Elife Biçer-Deveci

Widerstand ist Leben: Eine Annäherung an kurdisch-feministischen Widerstand anhand von fünf Lebensrealitäten

Die Geschichte des kurdischen Widerstands gegen Unterdrückung und Auslöschung der eigenen Kultur und Sprache wird bis heute überwiegend als Geschichte männlicher Akteure erzählt. In politischen Narrativen, Gedenkkulturen und medialen Darstellungen erscheinen vor allem Männer als Träger dieses Widerstands und als dessen symbolische Helden. Zwar hat insbesondere seit der Revolution von Rojava – dem Aufstand der kurdischen Bevölkerung in Ost- und Nordsyrien gegen das Regime von Bashar Al-Assad, der in der Nacht vom 18. auf den 19. Juli 2012 in der Stadt Kobanî begann – die Sichtbarkeit von Frauen in den Medien als Träger:innen der kurdischen Widerstandsbewegung deutlich zugenommen. Doch wird diese Sichtbarkeit häufig auf zwei stereotype Figuren reduziert: auf die bewaffnete Kämpferin oder auf die Trägerin einer vermeintlich authentischen kurdischen Tradition. Beides greift zu kurz. Die vielfältigen Erfahrungen, politischen Motivationen und alltäglichen Handlungsformen kurdischer Frauen bleiben so oft unsichtbar.

Der folgende Essay setzt an dieser Leerstelle an. Im Zentrum stehen fünf Erzählungen von kurdischen Frauen aus unterschiedlichen geografischen, politischen und sozialen Kontexten: aus Rojava (kurdisches Gebiet in Nord- und Ostsyrien), aus der Türkei, aus Rojhilat (kurdisches Gebiet im Iran) und aus dem irakischen Kurdistan. Zwei der Interviewten leben heute in Rojava, zwei in der Schweiz und eine in Schweden. Die Gespräche entstanden im Anschluss an den Call for Papers von *Widerspruch* zum Thema Widerstand. Zunächst vermittelte mir das kurdische Netzwerk der *Jineolojî* (Wissenschaft der Frauen) drei Kontakte; zwei weitere Frauen, die heute in der Schweiz leben, kannte ich aus meinem eigenen politischen Umfeld. Mit ihnen führte ich im April und Mai mehrere Gespräche, teils telefonisch, teils

online. Ich näherte mich den Gesprächen mit offenen Fragen: Was bedeutet Widerstand für sie? Welche Erfahrungen, Erinnerungen oder Handlungen verbinden sie mit diesem Begriff?

Dabei war mir wichtig, Widerstand nicht von vornherein auf politische Organisation, bewaffneten Kampf oder militärische Auseinandersetzung zu verengen. Ich bat die Frauen vielmehr, darüber nachzudenken, was Widerstand in ihrem Leben als kurdische Frauen bedeutet – als Angehörige einer Bevölkerungsgruppe, die über Generationen hinweg Assimilationspolitik, staatlicher Gewalt, Unterdrückung, Marginalisierung und Ausbeutung ausgesetzt war. Erst nach diesen Gesprächen schrieben die Frauen ihre Anekdoten in verschiedenen kurdischen Dialekten, auf Deutsch und auf Türkisch nieder und stellten sie mir zur Verfügung.

Dieser Annäherung ging auch eine Auseinandersetzung mit meiner eigenen Position voraus. Als Kurdin, Historikerin und politisch aktive Frau in der Schweiz begegne ich Fragen von Zugehörigkeit, Geschlecht und Migration nicht nur als Forschungsgegenstand, sondern auch als Teil meiner eigenen Lebensrealität. In kurdischsprachigen politischen Kreisen begegnen mir häufig Diskussionen über kurdischen Widerstand. In den letzten Jahren zirkulierte zudem, besonders in den sozialen Medien, immer wieder ein Diskurs, wonach kurdische Frauen die wichtigsten Trägerinnen der kurdischen Kultur seien, weil sie die Muttersprache an ihre Kinder weitergeben. Dieser Gedanke verweist zwar auf eine reale und oft unterschätzte Praxis kultureller Weitergabe. Zugleich reduziert er Frauen aber leicht auf ihre Rolle als Mütter und Trägerinnen kollektiver Identität. Diese Spannung bildet einen Ausgangspunkt dieses Essays: Wie lässt sich kurdischer Frauenwiderstand denken, ohne Frauen erneut auf symbolische, mütterliche oder heroische Funktionen festzulegen?

Die Übersetzung und Bearbeitung der Gespräche war deshalb nicht bloss eine technische Übertragung von einer Sprache in eine andere. Sie war Teil eines situierten feministischen Wissensprozesses, in dem Nähe, Vertrauen, politische Erfahrung und sprachliche Vermittlung eine Rolle spielten.

Die Berichte der Frauen folgen keinem Anspruch auf Repräsentativität. Die Erzählungen waren retrospektiv auf vergangene Erfahrungen gerichtet. Gerade ihre Situiertheit ist jedoch produktiv: Sie macht sichtbar, dass Widerstand für kurdische Frauen weder eine einheitliche Praxis noch ein ausschliesslich militärischer oder parteipolitischer Akt ist. Vielmehr erscheint er als vielgestaltige Form des Erinnerns, des Aktivismus und der Hoffnung, und zwar unter Bedingungen von Krieg, Unterdrückung und Flucht. Anzu-

merken ist ausserdem, dass die Biografien fast aller Frauen von den Traumata des Krieges, der Flucht sowie von körperlichen Schmerzen in Form von Verletzungen und Hungerstreiks geprägt sind. Bei der Annäherung an diese Lebensgeschichten mit dem Begriff Widerstand zeigte sich die Möglichkeit, sich an Momente der Stärke und Entschlossenheit zu erinnern und diese als Referenzrahmen für eine mögliche Traumabewältigung zu nutzen (Berger 2023). Dies hat sich, wie ich im Folgenden darstelle, als fruchtbar für eine Diskussion erwiesen.

Diese Verschiebung lässt sich aus einer transnational-feministischen Perspektive begreifen, die untersucht, wie globale Machtstrukturen, koloniale Geschichten und lokale Kontexte das Leben von Frauen formen. Kurdischer Frauenwiderstand ist nicht auf einen nationalen Rahmen beschränkt, sondern entfaltet sich in einem transnationalen Raum, der aus den vier Teilen Kurdistans, in der Diaspora und im Dialog mit globalen feministischen Bewegungen besteht (Dirik 2022; Üstündağ 2023). Der von kurdischen Aktivistinnen entwickelte Ansatz der Jineolojî (Wissenschaft der Frau) stellt dabei einen radikalen epistemologischen Rahmen dar, der über westliche Feminismen hinausweist und die Emanzipation der Frau als Grundlage gesellschaftlicher Freiheit denkt (jineoloji.eu/de).

Die weibliche Genealogie des Widerstands

In den Erzählungen beginnt Widerstand selten als heroischer Bruch. Er beginnt früher, nämlich in weiblichen Erinnerungslinien. In den Geschichten von Grossmüttern und Müttern, die nicht in offiziellen Chroniken vorkommen, aber in Familien das weitergeben, was nicht verloren gehen darf: Sprache, Herkunft, Würde, Haltung (Hirsch 2008; Rich 2021).

Midia Piroti, die 1993 als Kind aus dem Iran (Rojhilat) floh, nachdem ihre Familie wegen der Unterstützung von Peshmerga-Kämpfern verfolgt worden war, erzählt die Geschichte ihrer Grossmutter Xajije – einer Frau, die zur zentralen Figur ihrer politischen Sozialisation wurde. In der Schweiz lebte Midia zunächst ein apolitisches Leben, engagierte sich für die Sprachentwicklung ihrer Tochter und kämpfte gegen eine eigene schwere Erkrankung. Die ›Jina-Revolution‹ im Jahr 2022 wirkte jedoch wie ein Weckruf auf sie. Ein Treffen mit dem PDKI-Vorsitzenden Mustafa Hijri (PDKI – Demokratische Partei Kurdistans Iran) im Schweizer Bundeshaus gab den letzten Ausschlag: Angesichts seiner lebenslangen Hoffnung, heute 72-jährig, und Überzeugung habe sie sich für ihre eigene politische Passivität geschämt. Daraufhin gründete sie im Januar 2023 den Verein Ashti Schweiz, um kurdi-

sche Politik in der Schweiz sichtbar zu machen und andere junge Frauen zu motivieren (ashti.ch). Sie sieht ihren politischen Aktivismus als die Fortführung des Widerstands, den sie bis zu ihrem »letzten Atemzug leisten will«.

In Pirotis Geschichte ist es die Grossmutter, die nach Verhaftungen und Verfolgung ihrer Brüder und Söhne die Verantwortung für die gesamte Familie übernehmen musste. Piroti beschreibt ihre Grossmutter als eine unglaublich starke Frau, die trotz eigener Trauer die Familie zusammenhielt und den Kindern den Weg in die Flucht ermöglichte:

»Sie betrieb die Bäckerei meines Grossvaters weiter, obwohl dies damals für eine Frau nicht üblich war. Sie machte verschiedene Geschäfte, um Geld verdienen zu können. Das Geld wollte sie für meinen Vater aufbringen, damit wir als Familie fliehen konnten. Dabei muss ich erwähnen, dass sie eigentlich Analphabetin war. Trotzdem faszinierte mich schon damals, dass sie das alles geschafft hat.«

Entscheidend sind für Piroti die Worte, die ihr die Grossmutter mitgab: »Vergiss niemals, woher du kommst. Vergiss die kurdische Sprache nicht und vergiss Kurdistan nicht.«

Auch Rojine (Name geändert) aus Rojava erzählt ihren politischen Anfang über die Grossmutter: »Als ich klein war, erzählte meine Grossmutter oft diese Geschichten – von den Massakern, die Türken und Perser über die Kurden gebracht hatten. Sie erzählte von der Unterdrückung der Frauen, wie Soldaten, wenn sie eine schwangere Frau sahen, Wetten auf das Geschlecht des ungeborenen Kindes abschlossen und ihr dann den Bauch aufschnitten, um zu sehen, ob es ein Mädchen oder ein Junge war. Diese schmerzhafte Geschichte ist mir nie aus dem Gedächtnis gegangen.«

Später floh sie mehrfach: zuerst mit ihrer Familie nach Aleppo, dann im syrischen Krieg zurück nach Efrîn, später nach der türkischen Invasion weiter nach Şehba und schliesslich nach Qamişlo. Die Geschichten der Grossmutter wurden im Rückblick zu etwas Doppeltem: zu Erinnerung und Vorahnung. Sie hatten nicht nur Vergangenes bewahrt, sondern ein Wissen weitergegeben, das erst später seine ganze Schärfe bekam. Rojine beschreibt diesen Moment der Erkenntnis folgendermassen: »Ich hörte diese Geschichten, aber ich wusste nicht, dass wir eines Tages selbst Teil dieser wahren Geschichten der Vertreibung werden würden.«

Eine andere Wendung dieser weiblichen Genealogie formuliert Shara Tahir, Sozialpsychologin, aus dem irakischen Kurdistan. Sie beschreibt ihre Migration nach Schweden auch als Flucht »vor dem Unglück der Mütter«. Dieses knappe Zitat verweist auf die Ambivalenz weiblicher Genealogie: Die Mütter sind nicht nur Quellen von Stärke, sondern auch Übermittlerinnen

von Ohnmacht und Unterdrückung. Die Fluchtbewegung wird hier als Versuch beschrieben, sich von diesem weiblichen Erbe zu lösen. Tahir beschreibt ihr eigenes Überleben in der Fremde als eine Form stillen, alltäglichen Widerstands, der sich den heroischen und männlich geprägten Narrativen verweigert:

»Wir sind ausgewandert, wir wurden zu Geflüchteten, wir wurden zu einer Nummer auf der Flüchtlingsliste. Wir sind in die Arme eines Landes gefallen, an einen Ort, der nichts mit uns zu tun hat. Wir sind Frauen der Diaspora, ein weiteres Beispiel des Widerstands für das Leben.«

Die kurdische Frau in der Diaspora wird hier als Teil einer kontinuierlichen weiblichen Widerstandsgeschichte verstanden. Die Formulierung »ein weiteres Beispiel« deutet auf eine Kette von Widerstandspraktiken hin, die sich über Generationen und Räume hinweg fortsetzt – eine Kette, die von den Grossmüttern ausgeht, über die Mütter in der Vertreibung weitergeführt wird und in der Diaspora eine neue Form annimmt.

Sprache als Widerstand

Gerade die Sprache erscheint in mehreren Anekdoten als zentrale Form des Widerstands. In der Diaspora bedeutet das Weitergeben des Kurdischen an die eigene Tochter nicht bloss Pflege kultureller Herkunft, sondern eine bewusste Verweigerung von Auslöschung und Assimilation. Piroti beschreibt dies folgendermassen:

»Ich versuchte auch in diesem Zustand [einer schweren Krankheit], meiner Tochter die kurdische Sprache so gut wie möglich beizubringen, damit sie diese erlernt. Für mich war das schon immer ein Bestandteil des gesamten Widerstands.«

Hier wird Sprache als lebensnotwendiger Bestandteil des Widerstands beschrieben, auch im Angesicht der eigenen körperlichen Zerbrechlichkeit. In der Diaspora, wo die Sprache keine institutionelle Stütze hat, wird sie zum Akt der Selbstbehauptung gegen einen erlebten Assimilationsdruck des Aufnahmelandes.

Auch Rojine beschreibt Sprache als Schutzraum und als politische Praxis: »Wir lebten zwanzig Jahre in der Metropole [Aleppo], aber im kurdischen Viertel [Şêx Meqsûd] wurde unsere Sprache bewahrt, und wir sprachen zu Hause Kurdisch und in der Schule Arabisch.« Die Sprache blieb nicht erhalten, weil der Staat sie schützte, sondern weil Familien und Nachbarschaften sie im Alltag trugen. Das Kurdische überlebte im Privaten, im Informellen, in Räumen, die sich staatlicher Kontrolle teilweise entzogen.

Umso wichtiger war für Rojine die Erfahrung, als in Rojava die kurdische Sprache als offizielle Sprache anerkannt wurde und somit im öffentlichem Raum sichtbar wurde. Für sie bedeutete dieses Ereignis die Verwirklichung eines Traums: »Zum ersten Mal unterrichten und lernen wir in den Schulen in unserer Muttersprache. Zum ersten Mal schreiben wir die ursprünglichen Namen unserer Dörfer auf den Strassenschildern auf Kurmandschi und geben Plätzen und Kreisverkehren die Namen kurdischer Berühmtheiten und Freiheitshelden.«

Doch dieser sprachliche Umbruch hatte einen hohen Preis, so Rojine:

»Das war für uns ein ferner Traum, von dem wir nicht glaubten, dass wir ihn eines Tages verwirklichen könnten. Doch der Preis für die Verwirklichung der Träume ist sehr hoch. Seine Kosten sind Blutvergiessen und Vertreibung.«

Die drei Beispiele – die Weitergabe der Sprache an die Tochter in der Diaspora, die informelle Bewahrung im kurdischen Viertel Aleppos und die institutionelle Verankerung in Rojava – zeigen unterschiedliche Formen derselben Form eines Widerstands, der sich am Festhalten und der Pflege der Muttersprache zeigt. Sprache wird als Medium der politischen Existenz und der Selbstbehauptung verstanden.

Der Körper als umkämpfter Ort

Widerstand findet nicht nur im politischen Diskurs oder in organisatorischen Strukturen statt, sondern schreibt sich unmittelbar in die Körper der Frauen ein. Besonders drastisch zeigt dies Dilbirin Turgut. Ihre politische Sozialisation begann in den Gefängnissen der Türkei. Sie beschreibt Schikanen, Demütigungen, Disziplinierungsrituale – Zählungen, Vorschriften, Kontrollen –, die den Körper gefügig machen sollten. Gegen diese Zumutungen formierte sich Widerstand gerade dort, wo alle anderen Räume geschlossen waren. Im Hungerstreik wurde der eigene Körper zur Grenze staatlicher Verfügungsgewalt. Wenn Freiheit, Öffentlichkeit und Bewegungsraum genommen sind, bleibt der Körper selbst als letzter Ort politischer Weigerung.

Turgut verbindet diese Erfahrung ausdrücklich mit dem Frausein: »Als Kurdin weiss ich, dass jede Kurdin in der Türkei zwangsläufig entweder im Gefängnis gelandet ist, Ungerechtigkeit erfahren hat oder Identitätsgewalt ausgesetzt war. Das heisst, sie ist irgendwie in den Prozess eingetreten, diesen Kampf zu führen.« Die Gewalt, von der sie spricht, trifft nicht nur politische Gefangene, sondern Kurdinnen als Frauen. Der Körper wird diszipli-

niert, beschämt, kontrolliert – und gerade deshalb auch zum Ort, an dem Widerstand eine besondere Intensität gewinnt. Dass sie sagt, der Glaube an den Widerstand habe sie aufrecht gehalten, verweist auf eine Form von Stärke, die weder romantisiert noch entkörperlicht werden sollte. Sie beschreibt den Hungerstreik als einen Sieg des Geistes über den körperlichen Schmerz, getragen von der Überzeugung, dass Frauen durch ihren Glauben an die Sache Unmögliches leisten können: »Eine Frau kann alles erreichen, woran sie glaubt. Denn wir haben uns unserem Körper, der monatelang Schmerzen litt, nicht geschlagen gegeben. Einzig der Glaube an den Widerstand hielt uns aufrecht.«

Shara Tahir nähert sich dem Körper aus einer anderen Richtung. Sie beschreibt den weiblichen Körper als Projektionsfläche widersprüchlicher politischer Fantasien. In einem Register erscheint die Frau als bedeckt und zu befreiend; im anderen als enthüllt und zu kontrollierend. Dazwischen erkennt sie mit der militarisierten Frau eine dritte Figur, die dann Anerkennung erhält, wenn sie sich in eine männlich kodierte Heldenerzählung einschreibt: »Ein Körper, der weder nackt noch bedeckt ist, sondern passiv und nicht teilnehmend an politischen und bewaffneten Aktivitäten – und deshalb besteht ein starker Drang [in der kurdischen Widerstandsbewegung], ihn zu militarisieren: eine Frau, die Seite an Seite mit dem Mann die Waffe trägt, in den Kampf zieht und sogar bis zur Führungsebene der Männer aufsteigt.« Damit berührt sie eine heikle, aber wichtige Frage: Was geschieht, wenn die bewaffnete Kurdin zur global zirkulierenden Ikone weiblicher Befreiung wird? Unbestreitbar ist darin reale Handlungsmacht enthalten. Zugleich kann diese Figur andere Formen von Widerstand verdecken – jene, die nicht bewaffnet und nicht heroisiert sind.

Adar Azad steht an genau diesem Spannungspunkt. Für sie bedeutete der Weg in die Guerilla, vorgegebene Geschlechterrollen zu überschreiten: »Im Kern bedeutet es, in der Guerilla eine Frau zu sein, sich selbst neu zu erschaffen.« Sie erzählt den Krieg nicht aus der Perspektive einer Guerillakämpferin, aber einer Sanitäterin. Während des Krieges in Rojava 2019 arbeitete sie als Sanitäterin und versorgte Verwundete unter Bombardierung, versuchte Menschen aus lebensgefährlichen Situationen zu retten und wurde selbst schwer verletzt. Eine Rakete traf einen Baum hinter ihr; der Baum stürzte auf ihre Beine und stoppte unbeabsichtigt die Blutung. In ihrer Geschichte ist der Körper zugleich verletzlich und widerständig, gezeichnet und handlungsfähig.

Sorgearbeit und Hoffnung

Wer nur auf bewaffnete oder offen konfrontative Formen des Widerstands schaut, übersieht einen grossen Teil dessen, was in diesen Geschichten politisch ist. Denn Widerstand zeigt sich auch in Sorgearbeit: im Heilen, Tragen, Versorgen, Organisieren, Wiederaufbauen. Und er zeigt sich in Hoffnung – nicht als naives Vertrauen auf ein gutes Ende, sondern als Entscheidung, der Gewalt nicht auch noch die Zukunft zu überlassen.

Adar Azads Erzählung macht das deutlich. Obwohl sie Teil eines militärischen Kontextes war, rückt sie nicht den Kampf, sondern die Arbeit am Leben in den Mittelpunkt. Als Sanitäterin war sie dafür verantwortlich, Verwundete zu versorgen und aus dem Bombenhagel herauszubringen. Selbst die eigenen Gefühle mussten kontrolliert werden, weil Verzweiflung im Krankenhaus auf alle übergriff: »Es war eine solche Situation, dass sich das Weinen der Mitarbeiter:innen oder der Verlust unserer Moral auf die gesamte Krankenhausstruktur auswirkte. Deswegen erlebten wir unseren Schmerz in der Ferne und kehrten erst in die Umgebung zurück, wenn wir uns beruhigt hatten.« In diesem Sinn erscheint Sorge nicht als Nebensache des Widerstands, sondern als seine Bedingung.

Die Hoffnung, die sie trotz aller Verluste aufrechterhält, wird bei Adar zur ethischen Verpflichtung. Nach ihrer schweren Verwundung und dem Verlust vieler Gefährten, als sie zunächst nicht mehr leben wollte, beschreibt sie die Hoffnung als das, was sie zum Weiterleben zwingt: »Trotzdem hatten wir die Verpflichtung zu leben. Denn die Gefährt:innen hatten ein Ziel, und wir wussten, dass wir – so schwer es auch sein mag – für dieses Ziel leben würden.«

Diese Dimension tritt in der Erzählung von Rojine noch deutlicher hervor. Sie beschreibt vierfache Vertreibung – zunächst als Kind, später infolge des syrischen Krieges, der türkischen Invasion von Efrîn und weiterer militärischer Angriffe. Sie beschreibt den Moment der Flucht aus Efrîn als ein kollektives Trauma:

»Ein Tag wie der Tag des Jüngsten Gerichts – 300 000 Menschen, Frauen, Männer, Alte, Greise, Kinder, Menschen mit Behinderungen, alle hintereinander her, einige mit Autos, einige mit Traktoren, einige zu Fuss, sie stiegen durch den Pass von Lêlûn und verliessen Efrîn. Es war das dritte Mal, dass wir vertrieben wurden, aber für mich war es das schmerzhafteste und schwerste Mal.«

Inmitten dieses Chaos ist es die Hoffnung, die sie und ihre Familie am Leben hält. Rojine sagt dazu: »Nur eine Sache hat uns vor dem Tod gerettet, und das war die HOFFNUNG [Betonung von Rojine]. Die Mutter von Rojine

hatte in ihr »den Glauben verankert, dass man Hoffnung und Vertrauen in den Schwierigkeiten nicht verlieren darf«.

Ihre Schilderungen, wie sie mit dieser humanitären Krise umging, basieren auf konkreten Praktiken des Wiederaufbaus. Dem Trauma der Vertreibung setzt sie keine abstrakte Widerstandsrhetorik entgegen, sondern das Errichten von Lagern, das Organisieren von Alltag, das Pflanzen von Bäumen, Blumen und Gemüse in Şehba. Sie beschreibt, wie sie als Architektin aus dem Nichts neue Lebensräume schafft:

»Wir kamen in den nördlichen Dörfern von Aleppo an, die Region heisst Şehba. […] Die Gebäude und Häuser der Leute waren leer und zerstört, es gab grosse leere Flächen, und wir errichteten dort Flüchtlingslager und brachten die Menschen unter. Ich bin selbst Architektin und […] – ich hätte nie gedacht, dass ich eines Tages Flüchtlingslager entwerfen würde. Ich und meine Freundinnen gingen unter die Leute und schufen aus dem Nichts ein neues Leben.«

Selbst in Turguts Gefängniserfahrung erscheint Hoffnung nicht als Gegensatz zum Schmerz, sondern als etwas, das gerade im gemeinsamen Aushalten entsteht: »Einzig der Glaube an den Widerstand hielt uns aufrecht.« Und sie beschreibt, wie der Schmerz selbst zur Quelle der Hoffnung werden kann: »Jeder neue Tag brachte neue Schmerzen. Aber jeder Schmerz stärkte auch unsere Kraft zu kämpfen. Der Widerstand der kurdischen Frauen hatte uns sowohl den Glauben als auch die Hoffnung gelehrt.«

In den Erzählungen der Gesprächspartnerinnen verschmelzen Sorgearbeit und Hoffnung zu einer untrennbaren Einheit. Die Hoffnung, die diese Frauen retrospektiv als etwas beschreiben, womit sie am Leben festhielten, materialisiert sich im konkreten Handeln – im Versorgen der Verwundeten, im Pflanzen von Bäumen, im Bewahren der Sprache, im Wiederaufbau von Gemeinschaft. Diese Verbindung von Sorge und Hoffnung macht den Kern eines Verständnisses von Widerstand aus, das ich in diesem Essay darzustellen versuche: Widerstand ist nicht nur Kampf gegen Unterdrückung, sondern auch die beharrliche Verteidigung der eigenen Würde, der eigenen Geschichte und der Möglichkeit, trotz allem weiterzuleben.

Widerstand neu denken

Die Geschichten der Frauen haben mir gezeigt, dass Widerstand untrennbar mit Verwundbarkeit verbunden ist. Wer nicht verletzbar wäre, müsste keinen Widerstand leisten. Gerade die Erfahrung von Verletzbarkeit – sei sie körperlich, politisch, sozial oder emotional – schafft die Bedingungen, unter

denen Widerstand überhaupt notwendig wird. Vielleicht liegt hierin eine zentrale Erkenntnis dieses Essays: Für viele kurdische Frauen ist er Teil des alltäglichen Lebens, nämlich eine Antwort auf erfahrene Verwundbarkeit und ein Ausdruck der Hoffnung auf eine gerechtere Zukunft.

Diese Überlegungen werfen die Frage auf, ob dominante Vorstellungen von Widerstandskämpferinnen und Revolutionärinnen nicht zu stark von Bildern der Souveränität, Stärke und Unerschütterlichkeit geprägt sind. Solche heroischen Figurationen blenden oft aus, dass der Entschluss, sich einem Kampf anzuschliessen, nicht nur aus einer politischer Entschlossenheit hervorgeht, sondern vielfach auch aus der Erfahrung von Verletzbarkeit und erfahrenen Verletzungen. Widerstand wäre dann als eine Praxis zu denken, die aus Verwundbarkeit hervorgeht. Sich selbst und andere zu verteidigen, für Würde einzustehen und die eigene Existenz zu behaupten, setzt nicht notwendig Distanz zur eigenen Verletzbarkeit voraus; vielmehr kann gerade deren Anerkennung eine zentrale Voraussetzung politischer Handlungsfähigkeit sein.

In klassischen Widerstandserzählungen wird Subjektivität häufig als bewusste politische Selbstformierung eines handelnden Subjekts im Kampf gegen Unterdrückung verstanden, meist im Horizont eines kollektiven Befreiungsprojekts. Das politische Subjekt erscheint dort als Resultat eines Prozesses der Bewusstwerdung, in dem das Individuum seine vereinzelte Lage überwindet und sich in einen grösseren historischen Zusammenhang einschreibt. Bedeutung gewinnt das Individuum in diesem Modell vor allem dadurch, dass es sich dem kollektiven Kampf zur Verfügung stellt und in ihm als politisches Subjekt sichtbar wird. Feministische und postkoloniale Perspektiven haben jedoch wiederholt darauf hingewiesen, dass ein solches Verständnis politischer Subjektivität Gefahr läuft, jene Formen von Erfahrung und Praxis auszublenden, die nicht unmittelbar als heroisch, öffentlich oder organisatorisch gerahmt sind (Butler 2016).

Die hier versammelten Erzählungen verschieben diese Logik. Die Frauen verstehen sich zwar durchaus als Teil einer kurdischen Widerstandsgeschichte, doch sie artikulieren ihren Widerstand nicht primär über militärische Teilnahme, organisatorische Zugehörigkeit oder explizite Bezugnahmen auf ein kollektives Befreiungsprojekt. Stattdessen verankern sie ihn in Erinnerungen, Sorgearbeit, Sprachbewahrung, Flucht, Schmerz und Verletzbarkeit. Gerade in diesen Erfahrungen konstituiert sich jedoch ihre politische Handlungsfähigkeit. Widerstand erscheint hier nicht allein als sichtbarer Akt der Konfrontation, sondern auch als alltägliche Praxis der Selbstbehauptung unter Bedingungen von Gewalt und Auslöschung.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich ein breiterer Begriff von Widerstand, der politischen Aktivismus im engeren Sinn einschliesst und über ihn hinausweist. Widerstand ist häufig auch unspektakulär, prekär und schwer sichtbar. Er zeigt sich im Erinnern, im Weitergeben, im Aushalten, im Wiederaufbauen und in der Sorge für andere. Das Kollektive erscheint dabei nicht einfach als abstraktes historisches Subjekt, sondern als Erfahrungsraum geteilter Verwundbarkeit, in dem Unterdrückung, Verlust und Verbundenheit zugleich präsent bleiben. Ein solcher Zugang bedeutet nicht, organisierte politische oder militante Formen des Widerstands geringzuschätzen. Er legt jedoch nahe, dass die politische Bedeutung von Widerstand bislang oftmals zu eng an Sichtbarkeit, Heroismus und Kollektivität gebunden wurde.

Literatur

Berger, Roni, 2013: The Routledge International Handbook of Posttraumatic Growth. London

Butler, Judith, 2016: Frames of War. When is Life Grievable? London

Dirik, Dilar, 2022: The Kurdish Women's Movement. History, Theory, Practice. London.

Hirsch, Marianne, 2008: The Generation of Postmemory. In: Poetics today, Heft 29.1, 103–128

Rich, Adrienne, 2021: Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution. New York

Üstündağ, Nazan, 2023 : The Mother, The Politician, and The Guerrilla. Women's Political Imagination in the Kurdish Movement. New York

Internetquellen

https://ashti.ch (Abfrage am 19.06.2026)

https://jineoloji.eu/de (Abfrage am 01.06.2026)