof für Imperien“ einbrachte, hat mit den geänderten Ansprüchen „moderner“ Staaten an die Durchsetzung einer gültigen politischen und sozialen Ordnung in allen Landesteilen zu tun. „Vormoderne“ Herrscher in den Gebieten des heutigen Afghanistans waren hier in ihren Ansprüchen insofern lebensklüger, als dass sie nicht den Anspruch hatten, ein einheitliches Netz von Herrschaft, Infrastruktur und Institutionen über das gesamte Land legen zu wollen. Sie wussten, dass die Machtmittel ihrer weitgehend auf die Städte beschränkten Herrschaft dafür schlicht nicht ausreichten.

Neben diesem Bild eines militärisch unbezwingbaren Landes steht aber zugleich die Tatsache, dass sich Afghanistan seit vielen Jahrzehnten nicht aus sich selbst ernähren kann. In dem von Ahmad Schah Durani Mitte des 18. Jahrhunderts begründeten Reich, die Keimzelle des heutigen Afghanistans, lagen die ertragreichsten Provinzen Sind, Pandschab, Khorasan und Turkestan nicht in dessen Zentrum, sondern am Rande. Diese reichen Randprovinzen gingen allmählich an den Iran, an die Konkurrenten in Zentralasien und auf den indischen Subkontinent und schliesslich an die expandierenden britischen und russischen Imperien verloren. Seit dem 19. Jahrhundert begann sich ein neues Modell durchzusetzen, das des Rentierstaats Afghanistan, der für seinen Unterhalt vor allem auf Zuwendungen von aussen baute, von Zuwendungen des britischen Imperiums und später der Sowjetunion,

und der ab den 1950er Jahren von den USA und von Entwicklungshilfe lebte.

Gewiss, Afghanistan ist auch ein Erbe des Imperialismus. Man sieht dies nicht nur an dem rund dreihundert Kilometer nach Osten ausgreifenden Sporn des Wachan-Korridors, der in den 1870er Jahren einen Puffer zwischen den damaligen Herrschaftsgebieten des britischen Imperiums in Südasien und dem russländischen Reich in Zentralasien bilden sollte. Ja, man könnte sogar sagen, dass Afghanistan von den Briten, auch wenn sie in den anglo-afghanischen Kriegen von 1839 bis 1842 und 1878 bis 1880 militärische Niederlagen erlitten, als wirtschaftlich und aussenpolitisch strukturell abhängiges Land geschaffen wurde, und niemals aufgehobene Interessengegensätze zwischen Russland und dem Westen in die sowjetische Invasion Afghanistans mündeten.

In diesem Zusammenhang ist jedoch auf den Widerspruch hinzuweisen, dass die Bevölkerung Afghanistans seit dem 19. Jahrhundert mit religiös-ideologischen Motiven gegen ausländische Interventionen kämpfte, sich aber gleichzeitig auf die ausländische Unterstützung verlassen wollte. Ein merkwürdiger Zusammenprall von unterschiedlichen Interessen, der bis in die unmittelbare Gegenwart die afghanische politische Kultur kennzeichnet.

Dass die afghanischen politischen Eliten nicht fähig waren, weiter zu denken als in den Dimensionen ihres kurzfristigen persönlichen Vorteils, hängt mit Fehlern der westlichen Aufbaupolitik seit 2001 zusammen: Die in der afghanischen politischen Kultur endemische Korruption wurde durch die oft ohne Bedacht und Mass gewährte westliche Hilfe angefacht. Gleichzeitig gilt es jedoch festzuhalten: Die afghanische politische Elite der letzten zwanzig Jahre hat im Sommer 2021 ihr Wirtstier verloren, auch deshalb, weil sie hinsichtlich der Gefahr seines möglichen Hinscheidens zu bedenkenlos gewesen war.

Krieg ist die profitabelste Wirtschaftsform

Es ist kaum vorstellbar, dass mit dem Abzug der NATO-Truppen im August 2021 die Krivegsgeschichte Afghanistans zu einem Ende gekommen ist. Warum sollte der selbsterstörerische Drang des Kriegs in der afghanischen Gesellschaft auf einmal vorbei sein? Neben dem

Opiumanbau ist der Krieg längst zur profitabelsten Wirtschaftsform geworden. Viele Männer kennen kaum ein anderes Handwerk mehr als das des Kriegs. Zudem sind die heutigen Taliban alles andere als Sendboten des Friedens und der Versöhnung, als die sie sich gerne geben, sondern die Saat der Gewalt, die in den 1980er Jahren im Land gelegt wurde. Mehr aber noch: Für die vor allem im Norden des Landes lebenden Nicht-Paschtunen, zu deren grössten Gruppen die Tadschiken, Hazara, Usbeken und Turkmenen gehören, sind die Taliban nichts anderes als die Fortsetzung des paschtunischen Machtanspruchs der Durrani-Dynastie, die von 1747 bis 1978 geherrscht hatte – ein alter Machtanspruch, notabene, nur in einem anderen Gewand.

Die Frage der Verantwortung

Worin liegt nun die Verantwortung der westlichen Staatengemeinschaft gegenüber Afghanistan? Abgesehen vom Scheitern der Intervention von 2001, liegt ein Grossteil der Verantwortung im Desinteresse, das der Westen nach dem erzwungenen Rückzug der Sowjets 1989 am weiteren Schicksal Afghanistan zeigte. Nur ein verschwindend geringer Teil der ungeheuren Summen, die seit 2001 investiert wurden, hätten in den 1990ern vermutlich gereicht, um das Land und seine Bevölkerung wieder ins Gleichgewicht zu bringen, wenn das Ziel nicht eine militärische und politische Konsolidierung nach westlichem Vorbild gewesen wäre.

Seither pendelt die westliche Aufmerksamkeit gegenüber Afghanistan in ungesunder Weise zwischen den Polen einer rein humanitär orientierten und einer geopolitischen Sichtweise – beide sind aber auf ihre Weise entmündigend. So beklagt man einerseits, dass Frauen in Afghanistan schutzlos der erbarmungslosen Männerherrschaft der Taliban ausgeliefert sind, und kritisiert andererseits, dass der Westen nun Afghanistan einer chinesischen Vorherrschaft überantwortet habe.

Die grundsätzliche Frage, die sich aus der Geschichte Afghanistans der letzten vierzig Jahre stellt, ist: Wie und wann überwiegt eine humanitäre Intervention die Nachteile, die nationale Souveränität (die übrigens in vielen solcher Fälle gar nicht mehr existiert) zu verletzen? Ohne Zweifel ist Afghanistan in den Jahren 2001 bis 2021 der eindeutige Fall einer misslungenen und diskreditierten Intervention, die ursprünglich auch nicht von einem humanitären

Anliegen, sondern von Rache für den 11. September getrieben war.

Das heisst aber nicht, dass jegliche westliche Intervention an sich abzulehnen ist. Denn aufgrund welcher ethischen Grundsätze – abgesehen von einem kompromisslosen Pazifismus – würde sich etwa die Intervention der USA in den Bosnien-Krieg 1995 überzeugend und abschliessend verurteilen lassen? Nachdem die europäischen Staaten in der ersten Hälfte der 1990er Jahre in einem Akt der Regression in die alten Machtkonstellationen vor dem Zweiten Weltkrieg, ja vor dem Ersten Weltkrieg, zurückgefallen waren und sich in die Gegensätze eines pro-kroatischen Deutschlands, eines pro-serbischen Frankreichs und eines entschieden unentschiedenen Grossbritanniens verrannt hatten, beendete erst das aktive Engagement der USA den Krieg. „Dayton“, die Grundlage des heutigen Bosnien-Herzegowinas, mag in vielen seiner Aspekte hochproblematisch sein. Aber was wäre die Alternative gewesen?

Heute schwimmen die Dimensionen und Grenzen: Der Niedergang der USA als hegemoniale Ordnungsmacht und die neuen globalen Machtansprüche Chinas und Russlands machen Platz für neue, regionale nach Dominanz strebende Akteure wie Iran und die Türkei. Die früher mehr oder weniger klar eingegrenzte Konfliktzone des „Nahen Ostens“ weitet sich immer mehr aus. Auffällig ist jedenfalls die „Nahostisierung“ des subsaharischen Afrikas, des Kaukasus' oder auch von Afghanistan und seiner Nachbarschaft.

Die Lehre, die man schon heute aus dem Desaster der Afghanistan-Intervention ziehen kann, ist, dass der Westen in Zukunft einen Beitrag zur Konsolidierung des Landes leisten und mit den Taliban kooperieren muss, ohne dass eine erneute Intervention zur Diskussion steht – selbst in Anbetracht der höchst problematischen Entwicklungen, die wiederholt von dem Land ausgehen könnten. Die Leitworte für eine künftige westliche Politik, allem voran für die Region eines erweiterten Nahen Ostens, müssen lauten: Bescheidener, pragmatischer, umsichtiger.

Und Afghanistan? Das Land am Hindukusch ist und bleibt eine weitere Baustelle unter vielen für die in ihren Grundwerten zutiefst verunsicherte westliche Staatengemeinschaft.

Dieser Artikel wurde in Zusammenarbeit mit Geschichte der Gegenwart publiziert.

Maurus Reinkowski

L'AFGHANISTAN ET L'OCCIDENT
UNE HISTOIRE RELATIONNELLE PAS SI
CLAIRE QUE ÇA

Au vu de l'échec de son projet de construction d'un Etat dans l'Hindou Kouch, l'Occident n'a d'autre moyen que de s'interroger sur le passé, le présent et l'avenir de l'Afghanistan – que l'on veuille ou non considérer cette question comme moralement appropriée. Il reste au moins un vague espoir de trouver à l'avenir une meilleure politique pour le pays qu'au cours des quarante dernières années.

BIO



Maurus Reinkowski hat 1995 über historiographische Deutungen des spätosmanischen Palästinas promoviert; 2002 folgte die Habilitation über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert. Von 2004 bis 2010 war er Professor für Islamwissenschaft an der Universität Freiburg i. Br.; seit 2010 ist er Professor am Seminar für Nahoststudien, Departement Gesellschaftswissenschaften, an der Universität Basel. Seine jüngste Publikation ist *Geschichte der Türkei. Von Atatürk bis zur Gegenwart* (München: C.H.Beck 2021).

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Abou Zahab, Mariam / Roy, Olivier: *Islamist Networks: The Afghan-Pakistan Connection*. New York: Columbia University Press 2006.
- Anas, Abdullah (gemeinsam mit Tam Hussein): *To the Mountains. My Life in Jihad, from Algeria to Afghanistan*. London: Hurst 2019.
- Bose, Purnima: *Intervention Narratives: Afghanistan, the United States, and the Global War on Terror*. New Brunswick: Rutgers University Press 2020.
- Bradford, James Tharin: *Poppies, Politics, and Power: Afghanistan and the Global History of Drugs and Diplomacy*. Ithaca NY: Cornell University Press 2019.
- Coll, Steve: *Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan, and Bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001*. New York: Penguin Press 2004.
- Coll, Steve: *Directorate S: The C.I.A. and America's Secret Wars in Afghanistan and Pakistan, 2001-2016*. London: Penguin Books 2018.
- Crews, Robert D.: *Afghan Modern: The History of a Global Nation*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 2015.
- Giustozzi, Antonio: *Empires of Mud: Wars and Warlords of Afghanistan*. New York: Columbia University Press 2009.
- James, Eric / Jacoby, Tim: *The Military-Humanitarian Complex in Afghanistan*. Manchester: Manchester University Press 2016.
- Schetter, Conrad / Mielke, Katja: *Die Taliban. Geschichte, Politik, Ideologie*. München: C.H.Beck 2022.
- Schetter, Conrad: *Kleine Geschichte Afghanistans*. München: C.H.Beck 2022.
- Yousaf, Mohammad / Adkin, Mark: *The Bear Trap. Afghanistan's Untold Story*. London: Leo Cooper 1992.
- Zaeef, Abdul Salam: *My Life with the Taliban*. Edited by Alex Strick van Linschoten and Felix Kuehn. New York: Columbia University Press 2010.

VORSTAND · COMITÉ · DIRETTIVO

2022

Schläpfer, Aline (Basel/Genf)

Präsidentin

aline.schlaepfer@unibas.ch

Glutz von Blotzheim, Sophie

(Genf/Solothurn)

Vizepräsidentin

sophie.glutzvonblotzheim@unige.ch

Naef, Shirin (Bern/Bonn)

Geschäftsleiterin/administratrice

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 (Fribourg)

Vorstand

francine.giese@vitrocentre.ch

Palenzona Djalili, Erika (Bern)

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

Elife Biçer-Deveci (Bern)

Vorstand

elifebicer@gmail.com

Sheikhzadegan, Amir (Zürich)

Revisor

asheikhzadegan@yahoo.com

