SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Über Frauen und andere Ent-fremd-ete

Tißberger, Martina

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Tißberger, M. (2001). Über Frauen und andere Ent-fremd-ete. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, *25*(2), 95-124.
https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-20358

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Comercial-NoDerivatives). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Martina Tißberger

Über Frauen und andere Ent-fremd-ete

1 Übersicht

In Texten europäischer und angloamerikanischer AutorInnen der Sozial- oder Literaturwissenschaften und der Psychologie, wird »das Fremde« in der Regel aus einer Perspektive diskutiert, die *auf* das vermeintlich »Fremde« blickt. Das Fremde interessiert in seinem Nutzen und seiner Bedeutung für das »Eigene«, dessen Standpunkt nicht verlassen wird. Selten sind Bemühungen zu erkennen, aus der Perspektive derer zu denken, die zum Objekt dieser ent-fremd-enden Blicke werden. Ein Vorgang, der erhebliches Leiden verursacht, denn fremd sein bedeutet jenseits des freiwilligen Fremd-Seins, der Situation privilegierter Reisender oder freiwillig Migrierender, die in der Regel auch in »der Fremde« noch (ökonomisch) privilegiert bleiben, nicht dazuzugehören und nicht willkommen zu sein – ent-fremd-et zu werden. Je dominanter das Verhalten der Aufnahme – Gesellschaft ist, desto gefährlicher kann solch ein »Sein als FremdeR« werden und Gewalt-Erfahrungen mit sich bringen. Psychologische Theorien bemühen sich vor allem, Erkenntnis über und Verständnis für das ent-fremd-ende Verhalten zu gewinnen. »Fremde sind wir uns selbst« ist die Aussage Julia Kristevas (1990) und um das Fremde in seiner Bedeutung für *unsere* »ethnische« Identität und *unseren* Kulturwandel geht es in erster Linie bei Mario Erdheim (1992), um nur zwei Beispiele zu nennen. Solche Ansätze verharren im herrschenden Paradigma, in dem das Andere und Fremde nur in seiner Bedeutung und seinem Nutzen für das »Eigene« interessiert und existiert.

Nach einem Blick auf die »Fremdheit« thematisierende Literatur, die ich beispielhaft gewählt habe, will ich im vorliegenden Text, »seltsame Übereinstimmungen«(vgl. Sandra Harding, 1990) von »gendered and racially othered«[1] aufzeigen, also Frauen, die als das »andere Geschlecht« (vgl.

Simone de Beauvoir, 1949/2000), zum Referenzpunkt der Konstruktion des Eigenen – dem männlichen Subjekt gemacht werden und dem rassistisch konstruierten Fremden/Anderen als »Außerhalb« der Grenzen des weißen Eigenen. Die Übereinstimmung dieser »Veranderungen« (othering) liegt in ihrem Zweck: der Herstellung und Konsolidierung eines Herrschaftsverhältnisses mit wenigen privilegierten Mächtigen und vielen »anderen«, die mit ihrer unentlohnten zum Beispiel schlecht entlohnten Arbeitskraft den Status und Reichtum der ersten Gruppe ermöglichen.

Durch einen Artikel der ghanaischen Soziologin Clara Korkor Fayorsey (1992) über weibliche Strategien im Kampf gegen Armut mittels »Commoditization of childbirth« wurde mein Blick auf »abendländische«[2] Weiblichkeitskonstruktionen gerichtet. Diese sind es, die den Zusammenhang von Gebärfähigkeit und Ökonomie verschleiern und die allein die Vorstellung einer ökonomischen Nutzung der eigenen (weiblichen) Gebärfähigkeit be-fremd-lich erscheinen lassen. Ich stellte fest, dass diese abendländischen Weiblichkeitsbilder im engen Zusammenhang mit der Konstruktion von Frauen als Fremden – der Frau als dem anderen Geschlecht (vgl. de Beauvoir 1949/2000) stehen. Über die Bedeutung dieser Ent-fremd-ung für Frauen wurde viel geschrieben. Ich werde am Beispiel philosophischer und literarischer Weiblichkeitsentwürfe der Romantik, an denen Birgit Wägenbaur (1996) die »Pathologie der Liebe« erkennt, als auch mittels romantischer Liebesromane wie sie Janice Radway (1984) analysiert, versuchen aufzuzeigen, wie die Devaluation weiblicher Subjekte durch deren Konstruktion als Fremde und Andere im »abendländischen« philosophischen Diskurs zu dem Maße wo ihnen ein Subjektstatus gar abgesprochen wird – zur (Selbst)Entmächtigung und Subordination von Frauen führt. Vor diesem Hintergrund kann verdeutlicht werden, dass der weiße Blick auf die Schwarzen Ghanaerinnen und ihre »commoditization of childbirth« eine Schnittstelle zweier Ent-fremd-ungsprozesse darstellt: gendered othered – othering racially.

Schließlich werde ich die Schnittstelle von Rassismus und Sexismus betrachten und die Machtverhältnisse, in denen feministische Theorien und Praxen, die eigens hervorgebrachten Erkenntnisse ignorierend, zur Reproduktion und Konsolidierung rassistischer Herrschaft beitragen.

2 Psychologische Ent-fremdungen: Psychoanalytische Konstruktionen des »Fremden« unter dem Aspekt seines Nutzens für das »Eigene« – Grenzen des Verstehens

Auf meiner Suche nach WissenschaftlerInnen die sich um ein psychologisches Verständnis des »Fremden« und »Anderen« bemühen, stieß ich schnell auf Mario Erdheim. Die Ethnopsychoanalyse, deren prominenter Vertreter Erdheim ist, schien mir immer als eine für psychologische Rassismus – Forschung fruchtbar zu machende Methode zu sein, da sie durch ihr interdisziplinäres Instrumentarium von teilnehmender Beobachtung aus der Ethnologie bzw. Ethnographie und psychoanalytischer Untersuchung von Übertragung und Gegenübertragung ein hohes Maß an Selbstreflexion der ForscherInnen verlangt und Machtverhältnisse zwischen ForscherInnen und »Beforschten« als auch historische Momente in dieser Beziehung zu beleuchten vermag. In den Arbeiten der Ethnopsychoanalytikerinnen Florence Weiss (1991, 1993, 1996) und Maya Nadig (1997) zumindest werden die koloniale Vergangenheit als auch die direkten sozialen und politischen Machtverhältnisse thematisiert, die sich zwischen ForscherIn und der untersuchten »fremden« Kultur, den Daxho-Mexikanerinnen beziehungsweise den Iatmul in Papua Neuguinea, realisieren.

2.1 Nur die halbe Wahrheit. Mario Erdheim über ethnische Identität, Psychohygiene und Kulturwandel

»Das Eigene und das Fremde. Über ethnische Identität« heißt ein Artikel von Mario Erdheim (1992), der einen wichtigen und viel rezipierten Ansatz zum Verständnis der Bedeutung des Fremden beschreibt. Geforscht wird hier aber nach der Bedeutung des Fremden für das »eigene« und nicht, wie ich fälschlicherweise erwartete, auch nach einer Erklärung dafür, was dieses allgegenwärtige Fremde denn sein soll, was genau dieser Begriff beschreibt.[3] Diese Setzung des Fremden ohne Erläuterungen zu seiner Konstitution, stellt für mich das hauptsächliche Problem in Erdheims Konstrukt des Fremden und des Eigenen dar. Erdheims Beschreibung des Fremden als Projektionsfläche für das Eigene ist sehr aufschlussreich zum Ver-

ständnis des Umgangs mit dem Fremden. Da er aber mit einem sehr beliebigen Fremden-Begriff operiert, werden die meines Erachtens wichtigen Momente beim Konstruieren von Fremdheit verschleiert und zwar das Machtverhältnis, das jede Ent-fremd-ung herstellt und die zum Fremden gemachten herabwertet. Ein fasziniertes, exotisierendes Ent-fremd-en wertet die Betroffenen zwar nicht direkt ab, verweist sie jedoch auch an einen Ort außerhalb der Gemeinschaft derer, die die Position des »Eigenen« in Anspruch nehmen.

Zur Genese des Fremden erfahren wir bei Erdheim in diesem Artikel nur, dass »das Bild dessen, was fremd ist, ... im Subjekt schon sehr früh [entsteht]« (1992, S. 732). Mit Sigmund Freud argumentierend ist für ihn die primitivste Form des Fremden die »Nicht-Mutter«, also alles außer ihr, die das Vertraute darstellt. Ihre Abwesenheit lässt beim Kind Angst aufkommen, die »immer mehr oder weniger mit dem Fremden assoziiert bleiben« wird (1992, S. 732). Eine Zuwendung zum Fremden kostet somit immer eine Überwindung der Angst. »Diese Angst bildet sicher auch eine der Wurzeln für spätere Gewalttätigkeiten, denn das, wovor man Angst hat, wird schnell zum Bösen, das man – solange man schwach ist – fliehen, später aber, wenn man sich stark fühlt, bekämpfen muss« (1992, S. 732). Ein Setzen von allem, was Nicht-Mutter ist als »fremd« von dem er sehr unmittelbar zu einem Fremden, das bedrohlich ist und bekämpft werden muss überleitet, hin zu dem Phänomen von Rechtsextremismus und »Fremdenfeindlichkeit«, also Gewaltanwendung gegen das, was vermeintlich »fremd« ist, schweigt über den Prozess, wie dieses Nicht-Mutter – »fremd« zu einem markierten Fremden wird. Aber genau dieser Prozess müsste, wie ich finde, im Zentrum einer Untersuchung über das »Eigene und das Fremde« stehen. Auch wenn Erdheim sich von biologistischen Theorien angeborener Xenophobie distanzieren will, finde ich seine Konstruktion von Fremd=Nicht-Mutter=Angst→Gewalt, diesen Theorien sehr nahe und problematisch.

Seine Ausführungen zur »psychohygienischen Funktion« der Fremdenrepräsentanz, die als Projektionsfläche dient für verpönte eigene Wünsche, als Sammelort für alles, was bedrohlich ist an den Eltern und Geschwistern und auch auf gesellschaftlicher Ebene wenn die »fremde Ethnie

... dann zum Inbegriff von all dem werden [kann], was man in der eigenen Kultur verleugnen muss« (1992, S. 733), sind der Gewinn seines Ansatzes. Sie beschreiben genau den Prozess, wie markierte Andere zum Ziel von Aggression werden. Sie erklären aber nicht, wie und warum diese Anderen markiert und zu Fremden werden.

Eine genaue Betrachtung der Zielgruppe von der so genannten »Fremden- und Ausländerfeindlichkeit« verdeutlicht, dass es hier nicht um beliebige Fremde und AusländerInnen geht, wie vielleicht noch »Nicht-Mutter« alles beliebig andere ist. Zielscheibe sind nicht weiße US-AmerikanerInnen, FranzösInnen oder AustralierInnen, die sich in Deutschland aufhalten, sondern Menschen mit dunkler Hautfarbe, Weiße mit osteuropäischem oder zum Beispiel russischem Akzent, AraberInnen, TürkInnen und genauso Schwarze Deutsche, die »uns« vermeintlich Arbeitsplätze wegnehmen wenn nicht gar von »unseren« Steuergeldern leben ohne zu arbeiten, in jedem Fall nehmen »sie« »uns« etwas weg. Sie kommen aus armen Ländern oder sehen so aus als könnten sie nicht Deutsche sein weil sie Schwarz sind. So wie der Zusammenhang »unseres« Reichtums mit der Armut »ihrer« Länder uns zum Beispiel durch eine bestimmte Geschichtsschreibung »unbewusst« gemacht wird und damit das ökonomische Kalkül, das »gute« und »schlechte« »AusländerInnen« unterscheidet verdeckt, verschleiert auch ein Begriff wie »Fremdenfeindlichkeit« den Rassismus, der nämlich nur bestimmte – markierte Fremde trifft.

Auch das Geschlechterverhältnis denkt Erdheim als ein gleichwertiges, denn »das eigene Geschlecht [wird] vom fremden anderen abgegrenzt und zur Orientierung innerhalb sozialer Beziehungen eingesetzt...« (1992, S. 730). Wie die »ethnische Identität« ist die »Geschlechtsidentität« also eine Orientierungshilfe, »die Kategorien des Eigenen und des Fremden in ein Verhältnis zueinander bringt« (1992, S. 730). Laut Erdheim sind Frauen den Männern ebenso Fremde wie Männer den Frauen und das gleichgeschlechtliche andere Subjekt gehört zum Eigenen. Ich werde später noch genauer ausführen, dass zwar Frauen als Fremde eine bedeutsame Konstruktion in der abendländischen Philosophiegeschichte sind, dies jedoch weniger aus der Notwendigkeit einer Orientierung für geschlechtliche Identitätsbildung geschieht als zur Unterwerfung von Frauen, zur Aneig-

nung ihrer Arbeitskraft und der Kontrolle ihrer Gebärfähigkeit durch den Mann (beziehungsweise das Patriarchat). Der Mann bleibt das »Eigene« in der romantischen und aufklärerischen Geschlechterkonstruktion, er macht sich in seiner Ordnung nicht zum Anderen oder Fremden und Frauen haben nicht die Macht, Männer als Andere zu denken, geschweige denn zu behandeln. Hier wird also die Frage deutlich, wer jeweils die Macht hat, »Fremdes« und »Eigenes« zu definieren.

Wichtig an Erdheims Ansatz ist die Verdeutlichung des Zusammenhangs von Aggression, Gewalt und Fremdheit. In seiner Logik des Wirkmechanismus von Fremd=Aggression→Gewalt sehe ich jedoch eine Umkehrung von Ursache und Wirkung, weil »die sozialen und gesellschaftlich-historischen Hintergründe bei den Fremdheitskonstruktionen ... aus-[ge]blendet« werden. (Rommelspacher, 1997, S. 157). Insofern beschreibt solch ein Ansatz nur die halbe Wahrheit. Real existierend ist nicht primär das Fremde sondern eine hierarchische Gesellschaftsstruktur, welche die Familie und sämtliche anderen gesellschaftlichen Institutionen organisiert. Gewalt ist diesem System immanent und ihr Instrument zur Aufrechterhaltung der Ordnung. Die Aggression sehe ich als Reaktion auf die herrschende Gewalt, welche jedoch von ihrem Ziel abgelenkt und auf die Fremden und das Fremde projiziert wird. So trifft es historisch jeweils unterschiedliche Subjekte, die als »fremd« konstruiert und zur Zielscheibe der Aggression werden. So gesehen ist das Fremde und sind die Fremden nicht nur in Erdheims Sinn »psychohygienisch« von Bedeutung für Dominanzkulturen sondern wird das Fremde zur Erhaltung des Herrschaftssystems missbraucht.

2.2 Julia Kristeva: Fremde sind wir uns selbst. Eine »feministische« Geschichte ohne Frauen

Julia Kristeva beschreibt das Fremde analog des Freud'schen Unheimlichen und so nimmt es nicht Wunder, dass dieses »Unheimliche nichts wirklich Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozess der Verdrängung entfremdet worden ist.« (Freud zitiert bei Kristeva, 1990, S. 201). Trotzdem sie in einem

beeindruckenden historischen Abriss dieser abendländischen Geschichte des Umgangs mit den Fremden zu der Feststellung kommt, dass trotz einer Rede von universalen Menschenrechten, der Notwendigkeit zur Öffnung und zum Austausch mit anderen Kulturen für die »eigene« Entwicklung und so weiter die »ökonomische Notwendigkeit ... nach wie vor ein Durchlass – oder ein Filter – zwischen Xenophobie und Kosmopolitismus« sei (ebd. S. 63), schließt sie mit der Feststellung, dass wir unsere eigenen Fremden sind – wir sind gespalten. Dem Anderen und dem Fremden schenkt auch Kristeva keine Existenz außerhalb seiner Bedeutung für »uns selbst«. Auch sie lenkt ihre Betrachtung nicht auf die Beziehung zwischen den Fremden und dem, was sie »wir« nennt. Die Selbstverständlichkeit mit der das »Fremde sind WIR uns selbst« als abendländisches Wir bei ihr gefasst wird, ist identisch mit der Selbstverständlichkeit wie der Blick die Perspektive dieses WIR eben nicht verlässt. Insofern expliziert und thematisiert sie ihren eigenen Standpunkt nicht. Für Kristeva ist die Fremdheit für unsere Psyche konstitutiv (1990, S. 197). Wie Erdheim beschreibt auch sie wichtige Projektions- und Übertragungsmomente in der Begegnung von Mitgliedern jeweiliger Dominanzkulturen mit »ihren« Fremden, die sich in der »mit Faszination gepaarten Zurückweisung des anderen im Inneren dieses »selbstsicheren« und »undurchsichtigen« »wir selbst« äußert (1990, S.208). Hierin stecke das Moment des Unheimlichen, im Freudschen Sinne der Entpersonalisierung, die zu unseren infantilen Ängsten und Wünschen gegenüber dem anderen als Tod, als Frau und als unbeherrschbarer Trieb führe.

In psychoanalytischen Weiblichkeitskonstruktionen gefangen hinterfragt sie nicht, wie »die Frau« in der psychoanalytischen Theorie dazu kommt, infantile Ängste und Wünsche auszulösen, warum sie wie der Tod oder unbeherrschbare Triebe dem Unheimlichen zugeordnet wird. Was ist zuvor passiert, dass das weibliche Geschlecht, die Gebärmutter, zum Unheimlichen wird, wo sie doch Ursprung und Bedingung jedes menschlichen Lebens ist? In Erdheims Rezeption Freuds konstruiert er die primitivste Form der Fremden-Repräsentanz als die »Nicht-Mutter«, die Frau und die Gebärmutter gelten in Kristevas Rezeption Freuds als Repräsentanz des Unheimlichen, das wiederum analog zum Fremden gesehen wird. Wer also

wird hier gespalten in diesen Widersprüchen, wer spaltet? Wie ist die Frau zur Fremden geworden? Wie kommt es, dass ihre Gebärmutter das Unheimliche repräsentiert während sie als Mutter das Vertraute darstellt und entsprechend in ihrer Abwesenheit für das Kind das ultimative Gefühl der Fremdheit auslöst? Und wem ist sie fremd? Werden Frauen sich selbst entfremdet – fürchten sich vor ihrer eigenen Weiblichkeit oder müssen wir nicht wiederum sehen, dass auch mit Freuds »Mensch« lediglich der Mann gemeint ist? Was fehlt, ist die Geschichte der Bemächtigung – der Unterwerfung »der Frau« unter die Macht der Männer und die Unterwerfung der Fremden als Kolonisierte, als Sklaven, als Andere und die Motive, die diesen Gewaltakten zugrunde liegen.

Auch bei Kristeva sind die ersten Fremden, die »zu Beginn unserer [!] Kultur in Erscheinung treten, Frauen – die Danaiden« (1990, S. 51). Es ist die einzige Stelle, an der sie sich in ihrer Abhandlung abendländischer Geschichte in ihrem Umgang mit dem Fremden, Frauen widmet, was ich für eine feministische, postmoderne Theoretikerin erstaunlich finde. Diese Frauen sind jedoch bei ihr nicht im Sinne einer Entfremdung von Frauen wie ich sie später anhand aufklärerischer und romantischer Weiblichkeitskonstruktionen beschreiben werde, Fremde sondern weil sie aus der herrschenden Ordnung ausbrechen, will heißen: wenn sie aus der herrschenden Ordnung ausbrechen, droht ihnen ihre eigene Entfremdung. Nach einer Sage aus dem 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung wird Io, eine »Ehebrecherin« und die Geliebte von Zeus von dessen »rechtmäßiger« Ehefrau Hera mit Eifersucht verfolgt und in eine Kuh verwandelt, Hera schickt außerdem eine Bremse, deren Stich die Kuh Io in den Wahnsinn treibt, der sie zur Herumirrenden macht, von Europa nach Asien und schließlich nach Ägypten. Auch hier fragt Kristeva nicht, welche gesellschaftliche Konstellation Io zur Ehebrecherin und Hera zur Eifersüchtigen macht, deren Aggression nicht auf den Ehebrecher Zeus gerichtet wird sondern die Frau bekämpft, die anscheinend die familiäre Harmonie zerstört, Io zur Fremden macht, in den Wahnsinn treibt, sie forthin umherirren muss, ins Exil gehen. Kristeva, in ihrer Konzentration auf psychoanalytische Interpretationen sieht hier ein ödipales Drama – wie einer vom Zorn der Mutter getroffenen bleibt der inzestuösen Tochter Io (obgleich die Sage auf keinerlei

verwandtschaftliche Beziehungen hinweist) kein anderer Ausweg als die ständige Flucht. Jedoch nicht wie Ödipus vermag sie die Rätsel der Sphinx zu lösen sondern löst der Konflikt ihre Psychose aus. Auch wenn die Wahnmetamorphose aufgelöst wird, »der Stempel von Gewalt und Angst wird an ihren Nachkommen haften bleiben« (1990, S.52). Die von Io abstammenden Danaiden gelten für Kristeva als Fremde im doppelten Sinn: sie widersetzten sich der Ehe und kommen aus Ägypten. Wie wird frau also Fremde?

3 Fremde – Frauen – das andere Geschlecht

Die Darstellung der Frau als das Fremde in seiner männlichen Welt ist dem Europäer seit der Frühen Neuzeit ein explizites Interesse, schreibt Farideh Akashe-Böhme (1993). In der Aufklärung soll die Frau das Andere der Vernunft darstellen um von den Romantikern wiederum in einem zivilisationskritischen Impuls als Repräsentantin der Natur idealisiert zu werden. Sandra Harding stellt »seltsame Übereinstimmungen« der Konstruktion des Weiblichen und des »Afrikanischen« (und ich möchte ergänzen, dass dies auch für Schwarze im politischen Sinn gilt) in der aufklärerischen Wissenschaft und Erkenntnistheorie fest. In einer Reihe begrifflicher Dichotomien wie: Vernunft vs. Gefühl und Wert, Geist vs. Körper, Kultur vs. Natur, das Ich vs. die Anderen, Objektivität vs. Subjektivität, Erkennen vs. Sein, »muss der erste Bestandteil die Kontrolle über den zweiten ausüben, wenn er nicht von ihm überformt werden will« (Harding, 1999, S. 178). Die Frau wird für den abendländischen Mann ebenso wie die »exotischen, wilden, ausländischen, Fremden« für die weißen Frauen und Männer zur Projektionsfläche für alles, was dem Eigenen versagt wird und was im Zuge abendländischer Zivilisationsgeschichte devaluiert wurde. Dies führt, so Akashe-Böme, Sexismus und Exotismus zusammen, und schafft eine Situation, in der Frauen die Rolle als interne Exotin zukommt und wo sexistischer Exotismus Schwarze Frauen in mehrfacher Weise zu Anderen, zu Fremden macht.

Im folgenden will ich diesen Ent-fremdungs-Prozess, das »othering« von Frauen durch aufklärerische und romantische Weiblichkeits-Kon-

struktionen beschreiben. Ich werde dies besonders im Hinblick auf die Verschleierung des Zusammenhangs von Ökonomie und Reproduktion tun um den Fremdheits-Begriff zu »entnaturalisieren« als auch zu entmystifizieren. In seiner Verwendung des Fremden als gegeben wie etwa bei Erdheim in der Konstruktion von: fremd ist alles, was nicht die Mutter ist, wird von der Entstehung von Fremdheit abgelenkt. Genau dieser Entstehungsprozess jedoch, die Übereinstimmung der Markierung »fremd«, »anders« für Frauen und Schwarze, zeigt, dass diese Setzung keine willkürliche ist. Es geht um die Aneignung der Reproduktionsfähigkeit und der Arbeitskraft markierter Fremder (Frauen und Schwarzen). Als Fremde konstruiert werden sie herabgewertet, und wird ihre Ausbeutung legitimiert.

Mit der fürs abendländische Verständnis »be-fremdlichen« Nutzung von Gebärfähigkeit als spezifisch weiblicher Reproduktionskraft, einer »commoditization of childbirth« durch die Ga in Ghana und dem Verhältnis von weißen zu Schwarzen Frauen in den deutschen Kolonien wie es von Martha Mamozai beschrieben wird, will ich verdeutlichen, wie Fremdheit, weibliche Reproduktionskraft und weiße vs. Schwarze Feminismen zusammenhängen. Wenn das Fremde keine Existenzberechtigung jenseits seiner Bedeutung für das »Eigene« hat, müssen alle, die zum Fremden gemacht werden, »sich« zurücklassen, um dazuzugehören – um einen Platz in einer männlichen oder einer weißen Dominanzgesellschaft zu haben. So mussten Frauen in der abendländischen Geschichte viel von »sich« zurücklassen um als weibliches – nicht ganz Mensch – dem Mann sein Anderes zu sein.

> Die Sehnsucht des Mannes nach dem anderen seiner selbst stattet die Frau mit allem aus, was dem Mann fehlt oder, eher, was er sich in seiner Selbststilisierung zum Herrn und Leistungsträger versagt: Sinnlichkeit, Naturnähe, anarchische Moralität und natürlich Schönheit. (Akashe-Böhme, 1993, S. 8)

3.1 ...und tanzen in den Kleidern seiner Entwürfe. Romantische Weiblichkeits-Bilder

Aus einem zivilisationskritischen Impuls heraus wird die Frau und das Weibliche in ihrer vermeintlichen Naturnähe, Sinnlichkeit und Empfindsamkeit von den Romantikern schwärmerisch idealisiert. Im familiären Binnenraum soll sie als Ehe-, Hausfrau und Mutter dem Mann ein regenerierendes Heim schaffen und ihm aus Liebe Kinder *schenken*. Als Gegenleistung bietet der Mann ihr Schutz vor der für die Frau bedrohlichen Außenwelt (die auch er geschaffen hat) und Versorgung, will heißen, er besorgt das Geld, von dem sie seine Familie ernähren kann Bei gleichzeitiger Disqualifikation der dem Weiblichen zugeschriebenen Tätigkeitsbereiche im Binnenraums des Hauses und in der Familie, wundert es nicht, dass in Europa und den USA seit dem 18. Jahrhundert die »Weibliche Reproduktionsarbeit ... gesellschaftlich kaum wahrgenommen wird. Sie wird in den Bereich der Arbeit aus Liebe (Beziehungsarbeit für Gatten und Kinder, das heißt Gattenliebe und Mutterliebe) verwiesen, für die ja um Himmels willen kein Entgelt zu leisten ist, denn wo kämen wir denn da hin, wenn alle Bereiche des Lebens ökonomisiert und materialisiert würden!« (Grishold, 1995, S.99). »Die angebliche Gefühlsbetontheit der Frauen ...[ist] nicht im Sinne einer Qualität, die es zu würdigen und zu wahren gilt, zu sehen, sondern notwendige Grundlage einer (männlichen) Vernunft, deren Fortbestand an die Ausgrenzung und Vereinnahmung genau dieser (weiblichen) Emotionalität gebunden ist.« (Postl 1995, 118). Liebe, und zwar romantische- oder geschlechtliche Liebe ist der zentrale Begriff im europäischen und angloamerikanischen Diskurs wenn es um Ehe/Liebesbeziehung (wie der Begriff schon sagt) und Elternschaft, im besonderen um Mutterschaft geht. Diese romantische Liebe ist aber – mit Engels gesprochen – »nur unter Gleichberechtigten möglich« (Engels, 1891, zitiert bei Grishold, 1995, S.108), und stellt in der Geschlechterpolarität wie sie in der romantischen und aufgeklärten Philosophie konstruiert wird, einen Widerspruch dar.

»Liebe wird mit weiblicher Identität in eins gesetzt und bezeichnet den Punkt, an dem sich der grundlegende Selbstwiderspruch am deutlichsten herauskristallisiert: ›Weibliche Identität konstituiert sich als ein Mangel‹.

(Wägenbaur, 1996, S. 34). Der Frau mangelt es nämlich an den wesentlichen menschlichen Fähigkeiten. Nach Immanuel Kant ist »Ihre [der Frau] Weltweisheit ... nicht Vernünfteln sondern Empfinden« (Kant, 1764, zitiert bei Annerl, 1995, S. 134). Diese fehlende Vernunft ist, was angeblich den Mangel, die Leerstelle, den Unterschied zwischen Frauen und Männern ausmacht, was die Frau zum »Anderen« des Mannes macht.

> Philosophen von Plato über Descartes bis Hegel versicherten uns Jahrhunderte hindurch, dass die eigentlichen ›menschlichen‹ Leistungen wie wahre Erkenntnis, moralisches Urteil, soziale Ordnung oder politische Organisation einer recht eindeutig als männlich bestimmten Vernunft zu verdanken sind, während Gefühle und körperliche Befindlichkeiten an Frauen delegiert und kurzerhand mit dem Weiblichen assoziiert wurden. (Postl, 1995, S. 111)

Vernunft gilt auch als Bedingung für Freiheit, womit auch diese dem Männlichen vorbehalten bleibt. Die binär konstruierten Entwürfe gefühlvoller und empfindsamer Weiblichkeit und rationaler/vernünftiger Männlichkeit scheinen recht entwicklungsresistente Eckpfeiler der abendländischen Geschlechterkonstruktion zu sein. Liebe soll es sein, was die beiden konträren, sich aber ergänzenden (denn zwar werden dem Männlichen die ›wahren‹ menschlichen Qualitäten zugeschrieben, doch mangelt es ihm an den der Frau als Qualität zugesprochenen Eigenschaften) Geschlechter vereint und zum »Ganzen« macht.

> Liebe ist demnach auf Ganz- beziehungsweise Einheit gerichtet und bewährt sich im Vermögen, Identität herzustellen. Identität im Wortsinne ist natürlich nicht nur Übereinstimmung mit einem Gegenstand oder einer Person, sondern vollkommene Gleichheit (lat. iden; ein- und derselbe, dasselbe). In diesem Ansatz ist bereits das Hauptproblem Platonischer Philosophie virulent, d. i. ihre Affinität zur Gewalt. Adorno weist von Platon ausgehend auf ›jene tiefe Verwandtschaft von Idealismus und Gewalttätigkeit, die dann die Geschichte beherrscht hat.‹ (1973, S. 190) ausdrücklich hin. Es handelt sich um eine Theorie, die auf der Basis der Analogie fun-

> giert, die das Andere, d.h. das Unähnliche nur als Ausgegrenztes, beziehungsweise Angeeignetes kennt. Das wird überdeutlich in der Veranschlagung des Weiblichen als des Anderen schlechthin. (Böhm, 1995, S.229)

Für Platon bleibt, wo die weibliche Potenz agiert, »die Liebe ganz im Irdischen verhaftet« (Böhm, 1995, S.230). Zur »Platonischen« Liebe – eine vergeistigte, bar jeder Körperlichkeit – ist allein der Mann fähig. Diese aber ist wiederum Voraussetzung für den Weg der Erkenntnis – die Liebe zur Wahrheit. Platon gesteht einer Frau die Qualität philosophischer Erkenntnis nur unter Negation ihrer physischen Präsenz zu, das heisst ihres Körpers mit der dementsprechenden erotischen Kompetenz. Christina von Braun zitierend stellt Böhm fest, dass »bei den Romantikern eine »Verwandlung von lebendiger Frau in eine Metapher männlichen Frau-Seins« zu konstatieren sei.« (Böhm, 1995, S.230).

Postmoderne feministische Theoretikerinnen kritisieren die binären Geschlechtskonstruktionen des phallokratischen, abendländischen Denkens indem sie darin einen subtilen Mechanismus zur Aufrechterhaltung, Regulierung und Rechtfertigung eines asymmetrischen Geschlechterverhältnisses aufzeigen. Irigarays Einwand zentriert sich um die Begriffe von Identität und Differenz. Ihren »Ausführungen zufolge sind die in diesen oppositionellen Strukturen angelegten Unterschiede nicht der Ausdruck eigentlicher Differenz, sondern die verschleierte Form einer Ordnung des Gleichen. Wahre Differenz ist in dieser Ordnung nicht zugelassen. ›Diese Dominanz des philosophischen Logos verdankt sich nun aber zu einem guten Teil seinem Vermögen, alles Andere in die Ökonomie des Gleichen zurückzuführen‹« (Irigaray, 1979, zitiert bei Postl, 1995. S.117). So ist die vermeintliche Andersheit der Frau in ihrer Dekonstruktion lediglich die Kehrseite, der Spiegel des männlichen und fungiert als Gewährleistung einer fiktiven, männlichen Identität als Einheit. Während »die Frau« (nämlich als solche konstruiert) zum Spiegelbild des Männlichen, zu seinem komplementären, zur Trägerin seiner Projektion degradiert wird, bleibt die eigentliche Differenz unsichtbar, abwesend und ohne Ausdruck. Sie wird nicht re-präsentierbar, sie ist eine Leerstelle. »Die binäre Strukturierung

dieser Ordnung lässt der Frau keine andere Wahl als in Form einer ›Verdopplung in das Spiel des männlichen Begehrens (einzutreten)‹.« (Irigaray, 1980, zitiert bei Postl 1995, S.117). So wundert es nicht, dass die weiblichen Romanheldinnen romantischer Autorinnen nur noch dem Ideal ihres männlichen Gegenübers zu entsprechen suchen. »Der Wunsch, sich der Fiktion anzugleichen, speist sich aus der Sehnsucht, im Spiegel der Anerkennung zu einer Einheit zu finden. ›Wünscht er sich als Schöpfer idealisiert, so tanzt sie in den Kostümen seiner Entwürfe und zwingt ihn zur Anbetung, da sie ihm nichts zeigt als den Spiegel seiner Entwürfe.‹« (Prokop, zitiert bei Wägenbaur, 1996, S.89)

3.2 Die obsolet gewordenen Postulate der Empfindsamkeit überleben in der ›imaginierten Weiblichkeit‹

Die Texte, die Wägenbaurs Untersuchung literarischer Weiblichkeitsentwürfe zugrunde liegen, entstanden um 1800. Die Weiblichkeitsattribute und -normierungen der Zeit der Romantik und der Aufklärung galten für zunächst nur eine kleine Bevölkerungsschicht, »sollten sich aber in der Folgezeit als anschlussfähig erweisen«. (Wägenbaur, 1996, S.19). Fast zweihundert Jahre später interviewt Janice Radway in den USA Leserinnen romantischer Liebesromane, einer »Massenkultur« also. Ihre Ergebnisse erweisen sich tatsächlich als »Anschluss« an romantische und aufklärerische Geschlechterkonstruktionen.

Janice Radway beschreibt in ihrer Untersuchung des »Reading the Romance« (1984)[4], wie die Leserinnen ihrer gelebten Realität mittels Flucht in romantische Liebesgeschichten zu entkommen suchen. Romane, deren Erzählungen zu sehr dem Leben der Leserinnen gleichen und in denen der Held sich gegenüber der Schönheit womöglich emotional so indifferent verhält wie die Leserinnen es vom eigenen Ehemann kennen, gelten als »failed romance«. Der Erfolg eines Romans ist abhängig von seiner Fähigkeit, das »Promise of Patriarchy« zu realisieren. Er perpetuiert Bilder patriarchal konstruierter Weiblichkeit.

Die Heldin – eine »wahre Frau« zeichnet sich durch Fürsorglichkeit, außerordentliche Schönheit, mütterliche Fähigkeiten, Treue und Geduld

aus. In binärer Opposition dazu ist der Held zunächst unabhängig, emotional unzugänglich, sexuell promisk und womöglich gewalttätig. »Beziehungsarbeit« leistet ausschließlich die Frau, indem sie den Mann zunächst durch ihre Schönheit anzieht um dann durch ihre Liebe den verkorksten Rohling zum liebevollen Traumpartner zu verwandeln. »Female beauty is ... inextricably linked with sexuality in the romance« (Radway, 1984, S.124) und wie die von Radway interviewten Liebesroman-Leserinnen finden: »female sexual response is something to be exchanged for love and used only in its service« (Radway, 1984, S.126). Diese Narrationen stellen also einen Zusammenhang von Liebe und Sexualität her, der ökonomische Interessen und Verhältnisse völlig ausblendet.

Durch die Fürsorglichkeit und Liebesfähigkeit der Romanheldin verwandelt sich dann die Bösartigkeit des Helden (die, so suggerieren die Romane, wahrscheinlich durch schlechte Kindheitserfahrungen oder Verletzungen in früheren Beziehungen zu Frauen – also dasselbe – entstand) in Liebenswürdigkeit- ein magischer Vorgang weil er aller Informationen zur Nachvollziehbarkeit entbehrt. Dies einmal geschafft, kann sie auch retrospektiv die schlechte, mitunter gewaltvolle Behandlung (Vergewaltigungen kommen in diesen Romanen nicht selten vor) durch ihn verstehen. Schließlich lebt sie glücklich in einer monogamen Ehe, begehrt und versorgt von ihrem seinerseits begehrenswerten Helden – und weckt in der Leserin die Hoffnung, dass auch ihr »Held« eines Tages der Mann ihrer Träume wird (oder sie denselben findet). So ungefähr kann die Essenz dieser Geschichten beschrieben werden. Das Gelingen solch eines Projektes ist einzig und allein – so impliziert es der Roman – von den »weiblichen« Fähigkeiten, nein – eher den »Eigenschaften« – abhängig: Schönheit, Fürsorglichkeit, Tugendhaftigkeit, Geduld, Mütterlichkeit, Treue:

> The romance blames not men's indifference, competitiveness, or ambition for their rigid indifference and their mistreatment of women but rather women's own insufficiency as perfect wife-mothers. While the romance creates its utopia by fantasizing about a new kind of male-female relationship where a man cares for a woman as she cares for him, it fails to explain convincingly exactly why

> and how each individual heroine is able to translate male reticence and cruelty into tenderness and devotion. (Radway, 1984, S. 128)

Die in Radways Romanen beschriebene Liebe der Frauen – eine unvernünftige Liebe – ist assoziiert mit der »Leidenschaft«. Das Leiden und die Krankheit wird zum Signum weiblicher Existenz, ausgelöst durch den Widerspruch zwischen der Fiktion der idealisierten Weiblichkeit und der Wirklichkeit, so Wägenbaur über die Schreiberinnen und Beschriebenen der Romane der Romantik. Sie sieht hier die Koppelung von Liebe und Wahnsinn als dem Anderen der Vernunft. Die Flucht in die Krankheit gilt bis heute als eine spezifisch weibliche Widerstandsform. Die von Wägenbaur beschriebenen Protagonistinnen scheitern an ihrer Liebe, »(un-) Glück und Sinn des Lebens« (Wägenbaur, 1996, S. 267).

So wie die Konstruktion der Frauen als das »verrückte« Geschlecht (vgl. Chesler, 1977; Burgard, 1978) bei gleichzeitiger Verschleierung der Umstände, die zu ihrer Pathologisierung führen, Tradition in der abendländischen Kultur hat, wird auch der Zusammenhang von Fremdheit und Wahnsinn verschwiegen. Wenn Kristeva als Erklärung für Io's Wahnsinn – ausgelöst durch die Eifersucht einer anderen Frau – als Erklärung ein ödipales Drama anbietet, ohne zu fragen, worauf hier mit Wahn reagiert wird, verhindert sie mehr Erkenntnis als dass sie sie gewinnt. Die romantische und aufklärerische Identifikation von Frau und Natur, die den Frauen die Fähigkeit zur Übersetzung – aus der Natur in die Kultur der Sprache – abspricht und sie zum Schweigen bringt, lässt die Autorinnen ins Schreiben von Romanen flüchten. »Die Welt der Romane ersetzt den Frauen das Leben«. (Wägenbaur, 1996, S. 17) Hier reproduzieren sie zwar die fiktiven weiblichen Idealvorstellungen, jedoch ist die Romanwelt auch von männlichen idealen Gestalten bevölkert. Das Versprechen des Patriarchats wird erfüllt. Für Radway funktionieren die Romane folglich als Re/Produktion von »social practices of courtship, sexuality, and marriage within the analytic category of patriarchy, defined as social system where women are constituted only in and by their relationships to more powerful men« (Radway, 1984, S. 10).

Die Frau als Andere kann also nur in ihrer Funktion für und in Abhängigkeit vom mächtigeren Männlichen existieren. Frauen existieren in die-

ser Logik nicht jenseits ihrer Ausrichtung auf einen Mann, nicht in ihrer Konstruktion als Frauen und auch nicht in ihrer eigenen sozialen Praxis. »Im Leben des Mannes ist die Ehe nur die Ueberschrift eines Capitels; bei uns Frauen der fortlaufende Inhalt des ganzen Buches ... Der Mann ist noch immer etwas Anderes als Gatte, er gehört immer in irgend einer Beziehung dem Staate an; aber die Frau ist nichts als Gattin, als sein Eigenthum und er ist ihr sichtbar gewordenes Schicksal.« (Tarnow; 1820, zitiert bei Wägenbaur, 1996, S. 111). Das sich daraus abzuleitende Ausrichten des ›eigentlichen‹ Lebenssinns auf die Beziehung mit einem Mann (und eventuell die Erziehung seiner Kinder) ist – bei allem Respekt für die Erfolge abendländischer Feminismen – meines Erachtens ein ganz und gar nicht überkommenes Phänomen im Leben vielen Frauen.

3.3 Befremdliche Praxen? ›Kommoditisierung‹ von Kindsgeburt als weibliche Strategie zur Gewinnung von Autonomie

Machen wir einen Sprung zu den zeitgenössischen »fremden« Frauen. Ein Artikel der ghanaischen Soziologin Clara Korkor Fayorsey über »Commoditization of childbirth...« (1992) als eine weibliche Strategie zur Gewinnung von Autonomie unter den Ga (eine Teilgruppe der ghanaischen Bevölkerung) im Süden Ghanas (Westafrika) rief Irritationen bei mir hervor bezüglich des in diesem Text vermittelten Verständnisses von Mutterschaft. Fayorsey beschreibt, wie diese Gruppe Ghanaerinnen mit den ökonomischen Schwierigkeiten umzugehen versucht, die aus der Politik der Strukturanpassungsprogramme entstanden, welche vom IMF (International Monetary Fund) und PAMSCAD (Programme Action for Mitigating the Social Costs of Adjustment) dem ghanaischen Staat verordnet wurden und die massenhafte Entlassungen von vorwiegend männlichen Angestellten hervorriefen.

Die Ga-Frauen leben dualokal, das heißt ihr Lebensmittelpunkt ist nicht die Wohnung des Ehemanns sondern sie wohnen weiterhin teilweise mit ihrem Matriklan zusammen und entwickeln starke matrilineare Verbindungen, die auch über die eigene Ehe[5] und Geburt von Kindern hinweg bestehen. Etwa die Hälfte der Bevölkerungsgruppen in Ghana praktizieren

Matrilinearität[6], eine Erbfolge – Praxis, welche die Missionare und die (englische) Kolonialregierung abzuschaffen und durch patrilineare Erbfolgen zu ersetzen suchten. Wichtig sind diese Informationen zum Verständnis dessen, was Fayorsey als weibliche, ökonomische Strategien beschreibt. Da die Ga-Männer[7] zunehmend zahlungsunfähig werden und ihren finanziellen Anteil an der Versorgung der Familie nicht mehr leisten, nutzen die Frauen ihre wirtschaftlichen Verbindungen in der Regel aus dem Kleinhandel – ein weibliches Netzwerk von Marktfrauen (vgl. hierzu Garcia Clark, 1994). Sie veranstalten zum Anlass der Geburt eines Kindes Feste, die je nach den finanziellen Möglichkeiten des Matriklans groß oder bescheiden ausfallen und laden hierzu ihre Geschäftspartnerinnen beziehungsweise die anderen Frauen aus den gewerblichen Bündnissen ein. Die Frauen des Matriklans der Mutter legen Geld zusammen und richten das Fest aus. Die Eingeladenen – fast ausschließlich Frauen – bringen Geschenke mit, in aller Regel eine für sie angemessene Summe Geld. Das so zusammengetragene Geld wird von der Mutter des Neugeborenen als Startkapital genutzt, um zum Beispiel einen Marktstand aufzubauen, oder Handel mit zum Beispiel Perlen oder Stoffen zu beginnen.

Das neue Gewerbe »gehört« dem Neugeborenen, aber die Mutter betreibt es bis zum Erwachsenenalter des Kindes. Ein solcher Austausch von »Gratulations-Geschenken« ermöglicht es den Frauen abwechselnd, mit einer größeren Summe Geld als Startkapital zu investieren und Gewinn bringend zu wirtschaften.

Diese Praxis ist eine Abwandlung der traditionellen »Outdooring« beziehungsweise »Naming«-Zeremonie, auf Ga: »Kpojeiemo« oder »Gbeiwo« genannt. Bei dieser Zeremonie kommen beide elterliche Familien (Klans) des Neugeborenen zusammen, aber die väterliche Gruppe hat der Mutter Gratulationsgeschenke für die erfolgreiche Geburt zu überreichen. Geschenke von einem Wert, der mitunter hart ausgehandelt wird, denn würden die Gaben zu gering ausfallen, bedeutete dies eine Devaluation der Frau und deren Klan, eine Situation, die das Verhältnis der beiden Familien beträchtlich belasten würde. Da sich Männer aber zunehmend aus der (finanziellen) Verantwortung ziehen (müssen), substituieren Frauen dieses »Einkommen«, steigern es durch Kommerzialisierung (die Feste gleichen –

so Fayorseys Beschreibung – Promotionsveranstaltungen von Firmen) und verhindern hiermit ihre Verarmung.

Wie weit der Erfolg dieser Strategie reicht, kann ich nicht beurteilen, auch lässt sich die Autorin nicht darüber aus. Interessant für meine Fragestellung ist, dass die von Fayorsey beschriebenen Ga-Frauen ihre Gebärfähigkeit ökonomisch einsetzen und sich somit in zweifacher Hinsicht Autonomie verschaffen: finanziell und (da)durch Unabhängigkeit von den Männern. »The most valuable resource is their children, who have become an essential source of capital« (Fayorsey, 1992, S.21) und auch im Geschlechterverhältnis positionieren sich diese Ga-Frauen zu ihren Gunsten, denn »...trading with social relations« (Fayorsey, 1992, S.22) als übliche Umgangsform vieler ghanaischer Gesellschaften beeinflusst auch die Reproduktion. Ghanaische Frauen sind gleichermaßen wie Männer sozial bzw. gesellschaftlich verpflichtet, Kinder zu haben. Das Stigma der Kinderlosigkeit lastet auf Männern ebenso wie auf Frauen. Frauen nutzen diesen Druck, der auf Männern lastet und »...ensure that maximum profit is made out of any given pregnancy ... Babies are ›commoditized‹ right from the womb among the Ga of Central Accra.« (Fayorsey ebd. S.24). Während der Schwangerschaft[8] wird von den potentiellen Vätern erwartet, dass sie der Frau immer wieder Geschenke machen und so wie Fayorsey es beschreibt, wird möglichst mehreren Männern vorgemacht, sie seien die Väter einer Schwangerschaft.

Solch ein weibliches Verhalten wirkt be-fremd-lich aus der Perspektive eines aufklärerischen, aber auch romantischen Weiblichkeitsideals, das in den meisten westlichen Ländern auch heute noch die Erwartungen an Frauen und damit das Geschlechterverhältnis bestimmt. Irritierend ist dieses »mütterliche« Verhalten der beschriebenen Ga-Frauen in zweierlei Hinsicht: Im abendländischen Denken gelten Frauen, die ihre Gebärfähigkeit und damit ihre Sexualität explizit wirtschaftlich nutzen, bestenfalls als Rabenmütter, wenn nicht gar als vollkommen unmoralisch und unweiblich, ihr Verhalten würde mit Prostitution assoziiert. Sie widersprechen nicht nur dem Weiblichkeits-Ideal sondern scheinen aller essentiellen Eigenschaften des Mütterlichen zu entbehren. Zum anderen widerspricht der Einsatz weiblicher Reproduktionsfähigkeit – der Gebärfähigkeit – zur Ge-

winnung von Autonomie der dominanten westlichen, weißen, feministischen Prämisse, die vor allem in den 70er Jahren postulierte, dass es ihre Kinder sind, die die Frauen in Ketten legen und eher die Aufkündigung der Zuständigkeit für die Reproduktion zur Emanzipation der Frau[9] führt, als – wie es die beschriebenen Ga-Frauen zu ihrer Strategie machen: das »Kultivieren« beziehungsweise »commoditization« von Kindsgeburten, also die Ökonomisierung der Gebärfähigkeit. Bis heute hat diese Prämisse ihre Berechtigung, denn an den schlechten Bedingungen unter denen Frauen – zumindest in Deutschland – Kinder großziehen hat sich wenig geändert. Die Frage, wie und wann im abendländischen Denken Mütterlichkeits-Bilder entstanden, die so irritierbar sind von der »Mutterschaft«, wie sie Fayorsey beschreibt, kann mit romantischen und aufklärerischen Konstruktionen von Weiblichkeit beantwortet werden.

4 Kategorien des Gegensatzes, Kontrolle, Ausbeutung

Dass die geschlechtliche Arbeitsteilung mit der ihr immanenten Hierarchisierung so entwicklungsresistent ist und nun auch die dritte »Welle« der weißen Frauenbewegung überlebt hat, weist auf ihre konstitutionelle Bedeutung für die abendländische Herrschaftsordnung hin. In der Logik der dichotomen Begriffspaare, die in der aufklärerischen und romantischen Geschlechterkonstruktion das männliche als Gegensatz zum weiblichen charakterisieren sollen wie beispielsweise Vernunft, vs. Gefühl, Kultur vs. Natur, Ratio vs. Intuition, wild vs. zivilisiert etc., muss »der erste Bestandteil die Kontrolle über den zweiten ausüben, wenn er nicht von ihm überformt werden will; und in jedem Fall scheint der zweite, bedrohliche Bestandteil systematisch mit ›dem Weiblichen‹ assoziiert zu werden« (Harding, 1986/1999, S. 178). Die jeweils abgewerteten und somit abwertenden »Merkmale« werden in der aufklärerischen Wissenschaft und Erkenntnistheorie Schwarzen und Frauen gleichermaßen zugeordnet. Die Konstruktion von Frauen, denen aufgrund ihrer vermeintlichen »natürlichen« Fähigkeiten die Arbeit aus Liebe zugeteilt wird und von Kolonisierten, die – so die damalige Behauptung der kolonisierenden Wissenschaft(ler) – zu »höheren« Arbeiten gar nicht in der Lage seien, weist auffallende Paralle-

len auf. Sie lassen ihre Arbeitskraft in bezahlte und nicht – oder schlecht bezahlte Tätigkeiten aufteilen. Eine Enteignung und Aneignung der Arbeits- und Produktivkraft der Kolonisierten und die Planung und Kontrolle weiblicher Sexualität, Reproduktion und Produktion durch Männer sind wichtiger Bestandteil der Herstellung und Konsolidierung von männlicher (und weißer) Herrschaft.

»Weiblich vs. männlich und europäisch vs. afrikanisch sind Kategorien des Gegensatzes, die hauptsächlich den Versuchen von Männern und Europäern entstammen, die von ihnen entworfenen Menschengruppen als »Andere« und als Untermenschen zu definieren« (Harding, 1986/1999, S.188). Den wenigen Privilegierten bleiben die lukrativen Arbeiten und die Führungspositionen vorbehalten. Als das Andere und das Fremde entworfen, können Frauen und Schwarze ungestraft ausgebeutet werden.

Aber was passiert in der Begegnung weißer Frauen mit Schwarzen Männern? Wo stehen diese beiden »Kategorien« – sich gegenüber – auf welcher Ebene – in diesem Gefüge? Tatsächlich entpuppt sich dieser Ort als Schlachtfeld auf dem »racialized« und »gendered« Machtkämpfe ausgetragen werden. »Negroes ... ›tend to marry in Europe not so much out of love as for the satisfaction of being the master of a European woman; and a certain tang of proud revenge enters into this‹.« (Fanon, 1952/1967, S.69). Gleichzeitig verunmöglicht die Sexualisierung und Exotisierung der Schwarzen Haut (vgl. bell hooks, 1994), die oftmals ökonomische und/oder juristische Abhängigkeit Schwarzer Männer von ihren weißen Liebhaberinnen oder Partnerinnen im europäischen Aufenthaltsort neben anderen Faktoren ein unbelastetes Verhältnis zwischen weißen Frauen und Schwarzen Männern. Schwarze Frauen bekommen jedoch in mehrfacher Weise diese mächtige Hierarchie zu spüren, wird ihnen doch gerade jene Weiblichkeit verwehrt, die weiße Frauen markiert und vereinnahmt. So fragte schon 1851 Sojourner Truth:

4.1 ...ain't I a woman? Schwarze Frau, weiße Herrin

> Die Ähnlichkeit ist verblüffend: der Neger, der einem Kinde gleich nicht leben kann, ›ohne dass eine starke Hand ihn führt‹, und das ›Frauenschicksal‹, das für Emilie Heinrichs darin besteht, dass die Frauen ›die führende starke Hand des Mannes brauchen‹. Vielleicht liegt schon hier einer der Schlüssel, mit dem das Problem des Rassismus deutscher Frauen (und von Frauen überhaupt) erschlossen werden kann: Die eigene Unterordnung unter die ›Führungskraft des Mannes‹ ist derart verinnerlicht, dass daneben akzeptiert werden kann, ja ›natürlich‹ erscheint, wenn auch andere, ja wenn ganze Völker eben dieser Führungskraft unterstellt werden. Für die Frauen fallen dann ansehnliche Brosamen ab vom reichen Tisch des deutschen Mannes. Sie werden nämlich ebenfalls bedeutend und anerkannt – als die Trägerinnen der deutschen Kultur schlechthin. Sie können materiell von der Unterwerfung anderer Völker profitieren. Selbst die ärmste weiße Frau ist noch ›jemand‹ gegenüber den Nicht-Weißen. Diese Verinnerlichung der eigenen Unterdrükkung bei gleichzeitiger (und meist nur scheinbarer) Teilhabe an der Macht führt zu grotesken Verhältnissen: die unterdrückten Frauen verteidigen die Welt der Männer, die unterjochten Völker ihre Eroberer. (Mamozai, 1982/1989, S. 20)

Vor dem Hintergrund romantischer und aufklärerischer Weiblichkeitskonstruktionen und deren Verinnerlichung bei Frauen, so dass auch heutige Geschlechterverhältnisse noch unter ihrem Einfluss stehen, wundert es vielleicht nicht mehr, dass es ausgerechnet die Freiheit und »Wildheit« der einheimischen Frauen in den Kolonien war, über die sich die weißen deutschen Ehefrauen der Kolonialisten am meisten brüskierten. Deutsche Männer konnten sich mit einheimischen Frauen zwar vergnügen, sie konnten ihnen aber keine weißen Erben gebären und somit für Garanten zukünftiger Herrschaftssicherung in den Kolonien sorgen. Das Ansehen und ihre gesellschaftliche Position verdankten die weißen Frauen also der Ideologie der »Herrenrasse«, deren »Rassenreinheit« sie garantieren sollten und auf

diese Funktion reduzierte sich auch weitgehend ihre Daseinsberechtigung in den Kolonien.

> Allein im Begriff »Herrenrasse« wird deutlich, dass in erster Linie die Herren von ihrer Position in diesem System zu profitieren gedenken. Auch sind die Ausgrenzungsmechanismen gegenüber Frauen und ethnischen Minderheiten in der Konstruktion der/des Anderen kulturgeschichtlich in vielen Dimensionen nahezu identisch (kindlich, emotional, sexualisiert im Sinne von bedrohlich und verführerisch zugleich). Daraus nun in der Umkehrung zu schließen, Frauen seien weniger rassistisch, ist keineswegs zwingend. (Rommelspacher, 1995, S.97)

Im Gegenteil betonten die weißen Frauen in den deutschen Kolonien mit Stolz ihren Kinderreichtum während sie den Gebärstreik der einheimischen Frauen nicht als Widerstand erkannten und die dahinter steckende Tatsache, dass diese Frauen über Verhütungsmittel verfügten, Familienplanung machten und ihre Sexualität selbst kontrollierten. Sie glaubten, dass die einheimischen Frauen aufgrund der schweren Arbeiten, die sie für die Weißen verrichteten geschwächt und unfruchtbar würden.

»Farbige Frauen waren aber auch ›wilde‹ Frauen, das heißt, sie waren nicht durch die patriarchalisch-bürgerliche Schule der Frauenunterdrükkung gegangen, entsprachen daher nicht dem Ideal der gezähmten Frau, die ihre eigene Unterdrückung verinnerlicht hatte und zur Hausfrau, Gattin und Mutter geschrumpft war.« (Mamozai, 1982/1989, S.155). Sie waren eine Herausforderung, spiegelten sie doch in ihrer Freiheit die Unfreiheit der weißen Frauen. Diese nahmen die Herausforderung jedoch nicht an und hinterfragten ihre eigene entwürdigende Situation nicht sondern identifizierten sich, korrumpiert von der scheinbaren Teilhabe an der Macht, mit ihren weißen Herren und Herrschern. Sie begriffen sich selbst als das Maß von Weiblichkeit, die sittsame Hausfrau, Gattin und Mutter. Die enge, kleinkarierte, provinzielle, reaktionäre Auffassung von dem, was Gut und Böse, ordentlich, sittlich, weiblich war, ließ sie andere Frauen demütigen, ja vernichten. Was immer sie an fanatischem, sexistischem Haß zu bieten hatten, es waren vor allem die Frauen der kolonialisierten Völ-

ker, über die sie ihn ergossen«, so machten sie sich am Unrecht mitschuldig und »das alles für das bisschen Anerkennung durch weiße Männer, die sie doch hundertfach betrogen. (Mamozai, 1982/1989, S. 157)

5 Wir ent-fremden uns selbst

Die patriarchale Diskriminierung von Frauen führt also nicht dazu, dass sie sich von der eigenen Gesellschaft distanzieren, solange sie durch das rassistische und klassen-hierarchische Privilegiensystem profitieren (vgl. Rommelspacher, 1995). Die aus materiellem Interesse gewachsenen Vorurteile gegenüber Schwarzen Frauen sind noch in unseren heutigen »Bildern von den Fremden« lebendig und begünstigen Rassismus unter Frauen der Dominanzkultur. Die ethnozentrische Haltung eigener Superiorität verstellt oftmals den Blick für Hinweise und von Strategien Schwarzer Frauen. Beobachtungen wie z.B. die der Ethnologin Claudia Roth, dass »die Afrikanerin, die ihrem Mann Gehorsam entgegenbringen muss, über ihr Tun und Lassen nicht selbst entscheiden kann, doch über einen geschlechtsspezifischen Erfahrungsraum – die Frauenwelt – verfügt« einer Europäerin gegenüber steht, »die ihrem Mann keine Rechenschaft schuldet, ihr Leben auch unabhängig von einem Mann gestalten kann – [aber eben nur] in der Männerwelt (zitiert bei Reichmayr, 1995, S.156), wie auch die Arbeit von Fayorsey könnten weißen Feministinnen wichtige Impulse geben. Gegenüber den Strategien der weißen Frauenbewegung, die in aller Regel für Frauen dieselben Rechte und Privilegien einfordernd, bis heute feststellen muss, dass sich »Karrierefrauen« in ehemaligen Männerdomänen und in ihren Führungspositionen die Köpfe an »gläsernen Decken« stoßen, verweisen sie darauf, dass wichtige weibliche Ressourcen in der abendländischen Kultur durch eine sture Fixierung auf eine androzentrische Wert/Norm-Struktur in Vergessenheit gerieten. Hiermit sind die unsichtbaren Grenzen der Geschlechter-Machtverhältnisse gemeint, die sich durch auch noch so viele weibliche Kompetenzen und beruflicher Karrieren bei Doppelbelastung durch Kinder und Haushalt, nicht überschreiten lassen.

Ob »Schwarze Frau – weiße Herrin« nur eine historische Konstellation ist, gibt Mamozai schon in den ersten Seiten ihrer historischen Retro-

spektive des Frauenlebens in den deutschen Kolonien zu bedenken. Damit verweist sie auf »Entwicklungspolitiken«, in denen heute weiße Feministinnen ihren »Schwarzen Schwestern« mit missionarischen Sendungsbewusstsein und finanzieller Macht zum Beispiel Anti-Beschneidungsprogramme verordnen. Oftmals interessierte die »EntwicklungshelferInnen« mit ihren klaren Vorstellungen, wie dem Problem »Herr« zu werden ist nicht, ob etwa die einheimischen Frauen selbst Vorschläge zu machen hatten. Den meisten ist auch nicht bewusst, dass sie es mit einem gar nicht so »fremden« Phänomen zu tun haben, denn die Praxis der Klitorisbeschneidung war gängig im Europa um 1900. »Weiße Mediziner«, männliche Chirurgen glaubten mentale Probleme, Hysterie und Wahnsinn, also all die »typischen Frauenkrankheiten« der Zeit, mittels dieser Form der Verstümmelung kurieren zu können (vgl. Lightfoot-Klein, 1999).

Die Zusammenhänge von Unter- und Überentwicklung, von weißen feministischen Zielen und dem, was Frauen durch die Kolonisation genommen wurde, sind verschleiert. Dass Frauen in afrikanischen Ländern zum Beispiel über Verhütungsmittel verfügten; durch ihre landwirtschaftliche- oder Sammlerinnen- Tätigkeit die Ernährung ihrer Familien garantierten und deren Männer sich dieser Tatsache bewusst waren und weibliche Tätigkeit entsprechend honorierten sind weniger verbreitete Fakten als ihre »sexuelle Verstümmelung«. Dass sie von der Männerwelt wesentlich unabhängiger waren als die weißen Ehefrauen der Männer, die ihr Land kolonisierten, dass die »Hausfrauisierung« (vgl. Bennholdt-Thomsen; Mies; von Werlhof, 1992), also die Domestizierung von Mutterschaft (vgl. Rich, 1976) und des Weiblichen schlechthin eine Folge von Kolonisation war etc. sind Kenntnisse, die oft wenig Berücksichtigung in der »Entwicklungszusammenarbeit« finden. Wäre dieses Wissen mehr verbreitet unter den »HelferInnen«, so käme ihnen ihre Arbeit wohl seltsam vor.

Heute sind es nicht mehr vorrangig Anti-Beschneidungsprogramme sondern Gender-Trainings oder Gender-Democracy-Programme, die der »Entwicklung« in der so genannten Dritten Welt die Richtung weisen. Feministische Politiken, die glauben, im Kampf gegen das Patriarchat alle Herrschaftsformen abschaffen zu können, stehen in der abendländischen Tradition, wenn sie wie die Missionare in der Kolonialzeit den Traum von

der Menschheitsbefreiung träumen. »Diese Männer waren bekanntlich alle Weggefährten imperialistischer Eroberung« (Rommelspacher, 1995, 89). Der Vorwurf des Universalismus, des Sprechens für alle Frauen obgleich die Perspektiven von 90 Prozent der weiblichen Weltbevölkerung unberücksichtigt bleibt, ist ein Vorwurf, den sich die weiße, westliche Frauenbewegung schon seit Anfang der 80er Jahre immer wieder anhören muss (vgl. Mohanty, 1984; Lorde, 1984). Gerade im deutschsprachigen Raum hat jedoch der eurozentrische Hochmut des dominanten feministischen Diskurses noch wenig nachgelassen.

Sexismus und Rassismus entstehen zwar in ähnlicher Weise durch eine Ent-fremdung der jeweiligen »Anderen«, können jedoch nicht gleichgesetzt werden. Vielmehr muss analysiert werden, in welcher Weise beide Diskriminierungsformen sich gegenseitig stabilisieren und wie wir selbst in ihrer (Re)produktion verstrickt sind (vgl. auch die Arbeiten von Jäger, 1993, 1997). Für weiße Feminismen, vor allem in Deutschland, sehe ich hier eine wichtige Herausforderung. Allzu beliebt ist der Hinweis auf das Kopftuch der Türkin und die Frauenfeindlichkeit, »anderer« Kulturen. Wenn wir nicht verstehen, in welcher Weise dieses Kopftuch womöglich als Widerstand gegen eine rassistische Politik und »unsere« Dominanzkultur zu sehen ist, oder wie sich Fundamentalismus in manchen islamischen Ländern in Reaktion auf den Kulturimperialismus mancher westlicher Länder entwickelt, versperren wir uns die Möglichkeit, Herrschaftsstrukturen abzubauen, in denen auch wir – weiße Frauen – Diskriminierte sind. Das Fremde nur in seiner Bedeutung für das Eigene zu sehen, zu erforschen und es in seiner »psychohygienischen Funktion« zu benutzen, ändert nichts am Glauben an die eigene Überlegenheit. Zwar lässt solch ein »Umgang mit dem Fremden« die »eigenen« ökonomischen und ethnischen Privilegien unberührt, es legitimiert sie sogar. Es stabilisiert jedoch ein Herrschaftssystem, das kein Anderes und kein Fremdes existieren lässt außerhalb seiner Funktion für das »Eigene«.

Anmerkungen

1 Für einiges, das ich zum Ausdruck bringen möchte, sind im Englischen treffende Begriffe gefunden worden. Mit meinen Übersetzungsversuchen oder denen anderer stieß ich bislang auf so manchen Widerstand, weshalb ich es in diesem Text bei den englischen Begriffen belassen möchte.

2 Ich werde in diesem Text »abendländisch« bezeichnen, was andernorts auch »westlich«, »nordatlantisch«, »euro/amerikanisch« etc. genannt wird. Keiner dieser Begriffe ist unproblematisch weil sie doch alle imperialistisches Superioritäts-Denken implizieren oder Einschluss und Ausschluss praktizieren, denn, was »westlich« sein soll hängt doch vom eigenen Standpunkt ab und bspw. Neuseeland und Australien wären aus einer »nordatlantischen« Welt ausgeschlossen. Der Begriff des »Abendlandes« legt wenigstens das Märchenhafte von vornherein nahe, was der Konstruiertheit aller genannten Begriffe irgendwie gerecht wird.

3 Vgl. Rommelspacher, 1997, S.156: »Dann wird dem Fremden selbst und der Beziehung zu ihm keine Bedeutung zugeschrieben und es wäre dann zum Beispiel völlig gleichgültig, wer zum Objekt der projektiven Besetzung gemacht würde.«

4 Ein Buch, das als »landmark« der Cultural Studies gilt (wie die HerausgeberInnen des European Jounals for Cultural Studies von Sage publications behaupten): http://www.sagepub.co.uk/frame.html?http://www.paulchapmanpublishing.co.uk/journals/details/j0213.html

5 »Customary« Ehen, wie sie vor der Kolonisierung Ghanas und bis heute bestehen, unterscheiden sich stark von den westlichen/ christlichen Ehe-Vorstellungen. Sie werden leichter geschlossen und aufgelöst, und sind neben anderen familiären Bindungen nicht so exklusiv wie in christlich geprägten Kulturen. Es muß noch zwischen muslimischen und nicht-monotheistischen Ehe-Kulturen in Ghana unterschieden werden aber das werde ich hier nicht ausführen.

6 In matrilinearen Verhältnissen gehören die Kinder zum mütterlichen Klan und nicht, wie in den meisten europäischen Kulturen zur väterlichen Familie. Relevant wird dies neben der Tatsache, dass nicht der biologische Vater sondern der Mutter-Bruder die männliche Bezugsperson der Kinder ist, bei Erbschaftsfragen. Männer beerben nicht ihre leiblichen sondern die Kinder ihrer Schwestern. Frauen beerben sowieso ihre leiblichen Kinder.

7 Durch die finanziellen Schwierigkeiten sind viele Männer gezwungen, die urbane und teure Wohnlage zu verlassen, was, so Fayorsey, darin resultiert, dass in bestimmten Gegenden Accras (Hauptstadt von Ghana) fast nur noch Frauen und Kinder wohnen.

8 Eine Heirat ist hierfür nicht zwingend notwendig – im Gegenteil gelten Frauen, die schon ein Kind haben als interessantere Heiratspartnerinnen, da ihre Fruchtbarkeit

schon bewiesen ist, so erfuhr ich es aus Gesprächen mit Ghanaerinnen während zweier Forschungsaufenthalte in Ghana.

9 Mit der Singularität »der Frau« verdeutlicht sich auch der Universalismus, mit dem solche Postulate aufgestellt wurden/werden.

Literatur

Akashe-Böhme, Farideh (1993). Frausein – Fremdsein. Frankfurt a.M.: Fischer

Annerl, Charlotte (1995). Der tägliche Kampf. Zur philosophischen Analyse der Unlebbarkeiten im modernen Geschlechterverhältnis. In: Ursula Marianne Ernst, Charlotte Annerl &Werner W. Ernst (Hg.). Rationalität, Gefühl und Liebe im Geschlechterverhältnis (S. 125–152). Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft

Bennhold-Thomsen, Veronika; Mies, Maria; von Werlhof, Claudia (1992). Frauen, die letzte Kolonie. Zürich: Rotpunktverlag

Böhm, Selinde (1995). Der platonische Eros zwischen Logos und Sinnlichkeit. Zum Problem geschlechtsspezifischer Diskurse. In: Ursula Marianne Ernst, Charlotte Annerl &Werner W. Ernst (Hg.). Rationalität, Gefühl und Liebe im Geschlechterverhältnis (S. 238–234). Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft

Chodorow, Nancy (1978/1994). Das Erbe der Mütter. Berlin: Orlanda

Clark, Garcia (1994). Onions are my husband. Chicago: The University of Chicago Press

Beauvoir de, Simone (1949/2000). Das andere Geschlecht. Reinbek: Rowohlt

Erdheim, Mario (1992). Das Eigene und das Fremde. Über ethnische Identität. In: Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen. Nr. 8, Jg. 46, S. 730–745

Fanon, Frantz (1952/1967). Black Skin, White Masks. New York: Grove Weidenfeld Press

Fayorsey, Clara Korkor (1992). Commoditization of childbirth: female strategies towards autonomy among the Ga of Southern Ghana. In: Cambridge Anthropology. A journal of the department of social anthropology. Vol 16. Nr. 3. p 19–45

Grishold, Andrea (1995). Reflexionen über die Funktionalität des Unerklärlichen: Beziehungen am Ende des 20ten Jahrhundert. In: Ursula Marianne Ernst, Charlotte Annerl &Werner W. Ernst (Hg.). Rationalität, Gefühl und Liebe im Geschlechterverhältnis (S. 96–110). Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft

Harding, Sandra (1986/1999). Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht. Hamburg: Argument

hooks, bell (1994). Black Looks. Popkultur – Medien – Rassismus. Berlin: Orlanda

Irigaray, Luce (1979). Das Geschlecht, das nicht eins ist. Berlin: Merve

Irigaray, Luce (1980). Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

Jäger, Siegfried (1993). Kritische Diskursanalyse. Duisburg: DISS

Jäger, Siegfried (1997). Zur Konstituierung rassistisch verstrickter Subjekte. In: Paul Mecheril, Thomas Teo (Hg.). Psychologie und Rassismus (S. 132–152). Reinbek: Rowohlt

Kristeva, Julia (1990). Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Lightfoot-Klein, Hanny (1989/99). Das grausame Ritual. Frankfurt a.M: Fischer

Lorde, Audre (1984). An open letter to Mary Daly. In: Audrey Lorde. Sister Outsider (p. 66–71). Trumansburg: The Crossing Press

Mamozai, Martha (1982/1989). Schwarze Frau, weiße Herrin. Reinbek: Rowohlt

Mohanty, Chandra Talpade (1984/1991). Under western eyes. Feminist scholarship and colonial discourses. In: Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo & Lourdes Torres. (Eds.). Third world women and the politics of feminism. Bloomington: Indiana University Press

Nadig, Maya (1986/97). Die verborgene Kultur der Frau. Frankfurt a.M.: Fischer

Postl, Gertrude (1995). ›Rationalität‹ und ›Gefühl‹ im feministischen Diskurs. Zur Bewahrung und Überwindung eines Erklärungsmodells. In: Ursula Marianne Ernst, Charlotte Annerl &Werner W. Ernst (Hg.). Rationalität, Gefühl und Liebe im Geschlechterverhältnis (S. 111–124). Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.

Radway, Janice (1984). Reading the romance. Chapel Hill: The University of North Carolina Press

Reichmayr, Johannes (1995). Einführung in die Ethnopsychoanalyse. Frankfurt a.M.: Fischer

Rich, Adrienne (1976). Of woman born. Motherhood as experience and institution. New York: W.W. Norton & Company

Rommelspacher, Birgit (1995). Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit. Berlin: Orlanda

Rommelspacher, Birgit (1997). Psychologische Erklärungsmuster zum Rassismus. In: Paul Mecheril, Thomas Teo. (Hg.). Psychologie und Rassismus (S. 153–172). Reinbek: Rowohlt

Tilg, Bernhard (1995). Der Körper, die Maschine, der Sex und die Liebe. In: Ursula Marianne Ernst, Charlotte Annerl &Werner W. Ernst (Hg.). Rationalität, Gefühl und Liebe im Geschlechterverhältnis (S. 189–202). Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.

Wägenbaur, Birgit (1996). Die Pathologie der Liebe. Berlin: Erich Schmidt Verlag

Weiss, Florence (1991/1996). Die dreisten Frauen. Frankfurt a.M.: Fischer

Weiss, Florence (1991). Frauen in der urbanethnologischen Forschung. In: Birgitta Hauser-Schäublin. (Hg.). Ethnologische Frauenforschung (S.250–281). Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Weiss, Florence (1993). Von der Schwierigkeit über Kinder zu forschen. In: Marie-José van de Loo &Margarete Reinhart (Hg.). Kinder. Ethnologische Forschungen in fünf Kontinenten (S. 184–209). München: Trickster