2024

ALMANACH

Magazin der Schweizerischen Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen SGMOIK

Magazine de la Société Suisse Moyen-Orient et Cultures Islamiques SSMOCI

Rivista della Società Svizzera Medio Oriente e Culture Islamiche SSMOCI

SGMOIK SSMOCI

IMPRESSUM

Unsere Vision

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

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

Notre vision

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

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

La nostra visione

Offriamo alle ricercatrici e ai ricercatori la possibilità di essere seguitə da un/a 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 studiosə vengono accompagnatə da professionistə dei media nella stesura di resoconti sulle loro ricerche in forma di blog. Alcuni dei nostri testi vengono pubblicati in contemporanea sulle piattaforme *Geschichte der Gegenwart*, *Orient XXI* e *Gender Campus*. Una volta all'anno, i testi vengono poi pubblicati sulla rivista a stampa Almanach, che i membri della SSMOCI ricevono gratuitamente.

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

Diese Ausgabe wurde betreut von – Ce numéro a été dirigé par - Questo numero è stato curato da
Giorgio Ennas, César Jaquier

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

An der Erstellung dieser Ausgabe haben ausserdem mitgewirkt · Ont également contribué à l'élaboration de ce numéro · Hanno contribuito all'elaborazione di questo numero anche
Joan Grandjean, Emanuel Schäublin, Aline Schlaepfer, Noemi Trucco

Layout & Satz · Maquette et mise en pages · Composizione
Champ Livre / champ-livre.fr

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

Umschlag · Couverture · Copertina
Das Cover basiert auf dem Film *In the Future They Ate From the Finest Porcelain* von Larissa Sansour und Søren Lind (29 Minuten, Vereinigtes Königreich / Dänemark / Katar, 2015).

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

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

SAGW
ASSH

ISSN 2674-1156 CHF 5.-

SGMOIK SSMOCI

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

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

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

INHALTSVERZEICHNIS
SOMMAIRE · INDICE

EDITORIAL · ÉDITORIAL · EDITORIALE 4
Giorgio Ennas · Joan Grandjean · César Jaquier

Elika Djalili
KUNST DER REVOLUTION ODER REVOLUTIONSKUNST 11
SOZIALER WANDEL DES IRAN SEIT DER REVOLUTION 1979 IM SPIEGEL DER ZEITGENÖSSISCHEN KUNST

Hanna Pahls
HISTORISCHE NARRATIVE 17
WIE DAS PALÄSTINENSISCHE MUSEUM GESCHICHTE ERZÄHLT

Devran Koray Öcal
OF THE "FATHER STATE" IN GERMANY 24
A FEMINIST POLITICAL PERSPECTIVE ON TURKISH-SUNNI MOSQUES

Cyrus Schayegh
AEROCITY BEIRUT 30
HOW AN AIRPORT SHAPED A CITY'S CULTURE

Giorgio Ennas
A SWISS DOCTOR FIGHTS CHOLERA 35
IN OTTOMAN BOSNIA

Amir Dziri
DIE TRADITIONSFRAGE
IM ZEITGENÖSSISCHEN MUSLIMISCHEN DISKURS 41
EIN AUTOBIOGRAPHISCHER FORSCHUNGSBERICHT

Maddalena Zaglio
LIBYA AND ITALY 46
BEHIND THE SCENES OF A COMPLICATED FRIENDSHIP

Faiq Mari
YOUTH COOPERATIVES 51
AN EMERGENT MODEL FOR A PALESTINIAN RESISTANCE ECONOMY

Bildunterschrift:
Das Cover basiert auf dem Film *In the Future They Ate From the Finest Porcelain* von Larissa Sansour und Søren Lind (29 Minuten, Vereinigtes Königreich / Dänemark / Katar, 2015).

Légende de la couverture:
L'image de couverture est tirée du film *In the Future They Ate From the Finest Porcelain* de Larissa Sansour et Søren Lind (29 minutes, Royaume-Uni / Danemark / Qatar, 2015).

Didascalia:
L'immagine di copertina è tratta dal film *In the Future They Ate From the Finest Porcelain* di Larissa Sansour e Søren Lind (29 minuti, Regno Unito / Danimarca / Qatar, 2015).

EDITORIAL

So ass dieses Volk in der Zukunft aus dem feinsten Porzellan?

In der zeitgenössischen Kunstszene sticht Larissa Sansour als visionäre Künstlerin hervor, die geografische und narrative Grenzen überschreitet. Die in London lebende dänisch-palästinensische Künstlerin hat seit Anfang der 2000er-Jahre eine künstlerische Praxis entwickelt, die Science-Fiction, Humor und politisches Engagement miteinander verbindet, um die Komplexität von Identität, Erinnerung und Trauma zu erforschen. Geboren in Ost-Jerusalem, aufgewachsen in Bethlehem und mit doppelter palästinensisch-dänischer Staatsbürgerschaft, nutzt Larissa Sansour die subversive Sprache von Science-Fiction, um eine alternative palästinensische Realität darzustellen. Ihre Filme, die oft in Zusammenarbeit mit ihrem Ehemann Søren Lind entstehen, stellen Erwartungen in Frage und bieten einen ungewöhnlichen Blick auf schmerzhafte geopolitische Realitäten. Trotz ihrer scheinbaren Leichtigkeit üben ihre Werke scharfe Kritik an den zeitgenössischen Bedingungen der militärischen Besatzung Palästinas.

Ihre politischen Positionen, die bereits Zensur hervorgerufen haben, insbesondere in der Schweiz (2011) und im Vereinigten Königreich (2018), haben ihre wachsende internationale Anerkennung nicht gebremst. 2019 vertrat sie Dänemark auf der Biennale in Venedig. Ihre Ausstellungen in den nordischen Ländern – von der Konsthall in Göteborg bis zum Kunstmuseum Amos Rex in Helsinki, wo aktuell ihre erste Retrospektive gezeigt wird, sowie geplante Präsentationen 2025 im Kunstmuseum Reykjanesbæjar in Island und in der Kunsthal Charlottenborg in Kopenhagen – zeugen von einem aussergewöhnlichen kulturellen Engagement.

ÉDITORIAL

Ainsi, dans le futur, ce peuple mangeait dans la plus fine porcelaine qui soit ?

Dans le paysage artistique contemporain, Larissa Sansour se distingue comme une artiste visionnaire qui transcende les frontières géographiques et narratives. Vivant à Londres, cette artiste dano-palestinienne déploie depuis le début des années 2000 une pratique artistique, où science-fiction, humour et engagement politique s'entremêlent pour explorer les complexités de l'identité, de la mémoire et du trauma. Née à Jérusalem-Est, ayant grandi à Bethléem et forte d'une double citoyenneté palestino-danoise, Larissa Sansour mobilise le langage subversif de la science-fiction pour dépeindre une réalité palestinienne alternative. Ses films, souvent co-réalisés avec son mari Søren Lind, défient les attentes et proposent un regard décalé sur des réalités géopolitiques douloureuses. Malgré leur apparente légèreté, ses œuvres portent une critique acerbe des situations contemporaines de l'occupation militaire de la Palestine.

Ses positions politiques, ayant déjà suscité la censure, notamment en Suisse (2011) et au Royaume-Uni (2018), n'ont pas freiné sa reconnaissance internationale croissante. En 2019, elle représentait le Danemark à la Biennale de Venise. Actuellement, ses expositions dans les pays nordiques – de la Konsthall de Göteborg à l'Amos Rex de Helsinki, où se déroule sa première rétrospective avec une itinérance prévue en 2025 au musée d'art de Reykjanesbæjar en Islande et au Kunsthal Charlottenborg à Copenhague – sont symptomatiques d'un engagement culturel rare.

Alors que de nombreuses institutions hésitent à prendre position sur la dépossession palestinienne, l'invitation de

EDITORIALE

Quindi, nel futuro, queste persone mangiavano dalla migliore porcellana disponibile?

Larissa Sansour si distingue sulla scena artistica contemporanea come un'artista visionaria che trascende i confini geografici e narrativi. Residente a Londra, questa artista danese-palestinese ha sviluppato una pratica artistica fin dai primi anni 2000, in cui fantascienza, umorismo e impegno politico si intrecciano per esplorare le complessità dell'identità, della memoria e del trauma. Nata a Gerusalemme Est, cresciuta a Betlemme e con doppia cittadinanza palestinese-danese, Larissa Sansour utilizza il linguaggio sovversivo della fantascienza per rappresentare una realtà palestinese alternativa. I suoi film, spesso co-diretti con il marito Søren Lind, sfidano le aspettative e offrono uno sguardo anticonformista su realtà geopolitiche dolorose. Nonostante la loro apparente leggerezza, le sue opere sono una critica pungente dell'occupazione militare contemporanea della Palestina.

La sua posizione politica, che ha già portato alla censura, in particolare in Svizzera (2011) e nel Regno Unito (2018), non ha ostacolato il suo crescente riconoscimento internazionale. Nel 2019 ha rappresentato la Danimarca alla Biennale di Venezia. Le sue attuali mostre nei paesi nordici – dalla Konsthall di Göteborg all'Amos Rex di Helsinki, dove si sta svolgendo la sua prima retrospettiva, con un tour previsto per il 2025 al Reykjanesbæjar Art Museum in Islanda e al Kunsthal Charlottenborg di Copenaghen – sono sintomatiche di un raro impegno culturale.

In un momento in cui molte istituzioni sono riluttanti a prendere posizione sull'espropriazione palestinese, gli inviti di Larissa Sansour a quattro istituzioni

Während viele Institutionen zögern, sich zur palästinensischen Enteignung zu äussern, zeichnen sich die Einladungen von Larissa Sansour in vier staatliche skandinavische Institutionen durch den Willen aus, kritischen und alternativen Stimmen Sichtbarkeit zu verleihen und einen Raum für Dialog und Reflexion über die zeitgenössischen kolonialen Realitäten zu schaffen. Die Unterstützung von Manazir – einer 2019 in der Schweiz gegründeten Plattform, die der SGMOIK angeschlossen ist und sich mit modernen und zeitgenössischen visuellen Künsten, Architektur und dem kulturellen Erbe des Nahen Ostens und Nordafrikas beschäftigt – für Künstler:innen und Forscher:innen aus der MENA-Region ist zweifellos ein kleiner Beitrag zum grösseren Ganzen, stellt aber einen Akt des intellektuellen und künstlerischen Widerstands gegen Logiken des Auslöschens und Schweigens dar.
In einer Welt, die von intensiven geopolitischen Spannungen geprägt ist, bietet Larissa Sansour einen Raum für futuristische Reflexion, in dem Kunst zu einem mächtigen Werkzeug des Widerstands und der Resilienz wird. Ein Beispiel dafür ist das Coverbild dieser Ausgabe, das aus dem Film *In the Future They Ate from the Finest Porcelain* von 2015 stammt. In diesem 29-minütigen Film, der manchmal als multimediale Installation an Orten zeitgenössischer Kunst gezeigt wird, hinterfragen Larissa Sansour und Søren Lind das Konzept der Zivilisation, indem sie über die Rolle von Erzählungen und Artefakten bei der Konstruktion von Geschichte nachdenken.
Porzellan als Symbol für Raffinesse und kulturelles Erbe wird hier zum Instrument einer erinnerungspolitischen Rekonstruktion und zum Träger einer fiktiven Zivilisation. Durch strategische Luftabwürfe verstreut die namenlose Heldin Artefakte, die mit dem Kefije-Muster verziert sind – einem Symbol des Widerstands seit der Grossen Arabischen Revolte von 1936–1939, als palästinensische Bäuer:innen sich gegen die britische Besatzung stellten. In der Erde vergraben und wissenschaftlich modifiziert, um die Kohlenstoffdatierung zu manipulieren, wird jedes Geschirrstück eines Tages von Archäolog:innen der Zukunft entdeckt, die so eine Geschichte rekonstruieren können, die absichtlich so gestaltet wurde, dass sie eine Vergangenheit und auch eine Zukunft legitimiert.

Larissa Sansour dans quatre institutions étatiques scandinaves se distingue par leur volonté de donner une visibilité aux voix critiques et alternatives, créant un espace de dialogue et de réflexion sur les réalités coloniales contemporaines. Le soutien que porte Manazir – une plateforme fondée en 2019 en Suisse, affilée à la SSMOCI, qui se consacre à l'étude des arts visuels modernes et contemporains, à l'architecture et au patrimoine du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord – aux artistes et aux chercheur·euse·s de la région MENA est certes une petite pierre ajoutée à cet édifice, mais constitue un geste de résistance intellectuelle et artistique face aux logiques d'effacement et de mise au silence.
Dans un monde marqué par des tensions géopolitiques intenses, Larissa Sansour offre un espace de réflexion futuriste où l'art devient un puissant outil de résistance et de résilience. En atteste l'image de la couverture de ce numéro qui est extraite de *In the Future They Ate from the Finest Porcelain*, réalisé en 2015. Dans ce film de vingt-neuf minutes, parfois présenté sous la forme d'installation multimédia lorsqu'il est montré dans les lieux de l'art contemporain, Larissa Sansour et Søren Lind interrogent la notion de civilisation à travers une réflexion sur le rôle des récits et des artefacts dans la construction de l'histoire.
La porcelaine, symbole de raffinement et d'héritage culturel, devient ici l'instrument d'une reconstruction mémorielle et le vecteur d'une civilisation fictive. Par des largages aériens stratégiques, l'héroïne sans nom disperse des artefacts ornés du motif du keffieh – symbole de résistance depuis la Grande Révolte arabe de 1936–1939, lorsque les paysan·ne·s palestinien·ne·s s'opposèrent à l'occupation britannique. Enfouie sous terre et scientifiquement modifiée pour influencer la datation au carbone 14, chaque pièce de vaisselle sera un jour découverte par des archéologues du futur, leur permettant de reconstituer une histoire délibérément façonnée afin de légitimer un passé mais également un futur.
Cette « terroriste narrative » – c'est ainsi qu'elle est nommée dans le film – dévoile ainsi les mécanismes subtils par lesquels les traces matérielles et les récits peuvent être manipulés pour affirmer des droits ou effacer des cultures. Ce geste, à la fois politique et poétique – signifiant que dans le futur ce peuple mangeait dans la plus fine

statali scandinave si distinguono per la volontà di dare visibilità a voci critiche e alternative, creando uno spazio di dialogo e riflessione sulle realtà coloniali contemporanee. Il sostegno dato da *Manazir* – una piattaforma fondata nel 2019 in Svizzera, affiliata alla SSMOCI, che si dedica allo studio delle arti visive moderne e contemporanee, dell'architettura e del patrimonio del Medio Oriente e del Nord Africa – ad artisti/e e ricercatori/trici della regione MENA è certamente una piccola pietra aggiunta a questo edificio, ma costituisce un gesto di resistenza intellettuale e artistica di fronte alle logiche di cancellazione e silenziamento.
In un mondo segnato da intense tensioni geopolitiche, Larissa Sansour offre uno spazio di riflessione futuristico in cui l'arte diventa un potente strumento di resistenza e resilienza. L'immagine di copertina di questo numero è tratta da *In the Future They Ate from the Finest Porcelain*, realizzato nel 2015. In questo film di ventinove minuti, talvolta presentato come installazione multimediale quando viene proiettato in luoghi d'arte contemporanea, Larissa Sansour e Søren Lind mettono in discussione la nozione di civiltà attraverso una riflessione sul ruolo delle narrazioni e degli artefatti nella costruzione della storia.
La porcellana, simbolo di raffinatezza e patrimonio culturale, diventa qui lo strumento di una ricostruzione memoriale e il vettore di una civiltà fittizia. Attraverso lanci aerei strategici, l'eroina senza nome disperde manufatti decorati con il motivo della kefiah, simbolo di resistenza fin dalla Grande Rivolta Araba del 1936–1939, quando i/le contadini/e palestinesi si opposero all'occupazione britannica. Seppellito sottoterra e modificato scientificamente per influenzare la datazione al Carbonio-14, ogni pezzo di stoviglie sarà un giorno scoperto dagli/dalle archeologi/ghe del futuro, consentendo loro di ricostruire una storia deliberatamente modellata per legittimare non solo un passato ma anche un futuro.
Questa "terrorista narrativa" – come viene chiamata nel film – rivela i sottili meccanismi con cui le tracce materiali e le narrazioni possono essere manipolate per affermare diritti o cancellare culture. Questo gesto, che è allo stesso tempo politico e poetico – a significare che nel futuro si sarà portati/e a pensare che questo popolo mangiava dalle migliori porcellane disponibili – getta luce sul modo in cui il

Diese «narrative Terroristin», wie sie im Film genannt wird, zeigt die subtilen Mechanismen auf, durch die materielle Spuren und Erzählungen manipuliert werden können, um Rechte zu behaupten oder Kulturen auszulöschen. Dieser politische und poetische Akt – der besagt, dass dieses Volk in der Zukunft aus dem feinsten Porzellan ass – beleuchtet die Art und Weise, wie der Begriff «Zivilisation» (*ḥaḍāra*), der im Film häufig verwendet wird, ein soziales Konstrukt und ein fliessendes Konzept ist, das sich ständig weiterentwickelt. Ein Konzept, das Machtverhältnisse und Interaktionen zwischen verschiedenen Gruppen widerspiegelt. Zu definieren, was eine Zivilisation ist, ob sie existiert oder nicht, oder wer dazugehört, stellt eine Machtfrage dar, bei der Manipulation für diese narrative Terroristin notwendig wird, wenn die Legitimität eines Volkes infrage gestellt wird. Durch dieses Werk erinnert das Künstler:innenduo daran, dass Geschichte sowohl ein Instrument der Legitimierung als auch ein Kampfschauplatz ist, auf dem Erinnerung, Identität und Politik aufeinandertreffen.

Worte, die töten: «Die Zivilisation gegen die Barbarei»

Seit mehr als einem Jahr sehen sich Medien, Forschung und Gesellschaft insgesamt mit dem Wiederaufleben einer alten Rhetorik konfrontiert, die droht, sich in der öffentlichen Debatte über Palästina durchzusetzen: jene des angeblichen «Kampfes der Kulturen» (*clash of civilizations*). So erklärte der israelische Ministerpräsident Benjamin Netanjahu im Juni 2024 der Presse: «Ihr im Westen müsst verstehen, dass dies ein Krieg der Zivilisationen ist! Israel steht an vorderster Front, sein Sieg über den Terrorismus wird auch Euer Sieg sein.»[1] In anderen Momenten nimmt diese Rhetorik die Form eines angeblichen «Kriegs der Zivilisation gegen die Barbarei»[2] an. Diese Rhetorik, die von mehreren Mitgliedern der israelischen Regierung auf der internationalen Bühne vertreten wird, wird

porcelaine qui soit – éclaire la manière dont le terme « civilisation » (*ḥaḍāra*), récurrent dans le film, est un construit social et un concept fluide en constante évolution. Un concept qui reflète des rapports de pouvoir et des interactions entre différents groupes. Définir ce qu'est une civilisation, son existence ou son absence, ou qui en fait partie, constitue un enjeu de pouvoir où la manipulation devient nécessaire, pour cette terroriste narrative, lorsque la légitimité d'un peuple est remise en question. À travers cette œuvre, le duo d'artistes rappelle que l'histoire est autant un outil de légitimation qu'un champ de bataille où s'affrontent mémoire, identité et politique.

Les mots qui tuent : « civilisation versus barbarie »

Depuis plus d'un an, les médias, la recherche et la société dans son ensemble se retrouvent confrontés à la résurgence d'une vieille rhétorique qui menace de s'imposer dans le débat public autour de la Palestine : celle du prétendu « choc des civilisations ». Ainsi, en juin 2024, le Premier ministre israélien Benyamin Netanyahou déclarait à la presse : « Il faut que vous compreniez bien, vous, les Occidentaux, que c'est une guerre de civilisation ! Israël est aux avant-postes, sa victoire contre le terrorisme sera aussi votre victoire[1]. » À d'autres moments, ce discours prend la forme d'une prétendue « guerre de civilisation contre la barbarie[2] ». Portée par plusieurs membres du gouvernement israélien sur la scène internationale, cette rhétorique est également relayée par un grand nombre de polémistes de droite et d'extrême-droite à travers le monde. Alors que Gaza fait face à une destruction sans précédent, frappant sa population, ses infrastructures et son patrimoine culturel[3], il est essentiel de lutter contre ces propos mortifères pour construire des récits alternatifs.
L'aphorisme « civilisation versus barbarie » s'inscrit dans une longue tradition intellectuelle européenne, remontant à la période des Lumières, si ce n'est à l'Anti-

termine "civiltà" *(ḥaḍāra)*, ricorrente nel film, è un costrutto sociale e un concetto fluido in costante mutamento. Un concetto che riflette le relazioni di potere e le interazioni tra gruppi diversi. Definire cosa sia una civiltà, la sua esistenza o assenza, o chi ne faccia parte, costituisce una questione di potere in cui la manipolazione diventa necessaria per questa terrorista narrativa quando la legittimità di un popolo è messa in discussione. Con quest'opera, il duo di artisti ci ricorda che la storia è tanto uno strumento di legittimazione quanto un campo di battaglia in cui si scontrano memoria, identità e politica.

Le parole che uccidono: "civiltà contro barbarie"

Per più di un anno, i media, la ricerca e la società nel suo complesso si sono confrontati con il riemergere di una vecchia retorica che minaccia di prendere piede nel dibattito pubblico sulla Palestina: il cosiddetto "scontro di civiltà". Nel giugno 2024, il primo ministro israeliano Benyamin Netanyahu ha dichiarato alla stampa: "Voi occidentali dovete capire che questa è una guerra di civiltà! Israele è l'avanguardia e la sua vittoria contro il terrorismo sarà anche la vostra vittoria"[1]. Altre volte, questo discorso assume la forma di una cosiddetta "guerra di civiltà contro la barbarie"[2]. Portata da diversi membri del governo israeliano sulla scena internazionale, questa retorica è anche trasmessa da un gran numero di polemisti di destra e di estrema destra in tutto il mondo. In un momento in cui Gaza sta affrontando una distruzione senza precedenti, che colpisce la sua popolazione, le sue infrastrutture e il suo patrimonio culturale[3], è essenziale combattere queste parole mortali e costruire narrazioni alternative.
L'aforisma "civiltà contro barbarie" fa parte di una lunga tradizione intellettuale europea, che risale all'Illuminismo, se non all'Antichità. Dagli anni '90, tuttavia, è al centro di un discorso sulla regione MENA. Nel 1993, la pubblicazione di *The Clash of*

1 Renaud Girard, « ‹C'est une guerre de civilisation !›: Interview de Benyamin Netanyahou », *Tribune de Genève*, 19.06.2024. https://www.tdg.ch/netanyahou-cest-une-guerre-de-civilisation-884680238768.
2 Interview de Benyamin Netanyahou sur CNEWS, 23.10.2024 : https://www.cnews.fr/france/2024-10-23/benjamin-netanyahou-sur-cnews-retrouvez-en-integralite-linterview-exclusive-du.
3 Report of the Special Committee to Investigate Israeli Practices Affecting the Human Rights of the Palestinian People and Other Arabs of the Occupied Territories, 20/09/2024; Report "'You feel like you are subhuman' – Israel's genocide against Palestinians in Gaza", Amnesty International 2024.

auch von zahlreichen Polemiker:innen der Rechten und extremen Rechten weltweit verbreitet. Während Gaza einer beispiellosen Zerstörung seiner Bevölkerung, seiner Infrastruktur und seines kulturellen Erbes ausgesetzt ist[3], ist es entscheidend, diesen tödlichen Aussagen entgegenzutreten, um alternative Erzählungen zu schaffen.

Das Axiom «Zivilisation gegen Barbarei» ist Teil einer langen europäischen intellektuellen Tradition, die bis in die Aufklärung und sogar in die Antike zurückreicht. Seit den 1990er-Jahren steht es jedoch im Zentrum eines Diskurses über die MENA-Region. 1993 legte Samuel Huntington mit seinem Buch *Kampf der Kulturen* (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order) die theoretische Grundlage für das Wiederaufleben einer essentialistischen Denkweise. Laut der bekannten These wird die Welt nach dem Ende des Kalten Krieges nicht mehr durch politische Frakturen geprägt sein, sondern entlang kultureller oder religiöser Linien unterteilt werden. Huntington schlug sogar eine Aufteilung der Welt in Kulturen vor, die homogene und grundsätzlich unvereinbare Räume darstellen. Nach den Anschlägen vom 11. September 2001 wurde die Figur des «Barbaren» verwendet, um den «islamischen Terroristen» zu bezeichnen. Gleichzeitig wurde der Begriff der «Zivilisation» zu politischen Zwecken instrumentalisiert, wobei die Idee einer angeblichen Unvereinbarkeit bestimmter Kulturräume, insbesondere zwischen «dem Westen» und «dem Islam», dem Nahen Osten oder «der islamischen Zivilisation» propagiert wurde. Insbesondere wurde die Theorie des «Kampfes der Kulturen» genutzt, um im Rahmen der amerikanischen Offensiven in Afghanistan und im Irak den sogenannten «Krieg gegen den Terrorismus» und gegen die «Achse des Bösen» zu legitimieren.

In Gaza manifestieren sich die dramatischen Folgen dieser Rhetorik in voller Ausprägung. Indem sich die israelische Regierung als «letzte Bastion» gegen die «Barbarei» präsentiert, beansprucht sie eine Schutzfunktion zu erfüllen, wodurch sie die Unterstützung einer zunehmend einflussreichen rassistischen extremen Rechten in Europa gewinnt. Diese Haltung erleichtert auch das Zögern oder gar die bedingungslose Unterstützung eines Teils der internationalen Gemeinschaft. Der Einsatz essentialistischer Kategorien und eines zivilisatorischen Narrativs förquité. Depuis les années 1990, cependant, il se trouve au cœur d'un discours portant sur la région MENA. En 1993, la parution du livre de Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations* (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order), a servi de fondement théorique à la résurgence d'une pensée essentialiste. Selon la thèse bien connue, le monde ne connaîtrait plus de fractures politiques depuis la fin de la guerre froide, mais serait divisé selon des lignes culturelles ou religieuses. Huntington a d'ailleurs proposé un découpage du monde en civilisations qui constitueraient des espaces homogènes et intrinsèquement incompatibles. Après les attentats du 11 septembre 2001, l'invocation de la figure du « barbare » a été utilisée pour désigner le ou la « terroriste islamique ». Parallèlement, le concept de « civilisation » a été instrumentalisé à des fins politiques, véhiculant l'idée d'une incompatibilité supposée entre certaines aires culturelles, notamment entre l'« Occident », d'un côté, et l' « Islam », le Moyen-Orient ou la « civilisation islamique », de l'autre. En particulier, la théorie du « choc des civilisations » a été invoquée pour légitimer la soi-disant « guerre contre le terrorisme » et contre « l'axe du mal » dans le cadre des offensives américaines en Afghanistan et en Irak.

À Gaza, les conséquences dramatiques de cette rhétorique se manifestent pleinement. En se présentant comme le « dernier bastion » contre la « barbarie », le gouvernement israélien prétend remplir une fonction de rempart, attirant ainsi le soutien d'une extrême droite raciste de plus en plus influente en Europe. Cette posture facilite également l'inaction, voire le soutien inconditionnel, d'une partie de la communauté internationale à son égard. L'usage de catégories essentialistes et d'un récit civilisationnel nourrit la déshumanisation et la violence, tout en rendant impossible toute forme d'analyse et de critique politiques.

Changement de nom pour la SSMOCI

Ces récents développements trouvent un écho dans les réflexions conduites au sein de la SSMOCI au cours des deux dernières années. Comme annoncé récemment, l'Assemblée générale du 16 février 2024 a entériné une modification du nom de la

Civilizations and the Remaking of World Order di Samuel Huntington ha fornito la base teorica per la rinascita del pensiero essenzialista. Secondo la nota tesi, dalla fine della Guerra Fredda il mondo non è più diviso secondo linee politiche, ma secondo linee culturali o religiose. Huntington ha proposto di dividere il mondo in civiltà che costituirebbero spazi omogenei e intrinsecamente incompatibili. Dopo gli attentati dell'11 settembre 2001, la figura del "barbaro" è stata utilizzata per designare il "terrorista islamico". Allo stesso tempo, il concetto di "civiltà" è stato sfruttato a fini politici, veicolando l'idea di una presunta incompatibilità tra alcune aree culturali, in particolare tra "Occidente" e "Islam", Medio Oriente o "civiltà islamica". In particolare, la teoria dello "scontro di civiltà" è stata invocata per legittimare la cosiddetta "guerra al terrore" e l'"asse del male", nel contesto delle offensive americane in Afghanistan e in Iraq.

A Gaza, le conseguenze drammatiche di questa retorica sono pienamente evidenti. Presentandosi come "ultimo baluardo" contro la "barbarie", il governo israeliano sostiene di agire come un baluardo, attirando il sostegno di un'estrema destra razzista sempre più influente in Europa. Questa posizione facilita anche l'inazione, o addirittura il sostegno incondizionato, di parte della comunità internazionale nei suoi confronti. L'uso di categorie essenzialiste e di una narrazione di civiltà alimenta la disumanizzazione e la violenza, rendendo impossibile qualsiasi forma di analisi e di critica politica.

La SSMOCI cambia nome

Questi recenti sviluppi trovano eco nelle riflessioni condotte all'interno della SSMOCI negli ultimi due anni. Come recentemente annunciato, l'Assemblea generale del 16 febbraio 2024 ha approvato un cambiamento del nome della Società. Sebbene sia stata sollevata la questione di una revisione completa del nome, le discussioni hanno portato alla sola eliminazione dell'espressione "civiltà islamica", precedentemente utilizzata in francese e in italiano. Oggi l'associazione si chiama *Société Suisse Moyen-Orient et Cultures Islamiques* e *Società Svizzera Medio Oriente e Culture Islamiche*. Rinunciando all'espressione "civiltà islamica", la SSMOCI afferma il suo rifiuto

dert die Entmenschlichung und Gewalt und macht gleichzeitig jede politische Analyse und Kritik unmöglich.

Namensänderung für die SGMOIK

Diese jüngsten Entwicklungen finden ihren Widerhall auch in den Reflexionen der SGMOIK in den letzten zwei Jahren. Wie vor Kurzem mitgeteilt, bestätigte die Generalversammlung am 16. Februar 2024 eine Änderung des Namens der Gesellschaft. Während die Frage einer vollständigen Umbenennung diskutiert wurde, führte die Debatte lediglich zur Streichung des Begriffs «islamische Zivilisation», der bisher in Französisch und Italienisch verwendet wurde. Heute trägt die Vereinigung den Namen *Société Suisse Moyen-Orient et Cultures Islamiques* bzw. *Società Svizzera Medio Oriente e Culture Islamiche*. Durch den Verzicht auf den Begriff «islamische Zivilisation» bekräftigt die SGMOIK ihre Ablehnung einer manichäischen und essentialistischen Sichtweise, wonach die Welt in separate und homogene Zivilisationen unterteilt ist. Der Begriff setzt nicht nur kohärente Kulturkreise voraus, indem er die internen Widersprüche und die Vielfalt der Praktiken und Identifikationen verschleiert, sondern negiert auch die Verbindungen und den Austausch, die jeder Kultur zugrunde liegen.
Obwohl der Begriff «Kulturen» in mancher Hinsicht problematisch ist, scheint er uns auf Französisch und Italienisch besser geeignet, geistige, intellektuelle oder materielle Fakten zu beschreiben, die soziale Gruppen auf lokaler Ebene kennzeichnen. Im Gegensatz dazu vermittelt der Begriff «Zivilisation» in diesen beiden Sprachen eine umfassende und homogene Sicht auf grosse Entitäten. Die Wahl des Begriffs «Kulturen» betont auch die Vielschichtigkeit der Formen und Praktiken des Islams durch die Verwendung des Plurals. Heute möchte die SGMOIK eine Formulierung beibehalten, die sowohl die Analyse aus der Perspektive der Region berücksichtigt – welche notwendigerweise heterogen ist und mit anderen Regionen vernetzt – als auch das Studium des Islams als ein vielgestaltiges, transnationales Phänomen, das in verschiedenen Kontexten verankert ist. Diese Perspektiven finden sich in den 2024 auf unserem Blog veröffentlichten Beiträgen wieder. Erneut spiegeln sie die Vielfalt

Société. Si la question d'une refonte complète du nom s'est posée, les discussions ont débouché sur la seule suppression de l'expression « civilisation islamique », utilisée jusqu'alors en français et en italien. Aujourd'hui, l'association porte le nom de *Société Suisse Moyen-Orient et Cultures Islamiques* et de *Società Svizzera Medio Oriente e Culture Islamiche*.
En renonçant à l'expression « civilisation islamique », la SSMOCI affirme son refus d'une vision manichéenne et essentialiste selon laquelle le monde serait divisé en civilisations distinctes et homogènes. Non seulement le terme présuppose des aires culturelles cohérentes en dissimulant les contradictions internes et la multiplicité des pratiques et des identifications, mais il tend également à nier les échanges et les connexions à la base même de toute culture.
Non sans être problématique à certains égards, le terme de « cultures » nous semble permettre de rendre compte de faits spirituels, intellectuels ou matériels caractérisant des groupes sociaux à une échelle locale. Au contraire de celui de « civilisation » qui véhicule une vision englobante et homogénéisante de grandes entités. Le choix a également été de souligner la multiplicité des formes et des pratiques de l'islam par le recours au pluriel. Aujourd'hui, la SSMOCI souhaite conserver une formulation qui combine les analyses du point de vue de la région – celle-ci étant nécessairement hétérogène et interconnectée avec d'autres régions – et l'étude de l'islam en tant que phénomène multiforme, transnational et inscrit dans de multiples contextes.
Ces perspectives se retrouvent dans les billets parus sur notre blog en 2024. Une fois encore, ces contributions révèlent la diversité des approches, des thématiques de recherche et des intérêts des membres de la SSMOCI et plus largement de la recherche menée en Suisse. Nous nous réjouissons de vous présenter ces articles dans ce nouveau numéro du magazine *Almanach*.

Entre art, historiographie et résistance

Dans ce quatrième numéro, les auteurs et autrices examinent avec un regard critique divers aspects de l'historiographie, de l'art et des sociétés entre l'Europe, l'Afrique du

di una visione manichea ed essenzialista secondo la quale il mondo sarebbe diviso in civiltà distinte e omogenee. Il termine non solo presuppone aree culturali coerenti, nascondendo le contraddizioni interne e la molteplicità delle pratiche e delle identificazioni, ma tende anche a negare gli scambi e le connessioni alla base di ogni cultura.
Non senza essere problematico sotto certi aspetti, il termine "culture" ci sembra in grado di rendere conto di fatti spirituali, intellettuali o materiali che caratterizzano i gruppi sociali su scala locale. Ciò è in contrasto con il termine "civiltà", che trasmette una visione onnicomprensiva e omogeneizzante di grandi entità. Si è scelto inoltre di sottolineare la molteplicità delle forme e delle pratiche dell'islam utilizzando il plurale. Oggi, la SSMOCI desidera mantenere una formulazione che combini le analisi dal punto di vista della regione – che è necessariamente eterogenea e interconnessa con altre regioni – e lo studio dell'islam come fenomeno multiforme e transnazionale inserito in molteplici contesti.
Queste prospettive si riflettono nei post apparsi sul nostro blog nel 2024. Ancora una volta, essi rivelano la diversità degli approcci, degli argomenti di studio e degli interessi dei membri della SSMOCI e, più in generale, della ricerca condotta in Svizzera. Siamo lieti di presentare questi articoli in questo nuovo numero della rivista *Almanach*.

Tra arte, storiografia e resistenza

In questo quarto numero di *Almanach*, i/le nostri/e autori/autrici investigano con sguardo critico diversi aspetti della storiografia, dell'arte e delle società tra l'Europa, il Nord Africa e il Medio Oriente, evidenziando la complessità delle varie forme di contatto che caratterizzano aree dai confini porosi e flessibili. Nel farlo mettono in luce forme di cooperazione e di conflitto tra diverse anime nei differenti processi di trasformazione che investono il Medio Oriente, il Nord Africa e l'Europa.
I precedenti storici presi in considerazione evidenziano come la permeabilità dei confini e i contatti/scontri in epoca precoloniale, coloniale e post-coloniale e le loro conseguenze hanno scolpito la regione MENA, dandole la forma che essa ancora

der Ansätze, der Studieninhalte und Interessen der Mitglieder der SGMOIK sowie der breiteren Forschung in der Schweiz wider. Wir freuen uns, Ihnen diese Beiträge in der neuen Ausgabe des Almanach-Magazins präsentieren zu können.

Zwischen Kunst, Historiographie und Widerstand

In der vierten Ausgabe von *Almanach* werfen unsere Autor:innen einen kritischen Blick auf verschiedene Aspekte der Historiographie, Kunst und Gesellschaften zwischen Europa, Nordafrika und dem Nahen Osten. Sie beleuchten die Komplexität der Kontaktformen, die diese Regionen mit ihren durchlässigen und flexiblen Grenzen kennzeichnen, und zeigen die Dynamiken von Kooperation und Konflikt zwischen verschiedenen Sensibilitäten auf, welche die Transformationsprozesse dieser Regionen prägen.

Die Analyse historischer Präzedenzfälle zeigt, wie Kontakt- und Konfrontationsdynamiken sowie die Durchlässigkeit von Grenzen die präkolonialen, kolonialen und postkolonialen Epochen geprägt und gleichzeitig die MENA-Region in ihrer heutigen Gestalt geformt haben. In seinem analytischen Artikel «Aerocity Beirut» zeigt der Historiker **Cyrus Schayegh**, wie die Eröffnung des internationalen Flughafens von Beirut im Jahr 1950 die libanesische Hauptstadt in eine wahre «Luftstadt» verwandelte. Diese Metamorphose wurde durch Verkehrsinfrastrukturen und Kommunikationsmittel ermöglicht, die die libanesische Stadt als einen Knotenpunkt des Maschrek positionierten. Ebenfalls im Bereich der Historiographie untersucht «A Swiss Doctor Fights Cholera in Ottoman Bosnia» von **Giorgio Ennas**, mit Bezug auf die jüngste Covid-19-Pandemie, die Figur des Schweizer Arztes Josef Koetschet während der Cholera-Epidemie von 1866 in Sarajevo und seinen Beitrag zur Eindämmung der Epidemie in der gesamten Region. **Maddalena Zaglio** analysiert in «Libya and Italy» die Beziehung zwischen dem ehemaligen Kolonisator und dem ehemaligen Kolonisierten und deren Entwicklung hin zu einer für beide Staaten vorteilhaften Kooperation.

Gestern wie heute haben Konflikte zwischen regionalen Akteur:innen oder innerhalb staatlicher Strukturen eine grosse transformative Kraft. Sie beeinflussen

Nord et le Moyen-Orient. A travers leur analyse, elles et ils mettent en lumière la complexité des formes d'interactions qui caractérisent ces régions aux frontières poreuses et flexibles, révélant des dynamiques de coopération et de conflit entre sensibilités multiples qui participent aux processus de transformation touchant ces espaces.

L'analyse des précédents historiques illustre comment les dynamiques de contact et de confrontation, ainsi que la perméabilité des frontières, ont marqué les époques précoloniale, coloniale et postcoloniale, tout en modelant la région MENA pour lui donner sa configuration actuelle. Dans son article analytique intitulé « Aerocity Beirut », l'historien **Cyrus Schayegh** montre comment l'ouverture de l'aéroport international de Beyrouth en 1950 a transformé la capitale libanaise en une véritable « aérocité ». Cette métamorphose a été rendue possible par des infrastructures de transport et de communication, qui ont positionné la ville libanaise comme une plaque tournante du Machrek. Toujours dans le domaine de l'historiographie, « A Swiss Doctor Fights Cholera in Ottoman Bosnia » de **Giorgio Ennas** examine, à la lumière de la récente pandémie de Covid-19, la figure du médecin suisse Josef Koetschet lors de l'épidémie de choléra de 1866 à Sarajevo et sa contribution à l'endiguement de l'épidémie dans l'ensemble de la région. De son côté, **Maddalena Zaglio** analyse dans « Libye et Italie » la relation entre l'ancien colonisateur et l'ancien colonisé et son évolution vers une coopération mutuellement bénéfique entre États.

Hier comme aujourd'hui, les conflits entre acteurs régionaux ou internes aux structures étatiques ont un grand pouvoir de transformation. Ils influencent diverses sphères de la société, allant de l'art aux récits historiographiques, en passant par la création de nouvelles formes d'entreprise. Dans son article intitulé « Kunst der Revolution oder Revolutionskunst », **Elika Djalili** observe la façon dont Instagram est devenu un puissant catalyseur de l'art contestataire en Iran, en comparant les thèmes et les motifs de la révolution de 1979 à ceux d'aujourd'hui. De l'art au récit historiographique, dans « Historische Narrative », **Hanna Pahls** analyse une exposition du Musée palestinien de Cisjordanie qui cherche à offrir une perspective alternative aux récits israéliens et palestiniens,

possiede. Nel suo analitico articolo "Aerocity Beirut", lo storico **Cyrus Schayegh** dimostra come l'apertura dell'aeroporto internazionale di Beirut nel 1950 abbia trasformato la capitale del Libano in una vera e propria "aerocittà", grazie alle infrastrutture di comunicazione e trasporto che il centro libanese disponeva in quanto fondamentale hub globale del Mashrek. Sempre nell'ambito storiografico, nel suo "A Swiss Doctor Fights Cholera in Ottoman Bosnia", **Giorgio Ennas** descrive, alla luce della recente pandemia di Covid-19, la figura del medico svizzero Josef Koetschet, durante l'epidemia di colera del 1866 a Sarajevo e del contributo che questi diede al contenimento dell'epidemia nell'intera regione. A sua volta, in "Libya and Italy", **Maddalena Zaglio** analizza il rapporto tra ex-colonizzatore ed ex-colonizzato e il suo evolversi in un rapporto di cooperazione reciprocamente vantaggioso per entrambi gli stati.

Ieri come oggi la contrapposizione tra attori regionali e all'interno delle differenti compagini statali ha una grande forza trasformatrice. Essa influenza diversi ambiti della società, dall'arte, alla narrazione storiografica, fino al modo di creare nuove forme di impresa. Nel suo "Kunst der Revolution oder Revolutionskunst", **Elika Djalili** osserva come Instagram sia diventato un potente catalizzatore delle forme d'arte protestatarie in Iran, attraverso una comparazione di temi e motivi che parte dalla Rivoluzione del 1979 all'oggi. Dall'arte alla narrazione storiografica, in "Historische Narrative" **Hanna Pahls** analizza una mostra presso il Museo palestinese di Cisgiordania, che cerca di introdurre una prospettiva alternativa alle contrapposte narrazioni israeliana e palestinese. Ancora, in "Youth Cooperatives", **Faiq Mari** analizza il concetto di economia della resistenza adottato da alcuni/e giovani palestinesi in una cooperativa agricola di successo nella Cisgiordania palestinese.

Infine, in "The Emergence of the 'Father State' in Germany", **Devran Koray Öcal** investiga da una prospettiva politica femminista la rappresentazione paternalista dello stato-padre che alcuni membri delle comunità migranti turco-sunnite attribuiscono al DİTİB, organizzazione turco-islamica che gestisce oltre 900 moschee sunnite in Germania. Allo stesso tempo, nel suo "Die Traditionsfrage im zeitgenössischen muslimischen Diskurs", **Amir Dziri** inve-

verschiedene Bereiche der Gesellschaft, von der Kunst über historiographische Erzählungen bis hin zur Schaffung neuer Unternehmensformen. In ihrem Artikel «Kunst der Revolution oder Revolutionskunst» untersucht **Elika Djalili**, wie Instagram zu einem mächtigen Katalysator für protestierende Kunst im Iran geworden ist, indem sie die Themen und Motive der Revolution von 1979 mit denen der heutigen Zeit vergleicht. Von der Kunst zur historiographischen Erzählung, in «Historische Narrative» analysiert **Hanna Pahls** eine Ausstellung im Palästinensischen Museum in Westjordanien, die versucht, eine alternative Perspektive zu den oft gegensätzlichen israelischen und palästinensischen Erzählungen anzubieten. In «Youth Cooperatives» untersucht **Faiq Mari** das Konzept der Widerstandswirtschaft, das von jungen Palästinenser:innen in einer erfolgreichen landwirtschaftlichen Genossenschaft in der Westbank übernommen wurde.
Abschliessend untersucht **Devran Koray Öcal** in «The Emergence of the ‹Father State› in Germany» durch eine feministische politische Perspektive die paternalistische Darstellung des «Vaterstaats» (father state or *devlet baba*), die Mitglieder der türkisch-sunnitischen migrantischen Gemeinschaften der DİTİB, einer türkisch-islamischen Organisation, die mehr als 900 sunnitische Moscheen in Deutschland betreibt, zuschreiben. **Amir Dziri** hingegen untersucht in «Die Traditionsfrage im zeitgenössischen muslimischen Diskurs» die ständige Bezugnahme auf die Tradition und ihre Bedeutung in der politischen Rhetorik islamischer Länder aus autobiografischer Perspektive. Beide Texte befassen sich mit einer Verhandlung: einerseits einer Verhandlung zwischen einem «dort» und einem «hier» und andererseits einer Verhandlung zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart. Diese Verhandlungen sind entscheidend, um zu verstehen, wie Individuen und Gruppen sich an einen neuen Kontext anpassen, während sie eine Kontinuität zu ihren Ursprüngen und ihrem kulturellen Erbe aufrechterhalten.
Viel Spass beim Lesen!

Übersetzung:
Noemi Trucco

souvent opposés. Dans « Youth Cooperatives », **Faiq Mari** analyse le concept d'économie de la résistance adopté par de jeunes Palestinien·ne·s dans une coopérative agricole de Cisjordanie qui rencontre le succès. Enfin, dans « The Emergence of the Father State in Germany », **Devran Koray Öcal** étudie, à travers une perspective politique féministe, la représentation paternaliste de l'« État père » (*devlet baba*) que des membres des communautés turco-sunnites migrantes attribuent au DİTİB, une organisation turco-islamique qui gère plus de 900 mosquées sunnites en Allemagne. Parallèlement, dans « Die Traditionsfrage im zeitgenössischen muslimischen Diskurs », **Amir Dziri** étudie la référence constante à la tradition et sa signification dans la rhétorique politique des pays islamiques d'un point de vue autobiographique. Les deux textes traitent d'une négociation : d'une part, une négociation entre un espace « là-bas » et un espace « ici » et, d'autre part, une négociation entre le passé et le présent. Ces négociations sont cruciales pour comprendre comment les individus et les groupes s'adaptent à un nouveau contexte tout en maintenant une forme de continuité avec leurs origines et leur héritage culturel.
Bonne lecture !

Traduction : César Jaquier

stiga in una prospettiva autobiografica il costante riferimento alla tradizione e il suo significato nella retorica politica dei paesi islamici. Entrambi i testi trattano di una negoziazione: da un lato, una negoziazione tra uno spazio "laggiù" e uno spazio "qui" e, dall'altro, una negoziazione tra passato e presente. Queste negoziazioni sono cruciali per comprendere come gli individui e i gruppi si adattino a un nuovo contesto mantenendo una forma di continuità con le loro origini e il loro patrimonio culturale.
Buona lettura!

Traduzione:
Giorgio Ennas & Maddalena Zaglio

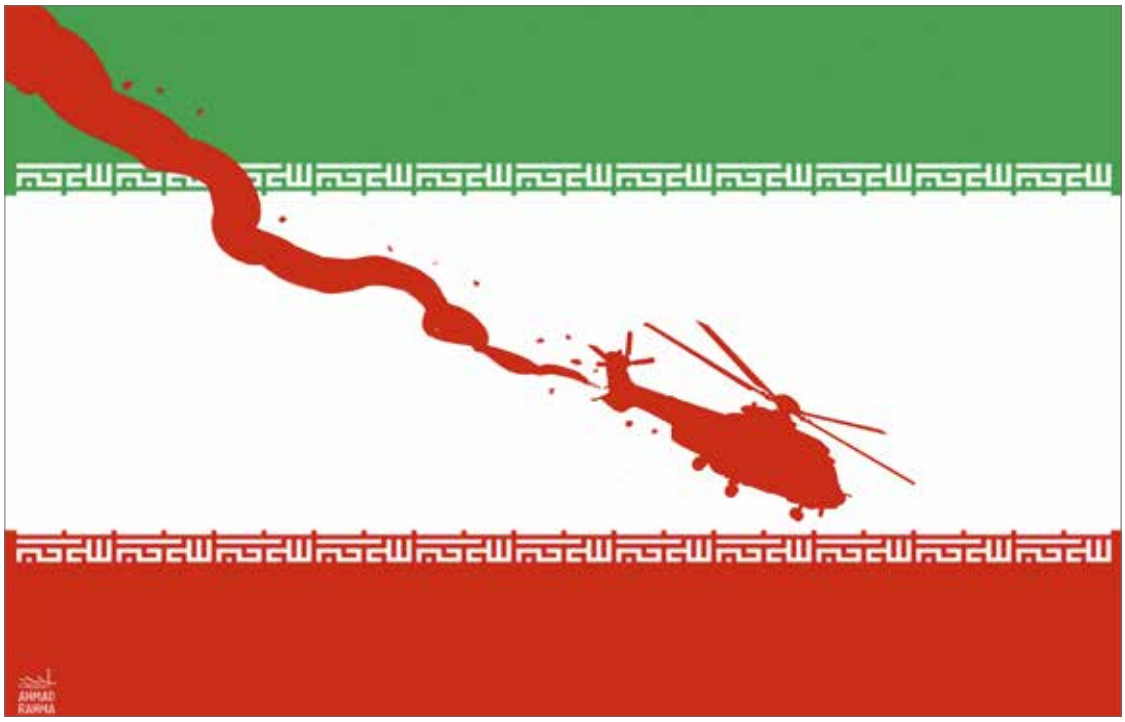
Giorgio Ennas · Joan Grandjean · César Jaquier

KUNST DER REVOLUTION ODER REVOLUTIONSKUNST

SOZIALER WANDEL DES IRAN SEIT DER REVOLUTION 1979 IM SPIEGEL DER ZEITGENÖSSISCHEN KUNST

Instagram hat sich seit der Bewegung «Jin, Jiyan, Azadi», Frau, Leben, Freiheit, zu einem bedeutenden Katalysator für Kunstwerke entwickelt. Um aber zu verstehen, wie sich die Ausdrucksformen der Protestkunst im Iran gewandelt haben, lohnt es sich, Themen und Motive zur Zeit der Revolution von 1979 mit jenen der aktuellen Oppositionsbewegung gegenüberzustellen.

Elika Djalili



Cartoon des abstürzenden Helikopters, gezeichnet vom Karikaturisten Ahmad Rahma. Das Bild begann im Mai 2024 auf den sozialen Medien zu zirkulieren, kurz nach dem bekannt wurde, dass der iranische Präsident Ebahim Raisi bei einem Helikopterabsturz ums Leben gekommen war. © Ahmad Rahma, https://www.facebook.com/rahmacartoon

Nur Stunden nach dem Helikopterabsturz des iranischen Präsidenten Ebrahim Raisi im Mai 2024 begannen in den sozialen Medien Bilder zu zirkulieren, die dieses Ereignis thematisierten. Eines dieser Bilder, ein Cartoon, zeigt den abstürzenden Helikopter vor dem Hintergrund der grün-weiss-roten Flagge Irans, deren Farben für den schiitischen Islam, Frieden und Patriotismus stehen. Seit der Gründung der Islamischen Republik symbolisiert Rot zudem den Märtyrerstatus. Präsident Raisi erhielt, nicht überraschend, nach seinem Tod den Ehrentitel «Märtyrer-Raisi» (*Shahid Raisi*), zugesprochen. Dieser bezieht sich darauf, dass er während der Ausübung seines Amts ums Leben kam, wodurch sein Tod mit dem jener Kämpfer gleichgesetzt wird, die ihr Leben im Namen des Glaubens opfern. Die Illustration des abstürzenden Helikopters auf der iranischen Fahne drückt jedoch weniger Trauer über den Unfall aus, bei dem der Präsident ums Leben kam, als eine ironische Freude über den Tod eines Diktators, der schon als Staatsanwalt während Jahrzehnten für das Schicksal vieler politischer Gefangener verantwortlich gewesen war.

Instagram als Plattform pointiert-subversiver Kunstwerke

Heutzutage verbreiten sich Nachrichten oft zusammen mit einer Vielzahl visueller Botschaften wie Fotos oder digitalen Illustrationen. Instagram ist besonders im Iran eine der am weitest verbreiteten Plattformen. Sie gilt bei Millionen Userinnen und Usern als das beliebteste soziale Medium und wird auch für kommerzielle Zwecke genutzt. Einer der Gründe für die Beliebtheit von Instagram ist die Tatsache, dass diese Plattform, im Gegensatz zu Facebook, Twitter und YouTube sowie ausländischen Newsseiten, ohne VPN – Virtual Private Network – frei zugänglich war. Wenn Webseiten vom Staat zensiert werden, kann eine VPN-Software helfen, diese Sperren zu umgehen. VPNs sind in grosser Zahl verfügbar und ermöglichen es den Bürgerinnen und Bürgern, auf blockierte Seiten wie YouTube und weitere soziale Medien zuzugreifen.

Die Bewegung «Jin, Jiyan, Azadi» (Frau, Leben, Freiheit!) hat Instagram zu einer bedeutenden Plattform von Kunstwerken gemacht, in denen Nachrichten oder Schlagzeilen subversiv-pointiert verarbeitet werden – meist oft ohne viele Worte oder dann bloss mit minimalen Kommentaren. Dabei stechen besonders Darstellungen von Frauenhaaren hervor: Bilder von geflochtenen Haaren, zum Beispiel, die in einer Faust des Widerstands enden, oder Fotos und Illustrationen von protestierenden Frauen mit offenen, wehenden Haaren. Die Bewegung «Frau, Leben, Freiheit» entstand nach dem Tod der jungen Kurdin Jina Mahsa Amini in Teheran im September 2022 und löste landesweite Proteste aus. Der Slogan «Frau, Leben, Freiheit» wurde zum Inbegriff wie zur Identität der Bewegung. Sie war die erste seit den Protesten von 2009, der sogenannten «Grünen Bewegung» gegen den wiedergewählten Präsidenten Mahmud Ahmadinejad, die minutiös auf den sozialen Medien dokumentiert wurde. Viele ihrer zentralen Akteurinnen und Akteure sind durch Handyaufnahmen, die von Mitprotestierenden gemacht wurden, als sie an Demonstrationen in gewaltsame Auseinandersetzungen mit Polizei und Streitkräften gerieten, weit über die Landesgrenzen hinaus bekannt geworden. Die meisten von ihnen gehören der Generation Z an, die im Iran für ihre visionäre, antiautoritäre aber auch für ihre extrem mutige Haltung bekannt ist. Diese jungen Menschen sind im digitalen Zeitalter aufgewachsen und haben über das Internet Einblick in

Der iranische Grafiker Morteza Momayez (1936–2005) kombinierte das Zitat des Dichters *ʿAref Qazvini* (1882–1934) «Aus dem Blut der Jungen des Landes blühen Blumen» mit einer minimalistischen Darstellung einer Tulpe, die in einer Faust endet. Damit schuf er eine der bedeutendsten Metapher Irans: Die Tulpe symbolisiert das Weiterleben der Person, die für ihren Glauben an die Freiheit ihr Leben verlor. Sie ist bis heute das Sinnbild der Märtyrer. © TMOCA

den Alltag und die Lebensweisen von Gleichaltrigen in westlichen Ländern bekommen. Ihr grösster Wunsch ist individuelle Freiheit, besonders auch in der Wahl ihrer Kleidung. Gerade sehr junge Frauen bilden deshalb den Kern der Proteste. Viele sehnen sich danach, vom gesetzlich verordneten Kopftuchzwang befreit zu werden, der in der Iranischen Republik vorherrscht, um sich – wie andere Frauen weltweit – frei bewegen und ein Leben ohne persönliche Einschränkungen führen zu können.

Der Anblick ihrer energiegeladenen Gesichter, die voller Hoffnung und Zuversicht auf eine Zukunft blicken, in der sie in Freiheit leben können, und von Frauen, die mit offenem Haar auf die Strasse gehen, wohlwissend, dass sie dabei ihr Leben riskieren, hat Menschen auf der ganzen Welt tief berührt. Im Iran selbst sind ihre Gesichter und Namen fest im kollektiven Gedächtnis verankert und haben Künstlerinnen und Künstler zu Werken inspiriert, die untrennbar mit den Protesten von 2022 verbunden sind. So wurde etwa das Foto von Jina Mahsa Amini zu einer Ikone von «Frau, Leben, Freiheit». Sie bringt zum Ausdruck, dass es ohne die Sicherheit und Freiheit von Frauen weder Leben noch Freiheit für die Gesellschaft als Ganzes geben wird. Insofern steht das Bild Jina Mahsas für den Anfang eines langen, schmerzhaften Weges, auf dem viele junge Frauen, und auch Männer, im Kampf um ihre Rechte ihr Leben verloren haben – und verlieren werden.

Protestkunst vor dem digitalen Zeitalter oder die Revolutionskunst von 1979

Um zu verstehen, wie sich die Ausdrucksformen der Protestkunst im Iran gewandelt haben, lohnt sich ein Blick zurück in die Zeiten der Revolution von 1979: In den Monaten vor der Revolution, die geprägt waren von flächendeckenden Demonstrationen im ganzen Land, hielten regimekritische Künstlerinnen und Künstler die Ereignisse auf den Strassen in riesigen Malereien und Strassenbildern fest. Die Proteste und Demonstrationen nahmen an der Universität Teheran ihren Anfang und wurden von Studierenden und Professoren der Universität angeführt. Die protestierende Menge setzte sich jedoch aus verschiedenen politischen und ideologischen Strömungen zusammen: Neben den linksgerichteten Studierenden schlossen sich auch religiöse Oppositionelle, traditionelle Bazaris, Ladenbesitzer, sowie Intellektuelle und Künstler der Bewegung an. Sie verwendeten für ihre Dokumentationen einen narrativen Expressionismus, ein Stil, der typisch war für die damalige Zeit. Damit brachten sie ihre Haltung gegenüber der Repression und der mangelnden politischen Freiheit unter dem Shah-Regime zum Ausdruck.

Einen bedeutenden Beitrag leistete Hannibal Alkhas (1930–2010), ein angesehener iranisch-assyrischer Künstler und Professor an der Fakultät der Schönen Künste der Universität Teheran. Er stand, wie viele Professoren und Intellektuelle, dem Shah-Regime kritisch gegenüber. Kurz vor dem Sturz des Schahs, ging Alkhas mit seinen Studierenden auf die Strassen, um Skizzen von den demonstrierenden Menschenmassen zu erstellen. Sie setzen diese Versuche in grossformatige Ölgemälde auf Leinwand um, die im November 1980, in der ersten Ausstellung nach der Revolution, zu sehen waren.

Um Richtlinien im Einklang mit der neuen Regierung zu entwickeln, waren viele staatliche Institutionen während der Revolution vorübergehend geschlossen worden. Zu den betroffenen Institutionen gehörten öffentliche Bildungsinstitutionen wie Schulen und Universitäten, einschliesslich des Museums für zeitgenössische Kunst, TMoCA. Als sich die Revolutionsregierung etabliert hatte, wurde das Museum wiedereröffnet, angepasst an die Werte der neuen Machthaber.

Pikant war, dass das TMoCA, nur ein Jahr vor der Revolution eröffnet worden war. Dieses moderne Gebäude, das vom Architekten und Designer Kamran Diba entworfen wurde und auf die Architektur der iranischen Oasenstädte anspielt, sollte die erste Stätte für moderne und zeitgenössische Kunst im Iran sein. Kernstück hätte eine Kunstsammlung werden sollen, die unter der Schirmherrschaft Farah Pahlavis, der letzten Kaiserin Irans, zu Stande gekommen war. Mit dem Geld des Exportöls hatte sie in den 70er-Jahren rund 1500 Werke der bedeutendsten zeitgenössischen amerikanischen und europäischen Künstlerinnen und Künstler gekauft und ein prestigeträchtiges Museum benötigt, um diese Werke auszustellen. Doch währte die Lebensdauer der Pahlavi-Dynastie nicht lange genug, um die Kunstwerke, die heute zu den wertvollsten der modernen europäischen und amerikanischen Malerei ausserhalb Europas gehören, auszustellen und der kunstfreudigen Bevölkerung Irans zugänglich zu machen. In den Augen der Revolutionäre galt westliche

Kunst als dekadent und verpönt, vorrevolutionäre Kunst als «tyrannisch» (*tāghuti)*. Folglich wurde das Herstellen und Ausstellen westlicher Kunst im Iran verboten. Die Sammlung Farah Pahlavis wird bis heute in den Kellern des Museums aufbewahrt.

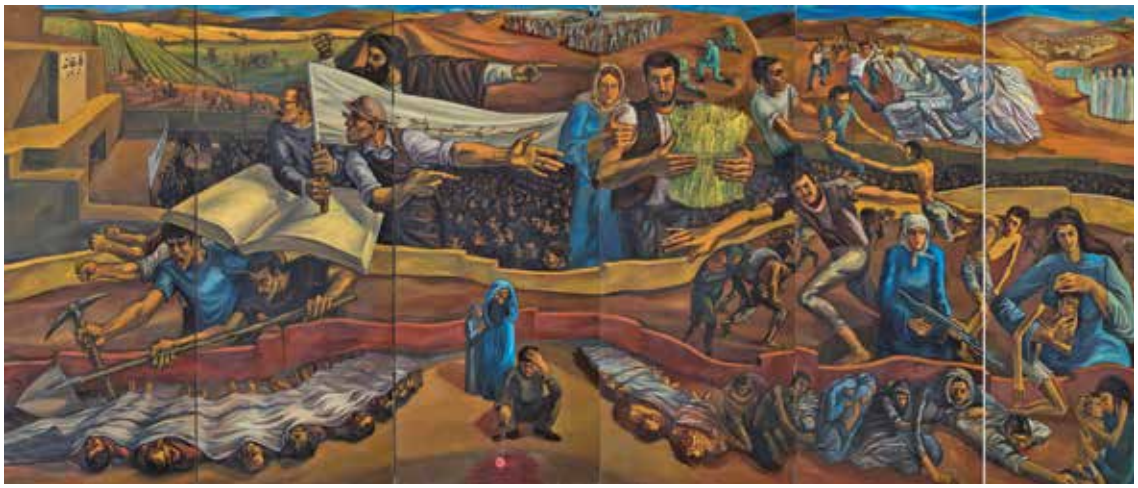
Metaphern und Verschlüsselungen

«Protestkunst» (*Honar-e eʿterāzi*) lautete der Titel der ersten Ausstellung nach der Wiedereröffnung des TMoCA. Sie wurde vom bekannten Grafiker Morteza Momayez (1936–2005) kuratiert und zeigte Poster, Fotografien und Wandmalereien. Momayez, der bereits vor dem Sturz des Schahs revolutionäre Poster ausgestellt hatte, schuf eine der bedeutendsten Metapher Irans: Er kombinierte das Zitat des Dichters *ʿAref Qazvini* (1882–1934) «Aus dem Blut der Jungen des Landes blühen Blumen» mit einer minimalistischen Darstellung einer Tulpe, die in einer Faust endet. Die Tulpe symbolisiert das Weiterleben der Person, die für ihren Glauben an die Freiheit ihr Leben verlor. Sie ist bis heute das Sinnbild der Märtyrer.

In den Werken der «Protestkunst» überwiegen figurative Darstellungen wütender, protestierender Menschenmassen, die grösstenteils den unteren gesellschaftlichen Schichten angehören. Männer, oft Bauern oder Arbeiter, dominieren diese Szenen, aber auch Frauen spielen eine Rolle. Im Zentrum der Ausstellung befinden sich Arbeiten von Hannibal Alkhas, allen voran sein grosses Gemälde «Der Horizont» (315 x 700 cm), in dem Menschen in Kampfhaltung im Mittelpunkt stehen. Einige halten Keulen oder Schaufeln in den Händen, eine Frau mit streng angezogenem Kopftuch trägt ein Gewehr. Die expressiv dargestellten Figuren haben ernste Gesichtszüge, ihre Gesten vermitteln Entschlossenheit. Im unteren Teil des Bildes sind Tote zu sehen, die vermutlich während der Auseinandersetzungen ums Leben gekommen waren. Die Personen in der Mitte heben sich stark von der protestierenden Masse im Hintergrund ab, sie betonen ihre Kampfbereitschaft. Eine dieser Figuren hält ein Transparent mit der Aufschrift «Die Unterdrückten und Hochmütigen können nicht zusammenfinden» in seinen Händen, eine berühmte Revolutionsparole von 1979.

In einem weiteren Werk von Alkhas steht eine Frau vor einer Sonnenblume, die aus einem toten Körper herauswächst. Es ist eine bekannte ikonografische Darstellung, die auch der mexikanische Maler Diego Rivera in seinem Bild «The Blood of the Revolutionary Martyrs Fertilizing the Earth» verwendet hatte. Malereien, die während der Revolution in Mexiko in den 1920er-Jahren, wie auch kurz zuvor während der russischen Revolution entstanden waren, wirkten für manche iranische Künstlerinnen und Künstler als Wegbereiter und Inspiration.

Die Ausstellung «Protestkunst» markierte einen entscheidenden Moment in der Entwicklung der iranischen Kunstszene nach der Revolution: In deren Rahmen wurde das Manifest «Revolutionskünstler» publiziert, das die politische Richtung des Museums festlegte. Es enthielt die Forderung, dass das Muse-



«Der Horizont», aus dem Jahr 1979 ist eines der wichtigsten Gemälde des iranisch-assyrischen Künstlers und Kunstdozenten Hannibal Alkhas (1930–2010). Das Werk war zentraler Bestandteil von «The First Anniversary of the Revolution», der ersten Ausstellung nach der Wiedereröffnung des Tehran Museum of Contemporary Art, TMoCA, unter dem neuen Regime. © Hannibal Alkhas & Massoud Sadeddin, 1979, Öl auf Leinwand, Sammlung TMoCA

um stets darum bemüht sein sollte, «Hohe Kunst» (*Honar-e nāb*) frei von westlichen Werten zu fördern und auszustellen und sich von *Tāquti*-Tendenzen zu distanzieren. Das Museum sollte also eine Plattform für Kunst schaffen, die sich von westlichen Einflüssen distanzierte und die hohe Kunst in den Dienst der Revolution und deren Ideale stellte. Es war eine Kunst, die einen narrativen Charakter hatte und sich in einem realistisch-expressiven Stil oder sich in Metaphern zeigte, wie etwa in der Tulpen- oder der Sonnenblumensymbolik. Gerade die konzeptuelle oder auch verschlüsselte Kunst wurde danach während zwei Jahrzehnten zunehmend im Iran verbreitet. Sie ist ideal dafür, Botschaften der Künstlerinnen und Künstler auf metaphorische oder verschlüsselte Weise zu vermitteln. So werden subversive Inhalte gegen die Regierung häufig in Form eines Konzepts präsentiert, das entschlüsselt werden muss. Aus diesem Grund sind private Galerien nicht nur bei Kunstinteressierten beliebt, sondern auch bei einer neugierigen und aufmerksamen Bevölkerungsgruppe, die in den ausgestellten Kunstwerken den Puls der Zeit spüren möchte.

Das Mädchen der Enqelab-Strasse

Im Vergleich zur Revolution von 1979 fehlt es der Grünen Bewegung von 2009 sowie «Frau, Leben, Freiheit» einer programmatischen künstlerischen Darstellung. Dies ist teilweise auf das digitale Zeitalter zurückzuführen, das eine einfache Vervielfältigung und schnelle Verbreitung von Bildern ermöglicht. Zudem spielen Kunst im öffentlichen Raum und aktivistische Performances eine immer wichtigere Rolle. So geschah etwa im Dezember 2017 Bemerkenswertes: An der stark frequentierten *Enqelab*-Strasse in Teheran legte die Frauenrechtsaktivistin Vida Movahed ihr Kopftuch ab, band es an einen Stock, stieg auf einen Verteilerkasten und schwenkte den Stock mit dem Kopftuch minutenlang, bis Passanten sie aufforderten, sich das Kopftuch wieder anzuziehen. Diese Aktion der jungen Frau wurde als «Das Mädchen der *Enqelab*-Strasse» bekannt und entfachte ein grosses mediales Echo. Vida Movahed wurde kurz darauf verhaftet, doch inspirierte sie andere Frauen dazu, ihr Kopftuch ebenfalls abzulegen. Illustrationen ihrer aktivistischen Performance fanden in den sozialen Medien weite Verbreitung, sogar Männer unterstützten die Aktion, indem sie Vida Movahed nachahmten und Fotos von sich mit einem weissen Kopftuch an einem Stock posteten. Mittlerweile sind die elektrischen Verteilerkästen, die an jeder Strasse zu finden sind, per se zu Symbolen für den mutigen Akt Vida Movaheds geworden. Sie werden sogar zu Objekten aus Beton oder Keramik verarbeitet und als Souvenirs in Geschäften verkauft.

Strassen-, und performative Kunst haben auch im Zuge der «Frau, Leben, Freiheit»-Bewegung Hochkonjunktur. Ein interessantes Beispiel hierfür ist das Rotfärben von Wasserbecken in Teherans Stadtparks, was als Protest gegen die Unterdrückung und Gewalt während der Demonstrationen interpretiert werden kann. Diese Aktion wurde von einem unbekannten Künstler an verschiedenen Orten in Teheran durchgeführt und zog auch auf den sozialen Medien grosse Aufmerksamkeit auf sich.

Da Protestaktionen auf den Strassen immer gefährlicher wurden und deshalb kaum mehr möglich sind, werden sie durch alternative Ausdrucksformen festgehalten. Besonders auffallend sind die Gesichter getöteter junger Menschen, die in vielen Städten des Landes als stempelartige Schablonen an den Strassenwänden prangen. Es sind von Porträts von Jina Mahsa Amini, aber etwa auch von Nika Shakarami und Sarina Esmailzadeh, die, beide 16-jährig, von Sicherheitskräften zu Tode geprügelt worden waren, oder von Kian Pirfalak, der erst neun Jahre alt war, als er bei Protesten in Izeh, einer Stadt im Südwesten Irans, erschossen wurde. Längst sind ihre Geschichten auch in der Diaspora bekannt, ihre Gesichter zu Ikonen der Bewegung geworden.

Weg von der Mystifizierung und Glorifizierung einzelner Personen

Der Drang nach einer unmittelbaren Reaktion auf aktuelle Ereignisse und deren blitzschnelle Verbreitung über die sozialen Medien lassen diese künstlerischen Darstellungen im Vergleich zu den technisch aufwendig ausgeführten Malereien der Revolution von 1979 möglicherweise etwas oberflächlicher und weniger nachhaltig wirken. Das liegt daran, dass viele Werke, die in den sozialen Medien zu sehen sind, nicht ausschliesslich von professionellen Künstlerinnen und Künstlern stammen, sondern eher als Ausdruck des Schmerzes und der Verzweiflung vieler Menschen zu verstehen sind.

Jede Bürgerin, jeder Bürger, kann künstlerisch tätig sein. Hinzu kommt, dass die Bewegung «Frau, Leben, Freiheit» bislang nicht zu einer Revolution oder einem Regimesturz geführt hat. Ein Vergleich mit der programmatischen Kunst an öffentlichen Institutionen wäre aus diesem Grund nicht zielführend.

Darüber hinaus zeigt sich in den aktuellen Werken eine Entwicklung weg von der Mystifizierung und Glorifizierung einzelner Personen. Im Gegensatz zu den Ereignissen 1979, wo oft Führer wie Ayatollah Khomeini oder Denker wie Ali Shariati (1933–1977), einer der einflussreichsten Intellektuellen am Vorabend der Revolution, prominent dargestellt wurden, heben die Kunstschaffenden heute keine Führungspersonen hervor, weder im Iran selber, noch in der iranischen Diaspora in Europa oder den USA. Diese Abkehr von Führungspersonen ist ein Indiz hierfür, dass die Proteste nicht mehr ideologisch, sondern von einer kollektiven Sehnsucht nach individuellen Freiheiten getrieben werden. Was jedoch nie aufgegeben wurde, ja sich sogar buchstäblich zugespitzt hat, ist die verschlüsselte Kunst, die sich nach der Revolution von 1979 im Iran verbreitete. Mittlerweile ist gerade die junge Bevölkerung so sensibilisiert, dass sie die auf sozialen Netzwerken kursierenden Illustrationen blitzschnell entschlüsseln und die darin versteckten Botschaften verstehen kann. Diese digitalen Miniaturen sind zu Metaphern der Unzufriedenheit mit dem herrschenden System geworden. Das Bild des abstürzenden Helikopters, der den Präsidenten Ebrahim Raisi an Bord hatte, erzählt in diesem Sinne von der Hoffnung vieler Menschen auf ein Ende der Herrschaft der geistlichen Elite.

Elika Djalili

L'ART DE LA RÉVOLUTION OU L'ART RÉVOLUTIONNAIRE

LES CHANGEMENTS SOCIAUX EN IRAN DEPUIS LA RÉVOLUTION DE 1979 DANS LE MIROIR DE L'ART CONTEMPORAIN

Depuis le mouvement « Jin, Jiyan, Azadi » (Femme, Vie, Liberté), Instagram est devenu un important catalyseur d'œuvres d'art. Mais pour comprendre comment les formes d'expression de l'art contestataire ont évolué en Iran, il vaut la peine de comparer les thèmes et les motifs de l'époque de la révolution de 1979 avec ceux du mouvement d'opposition actuel.

BIO

Elika Djalili studierte Kunstgeschichte und Islamwissenschaften an der Universität Zürich und promovierte in islamischer Kunst. In ihrer Dissertation befasste sie sich mit dem kulturellen Austausch Ost-West auf dem Gebiet der iranischen Kunst, anhand der Orientalischen Sammlung von Henri Moser im Bernischen Historischen Museum. Seit 2018 ist sie Dozentin für Persisch an der Universität Bern. Sie unterrichtet mit Schwerpunkt iranische Gesellschaft, Kultur und Geschichte in der Moderne und Gegenwart. Als Lehrbeauftragte arbeitet sie an der Universität Zürich und Universität St. Gallen zu Themen mit Iran-Bezug.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Amirpour, Katajun. *Iran ohne Islam. Der Aufstand gegen den Gottesstaat*. München: C.H.Beck, 2023.
- Balaghi, Shiva, und Gumpert, Lynn (Hrsg.). *Picturing Iran: Art Society and Revolution*. London: I. B. Tauris, 2002.
- Keshmirshekan, Hamid. *The Art of Iran in the Twentieth and Twenty-first Centuries. Tracing the Modern and the Contemporary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
- Saghafi, Firouzeh. "Mirrored Reflections: A Study of Transformations in Iranian Contemporary Art (1974–1984)". Ausstellungsrezension in: *Manazir Blog*, 11 April 2022. https://www.manazir.art/blog/posts/review-mirrored-reflections-study-transformations-iranian-contemporary-art-1974-1984-firouzeh-saghafi

HISTORISCHE NARRATIVE
WIE DAS PALÄSTINENSISCHE MUSEUM GESCHICHTE ERZÄHLT

Im Kampf um das Narrativ der Geschichte Israels und Palästinas stehen sich zwei Seiten gegenüber, die sich gegenseitig als existenzielle Bedrohung wahrnehmen. Zwischen diesen verhärteten Fronten bringt eine Ausstellung des Palästinensischen Museums in der Westbank alternative Perspektiven ein, die vorgefasste Annahmen hinterfragen. Doch letztlich bleiben auch sie in denselben Kategorien verhaftet, die einen konstruktiven Diskurs erschweren. Eine Analyse.

Hanna Pahls

Haupteingang des Palästinensischen Museums. © Hanna Pahls, Mai 2023, Bir Zeit, Westjordanland

Am Al Manara Kreisel im Zentrum Ramallahs steige ich in ein Sammeltaxi Richtung Birzeit, der bekannten Universitätsstadt der palästinensischen Westbank. Nach zwanzig Minuten Fahrt erreichen wir den Campus. Am nördlichen Ende des Geländes befindet sich das Palästinensische Museum, mein Ziel für die kommenden zehn Tage: Ein langgezogenes, bunkerartiges Gebäude aus dem typischen weissen Stein der Region, das sich organisch in die terrassierte Landschaft einpasst. An einem klaren Tag kann man von hier aus bis zur Küste sehen. Es ist Mai 2023.

Aussicht vom Museum. An einem klaren Tag kann man von hier die Küste sehen. © Hanna Pahls, Mai 2023, Bir Zeit, Westjordanland

Aussenterrasse des Museumsbistros. Unter schattigen Olivenbäumen sitzen hier Student:innen, Besucher:innen, sowie Museummitarbeitende und trinken Kaffee. © Hanna Pahls, Mai 2023, Bir Zeit, Westjordanland

Das Palästinensische Museum ist das Leuchtturmprojekt der Nichtregierungsorganisation *Taawon*, die sich der Förderung und dem Erhalt palästinensischer Kultur verschrieben hat. Die Geschichte des Museums beginnt in den 1990er-Jahren, als die Idee für die Gründung einer Gedenkstädte für die *Nakba* aufkam. Die *Nakba,* Arabisch für Katastrophe, bezeichnet die Vertreibung und Enteignung von mehr als 700›000 Palästinenser:innen vor und nach der Staatsgründung Israels am 14. Mai 1948.

Doch der Weg dahin war alles andere als einfach. Die Gründung des Museums verzögerte sich durch den Ausbruch der zweiten Intifada im Jahr 2000. Erst 2013 wurde mit dem Bau begonnen. Bei der Eröffnung des Museums 2016 war das 24 Millionen Dollar teure Gebäude gänzlich leer. Bis heute beherbergt es keine Dauerausstellung – dafür fehlen die historischen Objekte, die zum grössten Teil in israelischen Museen zu sehen sind. Stattdessen zeigt das Palästinensische Museum regelmässig befristete Ausstellungen, meistens palästinensische Kunst oder ethnographische Objekte.

Zwischen September 2021 und Juni 2023 präsentierte das Museum seine erste historische Ausstellung: *A People by the Sea: Narratives of the Palestinian Coast*. Mit einem Fokus auf den Städten Jaffa, Akkon, Gaza und Haifa, erzählte sie die Geschichte der Palästinensischen Küste von 1748 bis 1948, von der Zeit des Osmanischen Reichs über das britische Mandat bis hin zur *Nakba*.

Es ist eine Untertreibung zu sagen, dass die Geschichte Israels und Palästinas eine stark umkämpfte Thematik ist. Israeli:nnen und Palästinenser:innen blicken diametral gegensätzlich auf die jüngste Geschichte des Gebiets zwischen dem Jordan und dem Mittelmeer. Dies ist im Hinblick auf den heutigen Konflikt zwischen Israel und Palästina besonders relevant: Denn Geschichte hat nie nur mit Vergangenheit zu tun, sondern ist aufs Engste mit der Gegenwart verbunden.

Zentrale historische Narrative

Auf palästinensischer Seite ist das zentrale historische Narrativ von der *Nakba* abgeleitet. Sie bildet die Wasserscheide, die die Geschichte Palästinas in ein Davor und Danach teilt. Die heutige Unterdrückung wird als Konsequenz dieses historischen Ereignisses gesehen, folglich bestehen viele Palästinenser:innen auf die vollständige Wiedergutmachung dieses Unrechts. Damit legitimieren sie auch den – teils gewaltsamen – Widerstand gegen Israel, selbst den Terroranschlag vom 7. Oktober 2023.

Auf der israelischen Seite bildet die Erinnerung an den Holocaust das zentrale historische Narrativ. Diese Erfahrung prägt auf grundlegende Weise die Wahrnehmung palästinensischer Terroranschläge. Die Staatsgründung Israels 1948 steht für Unabhängigkeit und Selbstbestimmung, die es um jeden Preis zu verteidigen gilt. Israel sieht sich in ständiger existenzieller Bedrohung durch seine arabischen und palästinensischen Nachbarn und begründet damit das militärische Vorgehen gegen Palästinenser:innen. So auch im aktuellen Krieg in Gaza.

Das Beispiel der Staatsgründung Israels 1948 zeigt, wie dieselben historischen Ereignisse grundsätzlich anders gedeutet werden können. Die israelische und die palästinensische Perspektive schliessen sich gegenseitig aus. Die nationale Geschichte ist zudem aufs

Engste mit Identität verbunden, jeder Anspruch, das Narrativ des Gegenübers geltend zu machen, wird als Angriff auf die eigene Identität, gar auf die eigene Existenz gewertet. Um in der emotional aufgeladenen politischen Debatte um Identität, Recht und Unrecht im Konflikt zwischen Israel und den Palästinenser:innen Klarheit zu gewinnen, muss man also nicht nur die Geschichte der Region besser verstehen – sondern auch die jeweiligen Narrative der beiden Seiten.

Dem Palästinensischen Museum kommt in dieser Frage eine zentrale Bedeutung zu: Denn Museen sind nicht Orte, in denen Realität und Geschichte einfach «neutral» abgebildet werden. Museen und Ausstellungen haben immer eine Kommunikationsabsicht, die man untersuchen, hinterfragen und kritisieren kann.

Auch die Ausstellung *A People by the Sea*, ist um ein zentrales Narrativ aufgebaut, das durch eine bestimmte Auswahl von Objekten, Beschreibungstexten und Präsentationsmitteln vermittelt wird. Was diese Ausstellung besonders spannend macht, ist, dass sie ein alternatives Narrativ sowohl zum nationalen palästinensischen als auch zum dominanten israelischen Narrativ entwirft und damit einen Wandel der palästinensischen Erinnerungskultur abbildet.

Die christliche Ikone

Der Rundgang der Ausstellung beginnt mit einem Abschnitt über Daher al-Omar al-Zaydani aus Galiläa, der 1748 in Akkon als lokaler Herrscher Unabhängigkeit vom osmanischen Reich erlangte. Danach verfolgt sie den sukzessiven Auf- und Abstieg der vier palästinensischen Küstenstädte Haifa, Gaza, Akkon und Jaffa bis zur Staatsgründung Israels 1948.

Das erste Objekt, das beispielhaft für die Perspektive der Ausstellung steht, ist eine christliche Ikone im Abschnitt über den Aufstieg Jaffas, eine Stadt, die heute Teil von Tel Aviv ist. Im späten 19. bis ins frühe 20. Jahrhundert war die Stadt ein wichtiges regionales Handelszentrum und erlebte eine kulturelle Blütezeit. Die Ikone steht als Symbol für diesen Wohlstand. Auf ihr abgebildet ist die Vita des Heiligen Georg, der gemäss der Überlieferung im dritten Jahrhundert das Martyrium erlitt. Er ist als Ritter dargestellt, der zu Ross mit einer Lanze einen Drachen tötet. Um ihn herum sind 24 Stationen seines Lebens abgebildet. Jaffa ist auf der rechten Seite zu Füssen des Pferdes zu sehen. Der Begleittext besagt, dass die Ikone vom Künstler Yanko Teodori in Jerusalem angefertigt und 1875 vom wohlhabenden Bürger Gerges Debbas und seinen Söhnen einer Kirche in Jaffa geschenkt wurde.

Die Ikone ist aus mehreren Gründen überraschend. Sie ist mit einem Meter Höhe und 70 Zentimetern Breite nicht nur das grösste historische Ausstellungsstück, sondern auch eines der ältesten: Die meisten anderen stammen aus dem frühen 20. Jahrhundert, die Mehrheit sind Replikate. Zudem ist die Ikone eine der wenigen religiösen Objekte und gar das einzige christliche in der Ausstellung. Die hohe Kunstfertigkeit, mit der sie gestaltet wurde, und ihre zahlreichen goldenen Elemente lassen erahnen, wie wertvoll sie ist.

Was möchten die Ausstellungsmacher:innen mit diesem Objekt aussagen? Für Besuchende, die palästinensische Geschichte lediglich im Kontext des Konflikts zwischen der jüdischen Gemeinschaft innerhalb des historischen Palästinas vor der Staatsgründung Israels, dem *Jischuv*, und später jüdischen Israeli kennen, liefert das Objekt einen Gegensatz zu den gängigen Narrativen und erweitert damit die Perspektive auf die Geschichte der Region: Denn sowohl das dominante palästinensische wie auch das israelische Narrativ stellen das letzte Jahrhundert osmanischer Herrschaft als Zeit des Zerfalls und der Stagnation dar. 400 Jahre osmanische Herrschaft über das historische Palästina bleiben deshalb in vielen Geschichtswerken eine Randnotiz. Die Erzählung des modernen Palästinas beginnt meist erst mit dem britischen Mandat 1920.

Vita des Heiligen Georg. Die Ikone stellt das Leben des Drachentöters in 25 Bildern dar. Die Stadt Jaffa ist in der unteren rechten Ecke des zentralen Bildes zu sehen. Aus der Kollektion George Al Amas. © Hanna Pahls, Mai 2023, Bir Zeit, Westjordanland

Blick vom Ausgang in den Ausstellungsraum zum Thema ‘The Nakba and the Partition of Palestine’. Auf dem Fussboden ist das Mosaik *Cold Floors* des Künstlers Amir Nizar Zuabi zu sehen. © Hanna Pahls, Mai 2023, Bir Zeit, Westjordanland

Dieses Narrativ besagt, dass im Osmanischen Reich allem voran durch den wachsenden Austausch mit Europa Entwicklungen angestossen wurden, die zur Modernisierung der Region führten. Moderne Landwirtschaft und Handel brachten zunehmenden Wohlstand in eine bis zu jenem Zeitpunkt unterentwickelte Region. Dieses Narrativ ist in einen weit verbreiteten normativen Modernisierungsdiskurs eingebettet, der oft eng mit Zielen nationaler Geschichtsschreibung zusammenhängt. Er präsentiert die lineare Entwicklung Palästinas von einem primitiven zu einem modernen Status, an dessen Ende der Nationalstaat steht – im israelischen Narrativ der Staat Israel, im palästinensischen der palästinensische Nationalismus. In beiden Narrativen sind ‘externe’ Faktoren Anstoss für diesen wachsenden Wohlstand, insbesondere die zionistische Einwanderung. Diese wird vom israelischen Narrativ als positiver, vom nationalen palästinensischen als negativer Katalysator gedeutet.

Daran zeigt sich, dass die beiden so unterschiedlich scheinenden Narrative tatsächlich viel miteinander gemeinsam haben. Sie starten von den gleichen Grundannahmen aus und gelangen zu gegensätzlichen Schlussfolgerungen. Erst die Wertung der Ereignisse, also wer die ‘Helden’ waren, und wer die ‘Bösewichte’, führen sie in andere Richtungen. Tatsache ist, dass das Bild des Zerfalls und der Stagnation der Region vor der Ankunft der jüdischen Siedler:innen eine eurozentrische Projektion ist. *A People by the Sea* hinterfragt diese Sichtweise und wählt das Narrativ eines arabischen Palästinas vor 1920, dessen Gesellschaft ‘modern’ und von Wohlstand geprägt war.

Abgrenzung eines palästinensischen ‘Selbst’

Bei genauerer Betrachtung der Ikone eröffnet sich eine weitere Dimension: Der Heilige Georg ist Schutzpatron der palästinensischen Christ:innen und wird auch von Drus:innen und zum Teil von Muslim:innen verehrt. Palästinensische Christ:innen sind ganz selbstverständlich Teil des Narrativs über die Prosperität Jaffas. Religionszugehörigkeit spielt in diesem Zusammenhang eher eine untergeordnete Rolle, sehr viel wichtiger scheint der ethnisch-nationale Bezug zu sein.

Der Legende nach stammte der Heilige Georg aus Lydda, dem heutige Lod, beziehungsweise al-Lidd in Israel, also aus dem Gebiet des historischen Palästinas. Die Ikone soll in erster Linie palästinensisch gelesen werden – oder, umfassender: arabisch. Dieser Eindruck wird durch die arabische Schrift auf dem

Bild verstärkt. In diesem Sinne lädt die Ikone zur Identifikation ein und hat damit einen integrativen Charakter, der die religiösen Unterschiede in den Hintergrund treten lässt.

In dieser überreligiösen, ethnischen 'Arabischheit' ist eine Gruppe in der Ausstellung jedoch nicht abgebildet: die palästinensischen Jüd:innen. Diese Gruppe, die um die Jahrhundertwende rund fünf Prozent der Bevölkerung Palästinas ausmachte, wird weder in diesem Objekt noch sonst in der Ausstellung erwähnt. Dies ist Ausdruck einer expliziten Entscheidung für ein Narrativ, das Jüd:innen ausschliesslich als 'externen' Faktor sieht, gegen den das eigene 'Selbst' abgegrenzt wird. Dieser 'externe' Faktor, so die Implikation, löste die ethnische Einheit und das religiöse Nebeneinander auf, was beinah zwangsläufig zu Konflikten führen musste.

Die Situation im historischen Palästina zu Beginn des 20. Jahrhunderts war jedoch um ein Vielfaches komplexer. Palästinensische Jüd:innen waren keineswegs geschlossen für oder gegen die zionistische Bewegung und die Einwanderung europäischer Jüdi:nnen nach Palästina. Ihre Reaktionen auf die tiefgreifenden Veränderungen, die in jener Zeit stattfanden, waren gemischt, ethnische, religiöse, regionale und nationale Zugehörigkeiten konnten durchaus nebeneinander bestehen.

Statt diese Nuancen anzusprechen, wählt die Ausstellung jedoch eine strikte ethno-nationale Binarität. Die komplizierten Beziehungen zwischen den ethnischen und religiösen Gruppen werden übergangen. Damit vergibt sich die Ausstellung die Möglichkeit, die verschiedenen Facetten der komplexen Geschichte der Stadt Jaffa und ihrer Bewohner:innen abzubilden, und bleibt letztlich in denselben Kategorien von 'Selbst' und 'Anderen' verhaftet, die auch die Grundlage für das nationale palästinensische und das israelische Narrativ bilden.

Die Nakba

Das zweite Objekt, das für die Thematik meiner Untersuchung interessant ist, ist *Cold Floors*, ein Werk des zeitgenössischen Künstlers und Theatermachers Amir Nizar Zuabi. Es befindet sich im letzten Raum des Rundgangs, der ganz der *Nakba* gewidmet ist. Über den Boden des Raumes zieht sich ein Mosaik aus Hunderten von bunten Fliesenscherben, die eine Karte der Stadt Jaffa bilden, wie sie vor der *Nakba* und ihrer teilweisen Zerstörung ausgesehen hatte. Die einzelnen Scherben sammelte der Künstler Zuabi am Strand Tel Avivs. Es sind die Überreste palästinensischer Häuser, die im Zuge der *Nakba* abgerissen wurden, und die das Meer nach und nach an den Strand zurückgespült hat.

Die Fliesen erinnern an die blühende Stadt Jaffa im frühen 20. Jahrhundert, gleichzeitig wie ihre Bruchstücke ein Bild ihrer Zerstörung zeichnen. Das Mosaik steht für die palästinensische Gesellschaft vor der *Nakba*, die modern, urban, industriell, aber auch zerbrechlich war. Das Kunstwerk vermittelt das Narrativ, dass die *Nakba* die aufwärtsstrebende Entwicklungslinie der palästinensischen Gesellschaft unterbrochen hatte: Der 'einheimische' Modernisierungsprozess wurde abrupt gestoppt, das palästinensische 'Volk', das zuvor eine ethno-nationale Einheit gebildet hatte, fragmentiert.

Dies steht im Gegensatz zu den dominanten Narrativen über die Geschichte Israels und Palästinas. Das israelische Narrativ minimiert die Bedeutung der *Nakba* und lehnt jegliche Verantwortung für die Vertreibung der Palästinenser:innen ab. Deren Flucht wird auf den Aufruf der arabischen Führung während des Palästinakrieges 1948 zurückgeführt. Auf der nationalen palästinensischen Seite ist es umgekehrt: Die Schuld für die *Nakba* wird allein paramilitärischen Gruppen vor der Staatsgründung Israels und später dem israelischen Militär zugeschrieben. Kritik an der eigenen Führung während des Krieges ist damit unzulässig. Das palästinensische Narrativ stellt die *Nakba* als tragische Katastrophe dar, der Palästinenser:innen schicksalshaft ausgeliefert waren. Sie wird als zentraler, nationaler Mythos konstruiert, der Vergangenheit und Gegenwart erklärt, aber auch zur Mobilisierung des kollektiven Widerstands und als integrativer Treiber für die nationale Gemeinschaft dient.

Die Kunstinstallation ergänzt die sachlichen Begleittexte um eine emotionale Komponente. Zurück bleibt ein Gefühl des unerfüllten Potentials und der Ungerechtigkeit. Das Narrativ balanciert zwischen affektiven Gedenkpraktiken und historischer Präsentation. Es ist ein Zugang, der sich für eine museale Behandlung dieses traumatischen historischen Ereignisses eignet. Zugleich verbindet das Mosaik die *Nakba* mit der Vergangenheit und der Gegenwart und konzipiert sie somit als andauernd. Dadurch,

dass der Künstler die Überbleibsel der prosperierenden Küstenstadt sammelte, schlägt er eine Brücke zur Vergangenheit. Gleichzeitig betont er, dass sich die Zerstörung seiner Stadt, beziehungsweise ihres arabischen Charakters, bis heute fortsetzt.

Geschichte als Gegenwart

Durch seine dezidierte Gegenwartsbezogenheit und dem Aufzeigen der konkreten Auswirkungen, macht das Kunstwerk das historische Ereignis relevant für die heutige Zeit. Palästinenser:innen im Westjordanland wie im Ostjerusalem leben seit mehr als 50 Jahren unter israelischer Besatzung und sind zunehmend in ihrer Mobilität eingeschränkt, insbesondere seit dem Bau der israelischen Sperranlagen ab 2002. Diese Anlage wird von Palästinenser:innen als direkte Verlängerung der *Nakba* gesehen, ja als Teil von ihr.

«Wir verstehen politische Verantwortung für historisches Unrecht nur durch Narrative, die eine temporale Kontinuität herstellen und damit gegenwärtige Artikulationen kollektiver Identität in der Vergangenheit verankern», schreiben die Politikwissenschafter David Myer Temin und Adam Dahl von der University of Michigan in ihrem Text *Narrating Historical Injustice: Political Responsibility and the Politics of Memory*. Das Narrativ der andauernden *Nakba* ist dieser Link zwischen Vergangenheit und Gegenwart, der die Zuweisung von Schuld und Verantwortung möglich macht. Das Kunstwerk klingt in dem Sinn wie eine Anklage.

Doch die Darstellung der *Nakba* als andauernd ist nicht problemlos. Erstens verkürzt und überdeckt sie damit Unterschiede, die durchaus zwischen der heutigen Situation und den Ereignissen um 1948 bestehen. Indem das historische Ereignis zu einem Prozess ausgeweitet wird, verliert der Begriff an historischer und analytischer Schärfe, insbesondere wenn er als Containerbegriff für alles Unrecht an Palästinenser:innen verwendet wird.

Zweitens ist das Konzept der ‘andauernden *Nakba*’ ebenfalls ein Narrativ, das einen historischen Ursprung hat und wandelbar ist. Diese Selbstreflexion bleibt in der Ausstellung aus. Das Museum ersetzt das nationale palästinensische und das israelische Narrativ mit einem neuen, vermutlich konstruktiveren Narrativ. Doch auf die wandelnde Bedeutung der *Nakba* in der palästinensischen Erinnerungskultur und Identität wird nicht eingegangen. Viel disruptiver und herausfordernder wäre es, auf die Gemachtheit aller historischen Narrative und deren Rolle in unserem Verständnis von Geschichte hinzuweisen und in der Ausstellung nicht die Illusion von – unhinterfragter – Realität zu erzeugen.

Am Ende der Ausstellung tritt man in einen Gang, welcher der gesamten Länge des Museumsgebäudes entlangläuft und dessen linke Seite eine einzige Fensterfront bildet. An einem klaren Tag hat man von hier aus einen atemberaubenden Blick auf die Küste. Die Ausstellung schliesst also mit einer kontemplativen Note: Die Küste ist zwar so nahe, dass man sie sehen kann, für die meisten Palästinenser:innen aus dem Westjordanland ist sie jedoch kaum erreichbar. Dies bringt zum Ausdruck, worin das Museum einen wichtigen Teil seines Auftrags sieht, und worin die Ausstellung letztlich einen wichtigen Beitrag zur Debatte um die Geschichte Israels und Palästinas leistet: Die Erinnerung aufrechtzuerhalten und an die nächste Generation weiterzugeben. Im übertragenen Sinn soll der Blick auf die Küste frei bleiben.

Hanna Pahls

RÉCITS HISTORIQUES
COMMENT LE MUSÉE PALESTINIEN RACONTE L’HISTOIRE

Dans les récits conflictuels sur l’histoire d’Israël et de la Palestine, deux camps se perçoivent mutuellement comme une menace existentielle. Entre ces fronts durcis, une exposition du Musée palestinien en Cisjordanie apporte des perspectives alternatives qui remettent en question les hypothèses préconçues. Cependant, ces perspectives demeurent elles-mêmes enfermées dans les mêmes catégories, rendant difficile l’émergence d’un discours constructif. Une analyse.

BIO

Hanna Pahls begann 2017 an der Universität Zürich ihren Bachelor in Geschichte mit Politologie im Nebenfach. Im Rahmen eines Austausches an der Universität Paris Cité belegte sie Kurse zur islamischen Geschichte und dem Nahen Osten. Für ihren Master in Zeitgeschichte absolvierte sie einen einsemestrigen Austausch an der Hebrew University of Jerusalem, wo sie einen Einblick in die Geschichte und aktuelle Lage dieser geschichtsträchtigen und zugleich konfliktreichen Region erhielt. Diese Erfahrungen waren der Anstoss für die Masterarbeit über das Palästinensische Museum, die auch die Grundlage für den vorliegenden Text ist. Um Recherchen für die Arbeit zu betreiben, reiste Hanna Pahls im Mai 2023 zum Museum nach Ramallah, führte Interviews und vertiefte sich in die Thematik. Durch all diese Erfahrungen ist ihr die Region sehr ans Herz gewachsen, und es ist ihr ein grosses Anliegen im Diskurs über den fortlaufenden Konflikt zumindest einen kleinen Beitrag zu leisten.

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Bal, Mieke. "Telling, Showing, Showing off." *Critical Inquiry* 18 (3), (1992): 556–594.
- Campos, Michelle. *Ottoman Brothers: Muslims, Christians, and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Crysler, C. Greig. "Violence and Empathy: National Museums and the Spectacle of Society." *Traditional Dwellings and Settlements Review* 17 (2), (2006): 19–38.
- Goldberg, Amos. "The 'Jewish narrative' in the Yad Vashem global Holocaust museum." *Journal of Genocide Research* 14 (2), (2012): 187–213.
- Khalidi, Rashid. *The Iron Cage. The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*. Boston: Beacon Press, 2006.
- Myer, Temin David, and Adam Dahl. "Narrating Historical Injustice: Political Responsibility and the Politics of Memory." *Political Research Quarterly* 70 (4), (2017): 905–17.
- Singh, Kavita. "The Future of the Museum is Ethnographic", Public Lecture, Dr. Bhau Daji Lad Mumbai City Museum, 16 November 2013. https://www.youtube.com/watch?v=-2jPmfAgo3I.
- Tamari, Salim. *The Great War and the Remaking of Palestine*. Berkeley: University of California Press, 2017.
- Wermenbol, Grace. *A Tale of Two Narratives: The Holocaust, the Nakba, and the Israeli-Palestinian Battle of Memories*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

THE EMERGENCE OF THE "FATHER STATE" IN GERMANY

A FEMINIST POLITICAL PERSPECTIVE ON TURKISH-SUNNI MOSQUES

The state-like significance attributed to DİTİB that manages over 900 Turkish-Sunni mosques in Germany has long been a subject of criticism. However, for hundreds of thousands of Turkish-Sunni community members who had migrated to Germany, theses mosques represent a paternalist figure of the father state. But even more so, they serve as a second home.

Devran Koray Öcal

An exterior view of the DİTİB Berlin Şehitlik Mosque.
©Devran Koray Öcal, 16/05/2018

When I arrived in Cologne in 2016 for my field research on Turkish mosques in Germany, I was guided by a critical question: *What significance do these mosques hold for the Turkish community here*? My first conversation was with Hakkı, a fifty-something restaurant owner and regular mosque-goer in Cologne. Our dialogue quickly shifted to the Turkish-Islamic Union for Religious Affairs (DİTİB), a key association managing over 900 Turkish-Sunni mosques across Germany. DİTİB claims around 800,000 members from the nearly four million people of Turkish descent in the country. Sitting in his restaurant located near DİTİB's central mosque in Cologne, he gestured towards the mosque and shared: "DİTİB symbolizes the state; it represents our second home here."

Just like other diaspora spaces, such as restaurants or cultural centers, I had anticipated that mosques could serve as gathering and exchange hubs for Turks beyond their religious significance. Still, Hakkı's response surprised me. Why did he mention the state when talking about a religious space? How did the concepts of *state, mosque*, and *home* merge so fluidly?

During two different field research periods between 2016 and 2018, I conducted interviews in several cities across Germany, including Berlin, Cologne, Wuppertal, Düsseldorf, and Duisburg. The participants, predominantly first and second-generation men aged between 40 and 65, were members of different DİTİB mosque associations. Similar to what Hakkı mentioned, most of my interviewees emphasized the same point: They associate DİTİB with the Turkish state and view mosques as spaces that embody the roles of *father, home*, and *homeland*.

The state-like significance attributed to DİTİB, which has long been a subject of criticism in Germany, is often explained in German media and public discourse by the organization's organic ties to the Turkish state. According to an agreement between the German and Turkish governments that has been in place since the 1980s, imams are sent from Turkey to DİTİB mosques in Germany with the status of Turkish state officials. This arrangement, along with the extraterritorial connections that Turkish President Erdoğan has attempted to establish with mosque congregations in Germany since the 2000s, are fundamental reasons behind these suspicions. Allegations in 2017 that a few imams serving in DİTİB mosques were spying on behalf of the Turkish state significantly strengthened claims that DİTİB acts as an extended arm of President Erdoğan.

However, what I observed from the interviews suggests a narrative rooted in a more grounded historical process that transcends mere international agreements and geopolitical/diplomatic maneuvers. For the hundreds of thousands of Turkish-Sunni community members who migrated to Germany through worker migration programs since the 1960s, mosques have served as the only available public spaces where they could seek refuge and recover from their traumas amid loneliness, deprivation, and discrimination. Consequently, mosques began to represent the paternalist figure of "devlet baba" (father state) in their eyes, reflecting a more affective perception of the state.

Feminist Political Geography: Merging the Global and the Intimate

It became clear to me that the traditional academic concepts that would explain the quasi-state role of the mosques only through interstate relations and diplomacy were not sufficient to grasp the phenomenon I observed. But moving beyond the dominant view in media and academic literature about DİTİB through more grounded historical, emotional, and everyday life realities was also not an easy task. To achieve this nuanced understanding, I decided to engage with the concepts of state and geopolitics as articulated in feminist political geography literature.

Feminist political geographers challenge the superficial understanding promoted by traditional narratives that define the state solely through its military, bureaucracy, borders, and laws. Instead, this scholarship perceives the state as deeply embedded within societal relations. It reads the state as an entity operating within the fabric of social life while emphasizing that perceptions of the state are shaped by individuals' specific locations, their intimate and embodied encounters with state processes, and how the state manifests in their everyday lives.

Feminist political geography incorporates the dictum that *the personal is political*, which originates from feminist activist Carol Hanisch's 1970 essay of the same title on an array of political concepts and phenomena. This perspective, described as the "global intimate" by feminist political geographers, argues that the formation, structures, and functions of the state, along with the imagination and implementation of

The courtyard of the DİTİB Berlin Şehitlik Mosque. A crowd gathering for midday prayer. © Devran Koray Öcal, 16/05/2018

geopolitics, are deeply interwoven within the personal realms of its citizens. For instance, as feminist scholar Joana Nagel emphasizes in her book *Masculinity and Nationalism* (1998), when we consider how nationalism and masculinity are constructed through concepts like honor, bravery, sacrifice, and protection, we see how the public and the private, or the political and the personal, continuously overlap.

A brief history of migration from Turkey to Germany

Mass migration from Turkey to Germany started in 1961 with a bilateral labor agreement that catalyzed an influx of Turkish guest workers to Germany. This migration movement, extending over more than five decades, saw approximately 10 million individuals relocating to Germany, with a portion of these migrants eventually returning to Turkey.

Predominantly originating from rural areas in Turkey and often with limited formal education, these immigrants faced significant challenges upon their arrival. They were primarily engaged in labor-intensive roles, lived in inadequate housing, and most of their social interactions were limited to fellow Turkish nationals. The lack of sufficient public services and social spaces exacerbated their sense of isolation, discrimination, and indignity. Language barriers hindered their assimilation into German society, complicating even rudimentary daily interactions.

These distressing experiences were primarily due to the failure of both the German and Turkish states to recognize these workers as individuals with social lives. The guest-worker policy of the German state, predicated on the notion of "temporariness," neglected the development of social support or integration initiatives, such as language or integration courses. Meanwhile, the Turkish state economically benefited from the remittances sent home by the migrants and did not prioritize their needs.

The Establishment of DİTİB and Emergence of the "Father State"

This neglect continued until 1984, when DİTİB was established through a bilateral agreement between the Turkish and the German governments. This initiative began to address the long-standing issues faced by Turkish-Sunni workers in Germany. Two main factors drove its establishment. First, the changing foreign policy of Turkey necessitated closer relations with its diaspora communities. Second, both the Turkish and German governments viewed the spontaneous emergence of radical Islamic organizations among Turkish Sunnis in Germany as a security threat that needed to be addressed. DİTİB aimed to bring all existing mosques under one umbrella, creating a sense of order and control.

However, by the time DİTİB was founded, the diaspora community had already begun to establish their lives in Germany, and its needs extended far beyond religious services. Its members grappled with feelings of anxiety, loneliness, or discrimination, alongside cultural concerns about raising their children without their national and religious values. The Turkish consulates lacked the capacity to respond to the social needs of their community, leaving a significant gap in their support.

The establishment of DİTİB filled this void, at least for Turkish-Sunni mosque regulars. The bilateral agreement facilitated the official dispatch of imams from Turkey to DİTİB mosques, thereby providing both religious and formal authority within these spaces. Moreover, DİTİB's robust institutional framework as a nationwide civil society organization was instrumental in resolving numerous legal and institutional challenges that mosques throughout Germany faced, such as issues with construction permits.

The mosques under the DİTİB umbrella began organizing a variety of community events, including soccer and billiard tournaments, arts and crafts bazaars, and iftar gatherings during Ramadan, which cultivated a sense of unity among congregants. Finally, with membership fees, a substantial social service network was established that offered a wide range of services accessible to all DİTİB members. These services included free psychological and family counseling, religious and cultural education for children, arrangements for funerals and pilgrimages, as well as financial and legal aid and consultancy services.

Over time, DİTİB mosques transcended from merely religious spaces into expansive diasporic cultural spaces that inclusively catered to women, children, and youth. This was significant for the Turkish-Sunni community in Germany with its painful diaspora experiences. As many of my research participants expressed, they no longer felt "orphaned" and "abandoned"; they now had a *home* where they could find shelter and a *father* to protect and care for them.

The concept of the "father-state" is central to Turkish nationalism. It became a cornerstone of the relationship between the state and its citizens following the establishment of the Turkish Republic in 1923 under Mustafa Kemal's leadership. This approach drew from Ottoman traditions but was repurposed to foster a unified, homogeneous national identity, sidelining ethnic, religious, and class differences. The surname "Atatürk," meaning "father of the Turks," which was bestowed upon Mustafa Kemal, epitomized this benevolent protector role. The surname fostered a familial bond between the state and its citizens, where love and mutual responsibilities were central themes—although it must be noted that this familial metaphor has faced criticism for excluding non-Turkish-Sunni groups like Kurds and Alevis, highlighting the state's failure to embrace all its "children equally."

We can understand the "fatherly" role attributed to DİTİB by the first and second-generation Turkish-Sunni communities in Germany against this historical backdrop. Through its community engagement, DİTİB fostered an environment reminiscent of the paternal state back in Turkey, providing a space of unity and care amidst challenges. This reimagined familial concept of the state within DİTİB not only offered a sense of home but also became a new lens through which the diaspora viewed state-citizen relationships. This perspective blended memories of the Turkish familial state with their current experiences in Germany, reshaping their understanding of community and authority.

A Ramadan Iftar event at the DİTİB Berlin Şehitlik Mosque. The presence of many children is notable because special activities were prepared for them that day. © Devran Koray Öcal, 25/05/2018

Deciphering the State through the Prism of Home and Care

In the interviews I conducted for my research, the dialogue often steered towards comparisons between DİTİB and the Turkish consulates in Germany. The consulates were viewed by the community as the go-to authority for a myriad of needs. At the same time, my interviewees' stories frequently depicted the consulates as impersonal, elitist, and demeaning. For example, Tarık, a senior DİTİB official in his 50s, shared a poignant critique of the consulate's approach, saying: "Do you know what offended me the most and still makes me feel like crying? [The consulate officials] were treating us like animals!"

This sentiment underscores a deep-seated expectation among the diaspora for dignified treatment from what they regard as "their state," an expectation unmet by the consular services. By contrast, the establishment of DİTİB marked a significant shift in the diaspora's relationship with the Turkish state. Hakkı, highlighting DİTİB's role, noted:

Back then, a factory stood there. The [Turkish] state was absent. We found no one in the consulates to converse with. A barrier existed between the [Turkish] na-

tion and the [Turkish] state. With the advent of DİTİB, that barrier has dissolved. People have found their state in DİTİB.

Echoing Hakkı's words, numerous interviewees drew parallels between the state and the notion of home, invoking the dual Turkish interpretations of "home" as both "*ev*" (house) and "*yuva*" (nest). "*Ev*" denotes a tangible dwelling that furnishes a sense of belonging for family members, while "*yuva*" embodies the concept of a nurturing nest. I vividly recall the zeal with which Hacer, the chair of the women's branch of a DİTİB mosque association in Cologne, guided me through her mosque, showcasing the kitchen and the meeting room that had hosted a wedding ceremony just the day before my visit. Her excitement mirrored that of a homeowner proudly presenting their abode to a cherished visitor. "Without our mosque, we would be orphans here," she said. "It is just like the father's home (*baba ocağı*). It helps us not long for our homeland (*vatan*)."

While Hacer did not explicitly mention the "state," the interplay she highlighted between the concepts of orphanhood, the father's home, and homeland suggested a deeper narrative: Turkish citizens—envisioned as children—risked becoming "orphans" in the absence of the "state," represented in Germany by DİTİB. This relationship underscores DİTİB's role in cultivating a sense of "homeland" far from Turkey's shores. This dynamic is reminiscent of a plea from the 1930s, where a citizen appealed to the Turkish state as a "benevolent father," asking, "*Aren't you the father of the nation? Are orphan hearts wrong in looking for consolation in your embrace*?", as quoted in Yiğit Akin's article, "Reconsidering State, Party, and Society in Early Republican Turkey: Politics of Petitioning" (2007).

The metaphor of the father's home further intertwines with the nuanced concept of "*yuva*," signifying a place of safety and closeness. This conceptualization positions mosques as bastions of security and moral fortitude amidst the vulnerabilities encountered in the diaspora, such as isolation, xenophobia, and the threat of "cultural degeneration." Within the mosque's confines, a multifaceted sense of safety emerges, encompassing protection, trust, and refuge, all of which resonate with the familial notions of statehood.

Erkan, associated with a local DİTİB mosque in Kiel, articulated this perspective by characterizing mosques as sanctuaries for those in distress. By describing DİTİB as a "*yuva*" Erkan drew parallels between the supportive roles traditionally played by state institutions in Turkey and the comprehensive care provided by DİTİB in Germany:

"Where do people go in Turkey when they are in trouble? They go either to the municipality (belediye), district governorship (kaymakamlik), or the police. People here come to DİTİB when they are in trouble. There is nowhere else to go [...] Mosques in Turkey do not have such concerns because the state handles these issues. But here we [DİTİB] do everything.

[He recounts an incident where a woman sought refuge in the mosque after being harmed by her spouse, underscoring the mosque's role as a haven]:

A few days ago, a woman came to the mosque in tears. Her husband had beaten her. She had relatives in Berlin. After they heard about the incident, they recommended her to go somewhere safe and wait for them. Where is this safe place? It is here! This place becomes a police station when it needs to be [...] This is what we call yuva!"

The narratives from my research participants reveal that the perception of DİTİB as embodying a paternalist state is crafted and sustained through memories, emotions, and intimate connections. Despite DİTİB not being a state entity in any formal or legal sense, the intricate blend of diasporic experiences, nostalgic reminiscences of the homeland, and daily engagements between the Turkish-Sunni community and DİTİB foster a profound sense of DİTİB representing the Turkish "state."

My research participants seldom characterized the German state in such intimate terms—even amidst reforms in German citizenship laws that enable Turkish-origin residents to acquire citizenship and despite the lengthy residence of many in Germany across generations. This does not necessarily imply that they hold antagonistic attitudes towards the German state. However, returning to the arguments of feminist geographers, the DİTİB case illustrates that the concept of the state is not limited to legal frameworks and formal institutions; it is much more organic, woven with emotions and everyday practices. Consequently, DİTİB emerges as a de facto state.

The most critical aspect highlighted by the "father state" narrative is how diaspora communities emphasize their own agency by establishing a "third space," a term developed by Indian critical theorist Homi K. Bhabha, situated between their home country and host country. Indeed, DİTİB is neither entirely a German association nor merely a foreign policy instru-

ment of the Turkish state, as it is often portrayed in the German media. Rather, DİTİB represents a cross-cultural diasporic structure that is established and operated by the communities themselves, showcasing their social and political autonomy.

BIO

Devran Koray Öcal is a postdoctoral researcher at the University of Bern's Institute of Geography. As a geographer specializing in political geography, his research, writing, and teaching encompass a wide range of topics, including state geographies, critical geopolitics, feminist geography, migration, religion, and diaspora studies. Devran Koray Öcal earned his BA and MA in Political Science in Turkey and completed his Ph.D. in Geography at the University of North Carolina at Chapel Hill in 2020. After a tenure at TED University in Ankara in 2021, he joined the University of Bern in 2022. Devran Koray Öcal's doctoral research examined the political and social significance of Turkish-Sunni diaspora mosques in Germany. Subsequently, he collaborated with Dr. Banu Gökarıksel and Betül Aykaç on a project that explored geopolitical discourses surrounding the bodies of Afghan and Syrian refugees in Turkey. Currently, his research focuses on the dynamics of state violence through a feminist-embodied approach, continuing to offer significant contributions to the field of political geography.

FURTHER READING

- Öcal, D. K. "'Like the father's home:' perceived state of the Turkish-Sunni community in Germany". *Political Geography* 78 (2020). https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2019.102134
- Öcal, D. K. "Mosques as Spaces of Everyday Geopolitical Tensions." *Geopolitics* (2020): 1–26. https://doi.org/10.1080/14650045.2020.1820485
- Öcal, D. K., and B. Gökarıksel. "Grounding religious geopolitics: The everyday counter-geopolitical practices of Turkish mosque communities in Germany." *Geoforum* (2022): 129, 151–160. https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2022.01.011
- Öcal, D. K. "'Mosques are life itself there': The Social Lives of Turkish-Sunni Mosques in Germany." In *Routledge Handbook of Turkey's Diasporas*, edited by Ayca Arkilic and Banu Senay. Abingdon: Routledge, 2025.

AEROCITY BEIRUT
HOW AN AIRPORT SHAPED A CITY'S CULTURE

When Beirut International Airport opened in 1950, its impact turned Lebanon's capital into an aerocity. This development built on the communication and transport infrastructures Beirut had in its function as the mashriq's principal global hub. And in the end even had far-reaching cultural dimensions.

Cyrus Schayegh

The interior of Beirut's international airport, 1969. © wikicommons

The massive explosion in the port of Beirut on August 4, 2020, has gone down as a landmark date in contemporary Lebanese history. There was the immediate shock of it all: the sound and fury of the explosion and its blast wave that killed at least 218 people, the devastated port and 15 US$ billion worth of property damages in Beirut. Soon the Lebanese classe politique infuriated the country for refusing to take responsibility. There were the devastating longer-term effects on Lebanon's economy, which went from very bad to extremely bad. And there was a sad symbolism: The port, the beating heart of Beirut's seemingly unstoppable rise from the late 1800s to around 1970 as a premier economic, infrastructural, and cultural hub linking the Middle East to the world—had literally exploded.

It was not the outcome Beirut imagined. This text outlines how following World War II, the city's large middle and upper classes supported the building of Beirut International Airport—location code BEY—as a new bridge that, together with the port, would allow Beirut to link political blocs, civilizations, and continents and help their city stay wealthy in the process.

BEY was envisioned even before Lebanon's independence, from the early 1940s. The planning started in 1945, its construction began in 1947, one year after Lebanon became independent from French rule; and it opened for business in 1950. The new airport covered an area of about three square-kilometers and was located about seven kilometers to Beirut's south, replacing a much smaller airport built in the late 1930s closer to Lebanon's capital. It was by area the largest airport in the Middle East and North Africa (MENA), and almost immediately became its premier airport. It was home to no less than three airlines, including the region's largest, Middle East Airlines (MEA), which was founded in 1945 and allied with British Overseas Airways Corporation (now British Airways) as well as with Pan American World Airways (Pan Am). And it was the airport used by the largest number of regional airlines and a hub for the transcontinental routes of other airlines including BOAC, Pan Am, Air France, KLM, Air India, Qantas, and a dozen others.

BEY affected the capital so deeply that Beirut became an aerocity: not just a city with an airport, but a city whose self-image was shaped by it.[1] This d evelopment renewed the significance of communication and transport infrastructures, historically symbolized by the city's port,[2] for Beirut as the mashriq's global hub. Beirut's transformation into an aerocity manifested in several ways, including urbanism, the cityscape, and social relations.[3] This essay focuses on culture. Crucial here was especially middle- and upper-class Beirutis' perception of their city as the hub linking East and West. They imagined aviation in Beirut as quintessentially global—a perception that systemically built on, and extended into the postwar world, earlier views of Beirut's centrality as a world hub.

The terminal

To many commentators, BEY's "ultramodern" terminal building, "the most modern and beautiful airport building of its kind in all the East" represented the future.[4] Interesting in this context is an initial concept of the urbanism exhibition that Swiss urbanists Ernst Egli and Rolf Meyer, in Beirut from 1947–52 and 1949–51, respectively, and their Lebanese colleagues mounted in 1950 in Beirut. It presented BEY as the first physical manifestation of Beirut's and, more generally, Lebanon's future. As the imagined presenter, a Lebanese living in Lebanon, shows his brother, visiting from the diaspora, around the exhibition, he tells him: "Do not believe these are only projects. Some things have already been realized. … You will soon return home, but you will come back soon. You will return to this new airport that you have already noticed—OUR LEBANON WILL THEN BE TRANSFORMED."[5]

BEY's terminal was also about Beirut present, though. Here, the world and Beirut met—literally. The terminal linked Beirut, often referred to as the Paris of the East, to the world's presumably most refined, i.e. French, savoir-faire by virtue of its architect-designers being the same Parisian bureau who had built Orly Terminal in Paris (1932). Moreover, the airport offered foreign passengers a repackaged version of Beirut: The Bristol, a five-star Beiruti hotel opened in 1951, launched four restaurants in the terminal—among the "most lucrative and modern ones."[6] The terminal also boasted a 1,000 square-meter duty-free Suk international whose 39 shops were designed especially for transit passengers unable to visit the city: an imaginary tourist version of "Beirut" was brought to BEY's terminal.[7]

Beirut, the World Connector

Aviation also helped shape Beirut as an aerocity socioculturally in public events. In 1945, to inaugurate Middle East Airline's approaching official launch, the MEA leadership including Salim Salam, Chairman and CEO of MEA in the 1980s, and Technical Director Fawzi Hoss, a trained pilot, invited political and media grandees like Mouhieddine Nsouli, director of the newspaper Beirut, and Georges Naccache, director of daily L'Orient, to an "avant-première" at Beirut's old airport, Bir Hassan.[8] In 1946, Air France flight demonstrations attracted droves of spectators.[9] In 1948, Public Works Minister Gabriel Murr launched BEY's construction phase with a major on-site celebration attended by scores of diplomats and political and religious dignitaries.[10]

BEY's 1950 inauguration was "exceptional… From 7AM, a never-ending procession of cars brought to the sands of Khaldé, the site of the new airport, all of Beirut: officials, diplomats, deputies, representatives of the worlds of commerce, finance, press, transport, and a mass of invitees and spectators." As part of the inauguration, maiden landings were performed by two

Middle East Airlines ad, 21 September 1955. © Daily Star

Air France and Pan Am aircraft; Lebanese Air Force planes made a show; some guests took a local tour by air; and eventually, masses of children and adults rushed the runways. It was "in an atmosphere of all-round cheerfulness that the Lebanese President El-Khoury cut the ceremonial ribbon on the aircraft taxi field, then moved, followed by his official retinue, to a large buffet to toast to Beirut Airport and Lebanon's prosperity."[11] The terminal building inauguration in 1954 was, if anything, an even bigger public celebration. It involved representatives of foreign aviation administrations, and "the Civil Aviation directors of various countries, official personalities, and a great multitude of people," and was again "under the high patronage of the Head of State," Camille Chamoun.[12] And in 1955, a festival co-organized by the Civil Aviation Directorate and the Air Force demonstrated "the progress in aviation interests:" a "grand success," it drew over 2,000 spectators to the airport.[13]

A trademark of such public events were speakers and reporters arguing that the airport reflected and deepened Beirut's role not simply as a regional-global hub but as a world connector. Embraced by middle- and upper-class Beirutis, this view was expressed quite literally, to take one instance, in the influential book Le Liban d'aujourd'hui, Lebanon Today (1949) by Michel Chiha. A leading banker, ideologue of the hardcore liberal Cénacle libanais, an intellectual center and publication, Chiha was the owner of Beirut's francophone newspaper Le Jour, and the son-in-law of independent Lebanon's first president, Beshara al-Khuri. He argued that "situated at the meeting point of three continents, we are obviously an ideal bridgehead and an observatory of the world."[14]

In public events involving airplanes, this view found expression for example in 1947, when Commerce du Levant, Beirut's leading economic newspaper, stated that BEY would strengthen Beirut's role not only as the pivot of the Middle East but also as the crucible where the West blends harmoniously with the East.[15] Similarly, in 1950, a lead article on BEY's inauguration argued that as this airport would certainly become one of the "world centers of air traffic" and the "indispensable port of call" for all planes flying West to East, the city of Beirut would direct the flow of people not only between Europe and Asia but also the Americas, Africa, and the Orient. BEY, "the Middle East's aviation pivot," made Beirut the "bond between the four continents."[16] In this sense, others added, the airport was to contemporary Beirut what the port had been to the city for decades before, from the late 1800s.[17] The leading Beirut-based airline, MEA, could not resist using this trope in its ads, playing with, and reversing, the opening line of British author Rudyard Kipling's famous "Ballad of East and West."

Being in or en route to Beirut

Non-Lebanese eventually adopted bits of this framing, too. A six-page 1952 special on the airport by Beirut's new Anglophone Daily Star, titled "Where East Meets West," opened with an account penned by a "traveler who has come to stay," who attested that only in Beirut can one "engage in furious mental activity ... or just laze," that is, be stereotypically Western or Eastern.[18] And in the late 1950s Robert Miller, a Beirut-based Pan Am employee and occasional writer for the airline's bi-monthly in-house magazine Clipper, opened a column titled "Beirut News" – Beirut was the only Pan Am station in MENA regularly featured in a Clipper column – as follows: "Beirut kissed by the Mediterranean, crowned by the snow-capped mountains of Lebanon, crossroad of the Occident and Orient ... ."[19]

The text was doubly interesting: "... home sweet home to many Pan Americanites, as Pan Am employees were called, [Beirut] is noted for its tremendous

hospitality. … Beirut offers attractions to the over-niter and long termer alike as recent Pan Am visitors will agree." Pan Americanite Beirut was a home indeed, but a particular one: often temporary and visited by other Pan Am employees. Reporting their movements across dozens of Pan Am stations worldwide – an in-station promotion here, a quick visit or a move to another Pan Am station there – was a Clipper staple. Amusing if Orientalist was this note: "Sue Morehouse has placed an order for camel saddles [in Beirut]. It is also known that she purchased several pairs of samurai stirrups in Tokyo. This must mean something. Perhaps she's planning to ride down the streets of San Francisco in a Lady Godiva-type costume. Our beanies are always up to something interesting."[20]

More typical was this 1958 BEIRUT NEWS section: "Our new member of the Sales Office staff is Allia Malouf from Massachusetts. A Ticket Agent with TWA for the past six years, Allia decided to substitute Beirut for Boston. … Among the many colorful vacation trips which our Sales people are taking, one of the most promising is that of Roger Khawan who leaves for Brazil. … You, our fellow Pan Am workers, come to Lebanon and we promise you the best vacation ever."

If "over-niters and long termers" were terms particular to Pan Americanite Beirut, they reflected and formed part of broader trends, too. There was a deepening cultural sense, certainly among the capital's educated middle and powerful upper classes, that aviation was helping Beirut to accelerate and become more connected than before – helping them, that is, while deepening the chasm between them and Lebanon's poor and the city's peripheries.

This shifting socio-cultural reality was mirrored in, and its perception was shaped by, the press. Thus, the Daily Star featured a "Personals" section that related who is at present "in" and who "en route" to Beirut, providing gossipy social snapshots that continued prewar, and paralleled postwar, newspaper accounts about famous people arriving by ship in the city.[21] Al-Hayat habitually published photos especially of Lebanese and other Arab dignitaries arriving at BEY (Image 3), and Beiruti dignitaries were interested in photos showing them leaving Beirut by plane.[22] These photos in effect staged BEY as Beirut's gateway to the world: hypermodern – a plane was always in the photo – and an indelible part of the city.

Meanwhile, Commerce du Levant launched two new permanent aviation-related sections, "Chronique aérienne" in 1947 and "Aviation" in 1952, asking airline companies to deliver more up-to-date flight information so that the fast-changing aviation-driven world of Beirut would remain up-to-date.[23] Furthermore, Beiruti newspapers in the 1940s–50s published literally thousands of airlines ads. (There were many more than ship ads, though, crucially, these continued, too, and newspapers kept publishing daily updates on ship movements.[24]) The airline ads included some that invoked the need for speed,[25] or featured a globe or even a map of an airline's global route network[26] or a drawing of latest aircrafts.[27] Many years' and newspapers' worth of ads and columns helped shape how readers thought of Beirut's global position[28] – a development that sometimes could have a surprising material-cultural consequence. In 1953, Pan Am's Clipper related this story about its yearly calendars, 8.5 million copies of which were at the time produced for global distribution: "With a few exceptions delivery of the calendar is routine. One of the exceptions is the Middle East. Somehow hundreds of the calendars disappear before they reach the Pan Am office in Beirut. Before Pan American can hang them on its own walls there, pictures cut out of the stolen calendars are on sale in the bazaars in Beirut. They are framed and sell for around $10 per picture. As Pan American begins to distribute calendars to its business associates in the city, this price gradually drops. Pictures from the calendars are also sold in the bazaars of Damascus."[29]

Inaugural stamp from 1954

Conclusion

Barely two decades after BEY's opening, on December 28, 1968, explosions shook the airport that, though different from the one devastating the port and Beirut in 2020, formed a turning point in modern Lebanese

history, too. That day, an Israeli commando raiding BEY blew up 14 airplanes belonging to three Lebanese airlines, among them MEA, in retaliation for an attack two days earlier by the Popular Front for the Liberation of Palestine on an Israeli El Al airplane in Athens that killed an Israeli passenger. In hindsight, this raid not only heralded increased Israeli intervention in Lebanon, which would peak in the 1982 invasion that led to the evacuation of the Palestine Liberation Organization to Tunis and claimed at least 19,000 lives. It also marked the beginning of the end of Beirut's role as a key Middle Eastern global hub. Sure, BEY remained open for much of the 1975–1991 civil war and thereafter was modernized. But both the airport and Beirut are shadows of their former selves. When Lebanese are asked to think of the airport positively now, their reaction is nostalgia for years that even to today's many poor seem like a golden age.[30]

1 Nathalie Roseau, Aerocity : Quand l'avion fait la ville (Marseille: Parenthèses, 2012).
2 Yasar Ozveren, "The making and unmaking of an Ottoman port city: Nineteenth century Beirut" (PhD diss., SUNY, 1990); Schayegh, The Middle East and the Making of the Modern World (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2017).
3 I am covering these dimensions in a journal paper, currently under review.
4 "Aérogare de Khaldé," CdL 24 April 1954.
5 "Exposition d'urbanisme," panels 9&15, in Hs 1413–122.1, Fond Rolf Meyer, ETHZ Archiv.
6 "Ams dashshana al-ra'is Sham'un matar Beirut," al-Hayat 24 April 1954.
7 "Jawla fi binayat al-matar," Al-Hayat 24 April 1954; "Développement de l'Aéroport," CdL 16 July 1955.
8 "Avant-première à l'aérodrome," L'Orient 15 December 1945. A Syro-Lebanese aero-club had been founded in 1923, and, relatedly, a school in Rayak trained a few Lebanese.
9 "Deux avions de tourisme français à l'aérodrome de Beyrouth," L'Orient 22 October 1946.
10 "Inauguration," Commerce du Levant CdL] 14 April 1948.
11 "L'Aérodrome de Khaldé," CdL 5 July 1950.
12 "L'Aérogare de Khaldé," CdL 24 April 1954.
13 "Aviation Festival," Daily Star DS] 20 September 1955 (first quote); "Lebanese Air Show a Grand Success," DS 22 September 1955 (second quote).
14 Michel Chiha, Le Liban d'aujourd'hui (Beirut: Trident, 1949), 16.
15 "L'Aérodrome de Khaldé en péril!", CdL 26 April 1947.
16 "L'Aérodrome de Khaldé," CdL 1 July 1950.
17 "Le problème capital de l'équipement hôtelier," CdL 27 February 1954.
18 "Beyond Khaldee, an Oasis," DS 1952 9 July.
19 "BEIRUT NEWS," Clipper 16:3 (April 1957): 11.
20 Clipper 11:7 (1955): 3.
21 "Personals," DS 26 August 1952. From 1950, al-Hayat had a similar section, "al-hayya al-ijtima'iyya."
22 "'Ala matn ta'ira li-khutut 'Ban-Amirikan'," al-Hayat 21 July 1950.
23 "Chronique aérienne" began in CdL 27 August 1947; "Aviation" began in CdL 6 February 1952.
24 Ads: e.g. "Li-safarikim ila al-Brazil wa-Arjantin," al-Hayat 15 July 1950. Daily arrivals: e.g. "Harikat al-marfa'," al-Hayat.
25 "'Asr al-sur'a ... Air France," al-Hayat 24 July 1950; "Hawl al-'alim fi ayy waqt kan!" al-Hayat 24 June 1951 KLM].
26 BOAC ad, L'Orient 24 June 1947; PAA ad CdL 10 January 1948.
27 E.g. Constellation: al-Hayat 21 June 1951; Comet: DS 9 June 1952.
28 Arab airlines published more readily in al-Hayat than in Francophone or Anglophone newspapers: e.g. "Qariban jiddan: al-tairan al-urduni," al-Hayat 22 July 1950; "Air France," al-Hayat 4 July 1952.
29 Clipper 9:24 (1953): 8.
30 https://www.facebook.com/purenostalgia/posts/beirut-international-airport-late-50s-pure-nostalgia/2763660010327875; https://popula.com/2018/12/17/my-airport-beirut-international-airport/; https://lebanonpostcard.com/shop/books/old-time-books/pure-nostalgia-by-imad-kozem/.

BIO

Cyrus Schayegh has been Professor of International History at the Geneva Graduate Institute (IHEID) since 2017. Before, he was Associate Professor at Princeton University and Assistant Professor at the American University of Beirut (2005–2008). His recent works include The Middle East and the Making of the Modern World (Harvard UP, 2017), a monograph; Globalizing the U.S. Presidency: Postcolonial Views of John F. Kennedy (Bloomsbury, 2020), an edited volume; and a collection of translated primary sources (Wilson Center Digital Archive, 2023): https://digitalarchive.wilsoncenter.org/essays/international-dimensions-decolonization-middle-east-and-north-africa-primary-source. Presently, he is inter alia writing an introduction to, and editing two volumes on, transimperial history, and publishing a series of articles on aviation in postwar Beirut

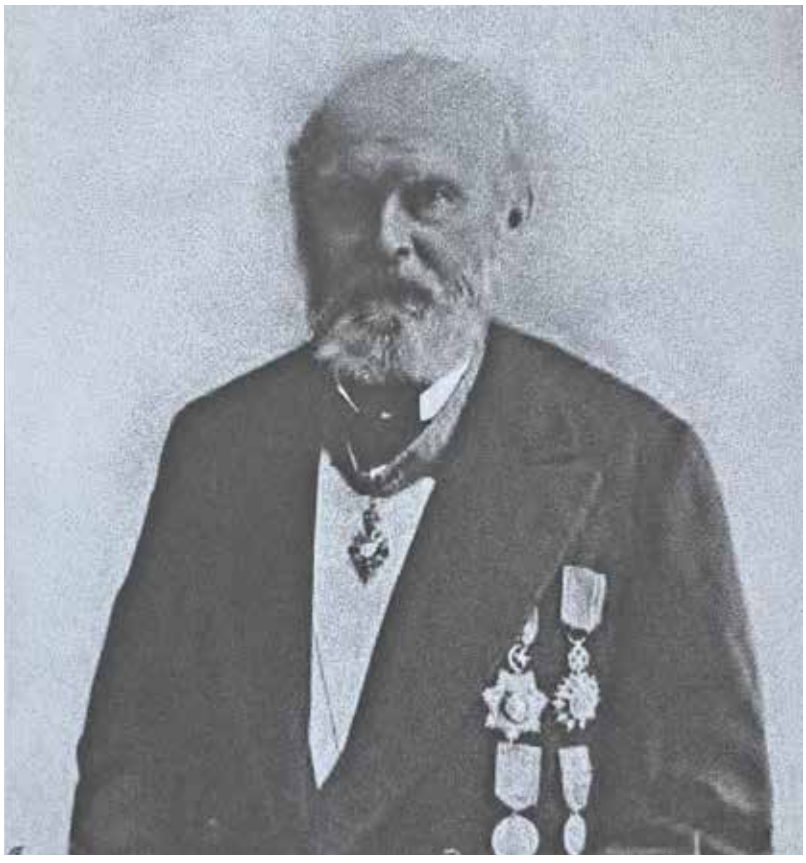
FURTHER READING

- Kassir, Samir. Beirut. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Roseau, Nathalie. Aerocity : Quand l'avion fait la ville. Marseille: Parenthèses, 2012.
- Schayegh, Cyrus. "Emergence of an Aero-City: Path Dependency and 'Internal' Dimensions in BEY/Beirut, Mid-Nineteenth to Mid-Twentieth Century". Urban History, forthcoming 2024/2025.

A SWISS DOCTOR FIGHTS CHOLERA IN OTTOMAN BOSNIA

Josef Koetschet, a Swiss physician, was one important figure of the 1866 cholera epidemic in Sarajevo. He contributed to the health of the Ottoman population with the medical knowledge he had gained in Europe and thus played a crucial role in the containment of cholera in the region. His work as public doctor is of remarkable interest in the history of sanitary measures in the Ottoman Empire—especially in the light of the recent Covid-19 pandemic.

Giorgio Ennas



Josef Koetschet, born 1830 in Grellingen BL, died 1898 in Sarajewo
© By courtesy of European Journal for the History of Medicine and Health, the official journal of the Schweizerische Gesellschaft für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, SGGMN.

In the summer of 1865, a new wave of cholera arrived in Europe along the routes of Muslim pilgrims. Within a few months, it invaded the port cities of Constantinople, Alexandria, and Messina, and crossed the Atlantic Ocean. In 1866, after a winter break, it reached Mediterranean countries, including the Ottoman province of Bosnia. When cholera arrived in the city of Sarajevo, the only civil doctor active on the ground was Josef Koetschet. The Swiss doctor was responsible for advising the *vâlî*, the governor general, about sanitary and quarantine measures to prevent the spread of the disease. He would play a crucial role in the containment of cholera in the region.

The present article will delve into the figure of Josef Koetschet and his work as a physician and sanitary adviser to the Ottoman administration of Bosnia during the cholera epidemic of 1866. Koetschet's importance also stems from the fact that his view of the Ottoman Empire and its populations was different from that of most of his European colleagues and consuls. While many of them adhered to widespread Orientalist stereotypes that framed Ottoman populations as natural carriers of epidemics, Koetschet, as noted by historians, had a clear pro-Ottoman, or at least pro Bosnian tendency and was therefore not so sensitive to the "sirens" of European Orientalisms. No doubt he was not the only one, but there were relatively few like him who believed the Ottoman government would be successful in the fight against the epidemic. It was exactly because of this different point of view, probably gained during his travels in the Empire and through his contacts with members of the imperial elite, that made Koetschet a good advisor and valuable asset to the local authorities.

A Swiss doctor in Ottoman Bosnia

Charles Henri Josef Koetschet was born in Grellingen, in the Canton Basel-Landschaft, to a family of Dutch origin. He left Switzerland during his medical studies at the University of Bern because of his political proximity to the Bernese "radical-liberal" students of the *Neu-Zofingerverein*, the forerunner of the Helvetia society, which followed radical-democratic principles. At a time of intense political strife, it was probably these principles that put Koetschet at odds with the Bernese authorities, especially after the election of a conservative government in Bern between 1850 and 1856, which complicated the relations between the university and the canton. He later continued his studies at the universities of Heidelberg, Vienna, and Paris.

Koetschet travelled to the Ottoman Empire during the Crimean War (1853–56) as did many other young Europeans, because it gave them an opportunity to pursue their businesses and careers. Indeed, in the second half of the 19th century agents of the Red Cross and numerous physicians ventured to Egypt, the Ottoman Empire, or to India—countries that were considered as "naturally" infectious in the European public opinion and according to medical doctrines of that time. Moreover, Koetschet was part of the Swiss diaspora that had settled in the Ottoman Empire, the Levant, in the Balkans, as well as in North Africa. For various reasons its members could not or did not want to practice in their homeland and worked for the Ottomans in the fields of medicine, sanitation or engineering. In the 19th century, this kind of immigration was atypical because it was not directly related to national colonial projects, as was the case with French and Italian immigration.

The immigration from Switzerland had started at the end of the 15th–16th century with the result that a large community of Swiss citizens lived and worked in the Ottoman Empire as watchmakers, goldsmiths, and textile merchants. These communities were established in important trade centres like the cities of Constantinople (now İstanbul), Bursa and İzmir, and placed themselves under the protection of European Great Powers, such as Austria-Hungary, Italy, or France. The migration began to increase with the reforms, or *Tanzimat*, of Sultan Mahmud II and his son Abdülmecid I (1826–61), that opened possibilities for business, investment, and rapid advancement in the imperial administration and army. The Ottoman administration employed some of these Swiss migrants because of the specialised knowledge they had gained during their studies in Europe.

Settled in Sarajevo

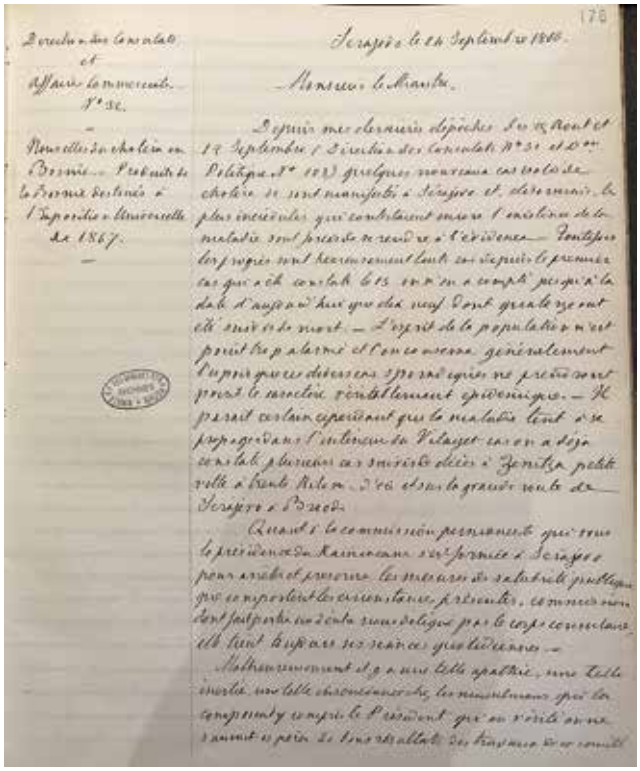
Josef Koetschet completed his military service in the Ottoman army and entered the imperial administration when he became the personal physician and secretary of the famous Ottoman General Ömer Lütfi

Pasha Latas. He obtained this prestigious position not least because of the good relationship he had with the General. As the historian David Auberson reported in his work "*Josef Koetschet (1830–1898): Un Suisse dans l'Empire ottoman*", Koetschet, after arriving in Constantinople, followed his benefactor, who had been dismissed by the sultan from his post as governor of the Ottoman Iraq after a series of misappropriations and violence on the part of his administration, and was confined to his estate on the shores of the Sea of Marmara. In this difficult period of disgrace, Koetschet remained one of the Pasha's few faithful companions and the bonds of friendship and complicity between the two men seemed to grow even closer. Apparently, they also engaged in "numerous discussions on the fate of the Ottoman Empire and how to solve its problems."

After a lot of travels in the service of Ömer Pasha, Josef Koetschet finally decided to settle in Sarajevo. In the meantime, he had married Maria Ergelie Giustiniani, the descendant of an important family of Genoese merchants that, according to David Auberson, "for centuries had owned the island of Chios in the Aegean Sea". In 1863, one year after the birth of their first child, Koetschet was appointed as the official doctor of the city, as secretary, interpreter, and personal advisor to the new Ottoman *vâlî* of Bosnia, Topal Osman Pasha, whom he would later include in his memoirs "*Osman Pascha, der letzte grosse Wesier Bosniens, und seine Nachfolger*", published in Sarajevo in 1909.

Osman Pasha is generally known for the reforms he had carried out in Bosnia on behalf of the Sublime Porte. He had built new infrastructure, like roads and quarantines, and modernized the Bosnian provincial administration. Among his most important reforms was undoubtedly the foundation of the first public hospital of Bosnia in Sarajevo that was open to patients of all religions—a reform, that had been suggested by Koetschet.

Koetschet described the period of Osman Pasha's governorship as an era of inter-faith peace, when Muslims, Christians and Jews apparently lived side by side and with each other, equally enjoying their peaceful, blessed co-existence. Even though this idyllic description of 1860s Bosnia might have been exaggerated, it proves that Koetschet indeed had a positive view of late Ottoman provincial society—in contrast with other European physicians as well as consuls who had often been led astray by their Orientalist perspectives and their focus on foreign policy objectives of their own states.



A copy of a dispatch sent by the French consul in Sarajevo during the cholera epidemic in 1866. In his document he described and commented on the Ottoman measures against cholera that were elaborated by the Swiss doctor Josef Koetschet.
© Archives du ministère des Affaires étrangères, France, FRMAEE 623 PO/1/2, Vol. 2, 24 Septembre 1866.

In his memoirs, Koetschet was generally discreet about his work as physician in Sarajevo, as he wished to appear as a statesman and diplomat rather than as a simple doctor or sanitary official. Nonetheless, in "*Osman Pascha*", he wrote about the beginning and the development of the 1866 cholera epidemic. In this volume, the Swiss physician described himself as a strong supporter of sanitary cordons and quarantines to protect the population of Sarajevo. Quarantines were temporary or permanent facilities in the 19th century often placed in city-ports or border areas where the infected had time to manifest eventual symptoms, allowing the local authorities to stop contagion immediately.

"Sanitary cordon" on the other hand, refers to a practice of cutting off circulation to and from a specific area to prevent further infection through the intervention of military or police forces. However, at that time there was an intense debate between the advocates of the sanitary practices of hygienism, contagionism, or neo-contagionism. Many Europeans were sceptical

about the Ottoman sanitary efforts and the efficacy of isolation measures. They strongly endorsed hygienic measures rather than the use of quarantines, even though the former came at the expense of the health of local populations. But hygienic measures didn't cause problems for international trade.

Epidemic Orients and Balkans

The contagionist and neo-contagionist knowledge used by Koetschet in the Bosnian context was the result of a long process of development in medical science between the 18th and 19th century: First, there was the ancient religious-magic medicine, that considered diseases as the product of the action of evil spirits or divine will. According to this logic, diseases can be averted through magic rituals or prayers. Second, the miasmatic-hygienist theory identified the origin of contagion in the inhalation of "infected" air and prescribed optimal hygienic conditions as the solution to prevent the spread of epidemics.

In the 19th century, these theories were joined by the contagionist, and neo-contagionist theories, which were probably brought to the Ottoman Empire by doctors educated in Europe. An initial version of this theory was developed in the 16th century and supported the existence of contagion between people through the exchange of unidentified "substances". It suggested the isolation of infected people through quarantines and sanitary cordons to limit the spread of the disease. A later version, the so-called "neo-contagionist" doctrine, was an approach that conjugated empirical evaluation of incubation times and the use of disinfection and isolation methods. Until the late 1870s however, the miasmatic-hygienist theory remained prevalent in Europe due to the lack of knowledge about the bacterial or viral nature of diseases, as well as by the necessity to preserve international trade shared by European elites.

As efficaciously described by Salvatore Speziale in "*Oltre la Peste: Sanità, popolazione e società in Tunisia e nel Maghreb (XVIII–XX secolo)*", these theories were acknowledged also by elites in most Islamic countries. However, the disappearance of plague from the European continent in the early 18th century had reinforced the traditional stereotype already widespread among European societies about the particular infectiveness of Islamic populations. This was linked to the so-called Islamic "fatalism", or the supposed tendency of Muslims to surrender to the divine will without opposing epidemics or natural disasters.

When the International Sanitary Conference of Constantinople in 1866 identified the origin of cholera pandemics in the Indian sub-continent and the Islamic Hajj, or Great Pilgrimage, as the main vector of contagion that had reached the European continent several times since in 1817, this identification strengthened what Alexander I.R. White, sociologist, and historian of medicine, named "epidemic orientalism." He described it as a "Eurocentric epidemiological interpretation of the Orient" that prioritized the "control of diseases emanating" from the Asian continent and European "colonial sites" that could potentially "threaten entry into Europe or contaminate or halt trade."

The idea of the necessity to protect Europe in case of pandemics through the imposition of quarantines and sanitary cordons, had definitively been sanctioned by the Conference, even if this meant to jeopardize the safety of Persian, Egyptian, or Ottoman populations. Physicians like Koetschet were convinced that preventive isolation measures could be crucial in maintaining international public health in times of epidemics, and also keep the local and non-European populations safe in "epidemic scenarios". Thanks to his Ottoman experience, Koetschet had developed a better understanding of the sanitary situation in the Balkans and the techniques through which epidemics could be contained, going beyond the stereotypes associated with epidemic Orientalism. This emerges clearly from his efforts to help the people of Sarajevo, rather than attempt to prevent the contagion from reaching Europe.

Fighting cholera

When the cholera wave hit Sarajevo in 1866, Koetschet immediately devoted himself to mapping and trying to isolate the human vectors of the infection. He affirmed to have reconstructed the path of cholera, which, in his opinion, was imported by four Jewish Sephardic women who had escaped the epidemic in Belgrade with their children. Koetschet tried to impose a sanitary

cordon around several buildings inhabited by infected people to prevent the spread of the disease to other parts of the city.

But although the Swiss physician informed the Governor General Osman Pasha of the sanitary threat and urged him to adopt vigorous measures, Osman Pasha postponed the decision. As many governments would do centuries later during the Covid-19 pandemic, Osman Pasha probably tried to avoid the imposition of quarantines and sanitary cordons as he considered them to be potentially detrimental to the Bosnian economy.

When the sanitary cordon around the infected houses was finally implemented, they turned out to be ineffective. And in the middle of September 1866 cholera broke out in the Jewish quarter of Sarajevo, gradually infecting the quarters of Miljacka, Hiseta, Potok, as well as Bistrik. In the following weeks, the epidemic got worse, and, under the pressure of foreign consuls in Bosnia, Osman Pasha closed the borders with the Principality of Serbia and Austria-Hungary, to impose some quarantines, and adopt measures at the local level.

Following Koetschet's advice, the governor moved to an isolated fortress close to the Višegrad Gate and ordered the creation of a sanitary board led by the administrator (*mutasarrıf*) Munib Pasha, Josef Koetschet as civil sanitary officer, the Italian vice-consul Cesare Durando as representative of the consular corps, and by several members of local and religious notabilities. This sanitary board elaborated and imposed the temporary closure of administrative offices, the recruitment of personnel to disinfect buildings, and the adoption of new regulations to limit the exposure of corpses during funerals. In this gradually worsening situation, as Cesare Durando reported in his dispatches, Koetschet was the only official civil doctor to take care of those members of the community who had remained in Sarajevo.

However, the passive resistance of the local notability and later of the population of Sarajevo against the implementation of these measures proposed by Koetschet and Durando greatly limited their impact. At the end of October 1866, Durando described the measures adopted by the imperial administration even as a failure. Due to this passive resistance, the disease spread to areas of Mostar, Travnik, Banja Luka, and Zvornik. According to consular reports officially 434 people died in Sarajevo, of which there were 257 Muslims, 112 Orthodox Christians, 34 Catholics, 19 Jews, and 12 "Gypsies or Bohemians", but not including members of the Ottoman army or clandestine burials.

Having always been close to the Ottoman positions and genuinely interested in the welfare of Sarajevo's community, Koetschet downplayed both the negative assessment and the number of deaths, which he reduced to around 400. However, in November 1866 foreign observers registered the gradual decline of the disease from Sarajevo, attributing it to the constant efforts of Koetschet and the Ottoman administration—and to the arrival of the cold season. After four intense and "anxious" weeks Koetschet finally announced the end of the epidemic to Osman Pasha, who re-opened Bosnia's borders.

Josef Koetschet died in Sarajevo in 1898. He never returned to Switzerland, because he felt that he was an integral part of Bosnian society. This sense of belonging was shared also by his son Theophil Koetschet, who, although trained as neuropsychiatrist in Germany and employed in Austria, in the end returned to Sarajevo.

Koetschet in the light of the Covid-19 pandemic

What can Koetschet's role as a foreign physician fighting epidemics within a multi-ethnic and multi-cultural context such as late Ottoman Bosnia teach us today?

The end of the cholera waves and the Spanish Flu of 1918 and 1919, the eradication of malaria from areas where it had been endemic, as in Sardinia, and the discoveries of microbiology and border sanitary measures had led to the idea that the era of the great global pandemics was over in Europe and North America. Covid-19 has showed us that this assumption was wrong.

The remarkable efforts of the Swiss doctor Koetschet highlight not only the contribution migrants can make to their adoptive societies, but also the importance of going beyond well-consolidated stereotypes and the fear of the other in fighting diseases. Even though it is evident today that contagion is linked to the movements of individuals, the tendency to discriminate against or even to be ready to sacrifice groups in the name of common health, as was the case with Chinese citizens, has become as prevalent during the Covid-19 pandemic as it had been in Koetschet's

time. This is not only unfair and irrational, but also unnecessary for pandemic control. Koetschet's fight against cholera and as well as the fight of innumerable doctors all around the world against Covid-19 should make us understand, that the only strategy to prevent pandemics —then and today—is based on international collaboration.

BIO

Giorgio Ennas is a Postdoctoral Fellow at the University of Utrecht (UUNL), an Affiliated Scholar at Franklin University Switzerland (FUS) and an Associate Researcher at the Laboratorio di Storia delle Alpi of Mendrisio (LabisAlp). His fields of interest are the history of knowledge, diplomacy and health in the Mediterranean during the nineteenth and twentieth centuries, with particular reference to the relations between the Ottoman Empire and the European countries in the Balkan area and in North Africa, particularly with Italy and Switzerland. Between 2021 and 2023, he has worked as the Principal Investigator (PI) of a two-year project entitled Pandemics and Borders funded by the Swiss Network for International Studies (SNIS). Between 2023 and 2024, he worked as the PI of a one-year project funded by the Giunta Centrale per gli Studi Storici (GCSS) of Rome, entitled The Profession of Consul. Since September 2024, he works as postdoctoral fellow at the University of Utrecht in the ERC project Fighting Pandemics from Below led by Prof. Ozan Ozavci (UUNL).

FURTHER READING

- Auberson, David. "Josef Koetschet (1830–1898): Un Suisse dans l'Empire ottoman". Delémont: *Actes de la Société jurassienne d'émulation*, (2008): 219–236.
- Boschung, Urs. "Josef Koetschet". *Historisches Lexikon der Schweiz* (2013), accessed February 16, 2024, https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/046486/2007-08-23/.
- Koetschet, Josef. *Osman Pascha, der letzte grosse Wesier Bosniens, und seine Nachfolger.* Sarajevo: Studnička, 1909.
- Speziale, Salvatore. *Oltre la Peste: Sanità, popolazione e società in Tunisia e nel Maghreb (XVIII–XX secolo)*. Cosenza: Luigi Pellegrini Editore, 1997.
- Levental, Zdenko. "Josef Koetschet – ein Schweizer in ärztlichen und diplomatischen Diensten der Türkei". *Gesnerus* 35, (1978): 79–86.
- White, I.R. Alexandre. *Epidemic Orientalism. Race, Capital, and Governance of Infectious Disease*. Stanford: Stanford University Press, 2023.

DIE TRADITIONSFRAGE IM ZEITGENÖSSISCHEN MUSLIMISCHEN DISKURS
EIN AUTOBIOGRAPHISCHER FORSCHUNGSBERICHT

Immer wieder fällt dieser ominöse Verweis auf die islamische Tradition. Doch niemand kann genau sagen, was Tradition eigentlich bedeutet. Worüber wird da eigentlich geredet?

Amir Dziri

Die «Babouches» gelten als traditionelles marokkanisches Schuhwerk, das mittlerweile zum unverzichtbaren Utensil moderner Pop-Kultur geworden ist. Bedeutet diese Entwicklung das Ende einer alten Tradition oder sichert sie im Gegenteil ihr Fortbestehen?
© Martin Adams, Unsplash

Am Ende war ich ziemlich ernüchtert. Als ich begann, mich wissenschaftlich mit dem Begriff der Tradition im Islam zu befassen, hoffte ich, Klarheit zu gewinnen und zu einem überlegten Gebrauch des Begriffs beizutragen. Zwar habe ich für mich an Klarheit gewonnen. Aber was den Beitrag für die Allgemeinheit angeht, so musste ich am Ende eingestehen: der Verweis auf islamische Tradition ist so inflationär, dass kein wissenschaftlicher Diskurs dem etwas entgegensetzen kann.

Immerhin: Ich gelte nun als Experte zum islamischen Traditionsbegriff. Weil Kollegen:innen wissen, dass ich dazu geschrieben habe, sind sie in meiner Gegenwart mittlerweile bei der Verwendung des Begriffs sehr vorsichtig geworden. Ich selbst nehme es mir dagegen heraus, in boshafter Pauschalität von islamischer Tradition zu sprechen – sollte sich jemand daran stören, verweise ich auf mein Buch.

Aber beginnen wir von vorne. In Fernsehformaten, dem Feuilleton der Qualitätspresse, akademischen Symposien oder der Hinterhofmoschee von nebenan: Immer wieder fällt dieser ominöse Verweis auf *die* islamische Tradition. Jenen, die den Begriff verwenden, gelingt es oft schlagartig, ihre Zuhörenden in den Bann zu ziehen; ein hypnotischer Strudel, der absolute Zustimmung, ja Folgebereitschaft zu bedingen schien. Sich in einer Tradition zu wähnen, erzeugte offensichtlich ein mächtiges Gefühl der Zugehörigkeit.

Doch ich fragte mich jedes Mal: Worüber reden die da eigentlich? Denn trotz seiner Häufigkeit sind sich jene, die den Begriff verwenden, nicht einig über seine Bedeutung. Dabei müsste Tradition doch einen fassbaren – wissenschaftstheoretisch würde man sagen: intersubjektiv zugänglichen – Gehalt haben? Und diejenigen, die darauf verweisen, müssen wissen, was dieser Gehalt ist?

Die Definition

Gegen begriffliche Unschärfe kennt das akademische Handwerk das Mittel der Definition. Definieren ist der erste Schritt zum Verstehen. Nun gut: Sowohl in der griechischen wie auch der lateinischen Antike meinte «Tradition» ursprünglich eine breit verstandene Übergabehandlung. Diese Praxis der Übergabe wird bereits im 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung in verbindliches Recht gegossen und meint jede Form von Übereignungsgeschäften im Alltag. Im gleichen Zeitraum entmaterialisierte sich der Gebrauch, sodass Tradition auch die transgenerationelle Übergabe von nicht-materiellen, also geistigen, kulturellen oder religiösen Gütern einschloss.

Im Arabischen wird Tradition meist mit *turāṯ* übersetzt. Auch *turāṯ* beschreibt eine Übergabehandlung, die sich ursprünglich auf die Relation von Erblasser, Erbgut und Erbnehmer bezieht. Daraus abgeleitet lautet eine Definition von Tradition: «Alle möglichen Formen von zeitlich zusammenhängenden geschichtlichen Zeugnissen, seien sie kultureller, sozialer, institutioneller, literarischer, künstlerischer, religiöser, politischer, ökonomischer oder technischer Art». «Islamisch» schliesslich ist ein Attribut, dass die Art und Weise der Formen näher beschreibt.

Doch die Definition reicht nicht, um zu erklären, warum der Begriff so eine tiefe Bedeutung hat für viele. Vor allem innerhalb der arabisch-muslimischen Welt tritt diese emotionale Facette der *qāḍiyyat at-turāṯ*, der sogenannten «Traditionsfrage», deutlich hervor: Während der 1960er- und 1970er-Jahre, vor dem Hintergrund der Erfahrung innenpolitischer Missstände und aussenpolitischer Rückschläge, fragte sich die breite arabische Öffentlichkeit, inwiefern das arabisch-islamische Erbe in der Lage sei, ihre Gesellschaften in eine prosperierende Zukunft zu führen.

Die Rückkehr zur islamischen Tradition wurde für viele zur Antwort auf diese Frage: Erst, wenn die arabisch-muslimischen Gesellschaften sich selbstbewusst zu ihren historischen Wurzeln bekennen, würden sie das Potenzial ihres kulturellen Erbes vollständig entfalten können. Die nostalgische Überhöhung der goldenen Ära der islamischen Zivilisation, als die zumeist das Abbasiden-Kalifat zu seinem Höhepunkt im 11. und 12. Jahrhundert gilt, ist zur Kehrseite eines breiten Gefühls des zivilisatorischen Rückstandes in der Moderne geworden. Und der Verweis auf die islamische Tradition zum Gefäss, in dem die Sehnsucht nach Bedeutung, der Wunsch nach Grösse und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft transportiert werden.

Bewunderung und Abneigung der westlichen Moderne

Die arabisch-muslimische Selbstbehauptung war zugleich von Bewunderung und Abneigung der westlichen Moderne geprägt. Zu dieser Ambivalenz gehört das Momentum von Imitation und Originalität. George Tarabichi spricht hier von einer «doppelten anthropologischen Wunde», die der Westen den Arabern zugefügt hätte. Nicht nur hätte sich der westliche Mensch zum Mittelpunkt der Welt erhoben. Die Vorherrschaft des Westens bedeutete für die arabische Welt auch, erklären zu müssen, warum die arabische Moderne gescheitert, die Araber sich gar zurückentwickelt hätten. Seither seien die arabischen

Gesellschaften im Dilemma: Entweder sie imitieren die westliche Moderne oder sie imitieren ihre eigene vergangene Grösse – in beiden Fällen jagen sie einem Schatten nach.

In dieser Gemengelage forderte der ägyptische Religionsphilosoph Ḥasan Ḥanafī eine Generalrevision der arabisch-islamischen Tradition (hier angeführt nach seinem Hauptwerk: «Tradition und Erneuerung», arab. *at-turāṯ wa-t-taǧdīd*). Ḥanafī, in seinen frühen Jahren ein Anhänger der ägyptischen Muslimbrüder, entwickelte die Vorstellung eines revolutionären Glaubens. Propheten seien Reformer ihrer Zeiten gewesen, um soziale Missstände zu beheben, so Ḥanafī. Solche Missstände erkennt er auch in den arabischen Gesellschaften des späten 20. Jahrhunderts viele: etwa Korruption, Despotismus, Ungerechtigkeit, Armut. Nur die Vision einer «islamischen Linken», in der sozialrevolutionäre und islamische Werte Hand in Hand gehen, könne die arabisch-islamische Welt aus den Fängen des inneren Despotismus und des äusseren Imperialismus befreien.

So sehr Ḥanafī die Einheit islamischer und sozialistischer Weltanschauung postulierte, so sehr sah er sich Angriffen beider Lager ausgesetzt. Für den islamischen Konservatismus bedeuteten Ḥanafīs Anleihen aus dem Sozialismus eine unzulässige Relativierung aufgrund seiner atheistischen Grundhaltung. Zwar schätzte die muslimische Welt den sowjetischen Sozialismus lange als aussenpolitisches Gegengewicht zum amerikanischen Liberalismus. Aber die in der islamischen Geistesgeschichte lange vorherrschende Gleichstellung von Materialismus und Atheismus setzte dem Sozialismus als innere Werteordnung muslimischer Gesellschaften enge Grenzen.

Für arabische Säkularisten blieb Ḥanafī zu stark im religiösen Denken verwurzelt. Ihm folgte die Unterstellung, in Wahrheit einer islamistischen Gesellschaftsordnung nachzusinnen. Den arabischen Regimen kam Ḥanafīs Zermürbung zwischen den politischen Fronten gelegen – fürchteten sie doch, dessen revolutionärer Funken könnte auf grössere Teile der Bevölkerung überspringen.

Wegen Ḥanafīs Kritik am gegenwärtigen Verständnis des Islam fühlten sich auch die offiziellen Vertreter des ägyptischen Islam in ihren religiösen Führungsansprüchen herausgefordert. Noch im Jahr 2014, also knapp 30 Jahre nach der Erstveröffentlichung von «Tradition und Erneuerung», sah sich der Grossgelehrte der renommierten Al-Azhar-Universität in Kairo, Scheich Aḥmad aṭ-Ṭayyib, berufen, eine Replik auf Ḥanafī zu verfassen.

In seinem Band «Tradition und Erneuerung. Diskussion und Replik» (*at-Turāṯ wa-t-taǧdīd. Munāqašāt wa-rudūd*) demontiert er Ḥanafīs Reformprogramm. Um der aktuellen islamischen Deutung mehr Flexibilität einzuräumen, hatte Ḥanafī auf die Lebensumstände und Wirklichkeitskontexte der Menschen hingewiesen: eine Tradition, die eben jene Wirklichkeitskontexte ihrer Anhänger nicht berücksichtige, sei blosser Selbstzweck und mit der Bestimmung des Islam als Befreiung des Menschen nicht vereinbar.

Aṭ-Ṭayyib schmettert diese Forderung ab: Nicht der Islam müsse am Massstab gegenwärtiger Wirklichkeit reformiert, sondern die gegenwärtige Gesellschaft nach den Massstäben des Islam umgewandelt werden. Die Missstände der islamischen Welt seien nicht dem Islam anzulasten. Sie zeigten im Gegenteil, dass es an Islam fehle. Aṭ-Ṭayyib bedient sich hier eines populären Denkmusters, wonach religiöse Aktualisierung nicht die konstante Neuverhandlung zwischen Glauben und Gesellschaft meine, sondern die Anwendung einer in der Vergangenheit vollendeten Norm auf die heutige Gesellschaft.

Die Replik von Aḥmad aṭ-Ṭayyib auf Ḥasan Ḥanafī, die bisher wenig wissenschaftliche Rezeption erfuhr, öffnete mir die Augen für einige Kernthemen der arabisch-muslimischen Traditionsdebatte. Aṭ-Ṭayyibs und Ḥanafīs Positionierungen könnten nicht gegensätzlicher, und trotz aller formalen Höflichkeiten nicht unversöhnlicher sein.

Substantieller und medialer Traditionsbegriff

Sowohl Ḥanafī als auch aṭ-Ṭayyib stimmen zwar überein, dass Tradition kein Selbstzweck sei. Blickt man jedoch genauer auf die Ausführungen von aṭ-Ṭayyib, wird deutlich, dass er im Grunde die islamische Tradition doch als Selbstzweck versteht. Um zu verstehen, warum, half mir die Unterscheidung von *substantiellem* und *medialem* Traditionsbegriff. Der mediale Traditionsbegriff legt den Fokus auf die Übergabehandlung. Erst die Interaktion zwischen gebender und nehmender Person ermöglicht den Gesamterfolg der Übergabe: die Traditionssicherung. Die nehmende Person verharrt allerdings nicht in Passivität, sondern nimmt aktiv an. Sie empfängt bewusst, und modifiziert dadurch bereits das Traditionsgut entsprechend ihrer eigenen biografischen Erfahrungen.

Dagegen setzt der substanzielle Traditionsbegriff den Schwerpunkt auf die Unveränderlichkeit der Tradition. Diese Unveränderlichkeit wird durch die inhärente Höherwertigkeit der Tradition begründet. In diesem Punkt kommt zum Vorschein, was religiöse Traditionstheorien von nicht-religiösen unterscheidet: Die transzendente Stiftung der Tradition, also die religiöse Offenbarung, impliziert eine Schutzbedürftigkeit, da sie dem Menschen ein Heilswissen garantiert, das nirgendwo anders in solcher Reinform gefunden werden könne.

Genau von diesem Verständnis geht aṭ-Ṭayyib aus, wenn er Ḥanafīs Versuche einer stärkeren Berücksichtigung aktueller Wirklichkeitsverhältnisse zurückweist: Die islamische Tradition beruht auf einer göttlichen Stiftung und eröffnet Zugang zu heilsrelevantem Wissen. Deswegen dürfe sie sich nicht an den Bedürfnissen der Menschen orientieren – die Menschen müssten sich nach ihren Geboten richten. So sehr Ḥasan Ḥanafī in seinen leidenschaftlichen Bemühungen, der arabisch-islamischen Tradition neues Leben einzuhauchen, zuzustimmen ist, muss er sich in diesem Punkt doch der Kritik aussetzen, die Tragweite des Transzendenzbezugs zu wenig berücksichtigt zu haben.

Die Debatte zwischen Aḥmad aṭ-Ṭayyib und Ḥasan Ḥanafī ist für die arabisch-islamische Traditionsfrage repräsentativ. Sie erlaubte es mir, zentrale Diskussionslinien herauszufiltern: Der Gegensatz von medialem und substantiellem Traditionsbegriff, das Verhältnis von historischer Stiftung und gegenwärtigen Lebenswirklichkeiten und der in religiösen Traditionsbegriffen notwendig enthaltene Transzendenzbezug.

Dieselbe Debatte steht aber auch für die weiterhin undurchsichtige Vermischung unterschiedlicher Anliegen. Dies wird etwa am Begriff *aṣāla* (Authentizität) deutlich. Mit Blick auf den Bedarf nach kultureller Selbstbehauptung, verweisen arabische Autoren hier auf die Selbstgenügsamkeit arabisch-islamischer Zivilisation. Alles, was es brauche, um den Sprung in eine prosperierende Zukunft zu schaffen, sei bereits innerhalb der arabisch-islamischen Kultur angelegt.

Religiöse Stimmen verweisen dagegen auf *aṣāla*, um die Überlieferungstreue islamischer Textstücke zu bekräftigen. Die Bestätigung der Authentizität einer Überlieferung, wie etwa bei Yūsuf al-Qaraḍāwī, dient dazu, die islamische Tradition gegen Kritik der Korruption abzusichern. Die Konjunktur des Authentizitätsbegriffs kennt aber noch eine weitere, und zwar jugendkulturelle Dimension. Echtheit wird hier zum Kriterium identitärer Glaubwürdigkeit, deren Antipode das Fake-Sein ist.

Authentische Tradition

Authentische Tradition dient so der Legitimierung von Zugehörigkeit und Abgrenzung, weil sie über ein historisches Alter verfügt und so der schnelllebigen Laune des Zeitgeistes entzogen sei. Globale Subkulturen, gerade auch muslimische, nehmen diese Dialektik im Traditionsbegriff um Glaubwürdigkeit und Entfremdung auf und nutzen sie zur Generierung von Lebensorientierung. So wird auch an diesem Beispiel deutlich, wie sehr die Bandbreite an verschiedenen Intentionen im Verweis auf islamische Tradition zum Tragen kommt.

Diese Vermengung von Aspekten der zivilisatorischen Selbstbehauptung, religiöser Aktualisierung und jugendkultureller Persönlichkeitsentwicklung durchzieht die arabisch-muslimische Traditionsdebatte, und macht es schwierig, eine präzise Diskussion zu führen. Dies ist der Grund, warum ich am Ende zu der Einsicht gelange, dass islamische Tradition eben vor allem eine subjektive oder kollektive emotionale Konfiguration ist.

Die drei Dimensionen der Traditionsdebatte – kulturelle Selbstbehauptung, religiöse Aktualisierung und Jugendkultur – lassen sich im Hinblick auf dieses Kriterium analysieren. Auf individueller Ebene zeigt Tradition das Bedürfnis nach Verwurzelung und eines Von-Irgendwo-Herkommens. Auf zivilisatorischer Ebene ist sie Sinnbild der Suche nach einem Platz in der Weltgemeinschaft. In religiöser Hinsicht zeigt sie das Bemühen, eine Balance zwischen dem Geist der Offenbarung und der gelebten Wirklichkeit zu finden.

Versteht man Tradition als eine emotionale Konfiguration statt nur als ein theoretisches Konstrukt, werden sowohl die enormen Potenziale wie auch die Gefahren der Anbindung an Tradition erkennbar. Theodor Adornos Warnungen vor der Obskurität von Tradition haben diesbezüglich tiefe Eindrücke hinterlassen. Er spricht von einem «Verdunkelungspotenzial» der Tradition: durch die komplexbehaftete Selbstüberhöhung des Menschen und das Gefühl, in

der Mächtigkeit einer überzeitlich gültigen Tradition zu stehen, berge sie die Gefahr, kritisches Bewusstsein und ethisches Gewissen zu unterdrücken.

Adorno schreibt im unmittelbaren Nachwirken der Verbrechen des Nationalsozialismus. Er weiss, welches Verblendungspotential von Tradition ausgehen kann. Gleichzeitig geht es ihm nicht darum, das Bedürfnis des Menschen nach Traditionalität an sich zu beseitigen. Doch es sei nötig, sie ständig zu hinterfragen: «Keine [Tradition] ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch der Unmenschlichkeit».

Doch auch innerhalb der islamischen Traditionsdebatte gibt es Stimmen, die sich eigenständig zwischen den Haltungen Ḥanafīs und at-Ṭayyibs positionieren. Beim marokkanischen Philosophen Muḥammad ʿĀbid al-Ǧābrī fand ich eine bemerkenswerte Entsprechung von Adornos Gedanken: «Nicht die Tradition dürfe den Menschen beherrschen, sondern der Mensch müsse die Tradition beherrschen»; permanente Kritik sei der Garant, die normative Kräftekonzentration, die jeder Tradition immanent ist, zugunsten des Menschen umzukehren. In dieser Hinsicht fand auch meine eigene wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der islamischen Tradition ein versöhnliches Ende.

Amir Dziri

LA QUESTION DE LA TRADITION DANS LE DISCOURS MUSULMAN CONTEMPORAIN

UN RAPPORT DE RECHERCHE AUTOBIOGRAPHIQUE

Cette référence de mauvais augure à la tradition islamique revient sans cesse. Mais personne ne peut dire exactement ce que signifie la tradition. De quoi parle-t-on?

WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Adorno, Theodor W. «Über Tradition». In *Gesammelte Schriften*, Band 10. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- at-Ṭayyib, Aḥmad. *At-Turāṯ wa-t-taǧdīd. Munāqašāt wa-rudūd* (Tradition und Erneuerung. Anfragen und Widerlegungen). Kairo: Dār al-Quds al-ʿArabī, 2016.

BIO

Amir Dziri wurde 1984 in Tunis geboren und ist in Deutschland aufgewachsen. Nach seinem Studium der Islamwissenschaft an der Universität Bonn, wurde er wissenschaftlicher Mitarbeiter in Islamwissenschaft an der Universität Erfurt, später am Zentrum für Islamische Theologie an der Universität Münster. Nach seiner Promotion wurde er auf die Professur für Islamische Studien an die Universität Freiburg i. Ü. berufen. 2020 machte er den Master in Hochschul- und Wissenschaftsmanagement an der WWU Weiterbildung GmbH und forscht seither zu religiösem Denken und zur Geistes- und Kulturgeschichte des Islams im Horizont gegenwartsrelevanter Fragen.

- Dziri, Amir. *Tradition und Diskurs. Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik*. 1. Auflage. Berlin: De Gruyter, 2023.
- Ḥanafī, Ḥasan. *At-turāṯ wa-t-taǧdīd* (Tradition und Erneuerung). 4. Auflage. Al-mu'asasa al-ǧāmi'a li-d-dirāsāt wa-n-našr wa-t-tawzīʿ: Beirut, 1992.
- Wiedenhofer, Siegfried. «Traditionsbegriffe». In *Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse*, herausgegeben von Torsten Larbig und Siegfried Wiedenhofer. Münster: LIT, 2005.
- Tarabishi, George, «Die anthropologische Wunde in unserer Beziehung zum Westen». In *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*, herausgegeben von Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi. München: Beck, 1998, S. 72–83.
- al-Ǧābrī, Muḥammad ʿĀbid. *At-Turāṯ wa-l-ḥadāṯa. Dirāsāt wa-munāqašāt*. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabīya, 1991.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Kayfa nataʿāmal maʿa t-turāṯ wa-t-tamaḍhub wa-l-iḫtilāf*. Kairo: Maktaba Wahba, 2001.

LIBYA AND ITALY
BEHIND THE SCENES OF A COMPLICATED FRIENDSHIP

A former colonizer-colonized relationship can evolve if both countries engage in a mutually beneficial cooperation. That's what happened between Italy and Libya in the late 1950s, in sectors such as banking and oil. The legacy of this transformation is still visible today.

Maddalena Zaglio

???

“ German and British diplomats returning to their embassies to develop trade relations
The Libya Observer, 20.05.23 and 14.06.23

“ Exhibition on friendship with Serbia in the city of Belgrade
The Libya Observer, 20.07.23

“ Agreement with the Netherlands on combating organized crime and strengthening security
The Libya Observer, 12.07.23

News from Libya about cooperation and friendship may come as a surprise. But despite over a decade of political turmoil in the country, recent discreet communications between Eastern and Western Libyan factions suggest a potential breakthrough. While Libya faced intense violence and upheaval two years ago, particularly in attempts to seize the capital Tripoli, the situation has calmed considerably. Even though the political situation remains fragile, Tripoli appears peaceful, with fewer roadblocks and better infrastructure, bringing a sense of relief to the people. In addition, from early 2023, the UN Support Mission in Libya (UNSMIL) and the Special Representative of the Secretary-General (SRSG), Abdoulaye Bathily, intensified their endeavors to ensure that national elections are held.

We have become accustomed to the volatility of the Libyan scene and to witnessing rapid changes. Libya has been in a state of political and military turmoil since the ousting of Muammar al-Qaddafi in 2011. Efforts to establish stable governance have been undermined by internal divisions and external interference. Various factions, including Marshal Khalifa Haftar's Libyan National Army (LNA) and Prime Minister Abdelhamid Dbeibah's UN-backed Government of National Accord (GNA), have engaged in conflict, leading to a full-fledged civil war. The presence of armed Islamist groups, including ISIS, further complicated the situation. International actors such as Egypt, the United Arab Emirates, France, and Russia, supported Haftar's LNA, while Turkey, Qatar, and Italy backed Dbeibah's GNA.

Today's fragile peace is threatened by a multitude of factors. Libyans suspect their political leaders of delaying elections for fear of losing power. Additionally, natural disasters including catastrophic floods in September 2023 have contributed to the humanitarian crisis in Libya, often exacerbated by mismanagement and bad governance. And regional tensions further contribute to the country's fragility: Libya serves as a major transit point for African migrants wishing to reach Europe, leading to the growth of established and robust smuggling and trafficking networks within the country.

However, the country is more determined than ever to end all forms of military and political interference by multiple external actors, ensuring its territorial integrity and sovereignty. And in recent months it has seen major improvements in areas such as communications, transportation, health, security and trade—signs that give hope for a better future for the Libyan people. One of the most important developments is the growing interest by foreign companies to invest in the country. Among Libya's partners, Italy figures as a major one. The agreement between the Italian oil company Eni and the Libyan National Oil Corporation last January is perhaps the best example for this. But one should not forget the partnership agreements that are flourishing in many other areas, including information technology, communications, digital transformation, or the health sector.

Viewed through the prism of decolonization, it might seem as if old power dynamics between the former colonizer state Italy and the former colonized Libya were being reproduced. But at a closer look, this is not the case: today, Libya and Italy are important partners engaging in a mutually beneficial relationship. For example, initiatives are being considered to strengthen the cooperation between Italy and Libya in the field of archival heritage preservation and historical research—something which could help illuminate the shadows of colonialism and further reinforce the relationship between the two countries, as the Italian embassy in Tripoli wrote on X in October this year. This is supported by the resumption of direct flights between Rome and Tripoli, to stimulate (business) relations between the two countries.

The current friendship is the result of a reconfiguration of power dynamics between the ex-colonizer and the ex-colonized. A reconfiguration which began to take place in the 1950s—after Libya was granted independence by the United Nations in December 1951—in a sector as unsuspected as banking.

Act one: Occupation and colonial settlement

Relations between Italy and Libya did not start off on the right foot. Craving to be admitted into the group of the "Great Powers" (i.e., sovereign countries who, due to their military, economic, or diplomatic superiority, enjoyed a leading position in the international arena), Italy wrested Libya from the Ottoman empire in 1912. It was the beginning of a 32-year-long colonization, characterized by alternating phases of liberal and indirect rule and direct occupation—which was coupled with deportation and genocide.

After the establishment of the fascist regime in Italy in 1922, Libya was officially integrated into Italian territory in 1939. Following this, an increasingly large

number of Italians, especially peasants, were located in Libya, as a part of the Italian settler colonialist project. According to official Italian census numbers, in 1931 the number of Italians in Libya exceeded 40,000; in 1936 there were about 65,000; by the end of 1939 about 120,000. At this point, Italians made up roughly 12 percent of the population of Libya.

Relations between Italian settlers and Libyans were rarely built on cooperation and dialogue, and the fact that the former spoke little Arabic may help explain why. Except for the upper classes, the two communities had their own structures, whether in terms of schooling, social, religious, or cultural life. From the late 1920s to the mid-1930s, relations between Libyans and Italians grew more tense than they had been before. This was the result of a systematic campaign of genocide conducted between 1929 and 1934 by the vice governor of Cyrenaica, Rodolfo Graziani, with the objective of permanently quelling resistance against Italian colonial domination in the eastern part of the country.

The Libyan resistance was fueled by the fact that many Italian colonists were settled on confiscated lands: At the end of the 1920s the fascist regime set up a program of demographic colonization, as land was needed to send Italian peasants to Libya. Because the best land in the so-called Green Mountain (Cyrenaica) was in the hands of Libyans, the regime decided to confiscate it—even though anticolonial resistance was at its height in Cyrenaica. To break the resistance, Graziani needed to destroy any connection between the rebels and the local population, who fed and hosted them. Hence, Graziani deported people from the Green Mountain and confiscated their lands. When Libyans from the Green Mountain were later released from concentration camps, they were not allowed to go back to their lands, which were now occupied by Italian peasants.

Act two: (Pseudo)Independence and the permanence of the Italian community

In 1943, a year which marked the beginning of the end for Italy and the other Axis Powers (Germany and Japan) in the context of World War 2, Libya passed under the temporary military control of Britain. Later, independence was granted by the Great Powers, especially the US and the UK, in accordance with the United Nations. The birth of the United Kingdom of Libya was proclaimed by the new king, Idris al-Sanusi, on December 24, 1951. Idris was a longtime close ally to the British. By putting him on the throne, at the critical time in the beginning of the Cold War, the UK and the US were ensuring the maintenance of their interests in Libya, whose position in the Mediterranean was increasingly strategic—not least because the country's energy riches were being explored. Thus, the independence of Libya was purely formal.

What about the Italians after Libyan independence? They remained—because the UK and the US needed them to build the new Libyan State. At the time of independence, the Libyan elite was almost nonexistent, due to fascist repression and lack of access to education. Therefore, the expertise of Italians was needed to build the new State in areas such as administration, education, health, trade, or agriculture.

Yet it would be misleading to assume that the only players in the game were the UK and the US, and that the Italian and Libyan elites were mere puppets in their hands. In fact, an intricate web of actors, shifting alliances, and competing interests made the Libyan scene far more complex. In this act the Libyans could at times play their game and win. And at times, they would resort to the help of the Italians.

Act three: the fight for true sovereignty: the National Bank of Libya

In the mid-1950s, the Libyan Government expressed its desire to set up a National Bank of Libya (NBL), in order to strengthen the country's economic and financial sovereignty. In the UK, the Foreign Ministry, together with the Treasury and the Bank of England, who were in control of Libyan finances, welcomed this request reluctantly—and undertook all they could to maintain a dominant role in the new institution. As a result, the Bank of England drafted the National Bank Law (1955) and put its men in key positions within the NBL.

The Governor of the NBL, Libyan nationalist Ali N. Al Aneizi, however, was determined to progressively remove British (or any other foreign) control, and gradually achieve a "Libyanization" of the country's elite and wealth. In his attempt to curb British influ-

ence, Al Aneizi turned to the Banca d'Italia (Bank of Italy). Having lived and studied in Italy, where he had obtained a PhD in economics, Al Aneizi had strong ties to the Italian financial elite, and now asked the Banca d'Italia to provide him with an Italian to occupy the position of General Manager, the third highest position below those of the Libyan Governor and the British Deputy-Governor. The Banca d'Italia accepted, and Felice Frasca was appointed General Manager in 1957.

But why should someone who was committed to Libyan independence seek help from the ex-colonizer? Italy's control would have by no means been better than that of the UK. But it was certainly not a matter of naiveté or incompetence, but a real strategic calculation. Al Aneizi, a clever and experienced politician, chose an Italian who had never lived in Libya before. An outsider to the Italian community in Libya, who had no interest in defending the latter's interests and would therefore devote himself to protect Libya's financial independence. As a result, there was a huge gap between Mr. Frasca's assignment at the NBL—working towards Libya's financial independence—and the expectations that the Italian embassy in Tripoli had of him. In fact, when Mr. Frasca was appointed General Manager, the Italian ambassador was satisfied, because he hoped that Frasca would take the reins of the bank and bring in other Italians. In this way, the political and economic interests of the Italian community, and of Italy in general, would be assured. But that would not be the case.

An Italian fighting for the Libyan cause

A concrete example of the NBL pursuing its own interest is the issue of credit facilities to Italian farmers. Since the colonial era and until the discovery and commercialization of oil in the early 1960s, the major Italian economic interest in Libya was agriculture. Therefore, the issue of agricultural loans, which should have been used to clear the debts of Italian agricultural properties, as well as to increase their productivity, was a major issue not only for the survival of the Italian community in Libya, but also for the preservation of Italian economic and political interests in Libya.

However, the Italian government encountered multiple obstacles and enemies in this operation—among which the NBL. The NBL opposed giving out loans to Italian farmers because they would discriminate against Libyan farmers and favor the permanence of Italian farmers, while the NBL's goal was a "Libyanization" of the elite and of wealth.

The opposition of the NBL to the credit programs for Italian farmers was voiced in some cases by General Manager Frasca. More importantly, he played a crucial role in drafting an NBL decree published in 1957 that facilitated the transfer abroad of capital from the sale of real estate. This measure was clearly aimed at encouraging the sale of Italians' lands to Libyans and the departure of Italians for good. The measure was welcomed by a few Italian farmers who, because of political tensions and the crisis in agriculture, preferred to secure their capital and return to Italy. But it certainly did not favor their stay in Libya, and so it went against the political project of the Italian State.

It is worth noting that Felice Frasca found himself amid a new power dynamic in which the former colonized—Libya—claimed equality to the former colonizer—Italy. Frasca, an Italian, was placed under the leadership of a Libyan. So instead of serving the interests of his home country, as the Italian embassy would have it, he passionately played his role in defending Libyan interests. And in the battle over agricultural loans, Frasca's action was decisive in balancing out (at least partially) the Italo-Libyan power relations.

Beyond the banking sector: the role of the "new Italians"

The banking sector is not the only one in which power dynamics evolved, contributing to the establishment of a more reciprocal relationship between Italy and Libya. The oil sector also played an important role in this.

The discovery and commercialization of rich oil deposits from 1959 onwards led to an influx in the oil sector of technicians and skilled workers, but also in construction and infrastructure. They came from all over Europe, and from Italy as well. These "new Italians" stayed in Libya temporarily and were considered as completely free from old colonial dross, which still affected some of the "old Italians" (i.e., those who had settled during the Italian colonial rule). Thus, the new Italians were seen as invaluable elements for strengthening Italo-Libyan relations.

In fact, when Colonel al-Qaddafi seized power in 1969 and declared the expulsion of all foreigners to free Libya from foreign control once and for all, his decree did not concern the new Italians. He only expelled the 20,000 old Italians together with the British and Americans employed in the military bases. By contrast, the new Italians, which in 1969 numbered approximately 5300, were considered the basis for building new fruitful political and commercial relations between Libya and Italy.

Epilogue

The National Bank of Libya changed its name into Central Bank of Libya (CBL) in 1969. Since then, the CBL has held significant investments in Italy. To this day the CBL maintains interests in Italy (e.g., a 0.9 percent stake in Unicredit). But otherwise, there is little cooperation between CBL and Italy—at least that is what we can gather, although the situation is not completely clear.

Sad and unexpected history? I would rather say it's an expected and (at least partly) hoped-for ending. The CBL, that now has an entirely Libyan board, chooses autonomously where and with whom to make investments. This is the result of the (at least partial) financial sovereignty and "Libyanization" to which Al Aneizi aspired and to which the Italian Felice Frasca contributed. The reconfiguration of power dynamics that took place in banking in the 1960s has become the ground on which to build cooperative relations between the two countries.

As far as the oil sector is concerned, the cooperation between Italy and Libya has continued to grow over the years. In 1996, Eni, in partnership with the Libyan state oil company NOC, signed a significant agreement for the Western Libyan Gas Project, aiming to exploit and market gas in Europe from Eni's concessions. The project included the operational Greenstream Pipeline, a 500+ kilometer underwater pipeline connecting Mellitah on Libya's coast to Gela, Sicily. In October 2007, Eni and NOC signed a strategic accord, extending Eni's mineral rights and outlining plans for extensive development. The final step is the signing by Eni and NOC, in January 2023, of an $8 billion agreement for gas production.

The strength of Italo-Libyan relations in the energy sector depends on the mutually beneficial partnership status of the two countries, aimed at defending the interests of both and fostering parallel development between them. This approach was initiated in the 1960s, when the arrival of the "new Italians" allowed for a reconfiguration of power dynamics between Rome and Tripoli.

BIO

Maddalena Zaglio is a PhD student in Contemporary History and a teaching assistant at the Global Studies Institute of the University of Geneva. She holds a BA in International Relations and a MA in Middle Eastern Studies from the same university. Since 2021 she has been working on a PhD thesis under the supervision of Silvia Naef and Azzedine Rakkah (Sciences Po, Paris) on the Italian community in Libya after independence through the approach of social network analysis. She has been a visiting student at Università Sapienza in Rome and recipient of a research grant from the Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

FURTHER READING

- Ahmida, Ali Abdullatif. *The making of modern Libya: state formation, colonization, and resistance, 1830–1932*. New York: State University of New York Press, 1994.
- Ahmida, Ali Abdullatif. *Genocide in Libya: Shar, a Hidden Colonial History*. London: Routledge, 2021.
- Baldinetti, Anna. *The Origins of the Libyan Nation: Colonial Legacy, Exile and the Emergence of a New Nation-State*. London: Routledge, 2010.
- Del Boca, Angelo. *Gli Italiani in Libia* (2 Vols). Roma-Bari: Laterza, 1986–1988.
- Di Giulio, Francesca, and Federico Cresti, eds. *Rovesci della fortuna. La minoranza italiana in Libia dalla Seconda Guerra Mondiale all'espulsione 1940–1970*. Roma: Aracne, 2017.

YOUTH COOPERATIVES
AN EMERGENT MODEL FOR A PALESTINIAN RESISTANCE ECONOMY

In the struggle for liberation and dignified work Palestinian youth return to the concept of Resistance Economy. A successful agricultural cooperative in the Palestinian West Bank serves as their model.

Faiq Mari

Sharaka cooperatives members and volunteers in a tree-planting day in Saffa. In total, 70 trees (figs, grape vines, almonds) were planted. © Ard el-Ya's cooperative.

During a rainy night in November 2017, Samer, Adham, Nawras and Qasem gathered in a small shack in Saffa, a village west of Ramallah in the occupied Palestinian West Bank. The four young men were university students, who worked day jobs and volunteered in grassroots organizations. Some of them had been involved in an urban cooperative in Ramallah, but that night they concluded that they could do better in rural areas, where land is still available and people retained knowledge of traditional farming techniques.

Huddling in the shack they had converted into their social space, Samer suggested they cultivate a small plot of land that his family owns next to Israel's Apartheid wall among vast village lands threatened by expropriation. A week later the group was ploughing the soil. They followed the advice of Samer's grandmother to plant peas, and the following March they reaped a good harvest. The profit from the first season encouraged them to continue.

The group called its experiment *The Land of Despair Sprouts with Hope*, or *Ard el-Ya's* in Arabic, *Land of Despair*, for short. Inspired by Friedrich Nietzsche, the name

reflects the group's somber yet determined view of life under occupation and their responsibilities within it: Saffa's land was under threat of Zionist settlers while their professional prospects vacillated between the Scylla of unemployment and the Charybdis of underpaid wage labor. With *Ard el-Ya's* they not only hoped to protect the land and its ecology but to establish a "resistance economy"—an economy of self-reliance as the basis of a viable Palestinian liberation struggle, and one that offers dignified work opportunities.

Today, *Ard el-Ya's* has grown into one of the most successful youth cooperatives and is a catalyst for over twenty similar ones. Its story reflects young people's recognition of the role of capitalism in the colonization and the economic destruction of Palestine as well as their pursuit of alternative economic models. Its perseverance is one of the best examples of what resistance economy in Palestine can accomplish but also highlights its shortcomings. Understanding the potential and limitations of those agricultural experiments is important, not only for the future of Palestine, but also for a world that is suffering from a grave ecological crisis and in need of a path beyond unfettered capitalist growth.

Decades of struggle

The history of resistance economy in Palestine is a tale of colonial destruction, grassroots response, and the realization of the detriments of institutional funding. Its concept is a recent reincarnation of the *sumud* policies of the 1970s and 1980s. *Sumud* literally translates to "endurance" and "resilience". In Palestine, sumud means the ability of the local population to remain on their land despite colonial violence—and, above all, the ability of Palestinians to thrive and develop under those conditions.

Sumud's developmental aspect evolved in response to the economic destruction (or "de-development") enacted by Israel in the West Bank and Gaza after the occupation of those areas in 1967. In the decades that followed, Israel confiscated vast parts of Palestinian land, destroyed wells and farmland, and began building illegal settlements. Through brute force, taxation and other policies, Israel gradually suffocated Palestine's productive sectors, as a consequence of which most Palestinians became wage workers. Agriculture was the sector most harshly affected. According to Leila Farsakh, author of "Palestinian Labor Migration to Israel", between 1965 and 1994, thirty percent of agricultural land in the West Bank ceased production.

To counteract this development Palestinian revolutionary parties in the 1970s and 1980s created an infrastructure of grassroots committees that provided agricultural as well as health- and childcare services. Beyond ensuring Palestinians' survival on their land, these committees also aimed to enhance people's living conditions and to mobilize them into a national struggle to liberate the occupied lands.

De-development of the productive sectors in Palestine

One example of such a grassroots organization is the Women's Work Committee (WWC), founded in 1978. It set up local committees that offered vocational training, childcare, and education to rural women. Medical and agricultural committees followed. During the 1987 Intifada, neighborhoods organized their own local committees. A famous one operated in Beit Sahour, east of Bethlehem: To break the town's dependence on Israeli import, the committee purchased 18 cows to produce their own dairy products. In 2014 this story was chronicled in the Palestinian-Canadian animated documentary film *The Wanted 18*.

With the Oslo Treaty signed between the Palestinian Liberation Organization (PLO) and Israel in 1993, Palestinians effectively forwent their infrastructure of grassroots service-provision infrastructure in exchange for the promise of self-determination. But the hope Palestinians had in the peace processes turned out to be deceiving: Not only did Israel gain direct control over the majority of the West Bank and Gaza, but through the Protocol on Economic Relations (the Paris Protocol), the agreements also codified the subordination of the newly formed Palestinian Authority to Israel. While Israel continued and even accelerated its confiscation of Palestinian land and the settlement-building, its policies as well as those of the subordinate Palestinian Authority further de-developed the productive sectors in Palestine, particularly agriculture.

In the year 2000, when Palestinians revolted against the reality brought about by Oslo during the second Intifada, Israel responded brutally. It invaded

Palestinian cities to quell resistance, killing over 3000 Palestinians and destroying whole neighborhoods. Moreover, it confiscated and severed access to fertile lands and wells, and uprooted hundreds of thousands of trees in the countryside.

Following the pressure of Israeli, US, and EU sanctions after the Intifada in 2006, the Fatah-led Palestinian Authority dismantled any remaining resistance infrastructure and worked on reforming—that is, further neo-liberalizing—the Palestinian economy. As a result, living conditions deteriorated for most of the population in the West Bank and Palestinian workers became even more dependent on the Israeli economy. Between 2007 and 2015 unemployment hovered at around 18 percent. As shown by a recent Labour Force Survey of the Palestinian Central Bureau of Statistics (PCBS), 25 percent of West Bank Palestinian workers earn their living as precarious wage laborers in Israel and its settlements.

Resistance Economy as alternative to the neoliberal policy of the Palestinian Authority

By the end of the 2000s, the detriments of Palestinian economic subordination to Israel became painfully clear, and the voices calling for a sovereign Palestinian economy got louder. Economists who advocated for change now called for the return to *sumud* practices and presented the concept of resistance economy as an alternative to the then neoliberal policy of the Palestinian Authority. Today's resistance economy builds on the older *sumud* practices but also learns from their failures: The national-scale committees, like the aforementioned Women's Work Committee, for example, had emphasized political goals at the expense of economic sustainability. Subsequently, they came to rely on foreign aid, which in turn led to the demobilization of their grassroots structure.

Advocates of resistance economy argue that economic independence is crucial for a successful political liberation struggle: As long as Palestinians remain hostage to Israeli wages or donor money and import their food, they will remain hostage to the fluctuations of a market controlled by Israel. As a result, their political thinking will be limited by their economic interests, and they will never be able to develop the independent political will that is necessary for liberation.

The "Sharaka Youth Forum"

Meanwhile, by the early 2010s some activists were already putting similar ideas into reality. They developed projects with broader national, ecological, or political goals in mind. Cooperative cafes, private permaculture farms, and a handful of similar initiatives started to emerge.

Nevertheless, *Ard el-Ya's* and the group of cooperatives it has inspired, stand out: first because they survived, while most of the previous ones did not. *Ard el-Ya's* and most of its fellow cooperatives are profitable: one was able to buy land, others at least break even. Second, and more importantly, their practice conjoins grassroots organizations with a direct responsibility for the local community and an economic goal. In short, their business model enables them to sustain their community service while providing income for themselves.

Two of the founders of *Ard el-Yas's* were members of the *Sharaka Youth Forum*, which brings together Palestinian grassroots groups from the West Bank, Gaza, the lands of 1948 (i.e., what came to be the state of Israel), and from the diaspora. Most of those groups serve their communities as volunteers: They clean streets, defend land against settler expropriation, and offer various free services. However, their funds are limited and their members often unemployed, both hindering their capacity for action.

In events organized by the Forum, *Ard el-Ya's* was able to inspire these groups. Between 2018 and 2021 sixteen new cooperatives were formed by Sharaka members. They mostly focus on agriculture, while one is a grocery store. They are spread throughout the West Bank, mainly in the central mountain villages around Ramallah and Nablus, a few are located in the internal planes. Most of their members have received vocational training or higher education and struggled to find jobs. Some have been denied wage labor in Israeli settlements or have refused to accept jobs they felt degrading. Others pursue the work in the cooperative besides their studies.

The core values the Sharaka cooperatives have defined for dealing with society, the environment, and with each other are care, justice, equality, and independence. Thus, they mainly sow indigenous seeds and farm staple produce, like vegetables and grains, but also olives, for domestic consumption to support food sovereignty. They have also been experimenting

with various ecologically-aware farming practices and philosophies. Most provide food baskets to the needy in their villages and continue to participate in volunteer work. At the same time, the cooperatives maintain a horizontal structure and experiment with management and remuneration models that fit their egalitarian principles. For them, the cooperative is an attempt at living out the freedom they seek for Palestinians.

Farming land helps to protect it from confiscation

It is not a coincidence that those groups turned to agriculture. The land is threatened by expropriation and is subject to recurring settler violence. Farming the land helps to protect it from confiscation. From 1967 to 1979 Israel confiscated Palestinian lands for settlement building through military orders claiming security reasons. After 1979, Israel came to rely on an interpretation of Ottoman law that stipulates that land without "proper registration"—meaning land that is cultivated less than 50 percent—returns to the state. This is one reason settler-militias regularly burn fields and cut down trees on Palestinian lands. At the same time, the colonial violence that led farmers to desert their land made it available for active youth to cultivate it, even if under tough conditions.

Furthermore, the focus on agriculture and the environmentally conscious practices reflect the increased attention Palestinian activists pay to the environment as well as the influence of global movements for peasant rights, agro-ecology, and degrowth. These youths are increasingly aware that the capitalist model fueling Israeli colonization, of which cheap settlement labor is one facet and unemployment another, is the same that drives the planet to extinction. Finding non-capitalist ways to provide basic needs, especially food, seems to many of them an alternative starting point.

The cooperative model makes sense as well. It allows the pooling of resources, while the collective nature of its labor fits the requirements of agricultural work as well as the desires of those young people alienated in wage jobs. The location of the cooperatives further testifies to their objectives: When the *Ard el-Fallahin* cooperative started in 2019, it targeted village lands next to the spring threatened by settlers. Most of the other cooperatives farmed lands on the frontlines of Israeli-Palestinian confrontation, namely in Area C, which comprises the majority of the West Bank, and falls under the military and civic administration of Israel.

Today, as the extreme-right Israeli government has emboldened the settler community to increase violent attacks on Palestinian lives and property, the cooperatives find themselves under recurrent threats. Nevertheless, Samer, one of the founders of *Ard el-Ya's*, states this doesn't stop them: "Some days I think to myself: Damn this country, it's all too much," he says. "Then I remember the land and it gives me a sense of safety. There is nothing like it."

The financial challenge

While many of the Sharaka cooperatives are only minimally profitable, the number of their members remain constant even when other work opportunities arise. For the Sharaka group, sentimental motivation and broader purpose of the work trumps financial considerations. However, the more strategically-minded members realize that for such a model to flourish, it needs to offer a decent source of income: If cooperatives intend to provide Palestinian wage workers an alternative to the humiliating labor in Israeli settlements, they need to be able to compete with it.

This is not an easy task. There are 1250 registered cooperatives in the West Bank, of which only 350 are active, meaning that they have set a budget and convened a general assembly meeting at least once in the past three years, and of which 147 are agricultural. The Sharaka group however, includes twenty youth cooperatives, which in comparison is quite a large number.

What makes the task of youth cooperatives more difficult is the fact that Sharaka cooperatives insist on self-reliance and avoid NGO funding. The reason for this resolute stance is the lesson learned from the experience of the 1980s committees: After the Oslo Treaty, they had transformed into NGOs that increasingly became more accountable to their funders than to their popular base. Thus, *Ard el-Ya's* and four other cooperatives collected limited resources and borrowed from family and friends. Later, some started to accept unconditional NGO aid and individual donations, while others declined NGO support altogether.

A major advancement came with the founding of The Palestinian Social Fund in the year 2021. The Fund was initiated by a group of young Palestinians in the diaspora to support the inchoate cooperative movement. It accepts individual donations through its website and funnels them to specific cooperative projects. It does not accept institutional donations or conditional funding, nor does it impose conditions on the cooperatives it supports. The fund has so far collected roughly 7,000 USD, mostly in small donations under twenty dollars, and has supported projects such as a greenhouse for *Ard el-Ya's*.

Today, many of the youth cooperatives realize that they need larger financial investments to be able to survive in the market. A few are falling back into the trap of institutional support, often to their detriment. This happened to two Sharaka cooperatives that merged into one in response to a condition for funding from Oxfam, only to then find themselves in an inoperable state because they had not been ready for the merger.

Other Sharaka cooperatives developed successful alternatives. Some have turned to farming less water or labor-intensive produce, such as fruit trees and grains, thereby reducing their costs and increase their labor flexibility. Others are beginning to think of ways to operate outside of the market, in circles of product and service barter, so as not to compete with the much more powerful agribusiness—mainly subsidized Israeli.

The Sharaka collectives succeeded where others before them failed: They have survived as a model of self-funded community-based organizations that offer community services and generate income for its members. However, the membership in each cooperative remains relatively low—it hardly exceeds ten people—and they are yet to offer a lucrative source of income that is a generalizable alternative to settlement labor. Will these cooperatives be able to expand and replicate or will they remain marginal islands for idealist youth?

The answer will depend on the ingenuity of their members, but also on the solidarity network that can support them, both within Palestinian society and internationally. Crowdfunding and solidarity campaigns might indeed be able to kickstart a self-sustaining economic model that no longer relies on aid. Even so, success is not guaranteed. Nonetheless these cooperatives offer an avenue that is well worth pursuing at a time when the outlook for the Palestinian cause, and indeed the planet, seems uncertain.

BIO

Faiq Mari is a doctoral candidate at the Department of Architecture, ETH Zurich. His dissertation studies the concept and practice of masha', or collective labor and property, within Palestinian liberation struggle. He is an architect and has previously taught at Birzeit and Al-Quds universities in Palestine.

FURTHER READING

- Clarno, Andy. "Neoliberal Colonization in the West Bank." *Social Problems* 65 (3), (2018): 323–341.
- Dana, Tariq, Alaa Tartir, and Timothy Seidel. *Political Economy of Palestine. Critical, Interdisciplinary, and Decolonial Perspectives*. London: Palgrave Macmillan, 2021: doi:10.1007/978-3-030-68643-7.
- Farsakh, Leila. *Palestinian Labour Migration to Israel: Labour, Land and Occupation*. London: Routledge, 2012.
- Farsakh, Leila. "Palestinian Economic Development: Paradigm Shifts since the First Intifada." *Journal of Palestine Studies* 45/2 (2016): 55–71.
- Haddad, Toufic. "Neoliberalism and Palestinian Development: Assessment and Alternatives." In *Critical Readings of Development under Colonialism. Towards a Political Economy for Liberation in the Occupied Palestinian Territories*, edited by Linda Tabar and Omar Salamanca. Ramallah: Rosa Luxemburg Stiftung Regional Office Palestine, 2015, 34–67.
- Hiltermann, Joost R. *Behind the Intifada: Labor and Women's Movements in the Occupied Territories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Radi, Tareq. "Cultivating Credit: Financialized Urbanization Is Alienation!" *Journal of Palestine Studies* 51/1 (2022): 4–26.
- Schaeublin, Emanuel. "Disconnected Accountabilities." *Journal of Muslim Philanthropy & Civil Society* 4/2 (2020): 28–60.

VORSTAND · COMITÉ · DIRETTIVO

31.12.2024

Biçer-Deveci, Elife (Bern)
Co-Präsidentin/Co-présidente
elife.bicer@faculty.unibe.ch

Schlaepfer, Aline (Basel/Genève)
Co-Präsidentin/Co-présidente
aline.schlaepfer@unibas.ch

Glutz von Blotzheim, Sophie (Genève/Solothurn)
Vizepräsidentin/vice-présidente
sophie.glutzvonblotzheim@unige.ch

Jaquier, César (Genève)
Geschäftsführer/administrateur
cesar.jaquier@gmail.com

Ahmed, Myriam (Bern/Berlin)
Vorstand/comité
myriam.ahmed@hotmail.com

Palenzona Djalili, Elika (Bern)
Vorstand/comité
edjal@sunrise.ch

Sonay, Ali (Bern)
Vorstand/comité
ali.sonay@unibe.ch

Tolino, Serena (Bern)
Vorstand/comité
serena.tolino@unibe.ch

Vereno, Alessia (Basel)
Vorstand/comité
alessiavereno@yahoo.fr

Trucco, Noemi (Friboug)
Vorstand/comité
noemitrucco@gmx.net

Giorgio Ennas (Lugano)
Vorstand/comité
gennas@fus.edu

Teymour Morel (Genève)
Vorstand/comité
teymour.morel@unige.ch

Sheikhzadegan, Amir (Zürich)
Revisor/réviseur
asheikhzadegan@yahoo.com

SGMOIK
SSMOCI