GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Feminismus und Antirassismus – another unhappy marriage? Der Diskurs um »kulturelle Gewalt« und die Möglichkeiten transnationaler feministischer Solidarität

Mendel, Iris; Neuhold, Petra

2015

https://doi.org/10.25595/1159

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mendel, Iris; Neuhold, Petra: *Feminismus und Antirassismus – another unhappy marriage? Der Diskurs um »kulturelle Gewalt« und die Möglichkeiten transnationaler feministischer Solidarität*, in: Feministische Studien : Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, Jg. 33 (2015) Nr: 1, 38-54. DOI: https://doi.org/10.25595/1159.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Walter de Gruyter Verlag.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.1515/fs-2015-0105

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Iris Mendel und Petra Neuhold

Feminismus und Antirassismus – another unhappy marriage? Der Diskurs um »kulturelle Gewalt« und die Möglichkeiten transnationaler feministischer Solidarität

In unserem Beitrag untersuchen wir die gesellschaftlichen Bedingungen des aktuellen Diskurses um »kulturelle Gewalt« und diskutieren, wie Rassismus und Geschlechterverhältnisse darin restrukturiert werden. Dabei möchten wir zentrale Arbeiten zu diesem Thema (v. a. Fekete 2005; Farris 2011) aus feministischer und rassismuskritischer Perspektive weiterentwickeln. Wir tun dies, indem wir den Diskurs um »kulturelle Gewalt« stärker mit aktuellen Debatten über die neoliberale Absorption feministischer Kritik in Beziehung setzen und im Zusammenhang einer »postfeministischen« Konstellation (McRobbie 2010) lesen.

Unser Analysefokus liegt auf der Situation in Österreich im Kontext europäischer Politiken und eines transnationalen Kapitalismus. Vor diesem Hintergrund ist unsere Sprecherinnenposition als Feministinnen im »Westen« zu verstehen: Wir fragen danach, wie eine feministische Kritik an rassistischen Politiken beschaffen sein könnte. Wir zielen nicht auf die eine richtige universalistische feministische Position, und wir gehen nicht davon aus, dass Feminismus selbst frei von asymmetrischen Machtverhältnissen ist. Gleichzeitig möchten wir nicht Wasser auf die Mühlen jener gießen, die Feminismus als monolithisches, »westliches« Projekt abschreiben. Vielmehr geht es uns darum, die Widersprüchlichkeiten und Problematiken *mancher* feministischer Positionen herauszuarbeiten und vor diesem Hintergrund die Möglichkeiten transnationaler feministischer Solidarität zu diskutieren.

In unserer Suche nach rassismuskritischer feministischer Solidarität beziehen wir uns auf Heidi Hartmanns einschlägigen Text *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* (1981), in dem diese sich mit dem Zusammenspiel kapitalistischer und patriarchaler Herrschaftsverhältnisse auseinandersetzt und versucht, marxistische Theorie für feministische Politik brauchbar zu machen. Ob sich dabei zwischen Feminismus und Antirassismus eine *More Progressive Union* abzeichnen kann, wie es im Untertitel von Hartmanns Text heißt, werden wir am Ende unseres Artikels diskutieren.

1. Aufstieg und Kritik des Diskurses um »kulturelle Gewalt«[1]

Der Beginn des Aufstiegs des Diskurses um »kulturelle Gewalt« kann in Österreich mit dem Jahr 2004 datiert werden. Nach einer Begegnung mit einer in Österreich lebenden Frau aus Pakistan, die sich gegen die Zwangsverheiratungspläne und die Todesdrohungen ihrer Familie wehrte und zum Christentum konvertierte, veranstaltete die damalige Frauenministerin der schwarz-blauen Bundesregierung, Maria Rauch-Kallat (ÖVP), gemeinsam mit fünf weiteren Ministerkolleginnen am Internationalen Frauentag eine Podiumsdiskussion. Nach der Einberufung mehrerer Expert_innenrunden über Gewalt an Frauen aus ethnisch und religiös minorisierten Kontexten folgte im Jahre 2005 die Herausgabe einer diesbezüglichen Broschüre des Bundesministeriums für Gesundheit und Frauen. Ein Jahr später entstand das von Rauch-Kallat vorangetriebene europaweite Netzwerk *Against Harmful Traditions* (Strasser / Holzleithner 2010, 7 ff.). Im Herbst 2010 legte die Frauenministerin Gabriele Heinisch-Hosek (SPÖ) den Schwerpunkt der Kampagne »16 Tage gegen Gewalt an Frauen« auf das Thema »Zwangsheirat«. Anlässlich des Internationalen Tages gegen weibliche Verstümmelung kündigte Heinisch-Hosek schließlich im Februar 2014 einen Nationalen Aktionsplan für die bis zu 8000 betroffenen Frauen in Österreich an (die Standard, 03. 02. 2014). Maßnahmen gegen »kulturelle Gewalt« stellen mittlerweile also einen wichtigen Bestandteil aktueller österreichischer Frauenpolitik dar.

Auch wenn die politische Aufmerksamkeit auf Gewalt an Frauen ein wichtiges feministisches Anliegen ist, halten wir die Implikationen der Karriere dieses Diskurses für problematisch. Einem europaweiten Trend folgend wird Gewalt hier nämlich nicht nur primär bei »anderen Kulturen« verortet, ausgeblendet wird auch die Geschichte feministisch-antirassistischer Kämpfe. Deren Kritik richtete sich von Beginn an auch auf staatliche und alltägliche Gewalt in Österreich. So formulierte der Dachverband der Bildungs- und Beratungseinrichtungen für ausländische Frauen (heutiger Verein Peregrina) Anfang der 1990er Jahre in einer Stellungnahme zum Entwurf des Niederlassungsgesetzes klare Kritik am einseitigen Integrationsverständnis des damaligen Innenministers Franz Löschnak (Frauennachrichten 4 / 1992).[2] Die Stellungnahme wendete sich zudem explizit gegen die Kulturalisierung sexistischer Gewalt, die mit einer Verkoppelung des Frauen- und Integrationsthemas einherging. Auch 2006, im Gründungsjahr des Netzwerks *Against Harmful Traditions*, als in Österreich ein neues Fremdenrecht in Kraft trat, forderte der feministische Verein von und für Migrantinnen (maiz), den »Stopp gesetzesbedingter Gewalt« gegen Frauen

[1] Darunter werden Gewalttaten wie Zwangsehe, weibliche Genitalverstümmelung und Ehrenmord an Frauen aus ethnisch oder religiös minorisierten Kontexten verstanden (Strasser / Holzleithner 2010).

[2] Für diesen Literaturhinweis bedanken wir uns bei Stefanie Mayer.

(maiz 2006). Maiz kritisierte, dass Frauen durch die Scheidung von ihren gewalttätigen (österreichischen) Männern ihren Aufenthaltstitel verlieren können, wenn sie nicht über einen eigenen Wohnsitz (wozu Frauenhäuser nicht zählen) und ein bestimmtes Einkommen verfügen. Der Ausbruch aus gewaltvollen Beziehungen würde dadurch erheblich erschwert.

Die von maiz vorgenommene Verschiebung der Perspektive auf die Verknüpfung von Kultur und Gewalt zeigt, wie »Kultur« instrumentalisiert wird, um bestimmte Formen institutioneller und staatlicher Gewalt gegen Frauen und rassistische Migrationspolitiken zu legitimieren. Prominente Beispiele ziehen sich beinahe durch die gesamte österreichische Parteienlandschaft: So regte die ehemalige Innenministerin Maria Fekter an, den Strafbestand »Kulturdelikte« wie »Ehrenmorde, Genitalverstümmelung und Zwangsverheiratung«, die über Traditionen gerechtfertigt würden, gesetzlich zu verankern (Die Presse, 07.08.2008). Im Wahlkampf um den Wiener Gemeinderat 2010 sprang auch der Freiheitliche Bundesparteiobmann Heinz Christian Strache auf den scheinbar neuen »feministischen« Zug auf: »Wir wollen FREIE FRAUEN« lautete der Slogan, der untermauert wurde mit einer Bezugnahme auf die antimuslimischen Positionen von Alice Schwarzer. 2011, im Zusammenhang einer neuerlichen Verschärfung des »Fremdenrechts«, verfestigt sich der Konnex zwischen (pseudo-)feministischen Bezugnahmen und nationalistischen Politiken: Johanna Mikl-Leitner (ÖVP), die mit dem Innenministerium auch das Staffelholz feministischer Rhetorik von ihrer Vorgängerin übernommen hatte, bezeichnete das neue »Fremdenrecht« als »frauenpolitisch ganz große Chance«, da Frauen dadurch »endlich einmal« der Zugang zu Bildung ermöglicht würde (Protokoll des Nationalrates 29.04.2011, 3). Ähnlich rechtfertige der SPÖ-Politiker Josef Cap die »fremdenrechtlichen« Verschärfungen damit, dass die Zeit im Deutschkurs die einzige Zeit sei, in denen türkischen Frauen von ihren Männern nichts vorgeschrieben werden könne (Der Standard, 21.05.2011). Mittlerweile scheinen ähnliche Argumentationen fixer Bestandteil »europäischer« Staatspolitiken zu sein.

2. Feminismus oder Feminismen? Historische Kontinuitäten: »Frauenbefreiung« und Kolonialismus / Rassismus

Liz Fekete (2005) hat diese Indienstnahme feministischer Ideale durch einen in zahlreichen europäischen Staaten zu verzeichnenden »aufgeklärten Kulturfundamentalismus« eindrücklich herausgearbeitet. Die Aufklärung – und ihre zentralen Werte wie Demokratie, soziale Gerechtigkeit und offensichtlich auch ein bestimmter »Feminismus« – wird dabei als ein abgeschlossener Prozess verstanden, als Fundament der europäischen Kultur, die gegenüber Bedrohungen »von außen« wie dem »rückschrittlichen« Islam verteidigt werden müsse. Aus-

geblendet wird dabei einerseits, dass die Geschichte der Aufklärung und ihrer Werte im Kontext von Kolonialismus und damit nicht als genuin »europäisch« zu begreifen ist, andererseits das Reibungsverhältnis, das zwischen Aufklärung und feministischen Forderungen von Anfang an bestand. Fekete stellt einen Zusammenhang zwischen Kulturfundamentalismus und neoimperialen Projekten her, ohne aber die historische Allianz zwischen bestimmten feministischen Argumentationen und Kolonialismus / Rassismus ausreichend zu thematisieren. Das Verständnis dieses Verhältnisses und damit auch das Verständnis der Rolle von »Feminismus« in diesen Politiken bleiben ungeklärt und mitunter widersprüchlich. So spricht Fekete einmal von »selbsternannten Feministinnen« (Fekete 2005, 16), dann von »weißen, westlichen Feministinnen« (Fekete 2005, 18) als den Akteur_innen des aufgeklärten Kulturfundamentalismus.

Dies trifft auch auf Sara Farris (2011, 321 f.) zu, die zwischen zwei feministischen Positionierungen in Bezug auf den Diskurs um »kulturelle Gewalt« unterscheidet: der femonationalistischen, beispielhaft vertreten durch Feministinnen wie Alice Schwarzer, und der kritischen, die auf die rassistischen und paternalistischen Implikationen des Diskurses um »kulturelle Gewalt« hinweist. Gleichzeitig spricht Farris von einer »Instrumentalisierung« feministischer Ideale (Farris 2011, 322 f.), was in einigen Fällen zutreffend ist, allerdings die aktuelle und historische Allianz zwischen einem bestimmten »Feminismus« und Rassismus ignoriert.[3]

Beide Autorinnen differenzieren unzureichend zwischen unterschiedlichen *feministischen* und *pseudofeministischen* Position(ierung)en und stellen Feminismus als monolithisches »westliches« Projekt nicht konsequent in Frage. Unseres Erachtens ist es notwendig, die historische Kontinuität zwischen bestimmten feministischen Argumentationen und Akteur_innen und Kolonialismus / Rassismus sowie den feministischen Widerstand dagegen herauszuarbeiten und die Sprecher_innenposition »westlicher Feminist_innen« zu konkretisieren. Ansonsten wird feministisch-antirassistische Solidarität verunmöglicht oder ist nur als »neue Art des Feminismus« (Fekete 2005, 23) denkbar, was historischen wie aktuellen feministischen Politiken nicht gerecht wird. Deshalb möchten wir auf die historischen Verstrickungen eingehen, um daran anschließend postkoloniale Kontinuitäten, aber auch Brüche und die damit in Verbindung stehenden aktuellen Restrukturierungsprozesse von Rassismus und Geschlechterverhältnissen aufzuzeigen.

Gayatri Chakravorty Spivak und Chandra Talpade Mohanty haben das kolonialistische Erbe und die feministischen Widersprüche in Politiken »für Frauen«, die im Namen der Aufklärung und Emanzipation sprechen und Frauen »schüt-

[3] Dabei kann es sich auch um eine nachvollziehbare politische Strategie angesichts antifeministischer Tendenzen und der Rücknahme feministischer Errungenschaften handeln. Dennoch denken wir, dass eine differenzierte Auseinandersetzung für die Möglichkeit grenzüberschreitender feministischer Solidarität notwendig ist.

zen« wollen, herausgearbeitet. Wenn die Idee einer modernen, aufgeklärten, zivilisierten und freien Gesellschaft (»Europa«) in gewaltsamer Abgrenzung zu einem als rückständig konstruierten »Anderen« entwickelt wurde, so fungierten Frauen hier oft als eine Art »Maßstab von Zivilisation«. Dass die kolonialistisch-zivilisatorische Mission gerade über Frauenkörper ausgetragen wurde, hat Spivak in Bezug auf *sati* – einer Praktik der Witwenverbrennung, in der die Witwe der Verbrennung des Leichnams ihres Mannes folgt – im kolonialen Zusammenhang Indiens diskutiert (Spivak 1988). Ihre Argumentation scheint uns für eine Kritik an der gegenwärtigen Kulturalisierung von Gewalt ebenso aufschlussreich wie für eine Dekonstruktion des Selbstverständnisses von Feminismus als »westlich«. Spivak zeigt anhand des Selbstmordes einer jungen bengalischen Frau, die aktiv im antikolonialen Widerstand war, dass deren Versuch aus patriarchalen Deutungsmustern auszubrechen, misslingt. Der Körper von Frauen wird dabei zum ideologischen Kampfplatz zwischen der kolonialen Administration und der konservativen Hindu-Männern und die widerständige Handlungsmacht von Frauen unsichtbar gemacht.

Ignoriert wird dabei die Rolle, die Kolonialismus in der Konstruktion von *sati* als zentrale indische Tradition gespielt hat. Denn *sati* war eine eher außergewöhnliche Praktik, die nur von wenigen Hindu-Frauen, ganz zu schweigen von allen indischen Frauen praktiziert wurde. Wie kommt es, dass eine solch begrenzte Praktik zur Repräsentation »indischer Kultur« wird, und zwar nicht nur für Kolonialist_innen, sondern auch für Hindu-Fundamentalist_innen? Uma Narayan (1997) prägt hierfür den Begriff des »selective labeling«, in dessen Zuge bestimmte Praktiken isoliert und unabhängig von anderen als repräsentativ für kulturelle Identität gesetzt und dabei deren historische Veränderung sowie der politische Kontext ausgeblendet wird. Die britischen Kolonialherren waren nur allzu schnell bereit, *sati* als Inbegriff des »barbarischen« Indiens und »indischer Frauenunterdrückung« zu sehen und damit den eigenen gewaltsamen Imperialismus zu rechtfertigen (Castro Varela / Dhawan 2005, 75). In ähnlicher Weise etabliert der Diskurs über »kulturelle Gewalt« diese zu einer »schädlichen Tradition« des Islam. Ebenso wenig wie *sati* kann Gewalt gegen Frauen einfach als gegebene kulturelle Tradition »der Anderen« (z. B. »des Islam«) begriffen werden; beide sind im Kontext von kolonialistischer Gewalt bzw. rassistischer Gewalt durch den Staat (z. B. »Fremdenrecht«) zu begreifen, ironischerweise der gleiche Staat, der dann als Schützer, als guter Vater, auftritt. Verpackt und serviert wird diese Gewalt – damals wie heute – in der Rhetorik der (Frauen-) Befreiung, die Spivak (1988, 297) folgendermaßen auf den Punkt gebracht hat: »white men saving brown women from brown men«.

Aus der Perspektive eines »selective labeling« möchten wir weitere Selbstverständlichkeiten des »westlichen Feminismus« infrage stellen: Warum wird Gewalt gegen Frauen als »kulturelle Praktik der Anderen« begriffen, der Widerstand von Migrantinnen dagegen allerdings nicht? Und umgekehrt, warum

werden »Emanzipation« und »Frauenrechte« als repräsentativ für die »westliche Kultur« ins Feld geführt, während alltäglicher Sexismus anscheinend kein Teil »westlicher Kultur« ist?

Auch »westliche« Frauen spielten eine aktive Rolle im Kolonialismus und verwendeten mitunter die Sprache des Feminismus, um sich in ihrer Freiheit von »nicht-westlichen« Frauen abzugrenzen (Naghibi 2007, xxiii). Gegenwärtig sind es vor allem manche Staatsfeminist_innen, die zum Schutz »anderer Frauen« aufrufen. In diesem Sinne lässt sich der von Spivak identifizierte Topos auch abändern zu »white women saving brown women from brown men«. Während Migrantinnen dabei zum »Austragungsort« von Kämpfen werden, zu passiven Objekten der Befreiung, werden andere zu Befreier_innen, zu Akteur_innen eines bestimmen Feminismus, dem von den Medien relativ viel Aufmerksamkeit geschenkt wird und der sich praktischerweise mit Karrieren in politische Organisationen, Wissenschaft und Politik verbinden lässt. Zur Legitimierung der eigenen Position stützt sich die Politik des Beschützens oft auf so genannte »authentische Stimmen« wie Ayaan Hirsi Ali oder Necla Kelek, die im Unterschied zu migrantischen Frauenorganisationen im öffentlichen Diskurs auf Gehör stoßen, und zwar dann, wenn sie die Sprache des liberalen Feminismus sprechen.

In diesem Fall handelt es sich also nicht um eine pseudofeministische Instrumentalisierung, sondern um eine »westlich«-feministische Position, die in Kontinuität mit Kolonialismus steht. Für eine Kritik am gegenwärtigen Diskurs um »kulturelle Gewalt« scheint uns daher eine differenzierte und historische Konzeption von »westlichem Feminismus« notwendig, wie sie maßgeblich von Mohanty (1988, 2003) vorgelegt wurde und unsere Analyse anleitet. In ihrer Auseinandersetzung mit verschiedenen feministischen Texten kritisiert Mohanty, wie »aus westlicher Sicht« die Lebensweisen und Kämpfe »anderer« Frauen kolonialisiert werden, betont aber gleichermaßen, dass »westlicher Feminismus« weder gleichzusetzen ist mit Feminismus überhaupt noch von allen Feministinnen im »Westen« notwendigerweise vertreten wird. Doch im medialen Diskurs geschieht genau dies: Feminismus wird auf »westlichen« Feminismus, v.a. eine Spielart des liberalen Staatsfeminismus, reduziert und andere Positionen unsichtbar gemacht. Daher nehmen wir in unserer Kritik an »westlichem« Feminismus vor allem diesen liberalen Staatsfeminismus in den Blick, ohne die beiden gleichzusetzen. Unsere Kritik zielt vielmehr auf diese problematische Engführung von Feminismus auf bestimmte liberale und staatsfeministische Positionen, die, wie wir mit Mohanty argumentieren, transnationale feministische Solidarität verunmöglichen.[4] Denn feministisch-antirassistische Formen der Solidarität setzen unserer Ansicht nach eine rassismuskritische Analyse

[4] Wir möchten betonen, dass es uns dabei nicht um eine Pauschalkritik an liberalem Feminismus oder Staatsfeminismus geht, die – vor allem angesichts des aktuellen Backlash – differenzierter und vorsichtiger sein müsste.

voraus, die Rassismus sowohl als Kontinuität postkolonialer und postnazistischer Verhältnisse begreift als auch seine permanente Restrukturierung in den Blick nimmt.

3. Rassismus – Randphänomen oder integraler Bestandteil von Migrationsmanagement?

Farris (2011) verzichtet in ihrem Text auf den Begriff des Rassismus. Stattdessen spricht sie von nationalistischen, fremdenfeindlichen Parteien sowie neoliberalen oder konservativen Regierungen, die sich selektiv antiislamischer Positionen zur Durchsetzung ihrer neoliberalen Politiken bedienen. Wir teilen ihre Einschätzung, dass nationalistische Diskurse um Staatsbürger_innenschaft im Zusammenhang mit neoliberalen und – wie Fekete noch stärker betont – neoimperialen Projekten zu verstehen sind und dadurch ein antimuslimischer Rassismus salonfähig wurde, der bis dahin hauptsächlich aus den Reihen der extremen Rechten offen propagiert wurde. Dennoch lokalisieren wir Rassismus nicht ausschließlich bei rechtsextremen Parteien oder konservativen und neoliberalen Interessengruppen, sondern definieren ihn als »totales soziales Phänomen« (Balibar 1992, 23), das in Form von Praktiken, Diskursen und Vorstellungen die gesamte Gesellschaft durchzieht. Dabei begreifen wir Rassismus als historisch entstandenes, globales Verhältnis, geprägt durch Machtkämpfe unterschiedlicher Akteur_innen und strukturell krisenhafter, sozialer Bedingungen. Insofern deuten wir die Zunahme offen antimuslimischer Positionen in den Mainstream-Medien und in beinahe allen politischen Lagern als eine spezifische Konjunktur des Rassismus, die sowohl auf ein koloniales Archiv an Bildern und Praktiken zurückgreift als auch neue rassistische Strategien aufweist. Dieses Zusammenspiel soll am Beispiel des folgenden Kommentars des österreichischen Journalisten Hans Rauscher zum Aufstieg der FPÖ bei den Wiener Wahlen 2010 in der als linksliberal geltenden Tageszeitung *Der Standard* illustriert werden:

> *Unsere Großmütter trugen auch Kopftücher. Aber inzwischen sind wir in der Moderne angekommen. Die Frauen in Kopftuch und bodenlangem Mantel und ihre Männer, ohne die sie nicht allein zum Zahnarzt dürfen, sind es nicht. Das schafft Konflikte. Die Antwort heißt unausweichlich Assimilation – und Hilfe bei der Assimilation. Begreift das wer? Und hat die jetzige Riege, von Häupl abwärts, noch die Kraft dazu?* (Der Standard, 11. 10. 2010)

Rauscher aktiviert hier die kulturfundamentalistische Erzählung einer fortschrittlichen Moderne gegenüber einer rückständigen muslimischen Welt, indem er den Emanzipationsgrad »vorgestriger« österreichischer Großmütter mit heutigen kopftuchtragenden Migrantinnen vergleicht. Diese gedankliche Zeitreise in die Vergangenheit (Der Titel des Kommentars hieß: *Wien, Jahrhundert-*

wende) ist typisch für koloniales Denken (McClintock 1995, 40). Hier sind es jedoch nicht die europäischen Kolonialherren, die in die Vergangenheit reisen, sondern Migrantinnen, die als Trägerinnen der Vergangenheit in der Gegenwart ankommen und die europäische Zukunft bedrohen.

Darin zeigt sich bereits ein wichtiger Aspekt, der den von Balibar beschriebenen Neorassismus, der sich in der Epoche der Entkolonialisierung herausbildet, charakterisiert: die »Umkehr der Bewegungsrichtung der Bevölkerung«, die damit verbundene Vollziehung »der Aufspaltung der Menschheit innerhalb eines einzigen politischen Raums« und die Ausbildung des Rassismus »um den Komplex der Immigration« (Balibar 1992, 28). Laut Rauscher ist es das Aufeinanderprallen der Ungleichzeitigkeit »zweier Kulturen« mit ihren unvereinbaren Werten und Traditionen, das unweigerlich zu Konflikten führen muss und letztlich dazu beiträgt, die FPÖ groß zu machen. Genau in dieser Argumentationsweise liegt ein zweiter Aspekt des Neorassismus nach Balibar, der wie ein Meta-Rassismus, also ein den Rassismus erklärender Rassismus funktioniert (Balibar 1992, 30): Die Unvereinbarkeit der Kulturen führe zu »natürlichen« Konflikten, die sich im rassistischen Verhalten der Bevölkerung entladen würden. Rauscher liefert eine neorassistische Erklärung für den Rassismus der Wähler_innen und fordert – scheinbar paradoxerweise – Assimilationszwang als eine Art antirassistische Präventivmaßnahme. Rauschers Neorassismus erscheint damit als Antirassismus.

Derselbe »Retorsionseffekt des Neorassismus« (Balibar 1992, 31), der sich hier ablesen lässt, ist auch im Zusammenhang mit dem europaweiten Diskurs über den »Tod des Multikulturalismus« zu beobachten. Gerade die aufklärerischen Werte der Toleranz und Offenheit, die sich etwa als Bekenntnis zu Multikulturalismus zeigen würden, der jedoch niemals in einem europäischen Land offizielle Staatspolitik war (Lentin / Titley 2011, 20), wären die »Achillessehne Europas« (Fekete 2005, 14). Dass die von Migrant_innen ausgenutzte Toleranz Europas letztlich zu Konflikten und Rassismus führen würde, bildet die Argumentationsgrundlage für die Einführung einer restriktiven Migrations- und Integrationspolitik, wie es u. a. von Fekete ausführlich analysiert wurde.

An dieser Stelle möchten wir zwei Unterschiede zwischen Feketes (2005) und unseren Positionen herausstreichen. Zum einen interpretieren wir die Konjunktur des antimuslimischen Rassismus nicht als Ablösung des Antisemitismus, wie Fekete (2005, 21) es gelegentlich in ihrem Text andeutet (z. B. Fekete 2005, 21). Zum anderen sehen wir einen wichtigen Konnex zwischen verschiedenen Formen des Rassismus und dem sich seit den 1990er Jahren herausbildenden europäischen Migrationsregime, das auf einer Logik der Produktion und des Managements von Differenzen basiert. Der aufgeklärte Kulturfundamentalismus und sein Rekurs auf bestimmte feministische Werte bilden nur *eine* Facette im komplexen Gefüge der Regulation von Migration, die nicht nur darauf abzielt, Migration zu *verhindern*, sondern sie rational und den politökonomischen

Interessen der einzelnen Nationalstaaten entsprechend zu *steuern*. In diesem Zusammenhang hat Sara Farris die politökonomischen Bedingungen des femonationalistischen Diskurses untersucht.

4. *Bedingungen des Diskurses um »kulturelle Gewalt«: Postfordismus und die Care-Krise*

In ihrem für unsere Überlegungen maßgeblichen Beitrag unterscheidet Farris (2011, 323 ff.) zwei Ansätze feministischer Kritik am aktuellen Diskurs über »kulturelle Gewalt«: Erstens, einen deskriptiv-rekonstruktiven, der vor allem die performativen Widersprüche der feministischen Bezüge in diesen Diskursen herausstreicht, beispielsweise die selektive Rezeption feministischer Ansprüche durch ansonsten konservative Parteien; und zweitens einen eher ideologiekritischen, der die Mobilisierung feministischer Werte als »Vorwand« für neoimperiale Projekte aufzeigt. Farris geht ideologiekritisch einen Schritt weiter und kritisiert den negativen Ideologiebegriff, der im zweiten Ansatz (implizit) in Anschlag gebracht wird und Ideologie als Trick oder Lüge begreift. Mit einem solchen Ideologieverständnis könne laut Farris nicht begriffen werden, warum es ausgerechnet *feministische* Werte bzw. Ideale der Geschlechtergerechtigkeit sind, die im kulturfundamentalistischen Diskurs bedient werden. Statt einer ideologischen Widerlegung fordert Farris daher die Untersuchung der politökonomischen Grundlagen des Femonationalismus und liest diesen »als symptomatisch für die besondere Stellung westlicher und nicht-westlicher Frauen in der wirtschaftlichen, politischen und im weitesten Sinne materiellen Kette von Produktion und Reproduktion« (Farris 2011, 331). Wir teilen Farris' Diagnose, möchten ihre ideologiekritische Analyse allerdings weitertreiben.

Wir begreifen die Karriere des Diskurses um »kulturelle Gewalt« wie Farris im Zusammenhang mit einschneidenden politökonomischen Veränderungen. Die Krise des Fordismus und des damit einhergehenden Alleinverdiener-Hausfrauen-Familienmodells verstehen wir dabei auch als (Er-)Folge der sozialen Kämpfe und Bewegungen der Zeit, nicht zuletzt der Frauenbewegung und der erhöhten Erwerbstätigkeit von Frauen. Die mit der Krise des Fordismus einhergehenden gesellschaftlichen Veränderungen – Flexibilisierung und Prekarisierung von Arbeits- und Lebensweisen und der neoliberale Umbau des Sozialstaates – haben zu einer verschärften Krise im Bereich der Reproduktionsarbeit beigetragen. Das *male breadwinner*-Modell, das Heidi Hartmann und andere materialistische Feministinnen kritisierten, wurde im neoliberalen Geschlechterregime verabschiedet – zugunsten des Modells des *adult worker* (Lewis 2002), das von der Erwerbstätigkeit aller erwachsenen Menschen ausgeht. Aufgrund der normalisierten und ökonomisch notwendigen zunehmenden Erwerbstätigkeit von Frauen, die bislang Hausarbeit, Kindererziehung und Pflege weitgehend un-

bezahlt verrichteten, sowie der Rücknahme einer teilweisen Vergesellschaftung von Reproduktionsarbeit im Fordismus, muss Reproduktionsarbeit zunehmend auch warenförmig vermittelt werden.[5] Das Problem – oder die Care-Krise – ergibt sich daraus, dass sich der Bereich der Reproduktion nicht in gleicher Weise rationalisieren lässt wie der Bereich der Produktion von Gütern, weil die Mittel der Produktionssteigerung hier kaum eine Wirkung erzielen bzw. mitunter fatale Folgen hätten. Aufgrund der Arbeitsintensität des Reproduktionsbereichs bildet dessen Deregulation, u. a. durch ein Migrationsregime, das Menschen illegalisiert bzw. mit unterschiedlichen Rechtstiteln und Zugangsmöglichkeiten zum Arbeitsmarkt und legalem Aufenthalt ausstattet, die derzeitige »Lösung« dieses Problems.

In ihrer Deutung der zu verzeichnenden »Feminisierung der Migration« stellt Farris daher fest, dass die Nachfrage nach der Arbeitskraft von Migrantinnen in der aktuellen globalen Wirtschaftskrise sogar zugenommen hat und Migrantinnen im Unterschied zu Migranten nicht als Konkurrenz oder Bedrohung, sondern als Unterstützung wahrgenommen werden. Farris geht allerdings nicht auf das oben beschriebene Problem der »divergierenden Produktivitäten« (Madörin 2007) von Produktions- und Reproduktionsbereich ein, das erklärt, warum es überhaupt zu einer Pflegekrise kommt und warum Reproduktionsarbeit nicht ausschließlich marktförmig, sondern vielfach illegalisiert in rein persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen und privaten Räumen erledigt wird. Damit bleibt bei Farris auch die Beziehung zwischen Reproduktionsarbeit und Migrationsregime unterbelichtet. Aufgrund der Unmöglichkeit der vollständigen Kontrolle von Migrationsbewegungen und aufgrund der wirtschaftlichen Nachfrage nach Migrant_innen in unterschiedlichen Bereichen besteht die Bedeutung des Migrationsregimes nicht in der völligen Abschottung, sondern in der Regulation von Migration durch das Instrument der Entrechtung.

5. Die Restrukturierung von Rassismus und Geschlechterverhältnissen

Vor dem Hintergrund dieser gesellschaftlichen Transformationen argumentieren wir, in Auseinandersetzung mit Farris' Analyse, dass der Diskurs um »kulturelle Gewalt« nicht nur im Zusammenhang einer Restrukturierung von (Re-)Produktionsverhältnissen, sondern damit auch von Geschlechterverhältnissen und Rassismus steht.

[5] Festgehalten werden muss, dass das *Modell* des männlichen Ernährers und der weiblichen Hausfrau oder Zuverdienerin in dieser Form jedoch nie für alle *Realität* war. Denn Arbeiterinnen, davon viele Schwarze Frauen und Migrantinnen, leisteten zusätzlich Produktions- und / oder Reproduktionsarbeit außerhalb des »eigenen« Hauses. Hausarbeit war für sie oft Erwerbsarbeit *und* unbezahlte Reproduktionsarbeit.

Farris führt ihren Ideologiebegriff unserer Ansicht nach unzureichend aus, um die Absorption »feministischer Ideen« in femonationalistischen Ideologien und die Rolle (pseudo-)feministischer Akteur_innen im Migrationsregime zu erfassen. Wir begreifen Ideologie als – auch affektives – »Angebot« im Zusammenhang realer gesellschaftlicher Widersprüche, die mitunter zu Verunsicherung und Angst führen. Die Aufgabe von Ideologie sehen wir in der Organisation von Zustimmung zu Herrschaftsverhältnissen, was sie nur leisten kann, indem sie sich auf die Werte und Ansprüche der sozialen Mehrheit bezieht und diese zurückspielt, also paradoxerweise zum »Diskurs *der Beherrschten*« (Balibar 1995, 64) wird und deren Begehren mitstrukturiert. Die kulturfundamentalistische Bezugnahme auf feministische Werte schließt in diesem Sinne an Forderungen der Zweiten Frauenbewegung nach Autonomie, Selbstbestimmung, Ausbildung und Erwerbstätigkeit an; Forderungen, die allerdings – bar jedes antikapitalistischen Stachels – im Zuge einer notwendigen kapitalistischen Erneuerung längst ins neoliberale Projekt absorbiert wurden (Haug 2009) und zu jener Transformation von Geschlechterverhältnissen und feministischer Politik beigetragen haben, die das Terrain für den aktuellen Diskurs um »kulturelle Gewalt« bildet. Dies bedeutet keineswegs, die Frauenbewegung für diese Entwicklungen verantwortlich zu machen, soll aber die Subjekte, ihre Kämpfe und Wünsche in die dargestellten Entwicklungen wieder einschreiben und die besondere Stellung von Frauen und feministischen Werten im kulturfundamentalistischen Diskurs erklären. Im Folgenden diskutieren wir, wie im Diskurs um »kulturelle Gewalt« Differenzen zwischen Frauen produktiv gemacht werden und dies im Zusammenhang einer rassistischen Restrukturierung von Geschlechterverhältnissen zu verstehen ist.

5.1 Stratifizierte Reproduktion: Familie für wen?

Der Kampf gegen personale Autoritäten von Männern erwies sich als anschlussfähig für neoliberale Regierungsverhältnisse, stellen diese traditionell-patriarchalen Autoritäten doch ein Hindernis für die kapitalistische Ausdehnung dar (Haug 2009, 399), also die neoliberale Durchkapitalisierung weiter Lebensbereiche, zunehmend auch des Reproduktionsbereichs. Es war eine Folge der Frauenbewegung, dass Frauen zunehmend erwerbstätig sind, während umgekehrt keine entsprechende Bewegung der Männer in den Reproduktionsbereich stattfand. Im Zuge einer transnationalen rassifizierten Umverteilung von Reproduktionsarbeit wird diese nämlich gerade nicht zu Männern, sondern zu anderen Frauen, oft illegalisierten Migrantinnen, umverteilt, die diese nun schlecht bezahlt und oft getrennt von ihren eigenen Familien erledigen. Unter diesen Vorzeichen werden die feministischen »Kämpfe um Anerkennung von Hausarbeit aufgenommen ins neoliberale Projekt« (Haug 2009, 404).

Die Bedeutung von Migrantinnen im Bereich der Reproduktion sieht auch Farris als zentral in ihrer Untersuchung der politökonomischen Bedingungen des Femonationalismus. Farris differenziert jedoch nicht zwischen sozialer Reproduktion (die Produktion und Wiederherstellung von Leben und all die alltäglichen physischen und emotionalen Tätigkeiten, die dazu gehören wie Putzen, Kochen, Wickeln), kultureller Reproduktion (die Weitergabe und Aneignung von Normen, Werten und Wissen) und biologischer Reproduktion (Kinderkriegen), in denen Migrant_innen sehr unterschiedlich positioniert sind. In diesem Zusammenhang möchten wir das Konzept der »stratifizierten Reproduktion« (Colen 1995, zit n. Arat-Koç 2006, 86) einführen, das beschreibt, wie die unterschiedlichen Tätigkeiten der Reproduktion verschieden erlebt, bewertet und bezahlt werden und die Erledigung dieser Tätigkeiten mit sozialen Ungleichheiten zusammenhängt.

Wenn Farris ausführt, dass »Migrantinnen nicht nur äußerst nützliche ›Reproduktionsarbeiterinnen‹, sondern auch ›Reproduktionsorgane‹ sind« (Farris 2011, 330), die die zukünftige Generationen produzieren, übersieht sie dies. Gerade auf die biologische und kulturelle Reproduktion von Migrant_innen, zielen gegenwärtige Bevölkerungspolitiken unserer Ansicht nach nicht, oder höchstens »notgedrungen«.

Der kulturfundamentalistische Diskurs positioniert Frauen (ideologisch und materiell) nämlich unterschiedlich, auch in Bezug auf unterschiedliche reproduktive Aktivitäten. Das darin konstruierte Ideal der *emanzipierten Frau*, die auch Ehefrau und Mutter sein kann (aber nicht muss) und Beruf und Familie »vereinbart«, wird Migrantinnen mitunter vorenthalten. Empirische Untersuchungen zeigen, dass die Ausbeutung von weiblichen Hausangestellten in privaten Haushalten gerade über die Negation von deren »Weiblichkeit« von Seiten der Arbeitgeber_innen funktioniert (z. B. Glenn 1992; Gutiérrez Rodríguez 2010). Zwar sind viele Hausangestellte selbst Mütter, doch müssen sie dies unterschlagen, auch weil in Migrations- und Arbeitsgesetzgebungen in Bezug auf Hausarbeiterinnen meist ungebundene Individuen bevorzugt werden (Haidinger 2013). Obzwar der Diskurs um »kulturelle Gewalt« also an Forderungen der Befreiung von männlichen Autoritäten der Frauenbewegung anschließt, tut er dies unter gänzlich anderen Vorzeichen: Er delegitimiert Ehe und Familie für Migrantinnen und fördert (via Migrationsregime), dass Migrantinnen als »freie Individuen« kommen, das heißt vor allem: frei von Familie und frei, *bestimmte* Reproduktionstätigkeiten zu übernehmen.

Schließlich bezieht sich die Indienstnahme feministischer Werte im Diskurs um »kulturelle Gewalt« auch auf Migrantinnen, die schon »hier« sind, Kinder haben und nicht mehr gehen werden. Aufgegriffen wird dann die – wenn auch unerwünschte, so doch nicht mehr zu ignorierende – Rolle von Migrantinnen in der kulturellen und biologischen Reproduktion, welche als Bedrohung für die nationale und »europäische« Identität gesehen werden. In diesem Sinne wer-

den beispielsweise Türkinnen adressiert, die ebenfalls von patriarchalen Familien »emanzipiert« und (z. B. über Deutschkurse) »fit« für den Arbeitsmarkt gemacht werden sollen. Die Bezugnahme auf Kultur und Werte der Aufklärung ist hier auch als eine Art Erziehungsdiskurs auf »westliche« Werte wie Individuum, Leistung, Freiheit zu verstehen.

5.2 Kulturfundamentalismus, Postfeminismus und die Konsolidierung von Männlichkeit

Den Eindruck, dass kulturfundamentalistische Diskurse auf fruchtbarem *feministischem* Boden gedeihen, möchten wir weiter dahingehend revidieren, dass gegenwärtig vielmehr von einer rassistischen Konsolidierung hierarchischer Geschlechterverhältnisse unter *postfeministischen* Vorzeichen zu sprechen ist. Postfeminismus meint nach Angela McRobbie (2010) eine gegenwärtig zu verzeichnende antifeministische Abwicklung von Feminismus, bei der – scheinbar paradoxerweise – dem Feminismus Rechnung getragen wird. Indem feministische Ziele als mittlerweile erreicht dargestellt werden, wird Feminismus als etwas Vergangenes, als abgeschlossenes und überholtes Projekt verabschiedet.

Um zu zeigen, wie der Diskurs um »kulturelle Gewalt« postfeministische Abwicklungen von Feminismus fördert, ziehen wir das Beispiel des bürgerlich-konservativen Politikers Hannes Missethon heran. Unter dem Titel »Ich knie vor Alice Schwarzer« ließ sich dieser in einem »linke Emanze«-T-Shirt abbilden (Profil, 27.10.2007); seine Begründung: »Weil Alice Schwarzer und ich darauf hinweisen, dass die Unterdrückung der Frau wieder auflebt – in Teilen von Migrantenfamilien.« Missethon kritisiert Feministinnen, die dieser Entwicklung ruhig zusehen würden und kokettiert hier mit Feminismus: »Sie [»die Feministinnen«] sollen den Frauen Rückenstärkung geben und auf die Männer Druck aufbauen. So wie sie in den siebziger und achtziger Jahren Druck auf die österreichischen Männer ausgeübt haben. Denn im Nachhinein muss ich sagen: Das war damals richtig.« Aber: »Die Feministinnen sind müde und satt geworden.« Da Feminismus an »österreichischen« Männern offensichtlich vollzogen sei, sollen diese nun »andere« Männer aufklären: ihnen sagen, »dass wir nicht in Anatolien sind«. Missethon reduziert Feminismus dabei auf Gleichberechtigung bzw. »partnerschaftliches Zusammenleben«, das er in Österreich offensichtlich realisiert sieht. Vor diesem Hintergrund regt er »eine Studie über Zwangsverheiratungen« an.

Bei Missethon mischt sich die postfeministische Verlagerung von Feminismus in die Vergangenheit, etwas Vollzogenes, das »wir« nicht mehr brauchen, mit der rassistischen Verortung »der Anderen« in eben dieser Vergangenheit, die »Feminismus« sehr wohl noch brauchen. Der Diskurs um »kulturelle Gewalt« stellt daher auch ein ideologisches Angebot für »westliche« Männer und die Konsolidierung hegemonialer Männlichkeit dar. Von der Frauenbewegung

»krisengebeutelt« haben sie die Möglichkeit, Souveränität und Handlungsmacht in der emanzipierten Überlegenheit gegenüber »anderen Männern« herzustellen, auf die dann die vermeintlich überwundenen patriarchalen Phantasmen projiziert werden. Zudem lenkt die Selbstbestätigung als »ohnehin schon gleichberechtigt« ab von tatsächlichen politischen Verschlechterungen für Frauen – z. B. budgetäre Kürzungen von Gewaltschutzeinrichtungen für Frauen und Gewaltpräventionsarbeit oder die Neuregelung der Obsorge in Österreich. So hat der Selbstentwurf als aufgeklärte und gleichberechtigte Gesellschaft den Effekt, feministische Politik mitunter obsolet zu machen und antifeministischen Tendenzen in die Hände zu spielen.

6. Spaltungen und Solidaritäten: Towards a More Progressive Union?

Kulturfundamentalistische Bezugnahmen auf feministische Werte tragen zu einer Konsolidierung der Geschlechterverhältnisse bei, indem sie die vergeschlechtlichte Unsichtbarkeit und Abwertung der Reproduktionssphäre intakt halten. Frauen verhandeln hierbei »eine die Gesellschaft als ganze betreffende Problemlage als Konflikt zwischen sich« (Soiland 2008). Der aktuelle (Pseudo-) Feminismus verabschiedet das feministische und diskussionswürdige »wir« in zynischer Weise, indem er hierarchische Machtverhältnisse zwischen Frauen affirmiert und die Ausbeutung eines Teils von Frauen mitunter »feministisch« legitimiert. Feminismus wird zu einem »Problem« zwischen Mehrheitsgesellschaft und Migrant_innen verlagert, d. h. zu einer Frage von *race*. Statt einer feministischen Solidarität (mit all den Problemen einer solchen Solidarität) können »weiße« Männer und »weiße« Frauen in diesem Diskurs in einer Art (post-) feministischen Allianz zueinanderfinden.

Heidi Hartmann führt in ihrem Text aus, dass ein Effekt des Zusammenspiels patriarchaler und kapitalistischer Verhältnisse die Entschärfung antikapitalistischen Widerstands durch eine Spaltung der Arbeiter_innenklasse sei. In Anschluss daran argumentieren wir, dass Rassismus feministischen Widerstand schwächt und das Bilden transnationaler feministischer Solidarität über Grenzen von Ort, Identität, Klasse, Arbeit, Glauben hinweg, wie es Mohanty (2003, 530) fordert, umso wichtiger macht. Doch wie kann vor dem Hintergrund der erläuterten Widersprüche und Spaltungen eine antirassistische feministische Solidarität aussehen?

Zunächst denken wir, dass eine feministische Politik sich mit der Bezugnahme auf »Kultur« und »kulturelle Differenzen« auseinandersetzen und Feminismus als »westliches« Projekt hinterfragen sollte. Aus transnationaler Perspektive sind Kulturen und Geschichten als schon immer verwoben zu begreifen, weder Aufklärung noch Feminismus sind an sich »westlich«. Errungenschaften

wie Gleichheit sind nicht als »westliche« Werte oder Exporte zu verstehen, sondern vielmehr als das Resultat politischer Kämpfe, also auch des Kampfes *gegen* »westlichen« Imperialismus (Narayan 2000, 91).

Unseres Erachtens ist es notwendig, die feministische Aufmerksamkeit weniger auf bestimmte »kulturell« definierte Gruppen zu lenken als auf gesamtgesellschaftliche Machtverhältnisse. Da der Kampf um soziale Gerechtigkeit nicht teilbar ist, dürfen Frauenrechte nicht gegen Migrantinnenrechte ausgespielt werden, sondern »Migrantinnenrechte sind Frauenrechte«, wie ein Slogan von feministisch-antirassistischen AktivistInnen lautet (z. B.: LEFÖ).

Wenn der Neoliberalismus feministische Ideen absorbiert hat, ergibt sich durch seine Krise vielleicht die Chance, feministische Politiken neu zu bestimmen und hierbei kritisch an das radikale Erbe der Frauenbewegungen anzuschließen (Haug 2009, 400). Ein solches Projekt könnte die Gesellschaft von Fragen der Pflege und Sorge her anders denken und ausgehend von den aufgezeigten Widersprüchen die feministische Kritik an Ehe, Familie und Mutterschaft weitertreiben.

Denn die aktuelle transnationale und rassifizierte Umverteilung von Reproduktionsarbeit bringt Frauen bei allen Differenzen und in einem Ausbeutungsverhältnis auch zusammen, und zwar oft auf intimstem Raum. Sedef Arat-Koç (2006, 87) weist darauf hin, dass es auch Gemeinsamkeiten zwischen diesen Frauen gibt, da sie ihre bezahlte Arbeit und ihre reproduktiven Verantwortungen als unvereinbar erleben und letztere unsichtbar machen müssen – im Herkunftsland bzw. im Zuhause.

Bezugnehmend auf Hartmann, an die der Titel dieses Textes angelehnt ist, geht es feministisch um die Utopie einer anderen Gesellschaft:

> *Wir müssen darauf bestehen, dass die Gesellschaft, die wir gestalten möchten, eine Gesellschaft ist, in der die Anerkennung gegenseitiger Abhängigkeit Befreiung bedeutet und nicht Schande, in der Pflege universal ist und keine unterdrückende Praxis, und in der Frauen nicht weiterhin die falschen und konkreten Freiheiten von Männern unterstützen* (Hartmann 1981, 114 [Übers. I. M., P. N.]).

– Und auch nicht die falschen und konkreten Freiheiten *mancher* Frauen.

Literatur

Arat-Koç, Sedef (2006): Whose Social Reproduction? Transnational Motherhood and Challenges to Feminist Political Economy. In: Bezanson, Kate / Luxton, Meg (Hrsg.): Social Reproduction. Feminist Political Economy Challenges Neoliberalism. Montreal / Kingston, 75–92.

Austria Presse Agentur (APA): Ausländerkriminalität. Fekter will »Kulturdelikt« einführen. In: Die Presse (07.08.2008). http://diepresse.com/home/politik/innenpolitik/404624/Fekter-will-Kulturdelikt-einfuehren (08.02.2014).

Austria Presse Agentur (APA): Eigener Aktionsplan für Österreich geplant. In: Die Standard (03.02.2014). http://diestandard.at/1389859204785/Eigener-Aktionsplan-fuer-Oesterreich-geplant (08.02.2014).

Balibar, Etienne (1992): Gibt es einen Neo-Rassismus? In: Balibar, Etienne / Wallerstein, Immanuel (Hrsg.): Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg / Berlin, 23–38.

Balibar, Etienne (1995): Ambiguous Universality. In: difference. A Journal of Feminist Cultural Studies 7 / 1, 48–74.

Brickner, Irene: Die SPÖ, die Fremden und Josef Cap. In: Der Standard (21.5.2011). http://derstandard.at/1304552489509/Brickners-Blog-Die-SPOe-die-Fremden-und-Josef-Cap (08.02.2014).

Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld.

Farris, Sara (2011): Die politische Ökonomie des Femonationalismus. In: Feministische Studien 2, 321–334.

Fekete, Liz (2005): Aufgeklärter Fundamentalismus? Einwanderung, Islam und andere Kulturdelikte. In: Der|Wisch, 5–26.

Glenn, Evelyn Nakano (1992): From Servitude to Service Work. Historical Continuities in the Racial Division of Paid Reproductive Labor. In: Signs. Journal of Women in Culture and Society 18 / 1, 1–43.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2010): Migration, Domestic Work and Affect. A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor. New York / London.

Haidinger, Bettina (2013): Hausfrau für zwei Länder sein. Zur Reproduktion des transnationalen Haushalts. Münster.

Hartmann, Heidi (1981 / 1997): The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism. Towards a More Progressive Union. In: Nicholson, Linda (Hrsg.): The Second Wave. A Reader in Feminist Theory. New York, 97–122.

Haug, Frigga (2009): Feministische Initiative zurückgewinnen – eine Diskussion mit Nancy Fraser. In: Das Argument 281, 393–408.

Lentin, Alana / Titley, Gavan (2011): The Crisis of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age. New York / London.

Lewis, Jane (2002): Gender and Welfare State Change. In: European Societies 4 / 4, 331–357.

Linsinger, Eva / Schmid, Ulla: Ich knie vor Alice Schwarzer. Interview mit Hannes Missethon. In: Profil (27.10.2007). http://www.profil.at/articles/0743/560/187398/ich-alice-schwarzer (03.04.2014).

Madörin, Mascha (2007): Neoliberalismus und die Reorganisation der Care. In: Jahrbuch Denknetz. Zur politischen Ökonomie der Schweiz. Eine Annäherung. Zürich, 141–162.

maiz: Neues Fremdenrecht verstärkt Gewalt gegen Migrantinnen. Informationen von maiz (2006). http://www.malmoe.org/artikel/widersprechen/1315 (08.02.2014).

McClintock, Anne (1995): Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest. New York.

McRobbie, Angela (2010): Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. Wiesbaden.

Mohanty, Chandra Talpade (1988): Aus westlicher Sicht. Feministische Theorie und koloniale Diskurse. In: beiträge zur feministischen theorie und praxis 23, 149–162.

Mohanty, Chandra Talpade (2003): »Under Western Eyes« Revisited. Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. In: Signs 28 / 2, 499–535.

Mohanty, Chandra Talpade (2004): Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity. Durham.

Naghibi, Nima (2007): Rethinking Global Sisterhood. Western Feminism and Iran. Minneapolis / London.

Narayan, Uma (1997): Dislocating Culture. Identities, Traditions, and Third-World Feminism. New York / London.

Protokoll des Nationalrates (29.04.2011). http://www.parlament.gv.at/pd/stvorwww/XXIV/NRSITZ/NRSITZ_00103/A_-_13_39_27_Bundesministerin_fur_Inneres_Mag__Johanna_Mikl-Leitner.pdf (08.02.2014).

Rauscher, Hans: Wien, Jahrhundertwende. In: Der Standard (11.10.2010). http://derstandard.at/1285200619545/Einserkastl-RAU-Wien-Jahrhundertwende (08.02.2014).

16 Tage gegen Gewalt an Frauen. Kampagne 2010. In: Archiv des Bundeskanzleramts Österreich. Frauenangelegenheiten und Gleichstellung. http://www.bka.gv.at/site/6585/default.aspx#a8 (04.04.2014).

Soiland, Tove (2008): Die Verhältnisse gingen und die Kategorien kamen. *Intersectionality* oder Vom Unbehagen an der amerikanischen Theorie. In: Querelles-net. Rezensionszeitschrift für Frauen- und Geschlechterforschung 26. http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/694/702 (03.04.2014).

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary / Grossberg, Lawrence (Hrsg.): Marxism and the Interpretation of Culture. Chicago, 271–313.

Stellungnahme des Dachverbandes der Bildungs- und Beratungseinrichtungen für ausländische Frauen zum Entwurf Niederlassungsgesetzes (1992). In: Frauennachrichten 4.

Strasser, Sabine / Holzleithner, Elisabeth (2010): Multikulturalismus queer gelesen. Zwangsheirat und gleichgeschlechtliche Ehe in pluralen Gesellschaften. Frankfurt a.M. / New York.