

Rosalía Romero Pérez

Philosophie, Gender und Gesellschaft: von der politischen *Transición* zur gleich- berechtigten Demokratie

Als die UNO 1975 zum Internationalen Jahr der Frau deklarierte, war in Spanien gerade das *Manifiesto para la Liberación de la Mujer* von Victoria Sau erschienen, das die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern anklagte und zur politischen Mobilisierung und Organisation von Frauengruppen aufrief. Das Ausmaß der Ungleichheit zwischen Frauen und Männern in der spanischen Gesellschaft während des Franquismus war vergleichbar mit den Verhältnissen in anderen historischen Gesellschaften, in denen Frauen nicht über Staatsbürgerrechte verfügten. Victoria Sau verdeutlichte in ihrem Manifest, dass Macht weder als pyramidale Struktur aufzufassen noch mit dem Erreichen der höchsten Position in einer Gesellschaft gleich zu setzen sei. Wenn es hier immer auch Ausnahmerecheinungen unter den Frauen gegeben hat, so Sau, dann, weil „die weibliche Repräsentation – in einem minimalen Umfang – von Männern autorisiert und erlaubt wird, häufig um eine innere Realität zu verbergen, die weit weniger vielversprechend aussieht.“ (Sau 1974, 283). Die Macht, so Sau weiter, verberge sich in den anonymen Handlungen des täglichen Lebens: Professor an der Universität zu sein, im Verwaltungsrat einer Firma zu sitzen, Berater oder Abgeordneter, Richter, Chirurg, Bankdirektor, Herausgeber einer Zeitung, Direktor eines Gefängnisses oder einer Besserungsanstalt zu sein. Sau machte auch auf die Tatsache aufmerksam, dass in keinem Land der Welt Frauen die Hälfte der Macht zukomme, wie es ihnen eigentlich als Hälfte der Menschheit zustehen würde.

Die feministische Bewegung, die sich in den letzten Jahren der Diktatur und den ersten der *Transición* [der politischen Übergangsperiode nach dem Ende der Francodiktatur 1975 zur Demokratie; die Übers.] formierte, orientierte sich an den Prioritäten der gelebten soziopolitischen Wirklichkeit dieser Zeit: das Recht auf den Gebrauch von Verhütungsmitteln, das Recht auf Scheidung, das Recht auf Abtreibung sowie eine Reihe weiterer juristischer Forderungen, um die Frauen aus ihrer rechtlichen Unmündigkeit¹ zu befreien.

¹ Anmerkung der Übersetzerin: Der Terminus *minoría de edad* verweist auf den rechtlichen Status von Frauen während der Francodiktatur, nämlich den der lebenslänglichen „Minderjährigkeit“ der in der spanischen Konstitution verankert war. Danach war die Frau zunächst dem Vater, dann dem Ehemann untergeordnet. So durften Frauen bis zum Alter von 25 Jahren das väterliche Elternhaus nicht verlassen (außer um zu heiraten). Im spanischen Bürgerlichen Gesetzbuch war geregelt, dass der Mann die Frau zu schützen und diese ihm zu gehorchen hat (Art. 57), was die vorausgesetzte Inferiorität der Frauen und die institutionalisierte Autorität des Mannes verdeutlicht. Der Mann verwaltete die in die Ehe eingebrachten Güter, war recht-

Man kann also sagen, dass der soziale und politische Kontext des spanischen Feminismus am Ende des Franco-Regimes und zu Beginn der *Transición* eine historische Herausforderung vor allem hinsichtlich der Staatsbürgerschaftsrechte darstellte. Dazu gesellte sich ein weiteres Novum, in dem Bewusstsein, dass die Machtverteilung und die geschlechtsgebundene Arbeitsteilung Schlüsselfragen der politischen Analyse sein sollten. Es musste eine konzeptionelle Unterscheidung zwischen Kapitalismus und Patriarchat getroffen werden, da die organisierte feministische Bewegung wesentlich von Frauen linker, mehrheitlich marxistisch oder auch anarchistisch inspirierter Organisationen gebildet wurde. Diese Unterscheidung bedeutete einen Bruch mit der Überzeugung, die Befreiung der Frauen wäre unausweichlich mit dem Klassenkampf verbunden. Die Philosophin Celia Amorós (Amorós 1985) zeigte in ihrer Analyse des *Paralogismus* von Produktion und Reproduktion, dass der Marxismus nicht die geeignete Methode zur Analyse des Ausschlusses und der Diskriminierung von Frauen sein könne. Die Annahme, dass für den Bereich der Reproduktion, als Reproduktion der Produktion, die selben Analysekatégorien und Instrumente anzuwenden seien, die für das Feld der Produktion entwickelt wurden, erwies sich als falsch. Im Konzept des Patriarchats liegt zwar der Schlüssel zur Analyse der Systeme männlicher Vorherrschaft, jedoch zeichnen sich verschiedene Denkrichtungen und feministische Praktiken ab. Gleichwohl gab es einen gemeinsamen Ausgangspunkt: die Überzeugung, dass das Patriarchat ein transformierbares und aufhebbares System sei. Dafür war in kollektiver wie individueller Hinsicht ein enormes Maß an Reflexion und Abstraktion erforderlich.

Die Verfassung von 1978 ermöglichte den Beginn einer Gleichberechtigungsgesetzgebung, die die Diskriminierung aufgrund des Geschlechts verbietet. Die Philosophin Victoria Sendón de León, eine Protagonistin der *Transición*, schrieb, dass sich die Töchter der 1968er zwar zu verschiedenen Feminismen aufgemacht hätten, diese sich aber zugleich ergänzten: Diejenigen, die sich auf den Gleichheitsfeminismus bezogen, nahmen die Veränderung der Gesetze in Angriff, um soziale Verbesserungen zu erreichen. Der andere Teil der Bewegung, der sich dem Differenzfeminismus zuordnete, begründete seine Aktivitäten in den Selbsterfahrungsgruppen, in denen zu Sexualität, Selbstwertgefühl, Freundschaft zwischen Frauen, Solidarität und Schwesterlichkeit und vielem mehr gearbeitet wurde.

licher Repräsentant der Frau und trug das Sorgerrecht für die Kinder. Eine eheliche Erlaubnis benötigten Frauen, um Eigentum zu erwerben oder zu verkaufen, ein Konto zu eröffnen, Erbschaften anzunehmen oder Arbeit aufzunehmen. Den Frauen wurde somit jegliche Entscheidungskapazität abgesprochen und sie wurden auf eine Stufe mit Minderjährigen oder Behinderten gestellt. Vgl. Cuenca Gómez 2008.

Ein neues Verständnis des Patriarchats und neue politische Organisationsformen

Lidia Falcón ist Autorin verschiedener Arbeiten zu Themen wie Frauenarbeit und Repression in Gefängnissen, die in den letzten Jahren der Diktatur publiziert wurden. Falcón vertritt die Ansicht, Frauen seien eine soziale Klasse für sich. Aus der Perspektive einer marxistisch-feministischen Analyse erklärt sie, dass die Ausbeutung der Frauen ihren Ursprung in der Biologie habe. Ausgehend davon, dass die Reproduktionskapazität der Frau in die Existenz einer Ausgebeuteten münde, schlug sie die Reproduktion *in Vitro* vor (Falcón 1982). Falcón gründete in den ersten Jahren der jungen Demokratie Spaniens die *Feministische Partei*. Ihre politische Forderung war der Zugang der Frauen zur Macht mittels ausschließlich weiblicher Kandidaturen. 1999 führte sie die einzige Liste, auf der nur Frauen kandidierten, für die Wahl des europäischen Parlaments an. Dabei erhielt sie Unterstützung von unabhängigen feministischen Gruppen, unter anderem vom feministischen Kollektiv *Lambroa*.

Victoria Sau wiederum, die das Thema der Ursprünge des patriarchalen Systems maßgeblich ausgearbeitet hat, entwickelt in ihrer Arbeit die These, es habe vor dem Patriarchat eine historische Periode der *Matrística*, eine matristische, nicht matriarchalische Periode gegeben. Sau nimmt an, dass diese Gesellschaften nicht kriegerisch ausgerichtet waren, dass die Verteilung der Güter kommunitär organisiert und die Beziehung zwischen den Geschlechtern nicht hierarchisch war sowie dass die Verwandtschaftsbeziehungen über der territorialen Eroberung standen. Die Abstammungslinien waren weiblich und verliefen von Mutter zu Tochter. Als Folge dessen sei die *Imago*, das menschliche Urbild, durch das man die anderen Menschen begreift, weiblich (Sau 1986). Im Patriarchat hingegen existiert die Mutterschaft nicht: Die Mutter wird hier gleichsam zur Angestellten des Vaters degradiert.

Victoria Sau hält daran fest, dass ein neues Gesellschaftsmodell die Unterschiede zwischen den Geschlechtern anerkennen muss. Dies ist für die Autorin der einzige Weg, Egalität zu erreichen. Damit die Zukunft weiblich werde, macht Sau zur Bedingung, dass Mutterschaft als psycho-soziale-kulturelle Gegebenheit aufgefasst werde, das heißt, dass sie transzendent ist:

„Die Debatte um eine Mutterschaft, die nicht biologisch konzipiert ist, sondern die das Ökonomische, das Politische, das Soziale durchdringt, bezieht sich auf den großen Einsatz, den die Frauen bringen, damit die Behauptung Beauvoirs aufhöre wahr zu sein, dass nämlich die Männer die Macht innehaben, weil sie ihr Leben aufs Spiel setzen, während Frauen es nicht gefährden, sondern Leben schenken.“ (Sau 2004, 120).

Eine weitere spanische feministische Philosophin, Victoria Sendón de León, nimmt ebenfalls an, dass das Matriarchat als soziales und politisches System tatsächlich in der Menschheitsgeschichte existierte. In ihrem Werk *Más allá de Itaca*

[Jenseits von Ithaka] aus dem Jahr 1988 analysiert sie dies aus einer mythologischen und kulturgeschichtlichen Perspektive. Ihre differenzfeministische Sichtweise ist ihrer Betrachtung der ersten Gesellschaften der Menschheit nicht unähnlich. Differenz sei nicht als das Gegenteil von Gleichheit aufzufassen, sondern als Antonym der Identität: Das Gegenteil von Gleichheit sei folglich nicht Differenz, sondern Ungleichheit. Die Philosophin hält die Differenz der Geschlechter für natürlich gegeben und verteidigt ihre These mit Argumenten aus der Genetik, Hirnforschung und Psychologie.

Sendón de León geht davon aus, dass es eine männliche und eine weibliche Form der Politik gibt und dass der Gleichheitsfeminismus den männlichen Modus angenommen hat. Der Weg, den dieser beschreitet, ist der Kampf für Rechte und Regelungen, die zweifellos die Situation der Frauen verbessern. Der Differenzfeminismus hingegen will nicht nur eine Veränderung der Strukturen und der Grundrechte erreichen, sondern zielt auch auf Veränderungen der Frauen selbst. Er will eine Gleichstellung zwischen Frauen und Männern erreichen, nicht eine Angleichung der Situation von Frauen an die der Männer. Letzteres impliziert, nach Sendón de León, ein androzentrisch geprägtes soziales und kulturelles Modell zu akzeptieren, das den Sieg des männlichen Paradigmas bedeuten würde.

Feminismus und Parität

Die Theorie, die die Gleichheitsfeministinnen seit den 1980er Jahren in Spanien entwickelten, um den Stellenwert von Frauen im politischen Machtsystem aufzuzeigen, ist unausweichlich mit den Namen von Celia Amorós und Amelia Valcárcel verbunden. Sie entwickelten ihre politisch-feministischen Positionen auf der Folie des Buches von Simone de Beauvoir *Das Andere Geschlecht* (1949) über den Ursprung von Gesellschaften männlicher Herrschaft. Beauvoir argumentiert, dass Frauen in primitiven Gesellschaften von Kriegsexpeditionen ausgeschlossen waren, da man sie für ungeeignet hielt, weil ihre natürliche Funktion in der Reproduktion der Gattung gesehen wurde. Der Gleichheitsfeminismus in Spanien heute legt sein Augenmerk aber nicht so sehr auf den Ursprung des Patriarchats, sondern vielmehr auf die Mechanismen, die es erhalten. Das heißt, die Analyse konzentriert sich auf das Funktionieren des Patriarchats. Die politische Praxis wird ohne den Rückgriff auf die Differenz zwischen den Geschlechtern entworfen, vielmehr soll das herrschende Sex-Gender-Regime angegriffen werden. Die einflussreichsten Arbeiten feministischer Philosophie im Kampf um die Macht im spanischen Staat gehen von solch einem nominalistischen Verständnis des sozialen Geschlechtes aus. Dabei beziehen sich die Interventionen nicht nur auf die politische Macht, die von den Parteien und Staatseinrichtungen verkörpert wird, sondern auch auf das gesamte gesellschaftliche Machtensemble. Allerdings behält die Auseinandersetzung mit der etablierten politischen Macht eine gewisse Prio-

rität. Dies ist der Tatsache geschuldet, dass die aktiven Frauen in politischen Parteien, Gewerkschaften oder feministischen Gruppen arbeiteten. Der erfolgreiche Zugang der Frauen zur politischen Macht im spanischen Staat lässt sich allerdings nicht ohne die Frauenbewegung erklären, die sich am Rande der Parteien organisierte, und auch nicht ohne die Bündnisse zwischen Frauen aus verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, die allesamt in einem langjährigen Prozess die spanische Gesellschaft transformierten.

Die Frage, wie die dem Patriarchat zugrunde liegenden Mechanismen bekämpft werden könnten, wurde zu Beginn der 1980er Jahre von der Philosophin Amelia Valcárcel mit ihrer Publikation *El derecho al mal* [Das Recht auf das Böse] (Valcárcel 1991) in Angriff genommen. Um diese Arbeit entspannt sich eine breite Diskussion. Valcárcel merkt an, dass man von Frauen nicht mehr verlangen dürfte als von Männern, um eine Machtposition zu besetzen, denn dies würde eine zusätzliche Diskriminierung darstellen. Darum kritisiert sie jene Theoretikerinnen und Theoretiker, die den Frauen die Rolle der „Erretterinnen“ von all jenem Übel zuschreiben, das die Männer als Inhaber politischer Macht bisher nicht haben beseitigen können. Genau hier setzt Valcárcel mit dem Recht auf das „Böse“ an. Ihre Forderung läuft nicht nur darauf hinaus, diese zusätzliche Diskriminierung *ad hoc* zu stoppen. Es ist an dieser Stelle auch notwendig, die Herkunft des Konzepts der Emanzipation von Valcárcel zu verstehen, das seine tieferen Wurzeln in den Analysen von Beauvoirs *Das andere Geschlecht* hat.

Beauvoir interpretiert Hegel aus einer existenzialistischen Perspektive: Die hegelsche Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft in der *Phänomenologie des Geistes* sei ein Kampf um Anerkennung. Das bedeutet, dass dieser Kampf in jeglicher Gesellschaft unausweichlich ist. Wir werden Mensch, indem die Anderen uns und wir die Anderen anerkennen. Dies heißt jedoch nicht, dass es sich um ein statisches Schema handelt – im Gegenteil: es ist dynamisch, dialektisch und zudem asymmetrisch. Die Positionen von Herr und Knecht sind als solche situativ zu deuten. In dem Moment, in dem der Knecht seine Situation nicht länger akzeptiert, wird auch der Herr aufgrund seiner dialektischen Abhängigkeit vom Knecht deplatziert. Da damit ein Wandel in seinem Selbstbewusstsein stattfinden muss, ist er nicht länger Herr bzw. nicht mehr derselbe Herr.

Das Moment der Anerkennung ist daher eine der wesentlichen Fragen der Bildung jeglicher gesellschaftlicher Ordnung; das Patriarchat bildet hier keine Ausnahme. Die Geschlechter existieren als Unterschiedliche in dem Moment, in dem sie sich als solche anerkennen. Wenn wir die Situation der Frauen mit Hilfe der Figur des hegelianischen Knechts analysieren, so würde die Negierung der weiblichen Kondition seitens der Frau auch einen Effekt auf die Situation haben, welche die kollektive Identität der Männer bestimmt. Theoretisch erweist sich dies als eine gute Methode, um die hierarchischen Beziehungen zwischen den Geschlechtern aufzulösen. Beauvoirs Aneignung der hegelschen Herr-Knecht-Dialektik ist also wichtig, um zu sehen, wie Amelia Valcárcel die Emanzipation

der Frauen versteht. Sich als Knecht oder als Frau zu de-situieren, kann beinhalten, sich Aspekten der Herrschaftssituation zu bedienen, was, gemessen daran, ob die Existenz des Dominierenden als solche unterminiert wurde, emanzipatorisch ist: der Positionswechsel der Männer als Gruppe erscheint als Resultat der Wechselwirkung der neu errungenen Positionen der Frauen.

Celia Amorós hat ihr gesamtes Vorhaben darauf ausgerichtet, die Begriffe Gleichheit und Identität zu erhellen, sie zeigt, dass dem Konzept der Identität essentialistische und naturalistische Erkenntnisse zugrunde liegen. Die philosophische und feministische Position Amorós entspricht einem „moderaten Nominalismus“, welcher *per definitionem* anti-essentialistisch ist. Ihre Position stimmt jedoch nicht mit der Annahme überein, dass Universalien wie *das Männliche* und *das Weibliche*, gleichsam nur im Geist vorhanden sind. Es gibt ein außerlinguistisches Korrelat, welches dem historischen und universellen System Sinn gibt: das Patriarchat.

Innerhalb des spanischen philosophischen Feminismus hat Amorós die Notwendigkeit aufgezeigt, Machtbeziehungen aus einer Perspektive zu analysieren, die die Existenz einer Vielfalt von Individuen unter den Konstruktionen „Männer“ und „Frauen“ voraussetzt und dennoch die Analyse der Geschlechterbeziehungen und Strategien vorzunehmen, um biologische Geschlechterdifferenzen zu resignifizieren. Hierzu ist ein historisches Fundament der feministischen Theorie unentbehrlich. Dies war eines der Themen, die im Seminar „Feminismus und Aufklärung“ behandelt wurden, das Amorós, Professorin der Geschichte der Philosophie an der *Universidad Complutense Madrid*, ins Leben gerufen hatte. Wissenschaftlerinnen aus der Philosophie, Soziologie und Politikwissenschaften begründeten dort eine Strömung innerhalb der feministischen Bewegung, die einen enormen theoretisch-praktischen Einfluss im spanischen Raum hatte und hat.

Celia Amorós, die erste Frau in Spanien, die den nationalen Essaypreis erhalten hat,² beschreibt die männliche und weibliche Welt jeweils als „Raum der Gleichen“ und „Raum der Identischen“ (Amorós 2005). In diesem Kontext bedeutet „Gleiche“, *par inter pares*, als potenzielle Subjekte der Macht gleichwertig aufzutreten. Im Gegensatz dazu bezieht sich der „Raum der Identischen“ auf eine undifferenzierte Gruppe, in der sich die Individualisierung nicht vollzieht: Sie haben keine Macht und können sich nicht differenzieren. Das Kollektiv der Frauen hat keine Macht und weil die Macht ein Gruppenphänomen ist, liegt die Macht einer Frau in der Macht ihrer Gruppe *qua* Geschlecht, das jede ihrer Positionen fortlaufend reguliert und unterordnet. Die politische Philosophie Amorós zeigt, dass „Macht immer die Macht von Kollektiven ist“ und dass kollektive Macht im Verhältnis zu den Absprachen steht, die die Gruppe konstituieren. Je kohärenter eine Gruppe durch die getroffenen Vereinbarungen wird, umso mehr Macht hat sie.

² Sie erhielt die Ehrung im Jahr 2006 für ihr Werk zum italienischen Differenzfeminismus *La gran diferencia y sus escasas consecuencias para las luchas de las mujeres* [Der große Unterschied und seine kaum merklichen Konsequenzen für den Kampf der Frauen].

Amelia Valcárcel analysiert, auf welche Art und Weise es Frauen erlaubt ist, Macht anzueignen (Valcárcel 1997). Frauen besitzen Macht oft ohne die Möglichkeit, sie einzusetzen; ihre Macht ist zögerlich, nicht behauptend, sie kann nicht durchgesetzt werden. Und wenn sie eingesetzt wird, generiert sie Feindseligkeiten. Von Frauen wird verlangt, die drei klassischen Gelübde abzulegen: Armut, Enthaltsamkeit und Gehorsam. Zudem werden von ihnen die klassischen Tugenden des weiblichen Geschlechts erwartet: Treue und Selbstlosigkeit. Valcárcel hat auf die zwanghafte Neigung hingewiesen, Frauen ein Modell zu präsentieren, das ihnen erklärt, wie sie sich *nicht* verhalten sollen, wenn sie ihr Handlungsfeld erweitern.

Die politische Philosophin Amelia Valcárcel ist die wichtigste Vertreterin des *Feminismo de Estado* [Staatsfeminismus]. Die Entfaltung ihres feministischen Denkens und die Entwicklung ihrer politischen Arbeit in der sozialistischen Partei ließen ihre Forderungen bis in die höchsten Sphären der politischen Macht vordringen. Sie war eine der ersten Frauen, die einen Sitz im Regierungsrat innehatte. Valcárcel nahm sich der Aufgabe an, aus dem Feminismus eine politische Theorie zu machen. Sie hat von der ersten Stunde an die „gläserne Decke“ als Ensemble von Praktiken kritisiert, die Frauen in Systemen der Kooptation benachteiligen und somit nicht in Schlüsselpositionen der Macht gelangen lassen, wodurch sie dieser originären Kritik der Frauenbewegung Nachdruck verlieh. Zwar hätten Frauen heute, aufgrund ihrer guten Ausbildung, im „freien“ Wettbewerb Zugang zu den Institutionen des öffentlichen Lebens, aber dennoch seien die wichtigen Positionen expliziter Machtsysteme auch heute noch an homosoziale Kooptation geknüpft.

Amelia Valcárcel verteidigt das Modell der paritätischen Demokratie und versteht den Mechanismus der positiven Diskriminierung, die in ein Quotensystem mündet, als sein Prinzip. Die Herstellung einer paritätischen Demokratie ist im Kampf um den Zugang von Frauen zu politischer Machtausübung *das Novum* des Gleichheitsfeminismus der 1980er Jahre: „Es muss eine Mindestquote der Partizipation gesichert werden, damit Gleichheit sich von Anfang an einstellt“, fordert Valcárcel. Da die Kooptation und die männlich dominierten Räume weiterhin bestehen, ist es notwendig, Kontrollen innerhalb des Systems einzuführen, um dies zu „demaskulinisieren“. Aber dieses Quotensystem kann ungewollte Effekte auslösen, die den ursprünglichen Zielen widersprechen. Als eines dieser Effekte kann hier die Unterstützung von eher angepassten und nichtfeministischen Frauen durch Parteien und Gewerkschaften genannt werden, so dass gerade diejenigen, die für die Quote eingetreten sind, Schwierigkeiten bekommen, ihre Vorschläge durchzubringen. Eine Erweiterung des Handlungsfeldes von Frauen im öffentlichen Raum wird sich deshalb nicht ohne ein Unterstützungsnetz, eine feministische Ideologie und eine Basis verwirklichen lassen: die Frauenbewegung.

Der spanische Feminismus und die Herausforderungen der heutigen Welt: demokratisch-feministische Alternativen

Ökofeminismus

Der Feminismus der Aufklärung hat in einem erweiterten Kontext der ethisch-politischen Kritik und im Dialog mit anderen sozialen Bewegungen eigene Richtungen hervorgebracht. So hat uns Alicia Puleo als wichtigste Vertreterin des Ökofeminismus in Spanien nicht nur die Notwendigkeit der Analyse von Umweltproblemen und Nachhaltigkeit vor Augen geführt, sondern auch, dass für eine Reihe von Problemen Alternativen gefunden werden müssen, die vorwiegend Frauen betreffen. Dem Gleichheitsfeminismus und seiner Philosophie folgend, begreift Puleo den Ökofeminismus nicht als erlösende Ethik, sondern als ein ethisches Prinzip, das nicht „auf eine erneute Aufopferung der Frauen hinaus will, dieses Mal mit dem Auftrag, den Planeten und seiner Bewohner zu retten, nur um sich einer neuen Bewegung zu beugen, die ihre Forderungen zweitrangig behandelt.“ Dies bezeichnet Celia Amorós zutreffend als „schädliche Allianzen“ (Puleo 2008, 48 / 49).

Nicht umsonst erinnert uns Alicia Puleo an Françoise d'Eaubonne, die zum ersten Mal den Begriff „Ökofeminismus“ verwendete und damit meinte, die Befreiung der Frau müsse notwendigerweise eine Verringerung des demografischen Wachstums durch die Begrenzung der Geburten durchlaufen. Dass dies in vielen Ländern nicht der Realität entspricht, ist für sie Zeichen dafür, dass Frauen nicht an der Macht sind. Puleo unterstreicht die Bedürfnisse vieler armer Frauen nach Entscheidungsfreiheit über ihren eigenen Körper, was für sie noch weit von der Realität entfernt ist.

Puleos Analysen orientieren sich an der Kritik des Vorurteils und der Verteidigung der Prinzipien der Gleichheit und Autonomie, also den Grundpfeilern des Feminismus der Aufklärung. Die Grundlagen dieser Strömung wurden im bereits erwähnten Seminar „Feminismus und Aufklärung“ gelegt, an dem sich die Autorin zusammen mit engagierten Feministinnen beteiligte. Außerdem nimmt Puleo die nominalistische Konzeptionalisierung des Geschlechts in Angriff. Sie plädiert weiterhin für einen interkulturellen Dialog, eine angemessene Anerkennung der Bedeutung von Wissenschaft und Technik sowie für die Verallgemeinerung des Prinzips der Achtsamkeit. Alle Menschen könnten dies entwickeln und auf andere Spezies und auf die Natur anwenden. In Puleos Werk gibt es keine Gleichsetzung von Frauen und Natur; eine Identifizierung, die bei anderen ökofeministischen Philosophinnen mit emanzipatorischer Wirkungsmacht verknüpft wird, so zum Beispiel bei Mary Daly und Vandana Shiva. Puleo geht von einer historischen Identitätskonstruktion aus, die Simone de Beauvoir herausgearbeitet hat. Die verschiedenen Strömungen des Ökofeminismus leiten sich aus ihren verschiedenen Bezugspunkten ab.

Zudem finden sich bei Puleo keine ontologischen, sondern ethisch-politische Argumente, um eine ökofeministische Praxis zu begründen. Mit großer Finesse analysiert sie die Überlappung von Androzentrismus und Anthropozentrismus im Verständnis der Welt, die großen Einfluss auf sozio-politische Realitäten hat. Ihre Analyse verdeutlicht, wie der Anthropozentrismus als diskursive Praxis Frauen vom Humanen ausschloss und ihnen eine Realität überließ, die dem Tierischen näher stand als der anderen Hälfte der eigenen Spezies. Obwohl der Anthropozentrismus den Theozentrismus der feudalen und autoritären Gesellschaften ersetzte, bedeutete sein Weltbild kein radikaler Bruch. Stattdessen können wir eine Kontinuität des Willens der Macht über die Natur und das unterworfenen Geschlecht ausmachen.

Diese ökofeministische Annahme hat Auswirkungen auf die Verknüpfung von Ökologie und Feminismus. In diesem Zusammenhang kann der Kampf um *Ernährungssouveränität* als politische Bewegung erwähnt werden, der von der Landarbeiterbewegung *Via Campesina* angeführt wird. In dieser Bewegung laufen ökologische und feministische Forderungen zusammen. Tatsächlich bedeuten die agrarökologischen Praktiken für viele Landarbeiterinnen eine neue Form der Selbstermächtigung in Familie und Gesellschaft: sie verurteilen geschlechtsspezifische Gewalt und weisen zugleich kollektiv andere Formen der Unterdrückung als Frauen zurück, sie tragen zur Gesundheitsfürsorge bei, schützen das Ökosystem und bewahren Ressourcen und das Wissen darum (Puleo 2009). Außerdem ist diese Bewegung nicht durch lokale Auseinandersetzungen geprägt, sondern ermöglicht den Landarbeiterinnen die Erfahrung, sowohl an übergreifenden Projekten als auch an der feministischen Theoriebildung teilzuhaben, die von künstlerischen und kreativen Veranstaltungen begleitet wird.

Multikulturalität

Celia Amorós plädiert für eine vorurteilsfreie multikulturelle Aufklärung. Der Multikulturalismus ist nach Amorós wie das *Sein* des Aristoteles: es kann in verschiedensten Weisen gesehen werden und macht bestenfalls Gebrauch vom Konzept der Toleranz, das sich konkret in passive Nachsichtigkeit übersetzt. Nach Amorós ist die Epoche der Aufklärung von bemerkenswerten kulturellen Gegensätzlichkeiten gezeichnet, so wie in den *Persischen Briefen* von Montesquieu oder in der Erkenntnis über die „edlen Wilden“ bei Poulain de la Barre oder bei Jean-Jacques Rousseau.

Das Angebot Amorós besteht nun darin, einen Vergleich zwischen den Kulturen zu ermöglichen, diese zu problematisieren und interagieren zu lassen und so eine kritische und selbstkritische Sicht zu befördern. Ziel ist es, eine Debatte zu befördern, die den „Kampf der Kulturen“ *zivilisiert*, indem Kulturen in einen friedlichen Zusammenhang gestellt werden (Amorós 2009). Sie geht davon aus, dass es möglich ist, Züge der Aufklärung in den verschiedenen Kulturen aufzuspüren, die die bestehende Macht delegitimieren.

Mit dieser Arbeitshypothese fand sich eine Gruppe von Forscherinnen unter der Leitung Amorós zusammen, um über die Aufklärungsprozesse im Islam und seine Implikationen für Frauen zu arbeiten. Das Ergebnis ist ein Sammelband mit dem Titel *Feminismo y multiculturalismo* (2007). In der Einleitung bekräftigen Celia Amorós und Luisa Posada, dass „aus feministisch aufklärerischer Perspektive der Feminismus nicht zu trennen ist von den *Konturen der Aufklärung*, wenn diese den Ausschluss der Frauen aus dem Bereich der Gleichbehandlung und ihre untergeordnete Beziehungen infrage stellen.“ (Amorós / Posada 2007, 6). Aus diesem Grunde ist der Feminismus Teil dieses kritisch reflexiven Prozesses mit universeller Absicht.

Hinsichtlich der Untersuchungen über Multikulturalismus und Islam ist besonders die Philosophin Rosa María Rodríguez Magda zu erwähnen. Ihre Arbeit *Inexistente Al-Andalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam* [Der nicht vorhandene Al-Andalus. Wie Intellektuelle den Islam neu erfinden] (Rodríguez Magda 2008) wurde mit dem internationalen Essay-Preis *Jovellanos* ausgezeichnet. Rodríguez Magda kritisiert das idyllische Bild, das traditionellerweise über *Al-Andalus* vorherrscht, und konfrontiert es mit einer tief gehenden und minutiösen Reflexion über den Okzident und den Islam. Die Autorin spricht aus der Position grundlegender Notwendigkeit, Menschenrechte anzuerkennen und einzuhalten. Sie reflektiert die Frage des Kopftuches im Islam wie auch die Wurzeln von Selbstmordattentaten.

Der Zugang der spanischen Gesellschaft zu Fragen des Multikulturalismus ist im Zusammenhang mit der Einwanderung von Migrantinnen und Migranten zu sehen, die überwiegend aus Lateinamerika oder Nordafrika kommen. Die Zunahme der muslimischen Bevölkerung in Spanien ist eine Tatsache von Relevanz. Rosa María Rodríguez Magda, die eine gute Kennerin des islamischen Feminismus ist, bezweifelt die Kompatibilität des Feminismus mit dem Islam. Sie teilt nicht die Auffassung von Valentine M. Moghadam, Direktorin der Sektion Gleichstellung der Geschlechter und Entwicklung in der UNESCO, für die der islamische Feminismus von muslimischen Frauen angeführt wird, die mit dem erforderlichen sprachlichen und theoretischen Wissen ausgestattet sind, um der patriarchalen Auslegungen des Korans die Stirn zu bieten. Eine ähnliche Haltung nimmt die Friedensnobelpreisträgerin Shirín Ebadi ein. Eine feministische Lektüre des Korans, die sich sowohl von islamischer Orthodoxie als auch von westlichen Stereotypen distanziert, ermögliche demzufolge einer Verbesserung der Situation von Frauen.

Der islamische Feminismus umfasst sowohl Positionen von Frauen aus arabischen Ländern, wie auch von Muslima in westlichen Ländern. R. M. Rodríguez Magda kann zeigen, dass trotz der unterschiedlichen Positionen in der Analyse der *Sharia* und bei der Lektüre des Korans, das Hauptmerkmal im Verständnis der Differenz liegt; einer Differenz, die in Abgrenzung zum westlichen Feminismus gezogen wird. Das bedeutet, dass hier ein Feminismus entwickelt wird, der

sich in das islamische Paradigma einfügt und sich mit der egalitären Botschaft in den heiligen Schriften verbinden lässt. R. M. Rodríguez Magda stellt fest, dass „die Hauptfrage darin liegt, was wir unter *Gleichheit* verstehen, wenn wir Gleichheit vor Allah meinen“ (Rodríguez Magda 2007, 103).

Die Autorin diskutiert, ob man von einem islamischen Feminismus sprechen kann. Sie erkennt zwar an, dass die Vertreterinnen eines solchen Feminismus mit ihrer Position beabsichtigen, die Rolle der islamischen Frauen zu stärken. Aber: die komplementär positionierten Geschlechter, ihre verschiedenen Funktionen innerhalb der Familie, die Polygamie, das Recht der Vormundschaft des Mannes über die Frau, das obligatorische oder erwünschte Tragen des Kopftuchs, die Diskriminierung in der Erbschaft – all diese Vorschriften des Korans machen es ihrer Ansicht nach unmöglich, eindeutig von Gleichheit zwischen den Geschlechtern zu sprechen. Rodríguez Magda weist auf die Notwendigkeit hin, sich dieser Debatte in Spanien anzunehmen, denn es kann davon ausgegangen werden, dass die Integration der muslimischen Migrantinnen und Migranten oftmals eine „Pseudointegration“ darstellt, weil ihr Leben weiterhin von den religiösen Strukturen des Islam bestimmt wird. Dies erschwert es, ebenfalls von den Menschenrechten zu profitieren, die im spanischen Leben Einzug gehalten haben.

Amelia Valcárcel vertritt in ihrem gesamten Werk die Auffassung, dass der Feminismus internationalistisch sein muss (Valcárcel 1997, 2009). In ihrer Analyse der Solidarität von Frauen unterzieht sie die Thesen von Germaine Greer für eine weibliche Gegenkultur einer rigorosen Kritik. Nach Valcárcel werfe Greer in ihrem Werk *Sexo y destino* [Die heimliche Kastration. Probleme der sexuellen Emanzipation] dem klassischen Feminismus vor, dieser würde die kulturelle Diversität nicht verstehen und entsprechend einen absurden Internationalismus praktizieren – zum Nachteil der Frauen im Süden. Das, was Frauen in einigen Kulturen so wertvoll mache, zum Beispiel die Tatsache, dass sie Kinder gebären und aufziehen, scheint durch einen „hyperpatriarchalen Internationalismus“ entwertet zu werden. Valcárcel verurteilt die Defizite jener Politiken, die der globale Norden im globalen Süden durchsetzt, und fordert die Beseitigung jeglicher Unregelmäßigkeiten und Verstöße. Trotz alledem plädiert sie für einen gemeinsamen Maßstab in den Politiken: den der Situation von Frauen im Norden. Sie fordert dies nicht nur, weil dadurch Frauen im Süden das Recht erhalten, von den Zielen der Egalität und Freiheit zu profitieren, die in den Demokratien der Industrieländer durchgesetzt worden sind, sondern auch, weil diese Errungenschaften weiter bestehen, wenn Solidarität zwischen Frauen geübt wird. Solidarität ist für Valcárcel daher keine weibliche Eigenschaft, vielmehr stellt sie für die Frauen in der Welt eine Überlebensnotwendigkeit dar.

Zum Abschluss

Der soziale und politische Status der Frauen in Spanien hat Gestalt angenommen, seitdem in der Zeit des Übergangs zur Demokratie begonnen wurde, die grundlegenden Bürgerrechte zu garantieren. Diese Veränderung ist eine der herausragenden Ereignisse der spanischen Gesellschaft im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert, das in beachtlichem Maße nur durch den Einfluss des feministischen Denkens und der organisierten Frauenverbände, die eine konsequente Zielsetzung verfolgten, möglich wurde. Die Kontroversen, die wir zwischen Gleichheits- und Differenzfeminismus beobachten können, haben letztlich die Vitalität dieser Debatten angeregt und die feministische Bewegung bereichert. Die Frauenverbände in ganz Spanien arbeiten in ihren eigenen Kontexten an jenen Problemen, die das private Leben der Frauen berühren. Zugleich konstituieren sie inoffizielle Zensurorgane der öffentlichen Institutionen, damit sich das Gesetz der Parität erfülle. Es gibt ein allgemeines Bewusstsein über den langen Weg der Veränderungen bis hin zur Gleichstellung der Geschlechter. Diese Tatsache ermutigt dazu, ein soziales Netzwerk von Frauen und solidarischen Männern für den Kampf um Gleichstellung Priorität einzuräumen. Diese Prioritätensetzung durchzieht wissenschaftliche und universitäre Studien, Schulen und Bildungsinstitutionen, politische Parteien, Gewerkschaften und soziale Bewegungen und schließlich auch die feministischen Gruppen selbst mit ihren jeweilig unterschiedlichen Zielen.

*Aus dem Spanischen von Christiane Krämer
Redaktionelle Bearbeitung Sabine Hark*

Literatur

- Amorós Puente, Celia (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona.
- Amorós Puente, Celia (2005): *La gran diferencia y sus escasas consecuencias para las luchas de las mujeres*. Madrid.
- Amorós Puente, Celia / Posada Kubissa, Luisa (2007) (Hrsg.): *Feminismo y Multiculturalismo*. Madrid.
- Amorós Puente, Celia (2009): *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid.
- Cuenca Gómez, Patricia (2008): Mujer y Constitución: los derechos de la mujer antes y después de la constitución española de 1978. In: *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n° 8, Julio 2008, 73–103.
- Falcón, Lidia (1981): *La razón feminista I. La mujer como clase social y económica. El modo de producción doméstico*. Barcelona.
- Falcón, Lidia (1982): *La razón feminista II. La reproducción humana*. Barcelona.
- Falcón, Lidia (1992): *Mujer y poder político*. Madrid.
- Puleo, Alicia H. (2000): Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de „naturaleza“ y „ser humano“. In: Amorós Puente, Celia (Hrsg.): *Feminismo y Filosofía*. Madrid, 165–190.

- Puleo, Alicia H. (2004): Luces y sombras de la teoría y la praxis ecofeminista. In: Cavana, Luisa / Puleo, Alicia / Segura, Cristina Segura (Hrsg.): *Mujeres y ecología: Historia, Pensamiento, Sociedad*. Madrid, 21–34.
- Puleo, Alicia H. (2007): Madre-Naturaleza y la buena salvaje en la crítica ecológica e indigenista. In: Amorós Puente, Celia / Posada Kubissa, Luisa (Hrsg.): *Feminismo y Multiculturalismo*. Madrid, 221–236.
- Puleo, Alicia H. (2008): Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado. In: *Isegoría*, Nr. 38, Januar–Juni, 39–59.
- Puleo, Alicia H. (2009): Ecofeminismo: la perspectiva de género en la conciencia ecologista. In: VV.AA.: *Claves del ecologismo social*. Madrid, 169–172.
- Rodríguez Magda, Rosa María (2006): *La España convertida al Islam*. Madrid.
- Rodríguez Magda, Rosa María (2007): ¿Feminismo islámico?. In: Amorós Puente, Celia / Posada Kubissa, Luisa (Hrsg.): *Feminismo y Multiculturalismo*. Madrid, 101–108.
- Rodríguez Magda, Rosa María (2008): *Inexistente Al Andalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam*. Oviedo.
- Romero Pérez, Rosalía (2003): *Amelia Valcarcel*. Madrid.
- Sau, Victoria (1974): *Manifiesto para la liberación de la mujer*. Barcelona.
- Sau, Victoria (1986): *Aportaciones para una lógica del feminismo*. Barcelona.
- Sau, Victoria (2004): *El vacío de la maternidad*. Barcelona.
- Valcárcel, Amelia (1991): *Sexo y Filosofía: sobre „Mujer“ y „Poder“*. Barcelona.
- Valcárcel, Amelia (1997): *La política de las mujeres*. Madrid.
- Valcárcel, Amelia (2009): *Feminismo para un mundo global*. Madrid.