

3. Fairer Handel – eine globale Kategorienordnung

3.1 Eine Familiengeschichte als Ausgangspunkt

Von der hegemonietheoretischen Konzeptualisierung von Fairem Handel als »Name einer abwesenden Fülle«¹ kommt diese Studie nun zurück zum eingangs herausgestellten Erkenntnisinteresse. Dementsprechend gilt es, der Annahme, dass die Bildungsmaterialien zum Thema Fairer Handel auf eine bestimmte Weise mit dem Gegenstandsbereich Geschlecht verbunden sind, Schritt für Schritt auf den Grund zu gehen. Einen ersten Zugang dazu kann eine Erzählung über eine kleinbäuerliche Familie aus dem Valle del Chira im Norden Perus verschaffen. Veröffentlicht wurde der vierseitige Text 2019 in der »Projektinformation Peru. Bio-Bananen für den Fairen Handel«². Das Format der Projektinformation wird von Brot für die Welt in unregelmäßigen Abständen als Handreichung sowie auf deren Homepage veröffentlicht,³ um die Herausforderungen und Erfolge eines durch Brot für die Welt unterstützten Projekts mitsamt seinem Länderkontext einer interessierten deutschsprachigen, nicht ausschließlich kirchlichen Öffentlichkeit vorzustellen.⁴ Unter der Überschrift »Gemeinsam aus der Armut« wird darin eine Familiengeschichte erzählt, die wie folgt beginnt:

»Früher bauten die Kleinbauernfamilien im Valle del Chira vor allem Mais, Maniok und Süßkartoffeln an. Die Erträge reichten kaum zum Leben. Mit der Unterstützung einer Partnerorganisation von Brot für die Welt haben sie auf Bio-Bananen umgestellt. Die exportieren sie jetzt im Rahmen des Fairen Handels nach Europa. Das hat ihr Leben verändert – und das ihrer Kinder.«⁵

1 Laclau, Ernesto, Emanzipation und Differenz, Wien/Berlin 2002, 137.

2 Vgl. Brot für die Welt (Hg.), Gemeinsam aus der Armut, 2019.

3 Brot für die Welt, Projekte, <https://www.brot-fuer-die-welt.de/projekte/> (Zugriff: 21.02.2025).

4 Auf der Homepage des Hilfswerkes steht zum Anliegen der länderspezifischen Projektinformationen: »Hier finden Sie alle nötigen Informationen zum Projekt in xxx: persönliche Geschichten der xxx, Interviews mit Verantwortlichen, Zahlen über das Projekt und Länderinfos«. Brot für die Welt, Download, <https://www.brot-fuer-die-welt.de/downloads/land-stichwort-projektinformation/> (Zugriff: 21.02.2025).

5 Brot für die Welt (Hg.), Gemeinsam aus der Armut, 2019, 4.

Daran anschließend kommt »Francisco Imán Vilchez«⁶ in seiner täglichen Arbeit als Bananenbauer zur Darstellung:

»Es ist drückend heiß, Mücken schwirren durch die Luft. Im dichten Grün der Bananenstauden steht ein älterer Mann und schwingt mit voller Kraft seine Machete. Francisco Imán Vilchez ist erst 54 Jahre alt, doch die lebenslange Arbeit in der Hitze am Äquator hat ihn gezeichnet. Sein Gang ist leicht gebeugt, durch das sonnengegerbte Gesicht ziehen sich Falten. Kraft aber hat er noch. Eine alte Bananenpflanze zerhackt er in wenigen Minuten in kleine Stücke.«

Daraufhin wird »[s]eine Frau Elisabeth«⁷ vorgestellt, und zwar indem sie ihn um Hilfe bittet. »Seine Frau Elisabeth ruft ihn. In den Händen hält sie frisch geerntete Mangos, Guaven und Papayas. Jetzt braucht sie Franciscos Hilfe, um die Früchte nach Hause zu tragen.«⁸ Der um Hilfe Gerufene dagegen wurde als starker Mann, der »mit voller Kraft seine Machete« schwingt und zwischen den Bananenstauden steht, eingeführt. Derlei Differenzen in der Repräsentation der beiden ziehen sich durch den gesamten Bericht. So wird Elisabeth im Verlauf der Erzählung fast ausschließlich entweder »seine Frau«⁹, »seine Frau Elisabeth«¹⁰ oder »Franciscos Frau Elisabeth«¹¹ genannt. Im Gegenzug dazu findet sich nicht eine Stelle, in der es »Elisabeths Mann Francisco« oder »ihr Ehemann« heißt. Sichtbar wird hier, dass die Frau durch ihren Mann näher bestimmt wird. Ihn hingegen zeichnet nicht die Beziehung zu seiner Ehefrau oder zu der im Text skizzierten Seite an Seite verrichteten Feldarbeit aus, sondern seine selbstbestimmte Arbeit zwischen den Stauden sowie seine Mitgliedschaft in der Bananengenossenschaft. In diesem Sinne wird auch nicht die gesamte Familie, sondern nur Francisco erwähnt, wenn Aktivitäten der Kooperative hervorgehoben werden. »Am Nachmittag muss Francisco noch einmal zurück in die Bananen-Plantagen. Diesmal ist er nicht unterwegs zu seinem Stückchen Land, sondern um anderen Mitgliedern der Vereinigung zu helfen.«¹²

Diese Asymmetrie in der Weise, wie Bananenbauer und Bananenbäuerin porträtiert werden, wiederholt sich an mehreren Stellen. Wo Elisabeth auf Franciscos »Hilfe, um die Früchte nach Hause zu tragen«¹³, angewiesen scheint, bleibt er von ihr unabhängig. Das demonstriert auch die Darstellung über den Beginn der familiären Bananenproduktion. Dem Bericht zufolge haben sich nämlich nicht beide dafür entschieden, zumindest wird das so nicht formuliert. In diesem Erzählstrang kommt nur Francisco vor: »Wie viele andere in der Region wollte auch Francisco auf Bananen umstellen«¹⁴ – kein Wort von Elisabeth. Diese Gegenüberstellung von Ehefrau und Ehemann steht jedoch

6 Ebd.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 A.a.O., 6.

11 A.a.O., 5.

12 A.a.O., 6.

13 A.a.O., 5.

14 Ebd.

dem allgemeinen Plot der Story nicht entgegen. Es scheint den Erzählgang nicht zu irritieren, gipfelt der doch in dem geglückten Einstieg einer peruanischen Familie in eine wirtschaftlich erfolgreiche Genossenschaft, die fair gehandelte Bananen für den Export nach Europa produziert. »Das Wichtigste aber war, dass die Organisation Francisco in Verbindung mit der Asociación Valle del Chira brachte. Als Mitglied dieser Vereinigung von Fairtrade-Bananenproduzenten kann Franciscos Familie jetzt ihre Früchte zu einem fairen Preis verkaufen.«¹⁵ In diese Erfolgsgeschichte, die sich mutmaßlich auf die Gemeinschaftlichkeit einer Familie sowie deren Kooperative im Bananenanbau konzentriert, sind Passagen eingeflochten, die mehrere Unterschiede zwischen der Produzentin und dem Produzenten wiederholen. So teilen sich die beiden sowohl die Arbeit an den Bananenstauden als auch das dafür benötigte Werkzeug.¹⁶ Die Kleinbäuerin wird sogar damit zitiert, dass die beiden zusammen »auf dem Acker standen und anfangen, die Löcher für die Bananen-Pflanzen zu graben«¹⁷ – und dies entgegen der Skepsis von benachbarten Familien, die »dachten, wir seien verrückt«¹⁸. Die so vorgestellte familiäre Einheit wird bei näherem Hinsehen jedoch von einer Differenz in den Präsentationen von Ehefrau und Ehemann durchbrochen.

Die Darstellung der Familienkonstellation im Allgemeinen sowie die Zuordnung der drei Kinder zu ihren Eltern im Besonderen ist von der doppelten Repräsentationsweise nicht ausgeschlossen. Die Familie wird als »Franciscos Familie«¹⁹, die Kinder werden als »Franciscos drei erwachsene Töchter« markiert. Auch wenn der Kleinbauer selbst spricht, wiederholt er den Anspruch auf den Nachwuchs und erklärt: »meine erwachsenen Töchter«²⁰. Mit diesem Muster reinszeniert der Text Francisco immer wieder aufs Neue als Vater und damit als Familienoberhaupt, wohingegen der Mutterschaft von Elisabeth eine untergeordnete Rolle zukommt. Die Hierarchie, die so zwischen dem Vater Francisco und der Mutter Elisabeth etabliert wird, wird mit der Bedeutung, die den »Töchtern« – nicht den Kindern – für die Geschichte zukommt, noch bekräftigt. Diese nehmen nämlich eine wichtige Rolle für den Einstieg der Familie in den Fairen Handel und damit für die Erzählung insgesamt ein. Francisco selbst wird an den Stellen zitiert, an denen die Bedeutung der Töchter hervorgehoben wird: »Ehrlich gesagt waren es meine erwachsenen Töchter, die damals zu mir sagten: Papa, so kann es nicht weitergehen, wir müssen etwas anderes versuchen.«²¹ Was aber trägt es aus, dass die für die Handlung so wichtigen Töchter an dieser Stelle ausschließlich als Franciscos Nachwuchs und nicht als eigenständige Personen mit Namen genannt werden? Dieser Frage lässt sich mit einem Blick auf die folgende Textpassage auf die Spur kommen, die auf Franciscos Rede zurückgeht und die einmal mehr die Töchter als Kollektiv in Szene setzt:

»Dass durch den wirtschaftlichen Wandel auch die Frauen in der Familie immer mehr mitentscheiden, hat Francisco längst akzeptiert: ›Ohne meine Töchter würden wir im-

15 A.a.O., 5.

16 Vgl. ebd.

17 Ebd.

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Ebd.

21 Ebd.

mer noch so leben wie früher. Sie haben eine gute Idee gehabt, da stört es mich nicht, wenn einige im Dorf sagen, dass bei uns in der Familie die Frauen bestimmen.«²²

Bemerkenswert an diesen Zeilen ist, dass die Formulierung, wonach Frauen »mitentscheiden« und »bestimmen« würden, nicht für sich alleinsteht. Sie wird flankiert von weiteren Ausführungen. Das, was »Francisco längst akzeptiert«²³ habe, dass nämlich Frauen mehr Mitsprache in der Familie hätten, relativiert sich durch eben diesen Eintrag. Damit wird nämlich nichts weiter als die Angewiesenheit auf die Akzeptanz des Vaters großgemacht. Oder anders formuliert: Francisco bekommt durch seine innovativen Töchter als Vater und Fair-Handels-Produzent noch mehr Gewicht. Zudem wird sichtbar, dass nur Frauen mitsprechen, die einen festen Platz im Setting einer offensichtlich heteronormen Familie einnehmen. Sie bestimmen als Töchterkollektiv mit – und zwar als »Töchter von« und nicht als jeweils eigenständiger Mensch mit Personennamen. Im Textverlauf werden die beiden Töchter Danitza und Lorena jeweils einmal mit Vornamen gekennzeichnet, wenn es um deren Bildungs- und Arbeitsmöglichkeiten durch die Mitgliedschaft in der Bananenkooperative geht. Diese Bezeichnung betrifft also nicht diejenigen Absätze, in denen die Entscheidung für den Einstieg in den Bananananbau geschildert wird. Dort werden die drei Vordenkerinnen – wie ich sie betiteln würde – mit »seine Töchter« attribuiert. Auf diese Weise wird Francisco über sie gestellt und damit auch über die Entscheidung für den gemeinschaftlichen Anbau von fair gehandelten Bananen selbst. Die somit transportierte Botschaft lautet: Entscheidungen trifft vornehmlich der Vater, selbst wenn die Impulse von den Töchtern kommen. Elisabeth wird, was den Start der Bananenproduktion betrifft, gar nicht erst erwähnt. Die töchterliche Mitsprache wird darüber hinaus als Novum gekennzeichnet, als das untypische Andere »im Dorf«, das trotz allem Francisco zum Hauptakteur erhebt. Denn er ist es, der die Bewertung der Lage vornimmt, wenn er meint, sich nicht daran zu stören, »wenn einige im Dorf sagen, dass bei uns in der Familie die Frauen bestimmen«²⁴, wie es in der Projektinformation heißt.

Francisco ragt in dem Text, der wohlgermerkt eine Familiengeschichte illustriert, heraus. Seine herausragende Stellung den Kindern und der Geschichte selbst gegenüber kulminiert in der Höherstellung im Verhältnis zu Elisabeth. Augenscheinlich wird diese Hierarchisierung durch die Leerstelle, die diese kurze Textpassage im Ganzen der Familiengeschichte aufweist. Denn, so muss gefragt werden, wo bleibt die Mutter in dieser »klassischen« Familienkonstellation, in der angeblich »die Frauen bestimmen«²⁵? Die vier Frauen der Familie werden im Artikel kaum aufeinander bezogen und kommen weniger als weibliche Personen, sondern vornehmlich als Töchterkollektiv, Elisabeth nur als Ehefrau, nicht als Mutter zur Sprache. So werden sie ausnahmslos in ihrer familiären Stellung auf Francisco bezogen dargestellt, der damit den Platz der Hauptfigur in der Erzählung einnimmt. Die permanente Mann-Frau-Gegenüberstellung stellt die Schlusssätze der Beispielsgeschichte in ein anderes Licht. Dort heißt es: »Gemeinsam haben sie

22 A.a.O., 6.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd.

den Weg aus der Armut gefunden und gemeinsam gehen sie in die Zukunft. Damit die fair gehandelten Früchte den Menschen in La Huaca auch weiterhin ein gutes Leben ermöglichen.«²⁶ Mit der näheren Betrachtung der Erzählung lässt sich die provokante Frage nicht vermeiden, wem ein gutes Leben ermöglicht worden sei: den »Menschen in La Huaca« oder vielmehr den *Männern* in La Huaca? Denn obwohl die Geschichte unter der Überschrift »Gemeinsam aus der Armut«²⁷ gemeinsame Handlungsmöglichkeiten der weiblichen und männlichen Mitglieder einer kleinbäuerlichen Familie aus einer Fair-Handels-Genossenschaft ins Zentrum stellt, kommt sie nicht umhin, auf vielfältige Weise Gegensätzlichkeiten zwischen der Selbstbestimmung von Männern und der von Frauen zu bekräftigen.

An diesem Blick auf die Divergenzen in den Repräsentationen von Produzentinnen und Produzent lassen sich vorläufig drei Beobachtungen festmachen. Erstens sind es bestimmte Zuordnungen der Elemente im Text, die wiederholt auftreten. Zweitens erscheint die Produzentin als Frau in einer abhängigen Position gegenüber dem Mann. Drittens sind die Anordnungen aber nicht so ohne Weiteres sichtbar. Diese drei Feststellungen, die jeweils sukzessive entfaltet werden, bestimmen den Grundriss dieses 3. Gesamtkapitels der Arbeit. Erstens wird offenkundig, dass das Element ›unabhängiger Mann‹ und das Element ›nicht selbständige Frau(en)‹ durchgehend wiederholt werden. Beide Elemente werden auf eine bestimmte Weise im Text angeordnet und damit zueinander ins Verhältnis gesetzt. Das vollzieht sich zweitens als hierarchisierende Gegenüberstellung zwischen Mann und Frau. Daraus resultiert die Festschreibung der Produzentin als Abhängige. Diese artikulatorische Unterordnung der Frau unter den Mann ist drittens durch den Titel »Gemeinsam aus der Armut« nicht so ohne weiteres erkennbar, da mit dieser Überschrift keine artikulatorischen Hierarchisierungen erwartet werden. Was heißt das nun für die sich anschließende Untersuchung konkret?

Repräsentationen in den Bildungsmedien zu Fairem Handel wiederholen bestimmte Bezeichnungen, die die Produzentin vom Produzenten abgrenzen. Es sind derartige Anordnungen der Textelemente untereinander, die es anzuschauen gilt. Dabei begründet die Beobachtung, dass nicht nur Elisabeth, »die Ehefrau«, sondern alle weiblichen Personen der Erzählung als zweitrangige Produzentinnen repräsentiert werden, den analytischen Fokus auf die repräsentierten Frauen in den Quellen. Das heißt jedoch nicht, den Mann oder potenziell weitere Geschlechter gänzlich aus dem Blick zu verlieren, da diese zur signifikatorischen Abgrenzung der Geschlechter voneinander immer wieder eine Rolle spielen. So ist zu vermuten, dass mit der Betrachtung der unterdrückten Produzentin Effekte zutage treten, die über bestimmte Zuschreibungen für eine bestimmte »Reisbäuerin«²⁸ oder eine bestimmte »Teppichknüpferin«²⁹ hinausgehen. Beobachten lassen sich solche Festschreibungen von Produzentinnen auf bestimmte Eigenschaften jedoch erst bei näherem Hinsehen, weil sie dem Erfolgsnarrativ des Fairen Handels, der »Gemeinsam aus der Armut«-Erzählung, entgegentreten. Die sich anschließende Untersu-

26 A.a.O., 7.

27 A.a.O., 4.

28 O.V., Kleinbauern säen die Zukunft!, in: *Welt & Handel* 16/3 (2012), 2.

29 Dietmann, Susanne, Salmas Glück: Neben der Arbeit kann sie zur Schule gehen, in: *Welt & Handel* 21/9-10 (2017), 4–5, 4.

chung ist also auf Sichtbarmachungen von signifikatorischen Repräsentationsmustern ausgerichtet.

Wenn von verdeckten Mustern im Material ausgegangen wird, liegt die grundlegende Herausforderung im Zugang zu solchen Repräsentationsmechanismen. Die Frage nach dem Blick für das nicht unmittelbar Offensichtliche ist im Grunde genommen eine nach geeigneten Perspektiven, mit denen auf die Texte geschaut werden kann. Die Antwort lässt sich der komplexen Problematik entsprechend nur sukzessive anhand von mehreren theoretischen Zugangsweisen entwickeln, die erst miteinander kombiniert den Blickwinkel für das weniger Sichtbare in den differenten Repräsentationen der Geschlechter weiten. Da es sich bei diesen Zugangsweisen, wie die Darstellung der Forschungsdesiderate gezeigt hat, um inhaltliche Gegenstände und theoretische Konzepte handelt, die im Fach Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie bisher nicht etabliert sind, halte ich es für den besseren Nachvollzug der Textanalyse für notwendig, ihre Grundlagen vorzustellen. Dazu werde ich diejenigen theoretischen Konzeptionen skizzieren, mit denen hier auf das Thema zugegriffen wird. Daran wird ersichtlich, dass es bislang an einem konkreten analytischen Zugang fehlt, mit dem sich geschlechtsspezifische Zuschreibungen in den entsprechenden Quellen erfassen lassen und die so das historische Arbeiten ergänzen könnten. Dementsprechend schließt sich eine theoretische Grundlegung an, welcher der Entwurf eines analytischen Instruments folgt, anhand dessen die Quellen auf ihre reproduzierte Geschlechterdifferenz hin erschlossen werden können.

3.2 Theoretische Zugänge zur Kategorie Geschlecht

»Es wäre falsch, von vornherein anzunehmen, daß es eine Kategorie ›Frau(en)‹ gibt, die einfach mit verschiedenen Bestandteilen wie Bestimmungen der Rasse, Klasse, Alter, Ethnie und Sexualität gefüllt werden muß, um vervollständigt zu werden.«³⁰

Die einführende Beispielanalyse der peruanischen Bananenkooperative lässt darauf schließen, dass Repräsentationsmuster, die Frauen im Bildungsmaterial zu Fairem Handel auf bestimmte Eigenschaften festschreiben, nicht unmittelbar zutage treten. Das würde zumindest zum Teil erklären, weshalb es bisher an expliziten Untersuchungen dazu fehlt. Damit verbindet sich die Vermutung, dass es einer bestimmten Herangehensweise bedarf, um Repräsentationsmechanismen sichtbar zu machen, die vorangegangene Studien unbearbeitet liegen gelassen haben. Eine solche Zugangsweise liegt allerdings nicht einfach so vor. Sie muss erst entfaltet werden.

Theoretisch basiert die Arbeit auf einer konstitutiven Verschränkung des Intersektionalitätsparadigmas mit einer diskurstheoretischen Zugangsweise, die das Illusorische jeder unvermeidlichen Geschlechtsidentität als historisch gewordenes, verfestigtes Geschlechterwissen handhabbar macht. Die Herleitung dieser Zugangsweise soll aufschlüsseln, dass Geschlechterwissen jeweils historisch zu verorten ist. Dazu greift die hier vorgelegte Studie auf bestimmte Ansätze unterschiedlicher Wissenschaftler:innen

30 Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, 1991, 34.

zurück. Welches Wissen konkret durch welche Diskurse in welchen historischen Kontexten dabei jeweils hervorgebracht wurde, ist keine Frage, die im Rahmen dieser Arbeit beantwortet werden könnte. Aus diesen theoretischen Grundlegungen heraus lässt sich eine analytische Herangehensweise inklusive eines provisorischen Analyseinstruments destillieren, mit dem die hier in Rede stehenden Repräsentationsmechanismen als Vergeschlechtlichungen erfasst werden können. Der Gebrauch eines solchen Werkzeugs ist nicht gleichzusetzen mit einer schablonenhaften Operationalisierung oder einer Abkehr von der kritischen Quellenarbeit. Das Behelfsinstrument, das ich als Schlüsselkategorie unter dem Ausdruck der ›armen schwarzen Mutter‹ einführen werde, lässt sich als Provisorium verstehen, das keinesfalls »formalistisch erstarren«³¹ will.

3.2.1 Die diskurstheoretische Perspektive

Vor der Untersuchung der entsprechenden Repräsentationen in den Quellen stellt sich die generelle Frage, was in der hier ausgearbeiteten Untersuchung gemeint ist, wenn von der Identitätskategorie Geschlecht die Rede ist. Diese Frage voranzustellen, erachte ich deshalb für aufschlussreich, weil auch in der religionswissenschaftlichen Geschlechterforschung alles andere als Einigkeit darüber herrscht,³² was unter der Kategorie Geschlecht, die im deutschen Sprachgebrauch teilweise und nicht immer unmissverständlich mit Gender gleichgesetzt wird, zu verstehen ist.³³ So stellen Birgit Heller und Edith Franke in der Einleitung ihres Sammelbands »Religion und Geschlecht« fest, dass deren jeweilige »Bedeutung kontrovers diskutiert«³⁴ wird und es »vielschichtige [...] theoretische Ansätze«³⁵ gibt, die Kategorie Geschlecht zu betrachten. Auch die vielerorts auftretende Attribuierung als Kategorie gibt keinen Aufschluss über die jeweilige Auffassung von deren Stabilität, deren ›Realität‹ oder dem Illusorischen an ihr.

Diese Arbeit geht von der sprachphilosophisch-theoretischen (nicht geschichtstheoretischen) Unvermeidlichkeit aus, dass die Kategorie Geschlecht Bedeutung in Form von Identität fixiert. Denn es gibt, wie diese Studie bekräftigt, keine Identitäten, die sich

31 Stengel, Diskurstheorie und Aufklärung, 2019, 489.

32 Zur Vielzahl an theoretischen Entwürfen und methodischen Programmen zur Erforschung von Geschlecht vgl. Kortendiek, Beate et al. (Hgg.), Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung, Geschlecht & Gesellschaft, Bd. 65, Wiesbaden 2019.

33 Das Problem, im deutschen Sprachgebrauch Geschlecht mit Gender gleichzusetzen, wird hier im Kapitel zur Differenzkategorie Sexualität deutlich. Birgit Heller und Edith Franke nehmen in ihrem Sammelband »Religion und Geschlecht« eine andere Position dazu ein, mit der sie die zeitgleiche, sich inhaltlich überschneidende Verwendung der Ausdrücke begründen. »Trotz der berechtigten Kritik an einem dichotomen Verständnis von Sex und Gender bleibt die Wahrnehmung und Analyse der geschlechtsspezifischen Ordnungssysteme mit ihren Folgen auf der sozialen, politischen und religiösen Ebene ebenso notwendig wie die Verwendung des Genderbegriffs nützlich ist, um den Konstruktcharakter von Geschlechterordnungen und Zweigeschlechtlichkeit zu verdeutlichen und damit letztlich auch die Wirkmächtigkeit religiös begründeter Geschlechterdifferenzen zu dechiffrieren.« Franke, Edith, Heller, Birgit, Methodologisch und theoretische Grundlagen, in: Dies. (Hgg.), Religion und Geschlecht, Berlin/Boston 2024, 15–64, 41.

34 Heller, Birgit, Franke, Edith, Religion und Geschlecht: Verflechtung und Wechselwirkungen, in: Dies. (Hgg.), Religion und Geschlecht, Berlin/Boston 2024, 1–13, 3.

35 Ebd.

vollkommen abseits einer Geschlechtszugehörigkeit positionieren ließen, selbst dann nicht, wenn sie dualistische Geschlechter-, Rollen- und Sexualitätsordnungen subvertieren. Jeder Prozess des konkreten Positionierens ist jedoch insofern kontingent, als – mit Judith Butler gesprochen – »die zeitweilige Totalisierung, die von Identitätskategorien geleistet wird, ein notwendiger Irrtum«³⁶ ist. Was ist darunter zu verstehen, die Kategorie Geschlecht als in diesem Sinne unvermeidliche Illusion zu apostrophieren?

Illusion fasse ich, ebenfalls mit Butler, als Wahrheitseffekt auf und keinesfalls als etwas der Realität, dem Existierenden vermeintlich dualistisch entgegenstehendes Unwirkliches oder Nicht-Existentes.³⁷ Eine bestimmte Geschlechtsidentität ist der Effekt in einer Ordnung, die auf Ein- und Ausschlüssen beruht, in der Letztere unsichtbar sind. Diese so geformte Geschlechtsidentität erscheint deshalb als wahr, weil die Prozeduren, die erkennen lassen würden, dass es auch andere Möglichkeiten der Identitätsausformung gegeben hätte, verdeckt bleiben.³⁸ Sie ist eine jeweils real existierende Illusion. In dieser Betrachtungsweise ist davon auszugehen, dass es keine Geschlechtsidentität gibt, die auf vordiskursive Subjekte referenzieren könnte.³⁹ Letztere treten erst durch die permanente Positionierung als Mann, Frau oder als ein Drittes hervor. Es geht hier also nicht um eine Abschaffung des Denkens in Identitäten oder gar um die Beseitigung der Kategorie Geschlecht. Es geht vielmehr darum, (geschlechtliche) Identitäten als veränderbare Produkte konkreter kontextgebundener Modalitäten anzusehen. Vorfindliche Geschlechtsidentitäten als unvermeidliche Illusionen zu betrachten, heißt, anzuerkennen, dass die bestimmten Bindungen der Möglichkeit ihrer Entstehung auch andere hätten sein können.⁴⁰ Identitätsbildung wird in diesem Sinne nicht außerhalb diskursiver Subjektivierung gedacht. Damit ist die allgemeine Ausformung einer Geschlechtsidentität unvermeidlich, ihre konkrete Ausprägung jedoch eine instabile Illusion, die der kontinuierlichen Bekräftigung bedarf.⁴¹ Mit einer solchen Betrachtungsweise der Kategorie Geschlecht als Subjektposition lassen sich Inanspruchnahmen von Konstruktion und Wirklichkeit als dualistische Gegenüber infrage stellen. Der im Fair-Handels-Material vorfindlichen Gegenüberstellung von der um Hilfe bittenden Ehefrau Elisabeth und dem Bananenbauer Francisco, der »mit voller Kraft seine Machete«⁴² schwingt, lässt sich da-

36 Butler, *Körper von Gewicht*, 1997, 315f.

37 Butler formuliert ihre Kritik am Dualismus von Konstruktion *versus* Wirklichkeit in dieser Weise: »Die These, daß die Geschlechtsidentität eine Konstruktion ist, behauptet nicht deren Scheinhafteigkeit oder Künstlichkeit, denn diese Begriffe sind Bestandteile eines binären Systems, in dem ihnen das ›Reale‹ und Authentische gegenüberstehen. Als Genealogie der Geschlechter-Ontologie (*gender ontology*) versucht unsere Studie vielmehr zu begreifen, wie die Plausibilität dieser binären Beziehung diskursiv hervorgebracht wird. Ferner legt sie dar, daß bestimmte kulturelle Konfigurationen der Geschlechtsidentität die Stelle des ›Wirklichen‹ eingenommen haben und durch diese geglückte Selbst-Naturalisierung ihre Hegemonie festigen und ausdehnen«. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991, 34. Hervorh. im Orig.

38 Vgl. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, 2007, 15ff.

39 Im hier vorliegenden Kapitel 3 der Arbeit gelten demzufolge die gleichen theoretischen Prämissen, die auch dem Kapitel 2 zu Fairem Handel zugrunde liegen.

40 Vgl. Butler, *Körper von Gewicht*, 1997, 24–35.

41 Vgl. Butler, *Für ein sorgfältiges Lesen*, 1993, 126.

42 *Brot für die Welt* (Hg.), *Gemeinsam aus der Armut*, 2019, 5.

mit jedoch analytisch noch nicht auf die Spur kommen. Dafür benötigt es eine weitere Perspektive, in der Geschlecht als Differenzkategorie in den Blick kommt.

3.2.2 Die historische Perspektive

Der historisch-genealogischen Blickrichtung dieser Arbeit entsprechend stellt sich die grundsätzliche Frage nach den Bedingungen der Möglichkeiten verfestigter Vorstellungen über das typisch Weibliche gegenüber dem typisch Männlichen. In dieser Hinsicht ist die Identitätsbestimmung Geschlecht nichts anderes als das, was über die Geschlechter zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort gewusst wird. Diese Grundannahme gilt es näher auszuführen, was bedeutet, sich von der Prämisse zu verabschieden, wonach einer Identität ein gegebenes weibliches oder männliches Wesen zugrunde liegt inklusive jeweils eindeutiger, stabiler Bedeutungen. Damit wird der Vorstellung, dass die gegebene Geschlechterordnung eine natürliche, also vordiskursive ist, in der Mann und Frau an sich existieren, eine Absage erteilt. Es ist hingegen davon auszugehen, dass eine konkrete gesellschaftlich vorfindliche Differenz zwischen den Geschlechtern gerade nicht auf biologischen Determinanten der Zweigeschlechtlichkeit beruht. Geschlechterdifferenz gründet auf einer jeweils spezifischen Ordnung, in der Mann und Frau permanent erzeugt werden – und zwar in konstitutiver Abgrenzung voneinander.⁴³ In dieser Hinsicht betrachtet eine genealogische Perspektive die spezifischen Praktiken, »die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen«⁴⁴, als ursächlich für den Unterschied von Mann und Frau. Als Ausdruck und Konstitutionsbedingung sozialer Wirklichkeit entstehen diese Praktiken,⁴⁵ auch Diskurs genannt, unter bestimmten historischen Bedingungen.⁴⁶ So wurde und wird spezifisches Wissen zum Mann-Frau-Gegensatz in jeweils konkreten historischen Verflechtungen global ausgehandelt und ei-

43 Die vorliegende Untersuchung betrachtet diese sich wiederholende Erzeugung von Geschlecht damit nicht aus einer sozialkonstruktivistischen Perspektive. Candace West und Don Zimmermann haben 1987 das Konzept des *Doing Gender*, also die Hervorbringung von Geschlecht durch soziale Interaktionen, eingeführt. Sie rekurrieren damit auf die durch Interaktionen generierte, permanente Hervorbringung sozialer Wirklichkeit als »ongoing accomplishment«. Vgl. Gildemeister, Regine, *Doing Gender: eine mikrotheoretische Annäherung an die Kategorie Geschlecht*, in: Kortendiek, Beate et al. (Hgg.), *Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Bd. 65, Wiesbaden 2019, 409–417, 411. Das Resultat solcher Ansätze ist die konzeptionelle Abspaltung einer Wirklichkeit, die sozial konstruiert ist, von einer irgendwie anders gearteten Realität, die vor aller Interaktion bestünde. Im Endeffekt wird auf diese Weise das Verständnis von einer *vor-konstruierten* Geschlechtsrealität verfestigt, die eine zeit- und raumüberdauernde Bedeutung besitzt, die es lediglich anthropologisch oder biologisch zu begründen gilt.

44 Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1990, 74.

45 Vgl. Bublitz, Hannelore et al., *Diskursanalyse – (k)eine Methode? Eine Einleitung*, in: Bublitz, Hannelore et al. (Hgg.), *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt/New York 1999, 10–21, 13.

46 Zur Infragestellung der Unterscheidung von diskursiven und sozialen Praktiken vgl. van Dyk, Silke et al., *Discourse and Beyond? Zum Verhältnis von Sprache, Materialität und Praxis*, in: Angermüller, Johannes et al. (Hgg.), *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch Band 1: Theorien, Methodologien und Kontroversen*, Bielefeld 2014, 347–363.

ne jeweilige Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit etabliert.⁴⁷ Die so hervorgebrachte Differenzkategorie Geschlecht tritt dementsprechend nur als Illusion auf,⁴⁸ die – jeweils naturalisiert – als wahr akzeptiert wird.⁴⁹ Sie bedarf jedoch einer kontinuierlichen Stabilisierung durch machtvolle Absicherungsprozeduren gegen solche ausgeschlossenen Wissensbestände,⁵⁰ die Geschlecht nicht notwendigerweise auf den Gegensatz zwischen Mann und Frau festschreiben.⁵¹

Ein Terrain, auf dem die Geschlechterdifferenz permanent verfestigt wird, lässt sich im Bildungsmaterial zum Thema Fairer Handel verorten, wie die aus dem Material herauskristallisierte Hierarchisierung des Bananenbauers Francisco gegenüber der Bananenbäuerin Elisabeth offenlegt. Geschlecht in dieser Weise als Differenzkategorie zu erfassen, liefert allerdings kein umfassendes Erklärungspotenzial für die Beobachtung, wonach die Gegensätze zwischen Frau und Mann in den entsprechenden Quellen stets gemeinsam mit weiteren Dichotomisierungen auftreten.

3.2.3 Die intersektionale Perspektive

Zur Veranschaulichung dazu, dass die Geschlechterdifferenz in den Informationsmedien zum Fairen Handel nicht für sich allein steht, folgt ein Rückblick auf diejenige Textpassage aus der von Brot für die Welt erstellten Infobroschüre »Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?«⁵², anhand derer sich das hier eingebrachte Erkenntnisinteresse elaborieren ließ.

»Aufgrund gesellschaftlicher Normen gibt es in einigen Kulturen bestimmte Rollenmuster, die auch das weibliche und männliche Tätigkeitsspektrum definieren. So gilt es oftmals als ungewöhnlich, dass Frauen Handel betreiben oder Männer die Versorgung der Kinder übernehmen. Ein Hindernis in der Arbeitswelt ist für Frauen häufig, dass sie nicht allein reisen dürfen. Auch bei der Arbeit in Familienbetrieben, etwa im Bereich der Produktion von Kunsthandwerk, bedeutet die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern oft Nachteile für Frauen: So sind sie häufig für den Bereich der Herstellung zuständig und leisten den größten Teil der Vorbereitungsarbeit, während Männer die Produkte verkaufen. Wenn dann Männer allein die Einnahmen verwalten, entsteht

-
- 47 Vgl. Maltese, Islam Is Not a ›Religion‹, 2021, 345–380; Bublitz, Hannelore, Zur Konstitution von ›Kultur‹ und Geschlecht um 1900, in: Bublitz, Hannelore et al. (Hgg.), Der Gesellschaftskörper. Zur Neuordnung von Kultur und Geschlecht um 1900, Frankfurt a.M. 2000, 19–96, 26.
- 48 Vgl. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, 1991, 212.
- 49 Vgl. Foucault, Die Ordnung des Diskurses, 2007, 13–17.
- 50 Sarasin konzentriert sich insofern auf die Foucault'sche »Kopplung von Wissen und Macht [...], weil es jedes Mal um das Stiften – von Ordnung, um die Durchsetzung von Normen – des Verhaltens ebenso wie des Aussagens – und das Ziehen von Grenzen von Denk- und Handlungsmöglichkeiten geht«. Sarasin, Philipp, Michel Foucault zur Einführung, Hamburg 2020, 160f.
- 51 Ohne vorkoloniale Kulturen auf dem afrikanischen Kontinent vereinheitlichen zu wollen oder gar aller globaler Verflechtung zu entheben und damit zu essentialisieren, sei jedoch auf einen Aufsatz verwiesen, der sich der Erfindung der Kategorie *Frau* als soziale Kategorie des Westens am Beispiel der Yorùbá widmet. Vgl. Oyewùmi, Oyèrónke, The Invention of Women, in: Moore, Henrietta/Sanders, Todd (Hgg.), Anthropology in Theory. Issues in Epistemology, Chichester 2014, 448–454.
- 52 Vgl. Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015.

eine finanzielle Abhängigkeit der Frauen, die auf eine faire Bezahlung durch die Verkäufer hoffen müssen.«⁵³

Im besagten Heft ist zu lesen, dass »es in einigen Kulturen bestimmte Rollenmuster«⁵⁴ gibt, durch die es unwahrscheinlich sei, »dass Frauen Handel betreiben oder Männer die Versorgung der Kinder übernehmen«⁵⁵. An diesen Zeilen lässt sich ablesen, dass Geschlecht nicht allein als Geschlechterdifferenz gekennzeichnet wird. Der Kontrast zwischen Mann und Frau wird hier durch »Kultur«, »Handel« und »Kinder« näher bestimmt und damit verstärkt. Mann und Frau werden nicht bloß als sich irgendwie voneinander unterscheidende Männer und Frauen repräsentiert, sondern als »keine Kinder versorgende Männer« und »nicht Handel treibende Frauen«. Die Unterschiedlichkeit in der familiären Rollenverteilung wird mit kultureller Andersheit begründet. Dieses kursorische Schlaglicht auf die Quelle soll genügen, um zu verdeutlichen, dass Repräsentationen von Fair-Handels-Produzentinnen weitere inhaltliche Bestimmungen betreffen als nur die Geschlechterdifferenz.

Erklärungspotenzial, diese in den Texten festzustellende Überlagerung von Identitätskategorien theoretisch zu erschließen, liefert der Ansatz der Intersektionalität, dessen Terminologie inzwischen weit über die Geschlechterstudien hinaus etabliert ist.⁵⁶ Als »the most important theoretical contribution that women's studies [...] has made«⁵⁷ verspricht er, mehrere geschlechtsspezifische Diskriminierungen parallel greifbar zu machen. Kimberlé Crenshaw entwickelte in »Demarginalizing the Intersection of Race and Sex«⁵⁸ das Bild der Intersektion zur Erklärung von multiplen gesellschaftlichen Ausgrenzungen »schwarzer Frauen«. Danach kreuzen sich in Letzteren rassistische und patriarchale Diskriminierungsachsen. Sie sind also aufgrund ihrer Hautfarbe und aufgrund ihres Frauseins marginalisiert. Diesem Denkmodell entsprechend werden mehrere gesellschaftliche Ausschlüsse, die bestimmte Zugehörigkeiten betreffen, als aufeinander bezogen vorgestellt, die potenzierte Benachteiligungen nach sich ziehen.

Um diesen Ansatz für diese Untersuchung fruchtbar zu machen, gilt es, solche intersektionalen Marginalisierungen auf eine bestimmte Weise zu vergegenwärtigen. In dieser Hinsicht stellen sie keine zwingenden Verbindlichkeiten dar, mit denen Gruppenzugehörigkeiten als feststehende Identitätsmerkmale essentialisiert werden

53 A.a.O., 2f.

54 Vgl. a.a.O., 2.

55 Vgl. ebd.

56 In der deutschsprachigen Religionswissenschaft war Ulrika Auga eine der Ersten, die intersektionale Kategorisierungen konzeptionell fruchtbar gemacht haben. Vgl. Auga, Ulrike, *Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens. Intersektionalitätsdebatte, Dekonstruktion, Diskursanalyse und die Kritik antiker Texte*, in: Eisen, Ute E. et al. (Hgg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2013, 37–74.

57 McCall, Leslie, *The Complexity of Intersectionality*, in: *Signs* 30/3 (2005), 1771–1800, 1771.

58 Vgl. Crenshaw, Kimberlé, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in: *The University of Chicago Legal Forum* 1989/1 (1989), 139–167.

können.⁵⁹ Hingegen soll der Ansatz für die Ebene von Repräsentationen fruchtbar gemacht werden, durch die Produzentinnen bestimmte Eigenschaften zugeschrieben bekommen, weil sie als von Männern different imaginiert werden. Das heißt, jede einzelne der intersektionalen Diskriminierungsachsen als Differenzkategorie in der oben entfalteten Weise zu erfassen. Den Repräsentationen im bereits zitierten Fair-Handels-Informationsheft entsprechend fallen mindestens drei weitere Zuschreibungen ins Auge, die die Produzentin näher bestimmen.⁶⁰ Ausgangspunkt ist der Verweis darauf, dass »in einigen Kulturen bestimmte Rollenmuster« existieren. Dadurch wird erklärt, dass es »keine Kinder versorgende[n] Männer« und »nicht Handel treibende Frauen« gibt. »Das Hindernis in der Arbeitswelt [...], dass [Frauen] nicht allein reisen dürfen«, wird dabei ebenfalls auf »bestimmte Kulturen« zurückgeführt. Aus alledem resultiere »die finanzielle Abhängigkeit der Frauen«. Es sind demzufolge die Zuschreibungen von Sexualität, Ethnie und Klasse, die es jeweils als Differenzkategorie zu erfassen gilt.

3.2.3.1 Sexualität als Differenzkategorie

Die im obigen Beispiel erwähnte »Versorgung der Kinder«⁶¹ weist auf eine Zuschreibung hin, die sich anhand der Kategorie Sexualität analysieren lassen sollte. »Kleinstproduzentinnen«⁶² und »Arbeiterinnen«⁶³ im Fairen Handel werden kontinuierlich als heteronormative Mütter imaginiert. Das bestätigt eine Passage aus einem Artikel des Informationsheftes *Welt & Handel*, der unter der Überschrift »Bio-Baumwolle – eine Chance für Frauen in Burkina Faso«⁶⁴ erschienen ist. Yonli, die selbst – und kein Ehemann – im Mittelpunkt der Erzählung steht, wird als eigenständige Baumwollbäuerin und auch als Ehefrau vorgestellt. Es ist jedoch ihr Muttersein, das ihr Porträt bestimmt.

»Als Yonli Malata noch ein Kind war, hat sie sich gewünscht möglichst lange zur Schule gehen zu können, um später einmal ein gutes Leben zu führen. Yonli konnte ihren Traum verwirklichen und gehört heute zu den wenigen Frauen in Burkina Faso, die ihre eigene Baumwolle anbauen und zudem die französische Sprache sprechen, schreiben und lesen können. [...] Seit knapp vier Jahren baut Yonli ihre eigene Bio-Baumwolle an, die sie zu Fairtrade-Bedingungen verkauft. Davor hat Yonli auch Erdnüsse angebaut, aber der Erlös war lange nicht so hoch, wie der, den sie mit der Baumwolle erzielt. »Ich bin sehr froh, dass ich nie wieder konventionelle Baumwolle anbauen muss. Ich habe nur ein einziges Mal mit konventioneller Baumwolle zu tun gehabt, als ich meinem Mann bei der Ernte geholfen habe«, sagt Yonli. Bio-Baumwolle sei viel besser für die Gesundheit – für sie und für ihre Familie. »Ohne den Einsatz der Pestizide wird auch der Boden nicht unfruchtbar und speichert mehr Wasser«, so Yonli. Yonli ist stolz auf ihr eigenes Einkommen und wenn sie erzählt, wofür sie den Mehrerlös verwendet, dann

59 Den Zusammenhang zwischen der Konstruiertheit und Verbindlichkeit von Gruppenzugehörigkeiten aufgrund bestimmter Identitätsmerkmale wie Nation oder Herkunft hat Kwame Appiah diskutiert. Vgl. Appiah, Kwame A., *The Lies that Bind: Rethinking Identity*, London 2018.

60 Die Festlegung auf vier Differenzkategorien ist eine rein pragmatische Entscheidung, in der weitere mögliche Kategorien wie Alter wegfallen, die jedoch damit nicht per se verdeckt werden sollen.

61 Brot für die Welt (Hg.), *Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?*, 2015, 2.

62 Brot für die Welt (Hg.), *Raus aus der Nische: 50 Jahre Fairer Handel*, 2020, 6.

63 Brot für die Welt (Hg.), *Was bedeutet Fairer Handel wirklich?*, 2014, 1.

64 TransFair, *Bio-Baumwolle – Eine Chance für Frauen in Burkina Faso*, 2008, 5.

macht sie dies mit einem breiten Lächeln: »Mit dem Geld, was ich durch den Bio-Anbau dazuverdiene, kaufe ich Teller und Töpfe, damit ich meiner Familie ein gutes Essen kochen kann. Außerdem kaufe ich auch Schulhefte für meine Kinder«. Für die 100 Kilo Baumwolle, die sie auf dem Viertel Hektar anbaut, bekommt sie umgerechnet 42 Euro pro Ernte. Das klingt nicht viel, aber für Yonli und ihre Familie zählt jeder zusätzliche Cent. Sie möchte es ihren Kindern ermöglichen, dass auch sie so lange es geht zur Schule gehen können um dort Lesen, Schreiben und Französisch zu lernen. [...] Auch Yonli hat sich schon Gedanken gemacht, wofür die Prämie verwendet werden sollte: »Wenn ich entscheiden könnte, wofür die Fairtrade-Prämie eingesetzt werden soll, dann würde ich davon Medikamente für die Kinder kaufen und Impfungen durchführen lassen. Der Weg zur nächsten Krankenstation in Fada N'Gourma ist viel zu weit und so könnten viele Krankheiten verhindert werden.«⁶⁵

Die Bedeutung, die der Mutterschaft Yonlis beigemessen wird, lässt sich schon am Verhältnis der Länge des Gesamttextes zu den Abschnitten erkennen, die Yonlis Mutterschaft sehr viel Platz einräumen. Darüber hinaus scheint ihre gesamte Tätigkeit als Fair-Handels-Produzentin auf die Kinder- und Familienversorgung ausgerichtet zu sein. So wird die Familiengesundheit als Hauptargument für den Umstieg auf Bio-Baumwolle angeführt. Ihr eigenes Einkommen investiere Yonli in Kochgeschirr für die familiären Mahlzeiten sowie in Ausstattung und Länge der Schulbildung ihrer Kinder. Außerdem lasse sie die Gemeinschaftsprämie aus der Fairtrade-Zertifizierung ebenfalls den Kindern und deren Gesundheit zugutekommen.

Derartige Repräsentationen lassen sich als Ausschlussoperationen von allem Nicht-Heteronormativen auffassen. Diese Betrachtungsweise gründet in dem Befund, wonach keiner der untersuchten Texte aus dem Bildungsmaterial zum Fairen Handel ein anderes als ein heteronormatives Familien- und Mutterbild zeichnet. Wäre das nicht der Fall, würden Repräsentationen als Mutter nicht per se heteronormative Vorstellungen verfestigen. Die Festlegung auf das Muttersein und die Bekräftigung von Heteronormativität gehen in den entsprechenden Quellen Hand in Hand.

In dieser Hinsicht lassen sich solche Zuschreibungen anhand der Differenzkategorie Sexualität nachvollziehen, wie sie aus den Arbeiten Judith Butlers entworfen werden kann. Nach Butler stützt sich das Wissen über die Geschlechterdifferenz auf die durch Ausschlüsse hervorgerufene Naturalisierung von biologischen Körpern und damit auf eine nur angenommene natürliche sexuelle Zweipoligkeit.⁶⁶ Was ist damit gemeint? Nicht gemeint ist eine Gegenüberstellung von mutmaßlich kulturell bedingter Geschlechtsidentität (*gender*) mit biologischem Geschlecht (*sex*), das sich auf Natur zurückführen lasse. Dagegen dechiffriert Butler Geschlechtsidentität – also die eindeutige Bestimmung als Frau oder als Mann – als Resultat eines Regimes der »heterosexuellen Matrix«⁶⁷. In dieser werden biologisches Geschlecht (*sex*), sexuelles Begehren (*desire*) sowie Geschlechterrolle bzw. -identität (*gender*) durch performative Praktiken in Übereinstimmung gebracht.⁶⁸ In dieser heteronormativen Harmonisierung erkennt Butler ei-

65 Ebd.

66 Vgl. Butler, Körper von Gewicht, 1997, 51–87.

67 A.a.O., 35.

68 Vgl. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, 1991, 22–24.

ne »Zwangsordnung«⁶⁹, die sie durch die Infragestellung der vordiskursiven Natur des biologischen Geschlechts ins Wanken bringt. Die mutmaßliche Natürlichkeit des Körpers – sprich das biologische Geschlecht – lässt sich nach Butler als Effekt sedimentierter Diskurse über die Naturalisierung des biologischen Geschlechtskörpers verstehen.⁷⁰ Als in diesem Sinne materialisierter Effekt⁷¹ verliert das biologische Geschlecht jedes Erklärungspotenzial für die Normierung von heterosexuellem Begehren oder binären Geschlechtsidentitäten.⁷² Wobei Letztere wiederum »lediglich als Wahrheits-Effekte eines Diskurses über die primäre, feste Identität hervorgebracht«⁷³ werden.

Worauf läuft dieses Verständnis von Geschlecht hinaus, das die »grundlegende Kontingenzenz in der Beziehung zwischen biologischem Geschlecht und Geschlechtsidentität anerkennt«⁷⁴? Damit wird sichtbar, dass Sexualität nicht notwendigerweise gleich Heterosexualität sein muss, in deren Muster sich ein mutmaßlicher weiblicher Körper einer repräsentierten Fair-Handels-Produzentin vermeintlich weiblich verhält und einen vermeintlich entgegengesetzten männlichen Körper begehrt, sich also als Frau identifiziert. Die Gleichsetzung von Sexualität mit Heterosexualität als der natürlichen Erscheinungsform Ersterer ist also nichts anderes als das Produkt machtvoller Ausschließungspraktiken, die auf Naturalisierungsdiskurse des biologischen Körpers zurückgreifen und diese zugleich bekräftigen. Sexualität in dieser Hinsicht als Differenzkategorie aufzufassen, eröffnet die Perspektive dafür, erzeugte Unterscheidungen zwischen bestimmten Gruppen in den Blick zu bekommen. Heteronormative Umstände werden insofern als Norm bekräftigt, als nicht-heteronormative Optionen unbenannt und damit ausgeschlossen bleiben – ganz so, als gäbe es keine Fair-Handels-Produzentinnen, die nicht auch Mütter heteronormativer Familien wären.

3.2.3.2 Klasse als Differenzkategorie

Produzentinnen werden im Fair-Handels-Bildungsmaterial kontinuierlich als Opfer von ökonomischer Armut inszeniert, wie zum Beispiel »Näherinnen in Ost- und Südosteuropa, [die] häufig über Ausbeutung und Hungerlöhne [klagen]«⁷⁵. Auch hier lässt sich zeigen, dass entsprechende Repräsentationspraktiken auf Gegenüberstellungen gründen – in diesem Fall zwischen Arm-Sein und Reich-Sein. Das lässt sich mit der Kategorie erfassen, die absichtsvoll etwas vereinfacht als Klasse gekennzeichnet wird, woraufhin das ihr hier zugrunde gelegte Verständnis als Differenzkategorie skizziert werden soll.

Wie die bereits entfalteten will auch diese Kategorie nicht zur doppelten Festschreibung gebraucht werden. Sie kommt keinesfalls als Maßstab zur Klassifizierung von eindeutig distinkten, sich potenziell bekämpfenden sozialen Gruppen zum Einsatz, die in den Informationsmedien zum Fairen Handel angeblich lediglich abgebildet werden. »There is no way to root the notion of struggle to a particular social category such as

69 A.a.O., 22.

70 Vgl. Butler, Körper von Gewicht, 1997, 51–87.

71 Vgl. a.a.O., 24–35.

72 Vgl. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, 1991, 22–24.

73 A.a.O., 201.

74 A.a.O., 202.

75 Reiff, Sensible Produkte, 2021, 8.

›class‹.⁷⁶ In Übereinstimmung mit Ernesto Laclau und Chantal Mouffe nutze ich diese Terminologie nicht, um Identitäten durch Einkommen, Vermögen, Status etc. eindeutig bestimmbar zu machen.⁷⁷ Vielmehr geht es in der hier vorliegenden Arbeit darum, zu zeigen, wie Grenzziehungen zwischen denjenigen, die als Arme repräsentiert, und denjenigen, die als Reiche imaginiert werden, konkret vorgenommen werden. Dafür eignet sich der Terminus Klasse auch deshalb, weil er in den Debatten über Abgrenzungsversuche zwischen Gruppenzugehörigkeiten noch nicht ausgedient zu haben scheint, wie Kwame Anthony Appiah demonstriert hat.⁷⁸

Eine dieser klassenbezogenen Demarkationslinien lässt sich zwischen Mann und Frau ausfindig machen, wie das bereits mehrfach zitierte Beispiel zeigt. »Wenn dann Männer allein die Einnahmen verwalten, entsteht eine finanzielle Abhängigkeit der Frauen, die auf eine faire Bezahlung durch die Verkäufer hoffen müssen.«⁷⁹ Daran wird ersichtlich, dass die untersuchten Quellen Vorstellungen verfestigen, in denen Produzentinnen nicht per se als arm, sondern ärmer als Männer erscheinen. Die Kategorien Klasse und Geschlecht greifen hier ineinander. Die Markierung als Frauen, die Männern gegenüber ökonomisch benachteiligt seien, funktioniert selbst dann, wenn Letztere nicht explizit genannt werden.

»Insbesondere für die Frauen aus der Gegend ist der Verband [Chajul] ein wichtiger Arbeitgeber. Neben der Arbeit in der Weberei bietet Chajul während der Erntezeit weiteren 150 Frauen einen Arbeitsplatz. Sie übernehmen die Qualitätssicherung der Kaffeebohnen in Handarbeit. Maschinen werden nur bei der Verarbeitung von Bohnen zweiter Wahl eingesetzt, auch wenn es billiger wäre, diesen Produktionsschritt komplett maschinell zu machen. ›Wir wollen den Frauen nicht den Arbeitsplatz wegnehmen,‹ erklärt Chajul-Mitarbeiter Miguel Tsoy. ›Die Qualitätssicherung per Hand sehen wir als soziale Kosten, die die Organisation gerne trägt.«⁸⁰

Die Erzählung der nahezu karitativen Bereitstellung von Arbeitsplätzen explizit für Frauen des guatemalteckischen Kaffeeverbandes aus Fair-Handels-Kooperativen erzeugt eine besondere Bedürftigkeit von Frauen, einen Arbeitsplatz zu bekommen. Dem stehen nicht genannte, jedoch imaginierte ausschließlich für Männer vorgesehene Arbeitsplätze gegenüber. Andernfalls wäre die notwendige Bereitstellung von Arbeitsplätzen, die speziell für Frauen bereitgestellt werden, gar nicht erwähnenswert.

Über die Kategorie der Klasse lässt sich noch eine weitere Differenzierung bekräftigen: die zwischen bestimmten Weltregionen. Mit anderen Worten: Produzentinnen sind nicht nur Männern gegenüber arm, sondern auch im Verhältnis zu Frauen aus anderen Weltteilen.

»Keine Zeit, kein Geld, keine Rechte – weltweit sind vor allem Frauen und Kinder von Armut und Ausbeutung betroffen. [...] Während Frauen in den Industriestaaten zusätz-

76 Laclau, *Ideology and post-Marxism*, 2006, 111.

77 Vgl. Laclau, Mouffe, *Hegemony and Socialist*, 1985, 86.

78 Vgl. Appiah, *The Lies that Bind*, 2018.

79 Brot für die Welt (Hg.), *Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?*, 2015, 3.

80 Bahner, Lohr, *Gemeinsames Wirtschaften als Chance*, 2011, 19.

lich einer bezahlten Tätigkeit nachgehen können, ist das für Frauen in Entwicklungs- und Schwellenländern oft nicht möglich.«⁸¹

»Armut und Ausbeutung« beziehen sich diesem Ausschnitt zufolge nicht einfach nur auf Frauen. Vielmehr sind solche Frauen aus »Entwicklungs- und Schwellenländern« im Gegensatz zu denen in »Industriestaaten« davon betroffen. Diese geografische Zweiteilung führt zu der intersektionalen Kategorie der Ethnie, die für die Untersuchung der hier im Interesse stehenden Repräsentationen ein entscheidendes Erklärungspotenzial zu bieten scheint.

3.2.3.3 Ethnie als Differenzkategorie

Konkrete Repräsentationen im Material veranschaulichen, dass Geschlecht, Sexualität und Klasse im Zusammenhang mit einer weiteren Differenzkategorie stehen, die hier als Ethnie vorgestellt wird. »Aufgrund gesellschaftlicher Normen gibt es in einigen Kulturen bestimmte Rollenmuster, die auch das weibliche und männliche Tätigkeitsspektrum definieren.«⁸² Wie das bereits mehrfach zitierte Textbeispiel verdeutlicht, wird der Gegensatz zwischen weiblichen und männlichen Aufgabenbereichen auf einen Kulturunterschied zurückgeführt. Dabei wird eine Kultur zur Norm erhoben, indem »einige Kulturen« als erwähnenswert scheinen und diese damit als »andere« Kulturen hervorgebracht werden. In der Verknüpfung mit der kulturbedingten Differenzierung zwischen den Geschlechtern über ein vermeintlich »weibliches« und ein vermeintlich »männliches Tätigkeitsspektrum« wird der einen Kultur die »ver-anderte« Kultur binär entgegengesetzt.

Eine weitere Quelle zeigt, dass Frausein auch in Verbindung mit ökonomischer Benachteiligung an geografisch-kulturelle Unterschiede geknüpft ist. Oder anders gesagt: Die Differenzkategorien funktionieren intersektional.

»Die Beteiligung von Frauen in der Politik oder dem Erwerbsleben wird in Ghana nicht durch das Rechtssystem verhindert. Ihr katastrophales Abschneiden entspringt vielmehr den traditionellen bzw. kulturellen Praktiken, die Frauen immer wieder in den Hintergrund drängen. [...] Und, insbesondere in ländlichen Gegenden, wird die Schulbildung von Mädchen behindert, da ihre Wichtigkeit – trotz des Regierungsprogramms, das Bildung für alle vorsieht – nicht gesehen wird. Es existieren also weiterhin – im Widerspruch zur Verfassung und anderen Programmrichtlinien – traditionelle bzw. kulturelle Barrieren für ghanaische Frauen. Innerhalb dieser kulturellen Grenzen arbeitet auch die Fairhandelsgesellschaft für Kakao, Kuapa Kooko.«⁸³

Anhand dieser Textpassage wird nachvollziehbar, warum die hier eingebrachte Studie von Ethnie und nicht von Kultur als Kategorie spricht. Aufgrund dessen, dass Kultur

81 TransFair, Frauen sind die besseren Partner, 2012, 3.

82 Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015, 2.

83 Abankwa, Victoria, Fairer Handel und Gender: Der Fall von Kuapa Kooko, in: Welt & Handel 6/12-13 (2002), 2–3, 2.

meist an Nation, Ethnie bzw. *race*⁸⁴ und damit nicht selten an Hautfarbe gebunden wird, werden diese Zuschreibungen hier nicht als je eigenständige Kategorien konzipiert. Im Textausschnitt kann eine Linie zwischen den Attribuierungen »ghanaisch«, »traditionell« und »kulturell« gezogen werden. Um die Komplexität des Ansatzes nicht zu erhöhen, bündelt die Differenzkategorie Ethnie all jene Zuschreibungen, die sich auf Gruppen bestimmter geografischer Regionen beziehen, denen kulturelle Eigenheiten zugesprochen werden, woraufhin sie gegenüber einer bestimmten, nicht genannten kulturell-geografischen Norm different gesetzt werden. Sofern es sich um das kontinuierliche Ineinander von »imaginärer Geografie«⁸⁵ und kulturellen Binaritäten handelt, spreche ich von Ethnie. Erwähnt wird jeweils eine irgendwie verortete – sprich partikulare – Kultur, die an einer meist verschwiegenen nicht verorteten Kultur abgeglichen wird, sodass Letztere als universaler Maßstab hervortritt. Angesichts dessen, dass die zu vermutenden kolonialen Entstehungskontexte dieser Praktiken verdeckt bleiben, wird das als traditionell markierte Geschlechterverhältnis, das zum vermeintlich fortschrittlich-modernen in Opposition steht, nicht infrage gestellt. Mit der in dieser Weise hervorgebrachten kulturellen Alterität des »Nicht-Westens«

»wird ein partikularer Prozess sozialen Wandels als universales Muster gesellschaftlicher Transformation gesetzt und zum Bewertungsmaßstab gemacht, und zwar die [letztlich global verflochtene, Anmerk. d. Vfn.] westlich-europäische Geschichte ab 1750 mit ihren kontingenten politischen Umbrüchen und dem spezifischen sozio-ökonomischen Wandel in Richtung industriekapitalistischer Gesellschaft.«⁸⁶

Die Konzeptualisierung von Geschlecht, Sexualität, Klasse und Ethnie als historisch gewordene Differenzkategorien führt vier durch Repräsentationspraktiken reproduzierte Gegensatzpaare vor Augen. Als Ausschlussverfahren etablieren sie Wissen, das den Mann gegenüber der Frau, Heteronormatives gegenüber Queerem, Reich-Sein gegenüber Arm-Sein und den Westen gegenüber dem Süden normiert. Was die untersuchten Textausschnitte außerdem offenlegen, ist, dass Repräsentationen jeweils nicht nur eine einzige Art der inhaltlichen Zuschreibung vornehmen. Die vier Differenzkategorien sind demzufolge als intersektional miteinander verflochten aufzufassen. Wie lässt sich dieser Befund theoretisch durchdringen?

84 Die deutsche Vokabel Ethnie, die hier dem englischen *race* vorgezogen wird, lässt sich nicht auf Herkunft reduzieren. Ethnie wird als kulturelle Differenzkategorisierung verstanden, die beispielsweise auch Hautfarbe umfasst. Vgl. Hall, Stuart, Kulturelle Identität und Diaspora, in: Mehllem, Ulrich et al. (Hgg.), Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg 1994, 26–43.

85 Vgl. Said, Edward W., Orientalism, London 2003, 49–73.

86 Winkel, Heidemarie, Tradition – Moderne: ein ethnozentrischer Dualismus in der westlich-europäischen Geschlechterforschung, in: Kortendiek, Beate et al. (Hgg.), Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung, Bd. 65, Wiesbaden 2019, 105–114, 106. Dieses Zitat blendet den Ansatz einer globalen Verflechtungsgeschichte aus, der jedoch in der sich anschließenden Untersuchung den Rahmen für die analytische Perspektive absteckt.

3.2.4 Geschlecht im Schnittpunkt der Perspektiven

Der Intersektionalitätsansatz erlaubt es, über eine bloße Addition unterschiedlicher Zuschreibungen hinauszudenken und den Punkt, an dem sie sich kreuzen, als Schnittpunkt ins Auge zu fassen. Dort verdichten sich die miteinander verflochtenen Differenzkategorien Geschlecht, Sexualität, Klasse und Ethnie zu einem Kategorienkomplex. Um diese Einsicht grundlegend und nicht nur für die sich anschließende Betrachtung der Repräsentationsverfahren im Fair-Handels-Material zu entfalten, beziehe ich die intersektionale auf die zuvor herausgestellte diskurstheoretische Perspektive. Diesen Schritt halte ich für unabdingbar, weil er Fehlschlüssen über eine bestimmte angenommene Auffassung vorbeugt. Dieses Vorgehen trägt der Beobachtung Rechnung, dass sich unter dem Etikett der Intersektionalität die unterschiedlichsten Zugangsweisen dazu finden lassen, wie der damit aufgerufene Plural an Identitätsmarkern aufgefasst wird.⁸⁷

Wie eingangs beschrieben, entstand das intersektionale Denken aufgrund von Beobachtungen zu multiplen gesellschaftlichen Diskriminierungen von bestimmten Gruppen. Das Hauptaugenmerk intersektionaler Studien liegt dementsprechend auf der Schlussfolgerung, dass Geschlecht nicht als von anderen isolierte Identitätskategorie anzusehen ist, sondern die »sich verstärkende Wirkung von Identitätskategorien«⁸⁸ in Betracht zu ziehen ist. Über das Verständnis der einzelnen Kategorien ist dabei aber noch nichts gesagt. Dieses ist jedoch ausschlaggebend dafür, wie deren Schnittpunkt selbst, die Intersektion, zu denken ist.

Der hier entfaltete Zugang versteht jede der intersektionalen Differenzkategorien, so wie sie davor eingeführt wurden, »als stets offene[n] Schauplatz umkämpfter Bedeutungen«⁸⁹, als jeweils unvermeidliche Illusion, wie ich es bezogen auf die Subjektposition Geschlecht bereits vorgeführt habe. Diese Übertragung der einen in die andere Perspektive lässt sich auch als ›Queeren‹ der intersektionalen Differenzkategorien überschreiben. Dem Intersektionalitätsansatz wird hier nicht zum ersten Mal ein »queering potential«⁹⁰ zugesprochen,⁹¹ womit sich Identitätsfestschreibungen, die auf essentialisierte Kategorien zurückgreifen, aushebeln lassen. Jeder Kategorie haften demzufolge »nicht vorhersehbare Bedeutungen«⁹² an, wodurch sie als vieldeutig und uneindeutig zugleich, als überdeterminiert anzusehen ist. Einem dementsprechenden Bedeutungsüberschuss

87 Vgl. Degele, Nina, Intersektionalität: Perspektiven der Geschlechterforschung, in: Kortendiek, Beate et al. (Hgg.), *Handbuch interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Bd. 65, Wiesbaden 2019, 341–348; Franke, Heller, *Methodologisch und theoretische Grundlagen*, 2024.

88 Franke, Heller, *Methodologisch und theoretische Grundlagen*, 2024, 21.

89 Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991, 34.

90 Shephard, Nicole, *Queering Intersectionality: Encountering the Transnational*, in: *Gender 8/2* (2016), 31–45. In Anlehnung an Butler betrachtet sie »queering as a critical scholarly practice that is disruptive of normativities and binary divisions such as male/female, hetero/homo or here/there«. A.a.O., 32.

91 Vgl. Auga, Ulrike, *Geschlecht und Religion als kritische intersektionale Kategorien. Deessentialisieren und Disidentifizieren als Aufgabe*, in: Krannich, Laura-Christin et al. (Hgg.), *Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion*, Leipzig 2019, 43–71.

92 Butler, *Körper von Gewicht*, 1997, 316. Butler widmet sich den vielfältigen Bedeutungen des Attributs queer mit dem eigenständigen Kapitel »Auf kritische Weise queer« ihres Werkes »Körper von Gewicht«. Vgl. a.a.O., 305–332.

ist auch nicht mit der Erhöhung der Anzahl an betrachteten Identitätskategorien beizukommen. Denn »ein verlegenes »usw.« [am] Ende«⁹³ einer Aufzählung intersektionaler Attribute kann die Unabschließbarkeit jeder Liste offenlegen. Die Bedeutungsoffenheit der jeweiligen Kategorie sowie die des intersektionalen Schnittpunktes lassen sich durch einen endlosen Katalog an Zuschreibungen allerdings nicht erklären. Das »unbeschränkbare *et cetera*«⁹⁴ in dieser Art von Auflistung ist vielmehr selbst ein Hinweis darauf, dass jede Bezeichnungspraktik vieldeutig bleibt und damit alle Versuche, Identität unmissverständlich und endgültig zu fixieren, zum Scheitern verurteilt sind. Daraus zieht Butler die dieses Kapitel überschreibende Schlussfolgerung: »Es wäre falsch, von vornherein anzunehmen, daß es eine Kategorie ›Frau(en)‹ gibt, die einfach mit verschiedenen Bestandteilen wie Bestimmungen der Rasse, Klasse, Alter, Ethnie und Sexualität gefüllt werden muß, um vervollständigt zu werden.«⁹⁵ Hier geht es vielmehr darum, »multiple and simultaneous positionalities in focus«⁹⁶ zu halten, die intersektionale Differenzkategorien also als Positionierungen ins Spiel bringen. Ausgangspunkt dabei bleiben die kategorialen Differentsetzungen zwischen Mann und Frau, heteronormativ und queer, reich und arm, Westen und Süden. So gesehen entsprechen die intersektionalen Differenzkategorien multiplen, vorläufigen Positionierungen, die sich überlappen und ineinander verwoben sind, weshalb ich von Kategorienkomplex spreche.

Diese Vorstellung von Geschlecht als Kategorienkomplex korrespondiert mit dem Entwurf von Identitätsbildung des Subjekts bei Laclau und Mouffe, in dem nämlich »menschliche Identität« nicht nur ein Ensemble verstreuter Positionen mit sich bringe, sondern ebenso die Formen der zwischen ihnen bestehenden Überdeterminierung«⁹⁷. So lässt sich das, was in der Hegemonietheorie als Subjekt betrachtet wird, als intersektionales Geflecht aus Subjektpositionen innerhalb einer diskursiven Struktur übersetzen.⁹⁸ Das (geschlechtliche) Subjekt geht dem Bezeichnungssystem, wie oben bereits verdeutlicht, nicht voraus, sondern ist dessen Effekt, sozusagen »eine Folgeerscheinung bestimmter regelgeleiteter Diskurse«⁹⁹. Die (Subjekt-)Positionen sind

93 Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991, 210.

94 Ebd. Hervorh. im Orig.

95 A.a.O., 34.

96 Shephard, *Queering Intersectionality: Encountering the Transnational*, 2016, 31–45, 38.

97 Laclau, Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie*, 2000, 152. Laclaus und Mouffes Entwurf liegt Lacans psychoanalytisches Denken zugrunde, wonach jeder Identität ein konstitutiver Mangel innewohnt, der versucht wird zu schließen. Für die Positionierung muss jede Identität also auf ein Außen referieren, was sowohl eine endgültige Schließung unmöglich macht als auch den Ausschluss in die Identität insofern integriert, als dies immer das ist, was das Außen nicht ist. Vgl. Laclau, *Ideology and post-Marxism*, 2006, 106–110.

98 Vgl. Laclau, Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie*, 2000, 150. Mit folgendem Zitat lässt sich die hegemonietheoretische Subjektposition auf die allgemeinen Prämissen der Hegemonietheorie nach Laclau und Mouffe beziehen, wie ich sie im gesamten Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit entworfen habe. Oder anders gesagt: Laclau und Mouffe denken Subjekt in denselben Kategorien, in denen jede diskursive Identität zu fassen ist: »Die Subjektposition wird von demselben vieldeutigen, unvollständigen und polysemischen Charakter durchdrungen, den die Überdeterminierung jeder diskursiven Identität zuschreibt«. A.a.O., 157.

99 Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991, 213.

als Teil von unabschließbaren Diskursen selbst nicht endgültig fixierbar. Infolgedessen existieren zwischen den Subjektpositionen zwei Beziehungsarten, die Laclau und Mouffe als Verstreuung und Überdeterminierung kennzeichnen.¹⁰⁰ In diesem Sinne kommen immer mehrere – eben verstreute – Positionen vor, die jedoch nicht als absolut getrennt zu denken sind, sondern vielmehr als »Dezentrierung bestimmter Positionen im Hinblick auf andere«¹⁰¹. Nichts anderes ist mit dem Konzept des intersektionalen Kategorienkomplexes gemeint. Einerseits kommt jede der hier im Interesse stehenden Differenzkategorien Geschlecht, Sexualität, Klasse und Ethnie als Position einzeln vor, andererseits steht sie nicht bezugslos neben den jeweils anderen. Damit bleibt jede Position durch die jeweils anderen wiederum überdeterminiert, also durch einen konstitutiven Bedeutungsüberschuss offen für Verschiebungen. Um es noch einmal sehr deutlich hervorzuheben: Illusion, Uneindeutigkeit, »Irrtum«¹⁰², Vorläufigkeit oder Überdeterminierung können hier synonym verwendet werden, insofern sie jeweils als »Überschuß, der zwangsläufig jeden Versuch, Identität ein für allemal zu setzen, begleitet«¹⁰³, übersetzbar sind.

Dieser Bedeutungsüberschuss lässt sich in der hier vorgestellten Konzeptualisierung nur als ineinander verwobene Mehrzahl denken. So gesehen gibt es nicht nur keine Positionslosigkeit, weil sich abseits von Positionierung kein Subjekt formt, sondern auch keine Positionierung im Singular, die sich außerhalb eines Komplexes an Positionen ereignet. Oder anders formuliert: Die Kategorie Geschlecht ist einerseits eine unvermeidliche Illusion, und andererseits ist sie der Schnittpunkt, an dem sich zeigt, dass mehrere Positionen miteinander verflochten sind. Warum es aus einem Pool möglicher Kategorien die des Geschlechts ist, die in diesem Sinne als Kategorienkomplex apostrophiert werden kann, lässt sich wiederum anhand der konkreten Auseinandersetzung mit den Quellen plausibilisieren. Es ist die Frau, die Produzentin, die in den Informationsmagazinen, Bildungsmappen und Gottesdienstvorlagen zum Thema Fairer Handel repräsentiert wird. Diese gilt es genauer in den Blick zu nehmen, weshalb anschließend nach Zugängen gefragt wird, die diesen Blick schärfen.

3.3 Intersektionale Vergeschlechtlichungen als analytischer Zugang

3.3.1 Die ausgeklammerte Analysekatgorie Geschlecht

Die grundlegende Auffassung von Geschlecht als Kategorienkomplex mehrerer miteinander verflochtener Differenzkategorien, die sich inhaltlich auf die hier zu untersuchenden Repräsentationen beziehen, ist nicht gleichzusetzen mit einem analytischen Zugang zum Material. Damit stellt sich die Frage, wie der Blick für die konkrete Arbeit an den Quellen hinsichtlich genau solcher Repräsentationen geschärft werden kann, die Produzentinnen als multiple Benachteiligte charakterisieren. Einen derartigen analytischen

100 Vgl. Laclau, Mouffe, Hegemonie und radikale Demokratie, 2000, 151.

101 Ebd.

102 Butler, Körper von Gewicht, 1997, 315f.

103 Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, 1991, 210.

Zugang herauszustellen, kann mit der Scharfstellung der Perspektive gleichgesetzt werden, mit der die entsprechenden Texte gelesen werden. Methodisch richtet sich die Untersuchung nach wie vor an der historischen Kritik aus. Wenn im Nachfolgenden mit der Schlüsselkategorie der ›armen schwarzen Mutter‹ so etwas wie eine analytische Brille entfaltet wird, kommt das keineswegs der Entwicklung eines Rasters gleich, das schablonisierte, diskurslinguistische Verfahren und kritische Diskursanalysen nachahmt,¹⁰⁴ die Texte ähnlich empirischen Erhebungen auswerten. Ich halte die Entfaltung eines konkreten analytischen Zugangs trotzdem für notwendig, weil »Geschlecht [...] in der Religionswissenschaft bis heute keinen selbstverständlichen Platz als Analyse­kategorie [ein­nimmt]«¹⁰⁵. Diese Diagnose von Heller und Franke steht wiederum ihrer Einmahnung entgegen. »Die Kategorie ›Geschlecht‹ muss – gemeinsam mit allen weiteren Diversitätskategorien, für die mittlerweile die Sensibilität gewachsen ist, – in jede Untersuchung miteinbezogen werden.«¹⁰⁶ Auswirkungen, die dieser blinde Fleck auf die religionshistorische Forschung hat, können auch Jessica Albrecht, Judith Bachmann und Anna Kirchner klar benennen. »Geschlecht als Nebenschauplatz zu betrachten, birgt die Gefahr, dass Religion und Nation losgelöst von Machtverhältnissen, Körperlichkeiten und Politiken gesehen werden, die vergeschlechtlichte Subjekte erst hervorbringen und von diesen geschaffen werden.«¹⁰⁷ Trotz der sich langsam häufenden Untersuchungen existieren bisher wenige historische und religionswissenschaftliche Arbeiten, die das Thema Geschlecht zum intersektionalen Hauptschauplatz machen.¹⁰⁸ Ob sich durch fehlende Vorarbeiten und das damit entstandene Defizit an entsprechenden analytischen Herangehensweisen die Forschungslücken hinsichtlich der Repräsentationen in den Bildungsmaterialien zum Fairen Handel zumindest teilweise erklären lassen, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden. Auszuschließen ist es nicht.

3.3.2 Die ›arme schwarze Frau‹ im intersektionalen Schnittpunkt

Zur Entfaltung einer konkreten analytischen Betrachtungsweise, mit der Textquellen auf ihre Geschlechterproduktivität hin untersucht werden können, bediene ich mich daher bei zwei frühen Forschungsarbeiten, in denen ›die Frau‹ ebenfalls als Repräsentierte in intersektionalen Perspektiven herausgestellt wurde. In ihren Pionierarbeiten haben Gayatri Chakravorty Spivak und Chandra Talpade Mohanty Diskurse im Kontext von Kolonialismus und Entwicklung untersucht. Beide reflektieren, wie Frauen über mehrfach

104 Für einen Überblick über Studien, die die formalisierte Diskursanalyse anwenden, vgl. Angermüller, Johannes et al. (Hgg.), *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch Band 1: Theorien, Methodologien und Kontroversen*, 2014; Jäger et al., *Kritische Diskursanalyse*, 2024; Spitzmüller, Warnke, *Diskurslinguistik*, 2011.

105 Heller, Birgit, Franke, Edith (Hgg.), *Religion und Geschlecht*, Berlin/Boston 2024, 555.

106 Ebd.

107 Albrecht, Jessica et al., *Geschlecht, Religion und Nation in globalen Verflechtungen. Mutterschaft in Sri Lanka, Israel und Nigeria*, in: *Zeitschrift für R* 32/1 (2024), 34–55, 52.

108 Bis jetzt steht eine Einführung aus, die zeigen kann, welchen Erkenntnisgewinn es mit sich brächte, wenn das Programm einer globalen Religionsgeschichte durch geschlechtersensible Perspektiven ergänzt werden würde. Vgl. Maltese, Giovanni (Hg.), *Geschlecht und Globale Religionsgeschichte*, in Vorbereitung.

diskriminierende Zuschreibungen markiert werden. Die auf diese Weise entschlüsselten Repräsentationspraktiken können auch mit inzwischen etablierter intersektionaler Terminologie apostrophiert werden.¹⁰⁹

Mohanty hat den Effekt sich überschneidender Charakterisierungen in Studien ›westlicher Feministinnen‹ als »average third world woman«¹¹⁰ greifbar gemacht. Die durch Mohanty beispielhaft rekonstruierte universalisierende Wissensbildung über ›die Frau‹ aus dem ›Nicht-Westen‹ funktioniere intersektional durch »adding the ›third world difference‹ to ›sexual difference‹«¹¹¹. Kombiniert mit entsprechenden Zuschreibungen als ökonomisch Arme, würden Frauen ehemaliger Kolonien als einheitliches, »monolithic subject«¹¹² erzeugt, indem »a homogeneous notion of the oppression of women as a group is assumed, which, in turn, produces the image of an ›average third world women‹«¹¹³. Mohanty weist, wie die hier vorliegende Arbeit, nach, dass Geschlecht als Differenz zwischen Frau und Mann im Kontext von Entwicklung nie für sich allein steht, sondern immer in Verbindung mit weiteren Zugehörigkeiten wie Ethnie und Klasse hervorgebracht wird.

Eine entsprechende Erkenntnis der multiplen Marginalisierung hat Spivak anhand der Praxis von Witwenverbrennung im kolonialen Indien herausgestellt und folgendermaßen formuliert: »Es ist klar, dass arm, schwarz und weiblich sein heißt: es dreifach abbekommen.«¹¹⁴ Das Spivak'sche »Dreifachabbekommen« gibt den marginalisierenden Festschreibungen, die mit »arm, schwarz und weiblich sein« artikuliert werden, eine Formel.

Eine Arbeit, die nach der Bekräftigung von intersektional verflochtenen Geschlechterdifferenzen im Kontext von Entwicklung fragt, kommt nach Mohanty und Spivak nicht umhin, die Repräsentationen ›der Frau‹ in den analytischen Fokus zu rücken. So lassen sich in Texten, die Bewusstsein für Fair-Handels-Projekte schaffen wollen, regelmäßig Beispielaufzählungen von negativen Auswirkungen weltwirtschaftlicher Prozesse finden. Wenn darin ein Geschlecht explizit genannt wird, dann sind es eben Frauen und nicht Männer, wie ein Heft zur Bildungsarbeit demonstriert, das von Brot für die Welt regelmäßig erstellt wird. »Jede*r weiß, [...] dass die Frauen, die in Bangladeschs Textilfabriken schufteten, nicht genug Lohn zum Überleben bekommen.«¹¹⁵

Diese knappe Bezugnahme auf frühere Forschungen soll veranschaulichen, dass den hier in Rede stehenden Repräsentationspraktiken kein Alleinstellungsmerkmal

109 Das Konzept von Intersektionalität geht auf Kimberlé Crenshaws 1989 veröffentlichte Untersuchungen von arbeitsrechtlichen Urteilsverkündungen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts zurück, wonach schwarze US-Amerikanerinnen mehreren, sich überschneidenden Diskriminierungen ausgesetzt waren. Vgl. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex*, 1989, 139–167.

110 Mohanty, Chandra T., *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in: *boundary 2* 12/3 (1984), 333–358, 349.

111 A.a.O., 353.

112 A.a.O., 333.

113 A.a.O., 337.

114 Spivak, Gayatri Ch. et al., *Can the Subaltern speak?: Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008, 74.

115 Brot für die Welt (Hg.), *Gerecht wirtschaften*, in: *Brot für die Welt. Global Lernen*, 2021, 6.

zugewiesen werden kann. Sie sind Teil eines größeren Diskurszusammenhangs, in dem nicht einfach Menschen porträtiert werden, sondern in erster Linie Frauen als »Textilarbeiterinnen«¹¹⁶, »Kaffeebäuerinnen«¹¹⁷ oder »Näherinnen [von] [...] Sportbällen«¹¹⁸. Meist funktioniert diese Konzentration auf Frauen über Darstellungen von vermeintlich typisch Weiblichem im Gegensatz zu vermeintlich typisch Männlichem. Dementsprechend übertrage ich Spivaks »arm, schwarz und weiblich sein« als Attribute, die jeweils für eine bestimmte Ausprägung der drei intersektionalen Differenzkategorien stehen: »schwarz« steht für Ethnie, »weiblich« für Geschlecht und »arm« für Klasse. In deren Schnittpunkt bekommt es die »arme schwarze Frau«, in Anlehnung an Spivaks Terminologie, dreifach ab. Diesen intersektionalen Kristallisationspunkt als Figur hervorzuheben und mit »armer schwarzer Frau« zu überschreiben, lenkt den Blick auf den Komplex, das Geflecht an repräsentierten Marginalisierungen. Denn diese sind in genau diesem Knotenpunkt, in der »armen schwarzen Frau«, ineinander verflochten. Wie lässt sich diese Betrachtungsweise für eine konkrete Analyse des hier vorliegenden Quellenkorpus präzisieren?

3.3.3 Die »arme schwarze Mutter« als Schlüsselkategorie

Auf der analytischen Ebene bezeichne ich diejenigen Repräsentationspraktiken, die die Geschlechterdifferenz im Komplex weiterer intersektionaler Differenzkategorien derart bekräftigen, als Vergeschlechtlichungen. Aus der Verwobenheit mehrerer Differenzkategorien ergibt sich eine analytische Herausforderung, die darin besteht, diese miteinander verflochtenen Vergeschlechtlichungen sowohl als einzelne Praktiken als auch als deren Komplex sichtbar zu machen. Möglich wird dies durch die von Judith Butlers Einsichten inspirierte Betrachtung von Vergeschlechtlichungen als konkrete Bezeichnungen innerhalb einer Ordnung,¹¹⁹ die durch das Bildungsmaterial zum Thema Fairer Handel bekräftigt wird. Repräsentationen werden demzufolge als Bezeichnungsweisen handhabbar – genauer gesagt: als miteinander verflochtene »Verfahren repetitiver Bezeichnung«¹²⁰. Die Funktionsweise dieser Bezeichnungspraktiken beruht also auf Wiederholung, deren Wirkung von Jacques Derrida beschrieben wurde. In dieser Hinsicht wird Bedeutung durch sich wiederholende Benennungen bzw. Signifikationen generiert. Wenn Bezeichnung in diesem Sinne generell als Re-Iteration funktioniert,¹²¹ ist das Ziel dieser Untersuchung, das zu rekonstruieren, was als (gewissermaßen stereotype) »Zithaftigkeit«¹²² von Vergeschlechtlichungen charakterisiert werden könnte. In dieser Hinsicht ist zu zeigen, in welcher Weise auf die vier miteinander verwobenen Differenzkategorien Geschlecht, Sexualität, Klasse und Ethnie, die auf der analytischen

116 Jansen-Garz, Gundis, Todsckick. Mode und Moral – warum teuer nicht gleich fair bedeutet, in: Welt & Handel 18/10 (2014), 4.

117 Brot für die Welt (Hg.), Raus aus der Nische: 50 Jahre Fairer Handel, 2020, 8.

118 O.V., Fußball Weltmeisterschaft und Fairer Handel, in: Welt & Handel 22/5 (2018), 6.

119 Vgl. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, 1991, 212f.

120 A.a.O., 213.

121 Vgl. Derrida, Jacques, Signatur, Ereignis, Kontext, in: Engelmann, Peter (Hg.), Limited Inc., Wien 2001, 15–45, 40.

122 Ebd.

Ebene als Vergeschlechtlichungsmomente erscheinen, kontinuierlich zurückgegriffen wird. Diese wiederkehrenden Rückgriffe können als vergeschlechtlichte Bezeichnungsmechanismen sichtbar werden, die durch bloße Iteration die typische Fair-Handels-Produzentin als ›arme schwarze Frau‹ hervorbringen, von der sie vorgeben, sie nur abzubilden. Das ereignet sich nach Judith Butler »mittels einer Bezeichnungspraxis, die versucht, ihre eigene Wirkungsweise zu verstellen und ihre Effekte zu naturalisieren«¹²³.

Infolgedessen lassen sich, wiederum mit Butler, innerhalb der Funktionsweise der Wiederholung drei ineinandergreifende Modi herausstellen, in denen die Bezeichnungsanordnung Fairer Handel operiert.¹²⁴ Das sind erstens die Bezeichnungsverfahren selbst, zweitens deren materialisierte Effekte und drittens ihre Praktiken der Spurentilgung, der Verschleierung. Gerade weil Verfahren des Verdeckens bzw. der Naturalisierung Bestandteile dieser Ordnung sind, gehe ich davon aus, dass die Entschlüsselung dieser drei Modi eines geschärften Blickes auf die Textquellen bedarf. Erst dadurch lässt sich Bezeichnung im Fair-Handels-Bildungsmaterial als »regulierter Wiederholungsprozeß, der sich gerade durch die Produktion substantialisierter Effekte verschleiert und zugleich seine Regeln aufzwingt«¹²⁵, erfassen.

Bekräftigt werden kann die Erforderlichkeit einer analytischen Fokussierung anhand einer konkreten Quelle aus dem Magazin *Welt & Handel – der Infodienst für den Fairen Handel*, die unter der Überschrift »Frauen sind die besseren Partner« erschien.

»Keine Zeit, kein Geld, keine Rechte – weltweit sind vor allem Frauen und Kinder von Armut und Ausbeutung betroffen. Dabei zeigt sich längst: Ohne das Engagement von Frauen würden sich ärmere Gesellschaften deutlich langsamer entwickeln. Der Faire Handel setzt sich daher für mehr Gleichberechtigung und bessere gesundheitliche Versorgung von Frauen ein. [...] Siebzig Prozent der unbezahlten Arbeit weltweit liegt in Frauenhänden: Sie organisieren den Familienhaushalt, ziehen die Kinder auf und pflegen Angehörige. Während Frauen in den Industriestaaten zusätzlich einer bezahlten Tätigkeit nachgehen können, ist das für Frauen in Entwicklungs- und Schwellenländern oft nicht möglich. [...] Deshalb gelten im Fairen Handel klare Regeln, die helfen, die Situation von Frauen zu verbessern.«¹²⁶

Die Anordnungen im Text bestimmen, wer hier auf welche Weise repräsentiert wird. Mit Attributen wie »Armut«, »Ausbeutung«, »Familienhaushalt« und »Kinder« werden Frauen »weltweit« gekennzeichnet. Diese Kennzeichnungen laufen zugleich auf eine Gegenüberstellung zwischen »Frauen in den Industriestaaten« und »Frauen in Entwicklungs- und Schwellenländern« zu. Letztere gilt es, mit Maßnahmen zum Fairen Handel zu bestärken, so wie es die Überschrift des Artikels vorgibt: »Frauen sind die besseren Partner – Der Faire Handel setzt sich für Gleichberechtigung ein.«¹²⁷

123 Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991, 212. Dass es unter konkreten Subjekten einer Anrufung dieser regelgeleiteten Bezeichnungssysteme bedarf – sprich einer Resignifikation –, erörtert Butler unter der Frage der Handlungsmöglichkeit. Vgl. a.a.O., 212f.

124 Vgl. ebd.

125 A.a.O., 213. Hervorh. im Orig.

126 TransFair, *Frauen sind die besseren Partner*, 2012, 3.

127 Ebd.

In diesem konkreten Beispiel trägt die Artikelüberschrift dazu bei, dass die *effektive* Marginalisierung von »Frauen in Entwicklungs- und Schwellenländern« denen in Industriestaaten gegenüber verdeckt wird. Denn die in Aussicht gestellte »Gleichberechtigung« lenkt den Blick auf jede Art von Bestärkung, mit der Frauen gegenüber Männern angeglichen werden. Wird der Blick aber entschieden auf die Figur der ›armen schwarzen Frau‹ gerichtet, lässt sich diese als Schnittpunkt erkennen, in dem die konkreten Bezeichnungen von »Armut«, »Ausbeutung«, »Familienhaushalt«, »Kinder« und »Entwicklungs- und Schwellenländer« als intersektionale Vergeschlechtlichungsmomente zusammenkommen. Damit wird ersichtlich: Was auf der theoretischen Ebene intersektional verflochtene Differenzkategorien genannt wird, lässt sich auf der analytischen Ebene, wie bereits erwähnt, als entsprechende Vergeschlechtlichungsmomente apostrophieren, die sich in einem bestimmten vergeschlechtlichten Effekt verflechten. Als Bestandteile ein und derselben komplexen Anordnung überlappen und verdecken sie sich allerdings gegenseitig, weshalb sie lediglich als jeweils singulärer Vergeschlechtlichungsmoment aus der Ordnung herausstechen. »Armut«, »Ausbeutung«, »Familienhaushalt«, »Kinder« und »Frauen in Entwicklungs- und Schwellenländern« treten auf diese Weise als Einzelzuschreibung in Erscheinung und nicht als Kristallisationspunkt verschiedener Bezeichnungsmechanismen, die, als Vergeschlechtlichungsmomente ineinander verflochten, einen konkreten Effekt nach sich ziehen. In dieser Hinsicht übertrage ich die Figur der ›armen schwarzen Frau‹, den Inhalten des zu untersuchenden Materials entsprechend, in die der ›armen schwarzen Mutter‹, die in dieser Form als Schlüsselkategorie zum Einsatz kommt. Mit ihr richtet sich die analytische Perspektive auf alle vier Vergeschlechtlichungsmomente, die für das Bildungsmaterial zum Thema Fairer Handel eine Rolle spielen: Geschlecht, Sexualität, Klasse und Ethnie.

Ferner verdeutlicht die Applizierung der Schlüsselkategorie der ›armen schwarzen Mutter‹, dass die entsprechenden Differentsetzungen in die Produzentinnen eingeschrieben sind. Es ist ›die Frau‹ in Abgrenzung ›zum Mann‹, die bezeichnet und damit näher bestimmt wird, weshalb ich von Vergeschlechtlichungen spreche und nicht von Sexualisierung, ›Klassifizierung‹ oder Ethnisierung. Die eben zitierte Textstelle demonstriert das beispielhaft: »Während Frauen in den Industriestaaten zusätzlich einer bezahlten Tätigkeit nachgehen können, ist das für Frauen in Entwicklungs- und Schwellenländern oft nicht möglich.«¹²⁸ Hier tritt der kulturell-geografische Dualismus »Industriestaaten« versus »Entwicklungs- und Schwellenländer« als konkrete Bezeichnung von »Frauen« auf. Anhand solcher Vergeschlechtlichungen wird alles ›Nicht-Industriestaatliche‹, also alles Nicht-Weiße, Nicht-Westeuropäische, Nicht-Westliche, Nicht-Nördliche, Nicht-Moderne als Sonderfall markiert. Daraus resultiert eine kartografische Teilung in zwei Welten.¹²⁹ Auf der einen Seite bilden ›Nicht-Europa‹, der ›Nicht-Westen‹ oder der ›Nicht-Norden‹ eine jeweilige Ableitung von ›Europa‹, dem ›Westen‹ und dem ›Norden‹. Dieses vergeschlechtlichte Wissen über die vermeint-

128 Ebd.

129 In diesem Prozess werden manche Teile Europas oder Weltregionen vollkommen unsichtbar, vgl. Cyranka, Epistemische Grenzverschiebungen in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie, 2020; Kundera, Milan, Der entführte Westen: Die Tragödie Mitteleuropas, Zürich 2023.

lich wesenhafte Gegensätzlichkeit zwischen diesen zwei Welten lässt sich mit dem kartografisch verschobenen Gegensatzpaar Westen versus Süden umschreiben.

Für die anstehende Untersuchung heißt das, Wiederholungen als konkrete Vergeschlechtlichungspraktiken im Material erkennbar zu machen. Dazu bedarf es der Sammlung von Bezeichnungen, die der Schlüsselkategorie der ›armen schwarzen Mutter‹ entsprechen, weil Häufung auf Wiederholung hinweist. Daneben wird der so hervorgebrachte Frauentypus als komplexer Effekt der untereinander verflochtenen Bezeichnungsmuster dezentriert. Er wird aus dem Zentrum des Vergeschlechtlichungsgeflechts herausgehoben und auf die einzelnen Bezeichnungsmechanismen zurückgeführt, die jeweils eine bestimmte Ausprägung der Differenzkategorien Geschlecht, Sexualität, Klasse und Ethnie bekräftigen. Denn erst voneinander entflochten, werden diese überhaupt als »Verfahren repetitiver Bezeichnung«¹³⁰ sichtbar. Mit der ›armen schwarzen Mutter‹ soll aber »keine Ordnungskategorie[...] mit außerdiskursiver Referenz eingeführt werden«¹³¹. Die Schlüsselkategorie lässt sich nicht als vordiskursive Projektionsfläche verstehen, die einen vermeintlichen Wesenskern der Produzentin bestimmter Fair-Handels-Projekte lediglich zu spiegeln versucht. Sie ist »nichts weiter als die wiederholte Artikulation von [Geschlechterdifferenz] und nicht etwa deren vorgängige Ermöglichungsbedingung.«¹³² Die hier entworfene Schlüsselkategorie ist das Destillat aus der Beschäftigung mit älteren Arbeiten zur Repräsentation von Frauen im Kontext von Kolonialismus und Entwicklung und einer Bearbeitung von konkreten Quellen, die für die Bewusstseinsbildung zum Thema Fairer Handel erstellt wurden. So kommt die entworfene Schlüsselkategorie als Provisorium zur Anwendung, mit der »methodischen Aprioris«¹³³ in der sich anschließenden Untersuchung vorgebeugt werden soll.

Ein solches Vorgehen mag analytisch gesehen etwas überkomplex, wenn nicht gar verkomplizierend erscheinen. Es ist aber insofern geeignet, als es mit der Figur der ›armen schwarzen Mutter‹ eine analytische Kategorie bietet, die die gesamte Komplexität der Produktivität in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel in den Blick nimmt und – wie zu vermuten ist – auf weitere Gebiete übertragbar ist. Damit geht ein vierfacher Erkenntnisfortschritt einher, indem erstens die Ordnung selbst, zweitens deren Bezeichnungsverfahren, drittens deren komplexe Effekte und viertens die Verschleierungsmechanismen sichtbar werden. Die Pointe liegt nun aber darin, dass eine Erkenntnis ohne die jeweils anderen nicht zu haben ist. Obwohl die verschiedenen Bezeichnungsverfahren als »ständige[...] und wiederholte[...] Aufrufung der Regeln«¹³⁴ je einzeln sichtbar werden können, offenbart erst deren Verflechtung sie als Teile ein und derselben Ordnung. Aus dieser geht das Produkt dieser miteinander verflochtenen Bezeichnungsmechanismen hervor, die jedoch durch Operationen der Spurentilgung verdeckt werden. Als Effekt von Bezeichnungspraktiken betrachtet, wird schließlich die Unvermeidlichkeit des permanent erzeugten Produzentin-Typus infrage gestellt. Auf diese Weise lässt

130 Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991, 213.

131 Bergunder, *Was ist Religion?*, 45.

132 Ebd.

133 Schrage, *Was ist ein Diskurs?*, 65.

134 Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991, 212.

sich das Illusorische der Repräsentationen im Fair-Handels-Informationsmaterial offenlegen. Diese Hypothese verbindet die analytische mit der theoretischen Ebene der hier vorgelegten Arbeit.

3.4 Viktigenisierungen – Bezeichnungspraktiken der Kategorienordnung

Die sich anschließende Untersuchung des Quellenkorpus stellt Fairen Handel als eine Ordnung heraus, die sich aus komplexen Vergeschlechtlichungsmechanismen zusammensetzt. Letztere gilt es als wiederholt auftretende Bezeichnungspraktiken innerhalb dieser Ordnung zu entschlüsseln. Die daraus resultierenden Effekte werden als Unvermeidlichkeiten inszeniert, indem die Ordnung die signifikatorischen Verfahren verdeckt, aus denen diese hervorgehen. Auf Grundlage dieser Annahme gliedert sich dieser größere Abschnitt der Studie in drei Teile, entsprechend den Bestandteilen, aus denen sich die vermutete Ordnung zusammensetzt. So werden erstens die Bezeichnungspraktiken, zweitens die Effekte und drittens die Verschleierungsmechanismen erschlossen und veranschaulicht. Im Verlauf der Darstellung wird der Zusammenhang der drei Modi sichtbar, in denen die Vergeschlechtlichungsordnung Fairer Handel konkret operiert.

3.4.1 Viktigenisierende Vergeschlechtlichungen

3.4.1.1 Viele Namen – ein Produzentinnen-Typus

Wie lassen sich Vergeschlechtlichungen als Wiederholungen von Bezeichnungsverfahren konkret sichtbar machen, wenn es sich hierbei nicht um Rückgriffe auf nur eine Vokabel handeln kann, mit der Produzentinnen gekennzeichnet wären? In den untersuchten Informationsbroschüren, Kampagnenmaterialien und Bildungsmappen findet sich nämlich eine Vielzahl an Ausdrücken, mit denen Produzentinnen unterschiedlichster fair gehandelter Erzeugnisse betitelt werden. Die Rede ist dort u. a. von »Kleinbäuerinnen«¹³⁵, »ihrer Tochter«¹³⁶, »Arbeiterinnen«¹³⁷, »Frau von«¹³⁸, »Mädchen«¹³⁹, »Produzentinnen«¹⁴⁰, »Sekretärin«¹⁴¹, »Näherin«¹⁴², »Blumenarbeiterinnen«¹⁴³, »Sklavinnen«¹⁴⁴

135 Brot für die Welt (Hg.), Eine süße Alternative, 2014, 4.

136 Jansen-Garz, Gundis, Ich bin deine Entwicklung. 40 Jahre fair gehandelter Kaffee – was hat er bewirkt?, in: Welt & Handel 17/1 (2013), 1–8, 8.

137 Peltzer, Freiwilliger Zwang, 2015, 19.

138 Henkel, Knut, Neue Märkte für die Kaffeekooperativen, in: Welt-Sichten 12/11 (2019), 46–47, 46.

139 Erbe, Barbara, Werbung zur Fairen Woche: Mitmachen! Gleiche Chancen durch fairen Handel, in: Welt-Sichten 12/9 (2019), 35.

140 Reiff, Susanne, Fairer Wein verbindet, in: Engagement Global gGmbH (Hg.), Für menschenwürdige Arbeitsbedingungen. Kommunen setzen auf fairen Handel und faire Beschaffung. Ein Dossier von Engagement Global in Zusammenarbeit mit der Redaktion Welt-Sichten 14/11 (2021), 17.

141 Willer, Hildegard, Mit glänzendem Wissen, in: Welt-Sichten 8/5 (2015), 38–40, 40.

142 Drescher, Sebastian, »Kein Wettbewerb auf Kosten von Mensch und Umwelt«. Ein Gespräch über existenzsichernde Löhne, Wettbewerb und den »grünen Knopf«, in: Welt-Sichten 12/6 (2019), 50.

143 Brot für die Welt (Hg.), Rosige Aussichten, 2013, 1.

144 Drescher, Sebastian, Höhere Löhne mit fairem Handel?, in: Welt-Sichten 7/2 (2014), 27.

»Mutter«¹⁴⁵ und »Frauen«¹⁴⁶. Von Wiederholungen einer übergreifenden Vokabel für die typische Produzentin fehlt hier jede Spur. Dennoch gehe ich von der Grundannahme aus, dass es Wiederholungen sind, die die Fair-Handels-Produzentin im Typus der ›armen schwarzen Mutter‹ hervorbringen.

Für diese These spricht zuallererst die Feststellung, dass Produzentinnen als homogene Gruppe zusammengefasst werden – ganz gleich, welche Produkte sie auf welche Weise erzeugen. Dieser Prozess der artikulatorischen Vereinheitlichung lässt sich mit dem hegemonietheoretischen Ansatz von Laclau/Mouffe erklären.¹⁴⁷ In dieser Hinsicht sind die Differenzen zwischen Frauen aus »Teppichknüpffamilien«¹⁴⁸ und solchen, die beispielsweise »Kakaosäcke«¹⁴⁹ füllen, innerhalb des Diskurses zu lokalisieren, dessen »abwesende Fülle«¹⁵⁰ durch den Namen Fairer Handel Gestalt annimmt. Durch die konstitutive ›Ver-Äußerung‹ des antagonistischen ›unfairen Handels‹ werden auch die differnten Produzentinnen-Bezeichnungen äquivalent gesetzt. Das gemeinsame Innen, der Zusammenhang namens Fairer Handel, schließt die Vereinheitlichung der entsprechenden Produzentinnen mit ein. Diese Erkenntnis lässt sich auch anders formulieren: Die Äquivalenzkette namens Fairer Handel wird durch »radikales Investment«¹⁵¹ – das heißt immer wieder von Grund auf – bekräftigt. Das bewirken dieselben signifikatorischen Praktiken, anhand derer auch alternative Größen, unter die Produzentinnen als Einheit gefasst werden könnten, zurücktreten. Das liest sich dann so: »Sie [die Produzentinnen, Anmerk. d. Vfn.] produzieren Bananen in Mittelamerika, Blumen in Kenia, Tee in Indien.«¹⁵² Hier spielen Größen wie die Herstellung ähnlicher Erzeugnisse, identische Herkunftsregionen oder geteilte Produktionsbedingungen eine untergeordnete Rolle. Nicht Bäuerinnen von Kakaogenossenschaften in Côte d'Ivoire oder Näherinnen von Saftpacktaschen auf den Philippinen – gleich welcher Handelsform – bilden im entsprechenden Diskurs jeweils für sich eine diskursive Gesamtheit,¹⁵³ sondern ganz allgemein »[Frauen] in den Projekten des Fairen Handels«¹⁵⁴ – ganz gleich, ob diese nun in »bäuerlichen Frauenkooperativen«¹⁵⁵ Lebensmittel herstellen oder als »Näherinnen in den Produktionslän-

145 Henkel, Neue Märkte für die Kaffeekooperativen, 2019, 46.

146 Süßmann, Johannes, Edelbitter am Äquator, in: Welt-Sichten 9/9 (2016), 48–49, 49.

147 Diese Perspektivierung der in den Quellen verwendeten Ausdrücke für Produzentinnen schließt an Kapitel 2 der hier vorliegenden Arbeit an. Darin wurde Fairer Handel entsprechend der Hegemonietheorie von Laclau/Mouffe als Name einer abwesenden Fülle erschlossen.

148 Leonhard, Fair vom Webstuhl bis zur Wäsche, 2012, 47.

149 Süßmann, Edelbitter am Äquator, 2016, 49.

150 Laclau, Macht und Repräsentation, 2002, 137.

151 Laclau, On Populist Reason, 2005, 71.

152 Drescher, Höhere Löhne mit fairem Handel?, 2014, 27.

153 Für diese zwei Beispiele zur Produktion von Kakao und Nähstücken aus Saftpackungen unter (un)fairen Bedingungen vgl. u.a. INKOTA-netzwerk e.V. (Hg.), Pestizide im Kakaoanbau. Gefährliches Gift für Kakaobäuer*innen und Umwelt, in: Infoblatt in Zusammenarbeit mit SEND-Ghana 7, 2023, 2; Raschke, Handelspartnerbesuch mal umgekehrt, 2011, 4–5, 4.

154 Aktion 3. Welt Saar & Ökumenisches Netz (Hg.), Flugschrift Fairer Handel A3WS, 2015/2016, 3.

155 Kreuzberger, Stefan, Faire Kaffeebohnen vom kommunalen Partner. 40 deutsche Kommunen haben sich 2009 am Wettbewerb um die »Hauptstadt des Fairen Handels« beteiligt, in: Servicestelle Kommunen in der Einen Welt/InWEnt. Internationale Weiterbildung und Entwicklung gGmbH (Hgg.), Globalisierung lokal gestalten. Die Rolle von Kommunen in der Entwicklungszusammen-

dern«¹⁵⁶ textile Zwischenprodukte weiterverarbeiten. Der Name Fairer Handel fasst die repräsentierten Produzentinnen als monolithisches Ganzes zusammen.

Wie lässt sich die Grundannahme der Vereinheitlichung bzw. Typisierung von Produzentinnen im Fairen Handel erschließen, wenn die Untersuchung nicht von der Iteration nur eines Namens wie »Teepflückerinnen«¹⁵⁷ oder »Kaffeebäuerinnen«¹⁵⁸ ausgehen kann? Mit dieser Frage fällt der Blick auf die repetitiv auftretenden vergeschlechtlichten Bezeichnungsverfahren, in deren Rahmen solche Namensvarianten vorkommen. Für die Ebene der Analyse scheint es demnach hilfreich zu sein, sich zu vergegenwärtigen, wie die zwei theoretischen Ansätze der Resignifikation bei Butler und des leeren Signifikanten bei Laclau/Mouffe miteinander verknüpft werden können.¹⁵⁹ Das, was Butler Bezeichnungsordnung nennt, konvergiert mit der hegemonietheoretischen Kategorie der Totalität. Dieser Zusammenhang – ob als Bezeichnungsordnung oder Totalität perspektiviert – trägt in der hier eingebrachten Studie den Namen Fairer Handel, unter dem im Denken von Laclau/Mouffe bestimmte Differenzen, wie Kennzeichnungen von Produzentinnen, durch Äquivalentsetzung harmonisiert sind. Diese konkrete Bezugnahme auf den Namen Fairer Handel kommt auch in der Quellenauswahl zum Tragen, weshalb für den hier vorliegenden Analyseteil ausschließlich Texte bearbeitet wurden, die in diesem Bezugsrahmen stehen und in denen der Name Fairer Handel wiederholt wird. Die Menge an Materialien, die dem weiteren Feld der Entwicklungsarbeit zugerechnet werden kann und beispielsweise »faire Löhne«¹⁶⁰ oder »faire Arbeitsbedingungen«¹⁶¹ thematisiert, tritt hier folglich in den Hintergrund.

Derselbe Zusammenhang erscheint nach Butlers Ansatz als Bezeichnungsordnung. Darin wird ein bestimmter Typus von Produzentinnen durch die iterative Attribuierung mit einer Vielzahl an Vokabeln festgeschrieben, so die These. Die konkreten Wiederholungen als solche offenzulegen, heißt, der Verflochtenheit der repetitiven Bezeichnungsverfahren auf die Spur zu kommen, die als Vergeschlechtlichungen die Produzentin regelmäßig als »arme schwarze Mutter« typisieren. Infolgedessen werden in den hier untersuchten Quellen Produzentinnen auf sehr ähnliche Weise charakterisiert, wonach »[l]ange Arbeitstage, erzwungene Überstunden und ein Hungerlohn [...] traurige Realität der hauptsächlich weiblichen Beschäftigten [sind], die oft getrennt von ihren Familien leben«.¹⁶² Die Konzentration auf das Thema Fairer Handel gründet, wie in der Einleitung festgehalten, auf dem Argument seiner Bedeutung für das in der bisherigen Forschung

arbeit. Ein Dossier von der Servicestelle Kommunen in der einen Welt/InWEnt gGmbH in Zusammenarbeit mit der Redaktion Welt-Sichten 3/10 (2010), 8–9, 8.

- 156 Ritz, Ingo, Näherinnen für »Kik« und »Lidl« berichten. Knochenharte Arbeitsbedingungen in Bangladesch, in: Welt & Handel 12/12 (2008), 5.
- 157 Mende, Claudia, Elliesen, Tillmann, »Supermarkt oder Weltladen ist für uns kein Gegensatz«, in: Welt-Sichten 16/6 (2023), 8.
- 158 Brot für die Welt (Hg.), Die begehrteste Bohne der Welt, in: Es geht auch fair! Erfolge. Herausforderungen. 50 Jahre Fairer Handel, 2020, 13.
- 159 Vgl. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, 1991, 212f.; Laclau, On Populist Reason, 2005, 67–129.
- 160 Brot für die Welt (Hg.), Nicaragua – Faire Jobs für Näherinnen, in: Projektinformation, 2018, 16.
- 161 Brot für die Welt (Hg.), »Die Unternehmen müssen die Rechte der Arbeiterinnen und Arbeiter respektieren«, in: Projektinformation. Faire Bedingungen in Textilfabriken, 2020, 6.
- 162 Brot für die Welt (Hg.), Die wahren Kosten, in: Global Lernen. Menschenwürdige Arbeit, 2017, 6.

übersehene Selbstverständnis von Kirchengemeinden und kirchlichen Einrichtungen. Beide sind durch den entsprechenden EKD-Synodenbeschluss seit dem Jahr 2002 dazu aufgefordert, fair einzukaufen, um damit kenntlich zu machen, dass deutsche Kirchen einen lokalen Beitrag zum globalen Leitbild der nachhaltigen Entwicklung leisten. Das heißt nichts anderes, als dass Fairer Handel auch in der analytischen Betrachtungsweise als Bezeichnungsordnung Teil dieses größeren Gesamtzusammenhangs namens Entwicklung ist.

3.4.1.2 Viktignisierung: Grundmuster der Bezeichnung

Die Bezeichnungsordnung gründet auf Bezeichnungspraktiken, die nach einem bestimmten Grundmuster operieren, das an folgendem Textabschnitt entfaltet werden kann. Er ist einem Artikel mit der Überschrift »Gemeinsames Wirtschaften als Chance«¹⁶³ aus dem *Welt-Sichten*-Dossier entnommen, das zum Thema »Genossenschaften gestalten Entwicklung«¹⁶⁴ im Jahr 2011 publiziert wurde.

»Neben dem Export von Kaffee und Biohonig betreibt Chajul auch eine Weberei, in der 70 Frauen hochwertige Textilien herstellen, mit traditionellen Mustern oder nach den Vorgaben ausländischer Auftraggeber gewebt. Außerdem unterhält Chajul eine Radiostation, die in Ixil sendet, und eine einfache Herberge für Touristen. Insbesondere für die Frauen aus der Gegend ist der Verband [Chajul] ein wichtiger Arbeitgeber. Neben der Arbeit in der Weberei bietet Chajul während der Erntezeit weiteren 150 Frauen einen Arbeitsplatz. Sie übernehmen die Qualitätssicherung der Kaffeebohnen in Handarbeit. Maschinen werden nur bei der Verarbeitung von Bohnen zweiter Wahl eingesetzt, auch wenn es billiger wäre, diesen Produktionsschritt komplett maschinell zu machen. »Wir wollen den Frauen nicht den Arbeitsplatz wegnehmen«, erklärt Chajul-Mitarbeiter Miguel Tsoy. »Hier in den Bergen gibt es sonst keine Arbeit. Die Qualitätssicherung per Hand sehen wir als soziale Kosten, die die Organisation gerne trägt.« Cadech und Chajul [zwei Zusammenschlüsse aus bäuerlichen Genossenschaften, Anmerk. d. Vfn.], bieten Kleinbauern und ihren Familien die Möglichkeit, ihre Entwicklung in die eigenen Hände zu nehmen. Gerade im abgelegenen Hochland Guatemalas ist das gemeinsame Wirtschaften für viele Menschen die einzige Chance, dem Teufelskreis von Armut, Landflucht und Perspektivlosigkeit zu entkommen.«¹⁶⁵

In der Bestimmung von bäuerlichen Familien und dem besonderen Fokus »auf die Frauen aus der Gegend« zeigen sich zwei Bezeichnungsmuster, die ich als Indigen-Machung und Viktimisierung charakterisiere.

3.4.1.2.1 Indigen-Machung

Die »Frauen aus der Gegend« werden erstens geografisch verortet, nämlich in eine »Gegend« Guatemalas, die als »abgelegene[s] Hochland« spezifiziert wird. Bei dieser artikulatorischen Ausgrenzung handelt es sich um eine vielfältige Peripherisierung,

163 Bahner, Lohr, *Gemeinsames Wirtschaften als Chance*, 2011, 17–19.

164 Vgl. o.V., *Gemeinsam für eine bessere Welt. Genossenschaften gestalten Entwicklung*, in: Dossier von Oikocredit Deutschland in Zusammenarbeit mit der Redaktion *Welt-Sichten* 4/10 (2011).

165 Bahner, Lohr, *Gemeinsames Wirtschaften als Chance*, 2011, 19.

weswegen ich diese als Indigen-Machen¹⁶⁶ umschreiben werde. Die Benennung mit Indigen-Machung ziehe ich der Kennzeichnung als Ethnisierung vor, weil er die dazugehörigen Bezeichnungspraktiken präziser trifft. Die entsprechenden signifikatorischen An-den-Rand-Stellungen beschränken sich keineswegs auf kartografische Parameter. Mit solchen werden Produzentinnen fair gehandelter Produkte regelmäßig ins geografische Off, ins bereits erwähnte »abgelegene [...] Hochland Guatemalas«¹⁶⁷, in die Landschaft eines »abgeschiedenen Dorfs«¹⁶⁸, »an den Rand des Amazonas«¹⁶⁹, »in abgelegene [...], ländliche[...] Regionen«¹⁷⁰ oder in die »Wüstengegend«¹⁷¹ gestellt. Indigen-Machung beschränkt sich darüber hinaus nicht nur auf rurale Gebiete. Auch innerhalb eines städtischen Umfeldes lässt sich räumliche Marginalisierung dort ausfindig machen, wo Produzentinnen ein Leben unter unterdrückenden Konstellationen zugeschrieben wird, die in Verbindung mit bestimmten urbanen Bedingungen gebracht werden.

»In Städten nehmen insbesondere Frauen die schlecht bezahlten Jobs ohne Ausbildung in den exportorientierten Fabriken an. Gerade in den Textilfabriken sind die Arbeitsbedingungen prekär. Überstunden, Löhne unterhalb des Existenzminimums, mangelnder Gesundheitsschutz, Diskriminierung, sexuelle Belästigungen und Übergriffe sowie Gefahren durch mangelnden Brandschutz sind Beispiele für die Bedingungen, unter denen Frauen in der Stadt arbeiten.«¹⁷²

Produzentinnen stehen, wie diese hier zitierte, von Brot für die Welt gedruckte Informationsbroschüre »Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?«¹⁷³ zeigt, fernab von selbstbestimmten Arbeits- und Lebensgestaltungen sowie von (städtischer) Infrastruktur. Derartige Projektionen stellen Fair-Handels-Produzentinnen außerhalb angeblicher zivilisatorischer bzw. vermeintlich moderner Verhältnisse, indem wiederholt auf kulturelle Eigenheiten zurückgegriffen wird. In dieser Hinsicht flankieren die »traditionellen Muster«¹⁷⁴ im zuerst erwähnten Beispieltext das »abgelegene [...] Hoch-

166 »Indigene«/»indigen« soll hier nicht als kulturelle Festschreibung verstanden werden, sondern als eine konkrete Praktik von Ethnisierung. Sie wird jedoch der besseren Lesbarkeit wegen typografisch nicht hervorgehoben. Die Praktik des »Indigen-Machens« würde ich entsprechend der Viktimisierung mit Indigenisierung bezeichnen. Allerdings ist Indigenisierung inhaltlich bereits besetzt: Sie soll den Vorgang beschreiben, wonach Indigene vermeintlich nicht-indigene kulturelle Aspekte in Anspruch nehmen, wie beispielsweise die Indigenisierung der christlichen Botschaft im Sinne einer Übersetzung in die entsprechende Kultur. Indigenisierung, die in diesem Sinne nicht diskursiv, sondern eher »identitär« gedacht wird, stellt damit eine Art positiv besetzter kultureller Aneignung dar. Vgl. Koschorke, Klaus, Indigenisierung, in: Hiery, Hermann et al. (Hgg.), Lexikon zur Überseegeschichte, Stuttgart 2015, 361.

167 Bahner, Lohr, Gemeinsames Wirtschaften als Chance, 2011, 17.

168 Süßmann, Edelbitter am Äquator, 2016, 49.

169 Ebd.

170 Brot für die Welt (Hg.), Klimawandel – Herausforderung für den Fairen Handel, 2018, 2.

171 Brot für die Welt (Hg.), Was bedeutet Fairer Handel wirklich?, 2014, 10.

172 Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015, 6f.

173 A.a.O., 1.

174 Bahner, Lohr, Gemeinsames Wirtschaften als Chance, 2011, 19.

land Guatemalas«¹⁷⁵. Vermeintlich traditionelle Alltagsgestaltungen, Einstellungen oder Erzeugnisse, wie die der Chajul-Weberei, werden als konkrete kulturelle Ausprägungen extra hervorgehoben. Das führt vor Augen, dass auf Kultur in den entsprechenden Texten überhaupt nur dann Bezug genommen wird, wenn eine irgendwie »anders geartete« Kultur hervorgehoben wird. Das normative kulturelle Zentrum bleibt unerwähnt, hinterlässt jedoch hin und wieder Spuren in Artikulationen wie »der moderne Markt« oder »Wertesystem«, so wie im folgenden Beispiel. »Fairer Handel bedeutet die Schaffung von Marktchancen zu faireren Bedingungen. Der moderne Markt als eine Institution beinhaltet ein Wertesystem, das mit der kulturellen Kodierung vieler traditioneller Gesellschaften nicht übereinstimmt.«¹⁷⁶ Hieran lässt sich ablesen, dass der kulturelle Maßstabselbst unbenannt bleibt. Er wird durch dessen imaginierte Abgrenzung von der erwähnenswerten und damit als besonders herausgestellten »anderen« Kultur erst als solcher erzeugt. Das vollzieht sich mit der expliziten Benennung »der kulturellen Kodierung vieler traditioneller Gesellschaften«. Der Abschnitt stammt aus einem Beitrag der Zeitschrift *Welt & Handel* zum Thema »Fairer Handel verschafft Frauen einen Platz im internationalen Markt«¹⁷⁷. Darin wird die von Frauen im indischen Tamil Nadu gegründete »Self-Help Association for Rural Education and Employment [als] eine nichtstaatliche, säkulare Non-Profit-Gesellschaft«¹⁷⁸ vorgestellt, die »in 40 Dörfern mit ungefähr 4.000 Frauen aus landlosen bäuerlichen Haushalten«¹⁷⁹ arbeitet. Dazu wird weiter ausgeführt: »Viele Frauen erreichen über ihre Arbeit andere [als nur ökonomische] Ziele. Einige von ihnen sind beispielsweise Entscheidungsträgerinnen ihrer Panchayats (Kommunalverwaltung) in den sonst von Männern dominierten Dörfern.«¹⁸⁰ Auch wenn in dieser Quelle die zwei Kennzeichnungen »traditionelle[...] Gesellschaften« und »von Männern dominierte[...] Dörfer[...]« nicht direkt aufeinander folgen, lässt sich diese Bezeichnungsweise dem Grundmuster der Indigen-Machung zuordnen, das über eine bloß räumliche Festlegung weit hinausgeht. Die Produzentin wird in ein kulturell-topografisches Abseits platziert. Topografische Abseitigkeit wird mit indigener Kultur gleichgesetzt und indigene Kultur in topografische Abseitigkeit eingeschrieben.

Besonders deutlich wird das in Texten, in denen – wie im eben zitierten – Artikulationen wie »traditionelle[...] Gesellschaften« und »von Männern dominierte[...] Dörfer[...]« in einem Zusammenhang stehen. Diese Verknüpfung von Kultur und Geschlechterverhältnissen wird in den hier analysierten Quellen repetitiv verfestigt. Dabei werden im Kontext von Fair-Handels-Produktion bestimmte Verhältnisbestimmungen zwischen benachteiligten Frauen und dominanten Männern auf kulturelle Parameter zurückgeführt. Dem signifikatorischen Rückgriff auf die »traditionellen bzw. kulturellen Praktiken, die Frauen immer wieder in den Hintergrund drängen«¹⁸¹, lässt sich in den Bildungsmaterialien zum Fairen Handel immer wieder begegnen. So spricht sich

175 Ebd.

176 Pandey, Nishant, Fairer Handel verschafft Frauen einen Platz am internationalen Markt. Das Beispiel SHARE in Tamil Nadu, Indien, in: *Welt & Handel* 7/5 (2003), 3–6, 3.

177 Ebd.

178 Ebd.

179 Ebd.

180 A.a.O., 6.

181 Abankwa, Fairer Handel und Gender, 2002, 2.

die genannte Brot-für-die-Welt-Broschüre »Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?«¹⁸² für Geschlechtergleichberechtigung in Fair-Handels-Kooperationen aus: »Außerdem muss immer der spezifische Kontext von Erzeugung und Handel im Blick behalten werden, also welche Kultur und welche Geschlechterrollenmuster dominieren im Umfeld der Frauen.«¹⁸³ Der verallgemeinerten Empfehlung geht die Beschreibung eines konkreten Kontextes voraus:

»Die Brot für die Welt-Partnerorganisation PRODESO fördert in Panama besonders Frauen auf dem Land, denen aufgrund der weit verbreiteten patriarchalisch geprägten panamaischen Kultur häufig nur der Haushalt, Kochen und die Kinderbetreuung als gesellschaftliche Aufgaben zugewiesen werden.«¹⁸⁴

Im Zusammenhang der beiden Textteile büßt das panamaische Beispiel seine Singularität ein und steht für kulturbedingte Geschlechterrollenmuster. Hieran lässt sich ablesen, dass patriarchale Geschlechterverhältnisse auf eine bestimmte Kultur zurückgeführt werden, wobei sich dieses Quellenbeispiel obendrein auf den ländlichen Raum konzentriert. Das heißt im Umkehrschluss, dass nicht-patriarchale Konstellationen unter den Geschlechtern zur Norm avancieren und überall dort zu vermuten sind, wo nicht das Gegenteil festgestellt wird.

Derartige Bezeichnungspraktiken als Indigen-Machen zu perspektivieren und damit auf der analytischen Ebene zu verallgemeinern, stellt deren Produktivität innerhalb der Bezeichnungsordnung heraus. Etwas als indigen bzw. kulturell bedingt zu bezeichnen, kommt einem wirkmächtigen Akt der diskursiven Hervorbringung eines normativ Universalen gleich.¹⁸⁵ Dessen Gegenüber – das, der oder die Indigene – wird zum Besonderen, Partikularen. Indigen-Machung steht in dieser Arbeit folglich für ein übergreifendes Bezeichnungsmuster, das *effektiv* zweierlei hervorbringt: eine kulturell-topografische Peripherie als Abweichung von einem Zentrum, das die Norm verkörpert.

3.4.1.2.2 Viktimisierung

Innerhalb dieser Bezeichnungsweise erfolgt eine weitere Art von Bestimmung, mit der insbesondere Frauen in den »Teufelskreis von Armut, Landflucht und Perspektivlosigkeit« eingezeichnet werden, da sie es der oben herangezogenen Quelle zufolge sind, denen der Arbeitsplatz nicht weggenommen werden soll. Diesen zweiten Mechanismus von Bezeichnung nenne ich demzufolge Viktimisierung. Produzentinnen werden in den entsprechenden Texten als Opfer festgeschrieben, die beispielsweise »unendliches Leid,

182 Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015.

183 A.a.O., 7.

184 A.a.O., 4.

185 Vgl. Kang, Namsoon, Whose/Which World in World Christianity?: Toward World Christianity as Christianity of Wordly-Responsibility, in: Akinade, Akintunde E. (Hg.), A New Day. Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh, New York 2010, 31–48.

schwerste Krankheiten«¹⁸⁶ oder »Ausbeutung und Hungerlöhne«¹⁸⁷ ertragen müssten. Oder wie es in der genannten Informationsbroschüre »Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel« heißt: »Überstunden, Löhne unterhalb des Existenzminimums, mangelnder Gesundheitsschutz, Diskriminierung, sexuelle Belästigungen und Übergriffe sowie Gefahren durch mangelnden Brandschutz sind Beispiele für die Bedingungen, unter denen Frauen in der Stadt arbeiten.«¹⁸⁸ Ihnen blieben »häufig nur der Haushalt, Kochen und die Kinderbetreuung als gesellschaftliche Aufgaben«¹⁸⁹.

3.4.1.3 Viktignisierungen aus vier Differenzkategorien

Diese zwei Bezeichnungsmechanismen stehen, wie die hier zitierten Quellen veranschaulichen, nicht isoliert nebeneinander. Sie treten als aufeinander bezogene Vergeschlechtlichungen auf, die sich auf die Frauen unter den Produzierenden konzentrieren und damit permanent die Differenz unter den Geschlechtern bekräftigen, wie die obige Bezugnahme auf vermeintlich kulturell bedingte Geschlechternormen kenntlich macht. Das sich wiederholende Muster der Verflochtenheit von Indigen-Machung und Viktimisierung lässt sich infolgedessen als Viktignisierung apostrophieren. Diesen Neologismus trage ich hier in den Diskurs ein, weil es bisher an einer analytischen Kategorie mangelt, die auf den Punkt bringt, in welchen spezifischen Hinsichten die Praktiken in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel operieren und Produzentinnen fair gehandelter Waren vereinheitlichen. Die Gleichzeitigkeit in der permanenten Wiederholung jedes dieser zwei Bezeichnungsverfahren lässt auf *ein* signifikatorisches Grundmuster in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel schließen. So steht das »abgelegene[...] Hochland«¹⁹⁰ im erwähnten *Welt-Sichten*-Dossier wie selbstverständlich direkt neben »dem Teufelskreis von Armut, Landflucht und Perspektivlosigkeit«¹⁹¹. Hier wird exemplarisch vor Augen geführt, dass den Indigen-Gemachten im Fair-Handels-Diskurs per se ein Opferstatus zugeschrieben wird.

Trotz ihrer quasinatürlichen Verwobenheit als Grundmuster handelt es sich hierbei um zwei Bezeichnungsverfahren. Diese Einsicht lässt sich auf das Verhältnis zwischen der analytischen und der theoretischen Ebene der hier vorgelegten Untersuchung zurückführen. Indigen-Machen und Viktimisierung sind Bezeichnungsverfahren, die helfen, die Bezeichnungsordnung Fairer Handel in ihren einzelnen Komponenten zu erfassen. Demzufolge befinden sie sich als konkrete Wiederholungen derselben Ordnung auf der analytischen Ebene. Zugleich lassen sie sich auf die theoretische Ebene übertragen, geben sie doch den entsprechenden intersektionalen Identitätspositionen bzw. Vergeschlechtlichungsmomenten Geschlecht, Sexualität, Klasse und Ethnie Gestalt. So wer-

186 Kürschner-Pelkmann, Frank, »Blumen sind keine Ware, sondern eine Vision«. Interview mit Marlies Olberz, Aktivistin einer Blumenkampagne, in: Verein zur Förderung der entwicklungspolitischen Publizistik e.V. (VFEP) (Hg.), *Flower Power. Blumen aus Fairem Handel. Ein Dossier von VFEP in Zusammenarbeit mit der Redaktion eins. Zeitschrift Entwicklungspolitik 18–19/9 (2006)*, XI–XII, XII.

187 Reiff, *Sensible Produkte*, 2021, 8.

188 *Brot für die Welt* (Hg.), *Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?*, 2015, 6f.

189 A.a.O., 4.

190 Bahner, Lohr, *Gemeinsames Wirtschaften als Chance*, 2011, 17.

191 Ebd.

den Inhalte, die Geschlecht, Sexualität und Klasse artikulieren, im Material als Viktimisierungen wiederholt, als patriarchale, heteronormative und ökonomische Abhängigkeiten, unter denen Frauen zu leiden hätten. Wohingegen das Identitätsmoment der Ethnie im Bezeichnungsmuster der Indigen-Machung, also der kulturell-topografischen Partikularisierung weiblicher Produzierender, eine konkrete Ausprägung findet. Auf den Punkt gebracht lässt sich also festhalten, dass Viktignisierung als Grundmuster der Bezeichnungsordnung Fairer Handel bestimmte komplex verflochtene Vergeschlechtlichungspraktiken manifestiert.

3.4.1.4 Sieben Viktignisierungsarten

Zur Sichtbarmachung der miteinander verwobenen Vergeschlechtlichungspraktiken dient die Schlüsselkategorie der »armen schwarzen Mutter«, weil in dieser Figur das Geflecht der entsprechenden intersektionalen Differenzkategorien direkt benannt wird. In diesem Sinne schärft sie den Blick für das Grundmuster *der* Viktignisierung in Singularform, das wiederum in sieben spezifischen Viktignisierungen im Plural Gestalt annimmt. Ähnlich dem Verhältnis von Gattung zu Art kommt das Grundmuster der Bezeichnung als Gattung nur durch verschiedene Arten an Bezeichnungspraktiken innerhalb der Bezeichnungsordnung Fairer Handel zum Tragen.¹⁹² Es handelt sich um sieben explizite ethnisierete Viktimisierungen, die Produzentinnen defizitäre Partikularitäten in Bezug auf deren Geschlecht, deren Sexualität und deren Klasse zuschreiben. Jede einzelne Viktignisierungsart platziert die Produzentin kontinuierlich in einen Opferzusammenhang kulturell-topografischer Randständigkeit. Inhaltlich können sie jedoch voneinander unterschieden werden, wonach sich in den Quellen sieben verschiedene Viktignisierungsarten ausfindig machen lassen. Solche inhaltlich-thematischen Unterschiede machen sich daran fest, dass Produzentinnen in den Quellen einmal als finanziell Abhängige imaginiert werden, weil sie »in bitterer Armut leben«¹⁹³ würden, ein anderes Mal als von Schulbildung Ausgeschlossene, denen »Wissen fehlen«¹⁹⁴ würde, und im nächsten Text als Mütter, die »allein im Kampf um das Überleben der Kinder und ihr eigenes Überleben«¹⁹⁵ seien.

Mit Blick auf derartige Differenzierungen lassen sich also mehrere kulturell-topografische Randstellungen – sprich Indigen-Machungen – herausstellen. Jede dieser Verortungen erzeugt als Abseitsstellung eine defizitäre Position, ist also an eine konkrete Viktimisierung der Produzentin gekoppelt. In diesem Sinne konnten *sieben* spezifische Viktignisierungen aus dem Material entschlüsselt werden. *Erstens* wird die *ökonomische Verortung* in Armut bzw. finanzielle Abhängigkeit hervorgehoben, wie das folgende Zitat zeigt: »Rund 200.000 Menschen – meist Frauen – arbeiten in Entwicklungsländern im

192 Vgl. Cyranka, Daniel, Theologischer Pluralismus aus religionswissenschaftlicher Perspektive. Theesen und Fragen, in: Klinge, Hendrik/Munzinger, André (Hgg.), *Theologie – Pluralismus – Religion*, Kiel (in Vorbereitung); Chakrabarty, Dipesh, *One Planet, Many Worlds. The Climate Parallax*, Waltham 2023.

193 Brot für die Welt (Hg.), *Fairer Handel im Norden – Chance oder Fehler?*, in: *Es geht auch fair! Erfolge. Herausforderungen. 50 Jahre Fairer Handel*, 2020, 22–23, 23.

194 Brot für die Welt (Hg.), »Traditionelle Machtstrukturen werden aufgebrochen«. Interview mit Rely Gómez Montalván, in: *Projektinformation. Bio-Bananen für den Fairen Handel*, 2019, 8–9, 8.

195 Aktion 3. Welt Saar & Ökumenisches Netz (Hg.), *Flugschrift Fairer Handel A3WS*, 2015/2016, 3.

Blumensektor. Die Arbeit ist allerdings meist schlecht bezahlt¹⁹⁶. Zweitens lässt sich die *soziale Verortung* finden, die Produzentinnen sowohl in die Familie als auch in die Produktionsgemeinschaft einschreibt.

»Sie [Bäuerin Benancia Nasario Murga] ist Mitglied der Kakao-Kooperative El Naranjillo und erhält für ihren Biokakao vom deutschen Fairhandels-Unternehmen GEPA immerhin 25 Prozent mehr Geld für ihre Ernte als von lokalen Zwischenhändlern. Davon kann sie ihre fünfköpfige Familie ernähren und die Kinder zur Schule schicken.«¹⁹⁷

Bekräftigt wird *drittens* die *geschlechterbezogene Verortung* unter ein männlich dominierendes, patriarchales Regime, wie es aus einer nicaraguanischen Genossenschaft heraus beispielhaft formuliert wird. »Wir haben immer die Familie im Blick. Denn hier in Nicaragua ist es oftmals so, dass die Männer trinken gehen und die Familie allein bleibt.«¹⁹⁸ Als *vierte* konkrete Viktignisierungsoperation lässt sich die *körperliche Verortung* in die besondere Vulnerabilität des weiblichen Körpers ausfindig machen. Zu finden ist dann Folgendes in den Quellen: »Nicht ausreichend geschützt, leiden viele Blumenarbeiterinnen unter Hautausschlägen und Atemwegserkrankungen. Auch die Zahl der Fehlgeburten liegt deutlich über dem Landesdurchschnitt.«¹⁹⁹ Die *temporale Verortung* in eine Randzeit im Tagesverlauf stellt die *fünfte* Viktignisierungsweise dar, anhand derer Produzentinnen als Opfer von anhaltender Arbeitsbelastung charakterisiert werden. Hier ein Beispiel: »Um 6.30 Uhr morgens beginnt der Arbeitsalltag einer kenianischen Blumenarbeiterin, und er endet selten vor 20 Uhr.«²⁰⁰ *Sechstens* lässt sich die *bildungsbezogene Verortung* ins Nicht-Wissen oder die fehlende Qualifizierung herausstellen, die sich so liest: »Den meisten ist gar nicht bewusst, dass in den Fabriken ihre Rechte verletzt werden. Und die wenigsten wissen, wie stark sie eigentlich sind«, sagt María Elena, bevor sie selbst hinter dem mit Stacheldraht gesicherten hohen Tor verschwindet.«²⁰¹ Die *rurale Verortung* in die dörfliche Hütte kann als *siebte* konkrete Viktignisierung benannt werden, die, wie die anderen sechs Arten, Produzentinnen auf bestimmte Eigenschaften und einfache Lebensumstände festschreibt. »Bis Ende 2005 war ihr Lohn mit umgerechnet rund eineinhalb Euro pro Tag so gering, dass sie sich nicht mehr als eine Wellblechhütte mit drei Räumen ohne festen Boden und ohne Strom und Wasser leisten konnte.«²⁰²

Diese der Argumentation dienende Entflechtung der Bezeichnungsmechanismen anhand von Beispielquellen will keine systematisierende Taxonomie einführen, sondern

196 Brot für die Welt (Hg.), Rosige Aussichten, 2013, 1.

197 Brot für die Welt (Hg.), Eine süße Alternative, 2014, 2.

198 Spirling, Solvejg, Hand in Hand, in: Servicestelle Kommunen in der Einen Welt der Engagement Global gGmbH (Hg.), Kommunale Partnerschaft. Vernetzt in der globalisierten Welt. Ein Dossier von Engagement Global in Zusammenarbeit mit der Redaktion Welt-Sichten 6/4 (2013), 12–13, 12.

199 Brot für die Welt (Hg.), Rosige Aussichten, 2013, 1.

200 Ebd.

201 Brot für die Welt (Hg.), Nicaragua – Faire Jobs für Näherinnen, 2018, 6.

202 Falk, Gertrud, Vom Luxus eines Firmenbusses. Was die Zertifizierung für Arbeiter einer kenianischen Blumenfarm bringt, in: Verein zur Förderung der entwicklungspolitischen Publizistik e.V. (VFEP) (Hg.), Flower Power. Blumen aus fairem Handel. Ein Dossier von VFEP in Zusammenarbeit mit der Redaktion eins. Zeitschrift Entwicklungspolitik 18–19/9 (2006), V–VI, V.

den analytischen Zugang erleichtern. Jede spezifische Bezeichnungspraktik ist nichts weiter als eine konkrete Ausprägung von Vergeschlechtlichung. Oder anders formuliert: Bezeichnung erfolgt hier in Form vielfältiger Bestimmungen der Geschlechterdifferenz, wodurch bestimmte Eigenschaften in die Frau als Produzentin eingeschrieben werden. Das bedeutet wiederum nicht, dass Geschlecht auf der theoretischen Ebene so etwas wie eine Leitkategorie innerhalb des Geflechts an Differenzkategorien einnimmt. Es heißt nur, dass die spezifischen Festschreibungen aus Viktimisierung und Indigen-Machung erst durch die Bekräftigung von Geschlechterdifferenz sagbar werden, weil Letztere eine nicht infrage gestellte Konvention darstellt und damit akzeptiert wird. Anhand der Different-Setzung ›der Frau‹ ›dem Mann‹ gegenüber entspinnt sich ein komplexes Geflecht aus mehreren kategorialen Bestimmungen, das keiner feststehenden Matrix entspricht, weshalb die sieben Arten von Viktignisierungen in den einzelnen Quellen weder separat noch sequenziell vorkommen. Sie bedingen und bekräftigen einander, sodass sie sich auch nicht als jeweils einzelne von anderen völlig losgelöst darstellen lassen. Obwohl die Dimension Ethnie als Indigen-Machung in allen Bezeichnungsmechanismen wirkt, sind die Viktimisierten – der Kategorie Sexualität entsprechend als »Mütter«²⁰³ oder die Kategorie Klasse betreffend als »Sklavinnen«²⁰⁴ – im Untersuchungsmaterial Frauen, die sozusagen intersektional von der Norm Mann abweichen. In dieser Hinsicht funktioniert die kulturell-topografische Marginalisierung erst mittels der gleichzeitigen Reproduktion von Geschlechterdifferenz, also durch die Hervorbringung der ›Nicht-Norm‹ Frau.

3.4.2 Komplex verflochtene Viktignisierungen

Viktignisierungen lassen sich also als komplex verflochtene Vergeschlechtlichungspraktiken herausstellen, denen anhand der Schlüsselkategorie der ›armen schwarzen Mutter‹ auf die Spur zu kommen ist. Diese Feststellung ließe sich mit Blick auf die blinden Flecken der etablierten Forschung hinsichtlich der Repräsentation von Produzentinnen in Fair-Handels-Informationsmaterialien auch anders formulieren: Die Bezeichnungsordnung Fairer Handel kann ohne eine geschlechtssensible Perspektive nicht umfänglich erschlossen werden. Unter Zuhilfenahme der Schlüsselkategorie der ›armen schwarzen Mutter‹ können Bezeichnungen in ihrer Komplexität als intersektionale Vergeschlechtlichungspraktiken entschlüsselt und in Form konkreter Viktignisierungen von Produzentinnen sichtbar gemacht werden. Diese These gilt es über den einführenden Zugang hinaus in einer »mit erbitterter Konsequenz betriebene[n]«²⁰⁵ Arbeit an den Quellen zu entfalten, indem längere und kürzere Textausschnitte daraus vorgestellt und hinsichtlich vorfindlicher signifikatorischer Viktignisierungen interpretiert werden. Entsprechend untergliedert sich die sich anschließende Darstellung der Untersuchungsergebnisse in erster Linie entlang einzelner Quellenanalysen.

203 Brot für die Welt (Hg.), Rosige Aussichten, 2013, 1.

204 Drescher, Höhere Löhne mit fairem Handel?, 2014, 27.

205 Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, 1987, 69.

3.4.2.1 Weibliche Armut

Die sechste Ausgabe von *Welt & Handel – der Infodienst für den Fairen Handel* aus dem Jahr 2011 informiert über öffentliche Veranstaltungen der deutschlandweit anstehenden *Fairen Woche*, die unter dem Motto »Fair ist mehr – Der Mehrwert des Fairen Handels für Produzenten und Konsumenten« stand. Zur Vorbereitung auf die entsprechenden Angebote sollte ein beispielhafter »Mehrwert« herausgegriffen und diesem »durch ein konkretes Beispiel ein Gesicht [ge]geben«²⁰⁶ werden. An diesem textlichen »Gesicht« lassen sich komplexe Viktignisierungen herausstellen.

»Fair ist mehr – mehr Gleichberechtigung!« Armut ist weiblich: Gut zwei Drittel der über eine Milliarde Menschen, die von weniger als einem Dollar am Tag leben müssen, sind Frauen. In vielen Ländern des Südens wird in Mädchen von Anfang an buchstäblich weniger »investiert« als in Jungen. Sie erhalten weniger Schulbildung, müssen bei der Gesundheitsversorgung zurückstecken und verdienen später oft weniger. Kulturelles Selbstverständnis spielt dabei eine große Rolle: Vielerorts dürfen Frauen weder Kredite aufnehmen noch Land besitzen. In Kooperativen, die mit dem Fairen Handel zusammenarbeiten, erhalten Frauen die Chance auf ein selbstbestimmtes Leben. Für die Arbeiterinnen der Rosenfarm Kiliflora im ostafrikanischen Tansania zum Beispiel, die berichten, dass in ihrer traditionellen Kultur Frauen in ihrer Arbeit kaum von Männern unterstützt werden. Ein Gender-Training, das von Mitarbeiterinnen des Gemeinschaftsrates veranstaltet wird, thematisiert Frauenrechte, sexuelle Belästigung oder ökonomische Themen und schafft damit einen Raum für offenen Austausch. Und das lohnt sich: Mikrokredite beispielsweise werden viel häufiger an Frauen vergeben, da diese mit dem Geld verantwortungsvoller umgehen und es gewissenhafter zurückzahlen. Das »Mehr« an Gleichberechtigung, das durch den Fairen Handel ermöglicht wird, zieht damit weite Kreise. Denn Frauen, die um ihre Rechte wissen und dementsprechend selbstbewusst auftreten, verändern ganze Gesellschaftsstrukturen.«²⁰⁷

Der Artikel, der über den Beitrag des Fairen Handels zu Gleichberechtigung informieren will, beginnt mit der Aussage, dass Armut weiblich sei. Begründet wird das anhand des weiblichen Anteils aller Menschen, die »von weniger als einem Dollar am Tag leben müssen«. Bis zu dieser Stelle im Text wird Armut vergeschlechtlicht, indem Frauen Männern gegenüber als wahrscheinlichere Opfer ökonomischen Mangels charakterisiert werden. Die so bekräftigte Geschlechterdifferenz ist damit aber geografisch noch nicht verortet. Die viktimisierten Frauen werden erst mit der darauffolgenden Artikulation global kartiert, handele es sich doch bei den Betroffenen um solche aus »Ländern des Südens«. Es fällt auf, dass diese Verortung nicht direkt vorgenommen, sondern als angenommen vorausgesetzt wird. Anstatt der Feststellung, dass Armut den erwähnten Süden betrifft, werden Erklärungen dafür gegeben, warum Armut eben dort weiblich sei. »In vielen Ländern des Südens wird in Mädchen von Anfang an buchstäblich weniger »investiert« als in Jungen. Sie erhalten weniger Schulbildung, müssen bei der Gesundheitsversorgung zurückstecken und verdienen später oft weniger.« Das Dass der weiblichen Armut in südlichen Ländern steht mit dieser Begründung außer Frage. Ergänzt wird die geografische mithin

206 Busch, Francisca, Faire Woche 2011: Fair ist mehr!, in: *Welt & Handel* 15/6 (2011), 5.

207 Ebd.

durch eine kulturelle Bestimmung. »Kulturelles Selbstverständnis spielt dabei eine große Rolle: Vleerorts dürfen Frauen weder Kredite aufnehmen noch Land besitzen.« Die Erwähnung von einem »kulturellen Selbstverständnis« »im Süden« lässt Ersteres als etwas Besonderes erscheinen, das von einem nicht genannten und damit universalisierten Referenzpunkt abgeleitet wird. Anhand des Rückgriffs auf Geschlechterdifferenz durch die Herausstellung weiblicher Armut wird eine globale Kartierung benennbar, die auf der analytischen Ebene das Ineinander von Viktimisierung und Indigen-Machung offenlegt. Die ökonomisch Viktimisierten werden »im Süden«, im Sinne von: Nicht-Norden, imaginiert, womit wiederum eine regelrechte ›Nordung‹ von Nicht-Armut einhergeht. Oder anders gesagt: Weibliche Benachteiligung existiere dort, wo dies auf ein bestimmtes, das heißt nicht-westliches »kulturelles Selbstverständnis« zurückzuführen ist.

Ferner kann festgestellt werden, dass Armut mit materiell-monetärem Mangel gleichgesetzt wird, der trotz Lohnarbeit bzw. Produktionstätigkeit auftritt, wofür Fairer Handel Abhilfe verspricht. So stehen in einem *Welt-Sichten*-Beitrag, der für »höhere Löhne«²⁰⁸ in der Teeproduktion eintritt, »Ausbeutung«²⁰⁹, »schlechte Arbeitsbedingungen«²¹⁰, »karger Lohn«²¹¹, Verdienste von »einen Euro pro Tag«²¹² und der Zwang, »Töchter als Sklavinnen in reiche Haushalte zu verkaufen«²¹³, direkt nebeneinander. Verstärkt wird diese Vorstellung von finanziellem Mangel durch Wiederholungen, die im Quellenkorpus auftreten, wie »in bitterer Armut leben«²¹⁴ oder »bitter arm«²¹⁵. Die unmittelbare Verbindung der Attribute bitter und arm erzeugt eine Vorstellung von existenzieller Bedrohung der Produzierenden, eine Vorstellung von Armut, die das Überleben ganz materiell betrifft.

Betroffen von dieser Form der Ausbeutung seien in besonderem Maße Frauen. So wird kontinuierlich die »unbezahlte Arbeit von Frauen«²¹⁶ oder deren »meist schlecht bezahlt[e]«²¹⁷ Tätigkeit, beispielsweise im Blumensektor, zitiert, um ein bestimmtes Bild von deren Armut zu zeichnen, das ein Defizit an finanziellen Spielräumen manifestiert. »Näherinnen in Ost- und Südosteuropa klagen häufig über Ausbeutung und Hungerlöhne«²¹⁸, wie es heißt. Ausbeutung, Niedriglöhne und Hunger bilden demzufolge Glieder einer Kette, die mit ›Armut der Produzentinnen‹ überschrieben werden kann. Diese Kennzeichnungen werden als Ableitungen von etwas vorgenommen, das als Nicht-Armut, als »Existenzsicherung«²¹⁹, als »bessere Lebensbedingungen«²²⁰ und als »Ein-

208 Drescher, Höhere Löhne mit fairem Handel?, 2014, 27.

209 Ebd.

210 Ebd.

211 Ebd.

212 Ebd.

213 Ebd.

214 Brot für die Welt (Hg.), Fairer Handel im Norden – Chance oder Fehler?, 2020, 23.

215 Romero, Keppeler, Verkostet wie ein Spitzenwein, 2011, 40–42, 40.

216 Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015, 2.

217 Brot für die Welt (Hg.), Rosige Aussichten, 2013, 1.

218 Reiff, Sensible Produkte, 2021, 8.

219 Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland, Brot für die Welt (Hgg.), Zukunftsfähiges Deutschland, 2008, 495.

220 Mende, Claudia, Unterschiedliche Lebenswirklichkeiten. Was globale Partnerschaften für mehr Geschlechtergerechtigkeit bewirken können, in: *Welt-Sichten* 12–13/12-1 (2019), 74.

kauf«²²¹ vorgestellt wird. Damit wird auch Nicht-Armut näher bestimmt – nämlich als umfangreiche Zugangsmöglichkeiten zu Gütern und Dienstleistungen. In diesem Sinne setzt der Diskurs zu Fairem Handel fest, dass Produzentinnen arm an finanziellen Optionen – sprich nicht reich an Besitz – sind. Armut bzw. Nicht-Reichtum wird infolgedessen an einem bestimmten Konsumstil gemessen, der auf konkreten »Arbeits- und Lebensbedingungen«²²² beruht. Indem Armut als ein durch Fairen Handel zu überwindender Mangel herausgestellt wird, erscheint Konsumzugang als erstrebenswerter Normalzustand. So wird Fairer Handel zum Grenzzort, an dem sich Armut von Nicht-Armut scheiden lässt.

Der hier herausgestellte Bezeichnungsmechanismus kann somit als eine konkrete Praktik des ›Othering‹ gelten, der die, die als Arme »vor dem Nichts«²²³ stünden, als Besonderheit in einer Welt kartiert, in der ein gewisses Konsumvolumen zum universellen Maßstab erhoben und »im Norden« verortet wird. »Wenn der Verkauf im Norden schwächelt und die Produktion einbricht, stehen viele von ihnen vor dem Nichts.«²²⁴

Die Viktignisierungsart der ökonomischen Verortung tritt dabei keineswegs als solitäre Vergeschlechtlichung auf, wie die oben zitierte Quelle verdeutlicht. Wenn es heißt, dass »in ihrer traditionellen Kultur Frauen in ihrer Arbeit kaum von Männern unterstützt werden«, spricht das für die Viktignisierungsart der patriarchalen Verortung. Diese konvergiert dabei nicht direkt mit der allgemeinen Verfestigung von Geschlechterdifferenz. Die generelle Unterscheidung von Frau und Mann ist nicht deckungsgleich mit der Unterstreichung eines patriarchalen Regimes, in dem »Frauen in ihrer Arbeit kaum von Männern unterstützt werden« und damit als Benachteiligte hervorgehoben werden. Die Akzeptanz der ersten Bezeichnungspraktik – die Gegenüberstellung von Frau und Mann – bedarf keiner kartografischen Spezifizierung. Die patriarchale Verortung wird jedoch mit Bezug auf die »traditionelle Kultur im ostafrikanischen Tansania« als Normabweichung hervorgehoben, was den Mechanismus der Indigen-Machung sichtbar werden lässt.

Eine »Chance auf ein selbstbestimmtes Leben« erhalten solche Frauen »im Süden« in »Kooperationen, die mit dem Fairen Handel zusammenarbeiten«, wie es in dem Beitrag heißt. Begleitet wird diese positive Inanspruchnahme der Fair-Handels-Produktion wiederum durch die doppelte signifikatorische Verortung der Produzentinnen in die Gemeinschaft und ins fehlende Wissen. Denn es ist der kooperative Gemeinschaftsrat, der ein »Gender-Training« bietet, in dessen Rahmen ein Austausch über »Frauenrechte, sexuelle Belästigung oder ökonomische Themen« ermöglicht wird. Das heißt im Umkehrschluss, dass einerseits solche Formate unter anderen Konditionen, abseits von Kooperativen, nicht zu existieren scheinen. Andererseits legt diese Anmerkung die Vermutung nahe, dass es den besagten Frauen nicht nur an Austauschmöglichkeiten, sondern

221 Ebd.

222 Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland, *Brot für die Welt* (Hgg.), *Zukunftsfähiges Deutschland*, 2008, 495.

223 Mende, Claudia, *Das Virus schwächt die Weltläden. Die Pandemie trifft auch den fairen Handel*, in: *Welt-Sichten* 13/6 (2020), 60.

224 Ebd.

auch an Bildung zu diesen Themen fehlt. Andernfalls hätte der Verweis, dass sich dieses Training im Hinblick auf die Vergabe von Mikrokrediten lohne, keinen konkreten inhaltlichen Anknüpfungspunkt. Auch in diesem Zusammenhang der bildungsbezogenen Verortung wird auf Differenzen zwischen den Geschlechtern zurückgegriffen. »Mikrokredite beispielsweise werden viel häufiger an Frauen vergeben, da diese mit dem Geld verantwortungsvoller umgehen und es gewissenhafter zurückzahlen.« Eine Erklärung für den so bezeichneten gewissenhaften weiblichen Umgang mit Geld bleibt an dieser Stelle zwar aus. Hingegen wird jedoch ein Resultat dieser Bildungsmaßnahmen in Aussicht gestellt. »Denn Frauen, die um ihre Rechte wissen und dementsprechend selbstbewusst auftreten, verändern ganze Gesellschaftsstrukturen.« Anhand dieser Artikulation wird sichtbar, dass der angenommene Normalzustand in solchen »traditionellen Kulturen« Frauen sind, die eben nicht »um ihre Rechte wissen«. Ansonsten gäbe es keine Gesellschaftsstrukturen, die es zu verändern gelte, oder diese hätten sich bereits gewandelt. Mit solchen ineinander verflochtenen Viktigenisierungen werden Frauen abseits von Kooperativen des Fairen Handels in einen Raum des Unwissens und der ›Selbstbewusstlosigkeit‹ gestellt. Ihnen werden bestimmte Handlungsspielräume abgesprochen, womit sich »das ›Mehr‹ an Gleichberechtigung, das durch den Fairen Handel ermöglicht wird«, als plausibles und akzeptierbares Anliegen der evangelischen Entwicklungsarbeit hervorheben lässt.

3.4.2.2 Vielfältige Randständigkeit

Auf das konkrete Anliegen, Gleichberechtigung unter den Geschlechtern zu ermöglichen, wird in der nächsten Quelle nicht direkt rekuriert. Sie stammt aus dem Dossier-Teil zum Thema »Flower Power – Blumen aus fairem Handel«²²⁵, der 2006 in einer Ausgabe der Zeitschrift *eins* *Entwicklungspolitik Informationen Nord-Süd* Platz fand. Die Vorgängerzeitschrift des Magazins *Welt-Sichten* wurde wie Letztere vom Verein zur Förderung der entwicklungspolitischen Publizistik e.V. (VFEP) herausgegeben, der von christlichen Entwicklungswerken aus Deutschland und der Schweiz getragen wird. Im erwähnten Dossier findet sich der Artikel »Vom Luxus eines Firmenbusses. Was die Zertifizierung für Arbeiter einer kenianischen Blumenfarm bringt«²²⁶. Auf zwei Seiten werden Lebens- und Arbeitsbedingungen auf einer Blumenfarm am Beispiel einer kenianischen Blumenarbeiterin vorgestellt, weshalb ich diejenigen Passagen des Artikels wiedergebe, in denen diese spezifische Fair-Handels-Produzentin repräsentiert wird. Der Beitrag beginnt mit der Darstellung eines typischen Morgens von Esther, der Arbeiterin auf einer Blumenfarm.

»Esther steht jeden Morgen um fünf Uhr auf. Sie holt Wasser von der einen Kilometer entfernten Wasserstelle und kocht Maisbrei für ihre fünf Kinder. Sie ist alleinerziehende Mutter und Ernährerin der Familie. Ihren Unterhalt verdient sie als Arbeiterin auf einer Blumenplantage in der Nähe der Kleinstadt Ruiru, eine halbe Autostunde von Nairobi entfernt. Die Farm baut Rosen für den Export an. Esther arbeitet dort seit sieben Jahren. Bis Ende 2005 war ihr Lohn mit umgerechnet rund eineinhalb Euro pro

225 Vgl. eins. Zeitschrift *Entwicklungspolitik*, Flower Power. Blumen aus fairem Handel, 2006.

226 Falk, Vom Luxus eines Firmenbusses, 2006, V–VI.

Tag so gering, dass sie sich nicht mehr als eine Wellblechhütte mit drei Räumen ohne festen Boden und ohne Strom und Wasser leisten konnte. Dies entspricht zwar dem tariflichen Mindestlohn, reicht aber nicht für die Versorgung ihrer Familie aus. [...] Die Entwicklung [der wachsenden Blumenbranche in Kenia, Anmerk. d. Vfn.] ist besonders beachtlich, wenn man bedenkt, dass Blumen in der kenianischen Kultur keine Bedeutung haben. Das Aufziehen und Pflegen von Blumen kannte Esther vor ihrer Anstellung auf der Farm nicht. [...] Wenn Esther um 6.30 Uhr das Haus verlässt, um zur Arbeit zu gehen, passt ihre Nichte auf ihre Kinder auf und sorgt dafür, dass die älteren zur Schule gehen. Esther fährt mit dem Firmenbus auf die sechs Kilometer außerhalb der Stadt gelegene Farm. Diesen ›Luxus‹ gibt es für sie erst, seitdem die Farm vom ›Flower Label Programm‹²²⁷ zertifiziert ist. ›Früher mussten wir laufen, denn ein Sammeltaxi konnten wir uns nicht leisten. Dann kamen wir oft schon müde bei der Arbeit an.‹ [...] Dreimal täglich werden die Rosen geerntet, schockgekühlt und für den Transport sortiert und verpackt. In der Hochsaison von Valentinstag und Muttertag müssen die Arbeiterinnen in der Packhalle Überstunden machen. Früher bedeutete dies oft 16 Stunden Arbeit täglich, die nicht immer extra entlohnt wurden. Wer sich weigerte oder wegen der Überbelastung krank wurde, verlor den Arbeitsplatz. [...] Esther ist schon einmal von ihrem Vorarbeiter im Gewächshaus zu sexuellen Handlungen gedrängt worden, um ihre Überstunden korrekt notiert zu bekommen. Sie setzte sich erfolgreich zur Wehr. Aber sie weiß von Kolleginnen auf anderen Farmen, die immer wieder solchen Situationen ausgesetzt sind. Ihre eigene Farm hat auf Druck des FLP klare Sanktionen bei sexuellen Belästigungen eingeführt. Seither sind solche Vorfälle seltener geworden.²²⁸

Es ist das Muttersein der Produzentin Esther, das hier durch ineinandergreifende Viktignisierungen bekräftigt wird. Die soziale Verortung in die Familie ist dabei mit der temporalen Verortung in die morgendliche Randzeit verknüpft, wie der Einstieg des Beitrags zeigt. Beide Viktignisierungsarten sind so eng miteinander verbunden, dass die dadurch erzählte Geschichte als quasinatürliches Lebensmodell erscheint. Der geschilderte Ablauf, fünf Uhr morgens aufzustehen, Wasser von der einen Kilometer entfernten Wasserstelle zu holen und Maisbrei für ihre fünf Kinder zu kochen, erscheint wie die ›typische‹ Morgenroutine einer alleinerziehenden Mutter im kenianischen Kontext. Denn weitere konkrete Verhältnisse, in denen Esther lebt, bleiben unbenannt. Näher bestimmt werden lediglich diejenigen Umstände, die ihre Mutterschaft mit sogenannter Sorgearbeit verbinden oder als allgemeine familiäre Verantwortung herausstellen. Zu Letzterem dienen Charakterisierungen von Esther als »Ernährerin der Familie« oder die Angabe, dass ihr Lohn »nicht für die Versorgung ihrer Familie« ausreiche. Ersteres wird durch den morgendlichen Ablauf bestärkt, an den später im Text angeknüpft wird. »Wenn Esther um 6.30 Uhr das Haus verlässt, um zur Arbeit zu gehen, passt ihre Nichte auf ihre Kinder auf und sorgt dafür, dass die älteren zur Schule gehen.« Das Muttersein von Esther wird dem Thema des Artikels entsprechend ausschließlich in Bezug auf ihre Arbeit auf der Blumenfarm dargestellt. Beschrieben werden die Abwesenheit Esthers von

227 Im Jahr 1999 wurde mit Beteiligung von Brot für die Welt das Flower Label Program ins Leben gerufen, um Sozialstandards in der Blumenproduktion vor allem in Kenia, Äthiopien und Ecuador durch ein zu vergebendes Label garantieren zu können. Vgl. Brot für die Welt (Hg.), Rosige Ausichten, 2013.

228 Falk, Vom Luxus eines Firmenbusses, 2006, V–VI.

der Familie und die Höhe des Lohns zu deren Ernährung. Daraus resultiert, dass Esther nicht allgemein als arbeitende Person, sondern als arbeitende Mutter inszeniert wird. Andere Aspekte von Esthers Alltag kommen nicht vor, angesichts dessen, dass sie schlicht nicht benannt werden. Infolgedessen können sie auch nicht zum Gegenstand des Wissens, also der Vorstellungen darüber werden, wie das Leben von Esther aussieht. Dieses scheint allein aus Arbeit und mütterlicher Fürsorge zu bestehen, die wiederum mit der Verortung in ökonomischer Armut verwoben sind. Die Bemerkung zum geringen Lohn von »umgerechnet rund eineinhalb Euro pro Tag« steht in Verbindung mit Esthers Verantwortung als Mutter. Der in Kenia verdiente Mindestlohn »reicht aber nicht für die Versorgung ihrer Familie aus«, wie es heißt. Darüber hinaus lässt sich feststellen, dass die Verortung in die Armut mit derjenigen unter ein männliches Herrschaftsregime verflochten ist. »Esther ist schon einmal von ihrem Vorarbeiter im Gewächshaus zu sexuellen Handlungen gedrängt worden, um ihre Überstunden korrekt notiert zu bekommen.« Esthers ökonomisch instabile Lage erklärt hier ihre Angewiesenheit auf ihren Vorarbeiter und damit die Abhängigkeit von patriarchalen Strukturen, die explizit ihren weiblichen Körper betreffen. Die Aufschlüsselung der ineinander verschränkten Viktigenisierungen in dieser Textpassage kommt damit aber noch nicht zum Ende.

Die Beschreibung des Sammeltaxis als neuerlicher Luxus, den sich Esther und ihre Kolleginnen vor der Fair-Handels-Zertifizierung nicht hätten leisten können, fällt mit den Ausführungen zu den frühmorgendlichen Tätigkeiten zusammen. Das Laufen zur sechs Kilometer entfernten Farm, auf der Blumenarbeiterinnen »oft schon müde bei der Arbeit« ankamen, konvergiert inhaltlich mit dem Gang zur Wasserstelle frühmorgens, die wiederum in drei Kilometer Entfernung liege. Anhand der Hervorhebung von häuslich-familiären Aufgaben und dem Aufwand, eine gewisse Strecke als Arbeitsweg zurückzulegen, wird das Bild von Beschwerlichkeit gezeichnet, das dem, was »Luxus« bedeutet, entgegenzustehen scheint. Weitere Kontur gewinnt diese Skizze durch die Viktigenisierungsart der ruralen Verortung in die »Wellblechhütte«. »Bis Ende 2005 war ihr Lohn mit umgerechnet rund eineinhalb Euro pro Tag so gering, dass sie sich nicht mehr als eine Wellblechhütte mit drei Räumen ohne festen Boden und ohne Strom und Wasser leisten konnte.« Enge, Raumknappheit, Bodenbeschaffenheit und das Fehlen von Strom- und Wasseranschluss sind Elemente, die in Darstellungen über den Wohnraum von Fair-Handels-Produzentinnen wiederholt auftreten, woran es im Verlauf dieses Kapitels noch anzuknüpfen gilt.

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass der Plot der hier zitierten Geschichte durch den Wechsel der gebrauchten Zeitformen gebrochen wird. Dem Erzählgang entsprechend sind die Zeiten in der Wellblechhütte ohne Wasseranschluss mit der Zertifizierung der Blumenfarm im Jahr 2005 vorbei. Esther »konnte« sich nicht mehr als diesen Wohnraum leisten, wie es heißt. Dennoch beginnt die Geschichte mit ihrer allmorgendlichen, präsentisch formulierten Aufgabe, »Wasser von der einen Kilometer entfernten Wasserstelle« zu holen. Eine Erklärung für diese erzähltechnische Brechung lässt sich mit einem Blick auf die komplexe Verflochtenheit mehrerer Bezeichnungsarten in der Ordnung Fairer Handel geben. Denn so lässt sich erkennen, dass Zuschreibungen, die Esther betreffen, im selben Bezugsrahmen zutage treten wie solche zur kenianischen Kultur, wonach »Blumen in der kenianischen Kultur keine Bedeutung haben [und Esther] das Aufziehen und Pflegen von Blumen [...] vor ihrer Anstellung auf der Farm nicht«

kannte. An dieser Stelle kommt das signifikatorische Grundmuster der Viktigenisierung zum Ausdruck. Die Viktimisierungen Esthers, ihre Abhängigkeiten von ökonomischen, sozialen und patriarchalen Umständen, werden mit einer kulturbedingten Bestimmung verknüpft. Esthers tägliche Arbeit wird kulturell von ihr weggerückt – und zwar in der generalisierenden Formulierung, »dass Blumen in der kenianischen Kultur keine Bedeutung haben«. Die Tätigkeit, die Esthers Familie ernähre und ihr einen gewissen »Luxus« beschere, wird der »kenianischen Kultur« enthoben, wodurch ihre bisherigen Lebensumstände wiederum als indigen markiert werden: »Kenianisch« sind die Wellblechhütte, das Wasserholen, das Maisbrot-Kochen, der kilometerweite Fußweg zur Arbeit. In ihrer Verflochtenheit determinieren die entsprechenden Bezeichnungspraktiken Esthers alltägliche Routinen nicht nur als Ausdruck einer bestimmten Kultur, sondern zugleich als Merkmale ökonomischer Armut, die an der Lohnhöhe von »eineinhalb Euro pro Tag« festgemacht wird. Angesichts dieses Einschreibungsmechanismus von Armut in kenianische Kultur geraten globale, weltwirtschaftliche Interdependenzen als Erklärung für lokale ökonomische Konditionen aus dem Blickfeld. Spuren dieser viktigenisierenden Einschreibepraktik hinterlässt die Verwendung zweier Zeitformen, in denen die Geschichte erzählt wird. Danach löst der neu erreichte »Luxus« die alten beschwerlichen Morgenaufgaben nicht ab, die – ganz im Gegenteil – durch das Verbtempus der Gegenwart auf Dauer gestellt werden. Die Hinnahme des aus der doppelten Tempusverwendung resultierenden logischen Bruchs deutet darauf hin, dass die artikulatorische Verknüpfung von kenianischer Kultur und arbeitsintensiven (Morgen-)Routinen auf dem Terrain der evangelischen Entwicklungsarbeit als akzeptierbares Wissen gilt. Der Bruch wird hingenommen, weil er unkenntlich bleibt. Die entsprechende Bezeichnungspraktik vollzieht sich anhand der Ver-Gegenwärtigung vergangener Umstände als kulturelle Wesenheiten. Einzelne Bedingungen werden durch die syntaktische Präsenzverwendung verallgemeinert, sodass sie als kulturelle – das heißt nicht westliche – Eigenheiten verstetigt werden. Der Effekt ist ein zweiseitiger: Alltagshandlungen in einem bestimmten kulturellen Umfeld werden in dem Maße als »nicht-modern« apostrophiert, in dem sie so etwas wie eine westliche bzw. »moderne« Norm erst konstituieren. Unter der Zuhilfenahme der Schlüsselkategorie der »armen schwarzen Mutter« kann zutage gefördert werden, dass derartig kulturalistische Binaritäten auf komplex miteinander verwobene Bezeichnungspraktiken zurückgehen. Es sind konkrete Viktigenisierungen, die die Produzentin in eine bestimmte Kultur verorten, die mit zeitlicher Peripherie, ökonomischer Armut und patriarchalen Familienstrukturen gleichgesetzt wird.

3.4.2.3 Mütterliche Sorgearbeit

Die soziale Verortung der Produzentinnen in die Gemeinschaft von Familie und Produktion geht einher mit der geschlechterbezogenen Verortung unter patriarchale Bedingungen. Diese zwei miteinander verwobenen Viktigenisierungsarten stehen mit weiteren in Verbindung, was sich anhand eines Artikels demonstrieren lässt, der einer Ausgabe des Informationsheftes *Welt & Handel* aus dem Jahr 2008 entnommen ist. Dieser trägt folgende Selbstaussage im Titel: »Bio-Baumwolle – eine Chance für Frauen in Burkina Faso: ›Ich bin sehr stolz auf mein eigenes Einkommen‹ (Yonli Malata)«²²⁹. Besagter Beitrag er-

229 TransFair, Bio-Baumwolle – Eine Chance für Frauen in Burkina Faso, 2008, 5.

gänzt im entsprechenden Heft einen Reisebericht über den Besuch einer Transfair-Delegation in verschiedenen Baumwollanbaugebieten im westafrikanischen Burkina Faso.²³⁰ Anlass der Reiseberichterstattung ist die damalige Aufnahme von biologisch angebaute Baumwolle in die Fairtrade-Produktpalette, die Mitte des Jahres 2007 realisiert wurde. Die Reisebeschreibung wird wie erwähnt von einem Beitrag flankiert, der ebenfalls vom Transfair e.V. verfasst wurde. Darin wird Yonli Malata als beispielhafte Baumwollbäuerin und als Ehefrau vorgestellt, wobei das Muttersein ihr Porträt bestimmt. Die sich anschließende Interpretation der repräsentierten Mutterschaft Yonlis erlaubt es, die entsprechende Textpassage, die bereits in Abschnitt 3.2.3.1 wiedergegeben wurde, noch einmal zu wiederholen.

»Als Yonli Malata noch ein Kind war, hat sie sich gewünscht möglichst lange zur Schule gehen zu können, um später einmal ein gutes Leben zu führen. Yonli konnte ihren Traum verwirklichen und gehört heute zu den wenigen Frauen in Burkina Faso, die ihre eigene Baumwolle anbauen und zudem die französische Sprache sprechen, schreiben und lesen können. Yonli gehört zur Baumwollgruppe ›Yanduanma‹ in Komadougou, im Osten von Burkina Faso. Die Gruppe wurde 2004 gegründet. Anfangs waren es nur 13 Mitglieder, die Fairtrade-BioBaumwolle angebaut haben. Heute sind es bereits 113 Mitglieder, unter denen sich 19 Frauen befinden. Immer mehr Bauern möchten Fairtrade-Bio-Baumwolle anbauen, besonders aufgrund der Gesundheits- und Umweltaspekte. Durch Fairtrade und Bio konnten die Bauern ihre Lebensstandards deutlich verbessern. Sie verdienen mehr Geld und konnten so in die Infrastruktur der Dörfer investieren. Gemeinsam mit ihren fünf Kindern wohnt die Familie Malata etwas abseits von dem Dorf, direkt bei den Baumwollfeldern. Ein schmaler Fußweg führt durch Mais und Baumwollfelder zu dem kleinen Hof, der von einer Lehmmauer umfasst wird. Vor dem Eingang treffen Besucher zuerst auf zwei große quadratische Kompostanlagen. Dort produzieren die Malatas ihren eigenen Dünger für die nächste Ernte. Seit knapp vier Jahren baut Yonli ihre eigene Bio-Baumwolle an, die sie zu Fairtrade-Bedingungen verkauft. Davor hat Yonli auch Erdnüsse angebaut, aber der Erlös war lange nicht so hoch, wie der, den sie mit der Baumwolle erzielt. ›Ich bin sehr froh, dass ich nie wieder konventionelle Baumwolle anbauen muss. Ich habe nur ein einziges Mal mit konventioneller Baumwolle zu tun gehabt, als ich meinem Mann bei der Ernte geholfen habe«, sagt Yonli. Bio-Baumwolle sei viel besser für die Gesundheit – für sie und für ihre Familie. ›Ohne den Einsatz der Pestizide wird auch der Boden nicht unfruchtbar und speichert mehr Wasser«, so Yonli. Yonli ist stolz auf ihr eigenes Einkommen und wenn sie erzählt, wofür sie den Mehrerlös verwendet, dann macht sie dies mit einem breiten Lächeln: ›Mit dem Geld, was ich durch den Bio-Anbau dazuverdienne, kaufe ich Teller und Töpfe, damit ich meiner Familie ein gutes Essen kochen kann. Außerdem kaufe ich auch Schulhefte für meine Kinder.‹ Für die 100 Kilo Baumwolle, die sie auf dem Viertel Hektar anbaut, bekommt sie umgerechnet 42 Euro pro Ernte. Das klingt nicht viel, aber für Yonli und ihre Familie zählt jeder zusätzliche Cent. Sie möchte es ihren Kindern ermöglichen, dass auch sie so lange es geht zur Schule gehen können um dort Lesen, Schreiben und Französisch zu lernen. Neben einem Festpreis von 41 Cent pro Kilo Bio-Baumwolle schreiben die Fairtrade-Standards auch die Bezahlung einer Fairtrade-

230 Vgl. TransFair, Fairtrade-Baumwolle aus Burkina Faso – Ein Reisebericht, in: Welt & Handel 12/1 (2008), 4–5.

Prämie von 5 Cent pro Kilo Baumwolle vor. Die Fairtrade-Prämie wird von der Gruppe gemeinschaftlich verwaltet und hat auch in Komadougou dazu geführt, dass sich die Lebensbedingungen der Baumwollbauern verbessert haben. Die Bauern von Yanduanma konnten bereits eine Kantine für die Schule und die Reparatur einer Wasserpumpe mit Hilfe der Fairtrade-Gelder finanzieren. Auch Yonli hat sich schon Gedanken gemacht, wofür die Prämie verwendet werden sollte: »Wenn ich entscheiden könnte, wofür die Fairtrade-Prämie eingesetzt werden soll, dann würde ich davon Medikamente für die Kinder kaufen und Impfungen durchführen lassen. Der Weg zur nächsten Krankenstation in Fada N’Gourma ist viel zu weit und so könnten viele Krankheiten verhindert werden.«²³¹

Im Verhältnis zum Gesamttext nimmt der Teil, in dem Yonli als Mutter repräsentiert wird, viel Raum ein, was auf die große Bedeutung schließen lässt, die ihrer Mutterrolle zugeschrieben wird. Alle Aufgaben der Fair-Handels-Produzentin sind scheinbar auf die Kinder- und Familienversorgung ausgerichtet. So wird die Familiengesundheit als Hauptargument für den Umstieg auf Bio-Baumwolle angeführt, die »besser für die Gesundheit – für sie und für ihre Familie« sei. Ihr eigenes Einkommen investiere Yonli sowohl in die Schulbildung ihrer Kinder als auch in Utensilien, mit denen sie ihrer »Familie ein gutes Essen kochen kann«. Außerdem würde sie die Gemeinschaftsprämie aus der Fairtrade-Zertifizierung ebenfalls den Kindern und deren Gesundheit, in Form von Medikamenten und Impfungen, zugutekommen lassen, dürfte sie über deren Einsatz entscheiden. Familie ist demnach der soziale Raum, in den die Produzentin platziert wird – und zwar als Mutter. Im gesamten Materialkorpus zeigt sich der Konnex von Fairem Handel und Familie anhand der Iteration ihrer vielfältigen Komposita. »Erzeugerfamilien«²³², »Teppichknüpffamilien«²³³, »Bananenbauernfamilien«²³⁴, »Familienbetriebe«²³⁵, »familieneigene Unternehmen«²³⁶ sind Varianten, deren kontinuierliche Bekräftigungen von Wiederholungen der »Kleinbauernfamilie«²³⁷ flankiert werden.

Durch den mehrmaligen Rückgriff auf familiäre Kontexte wird die Produzentin mit der Kinderfürsorge verbunden, was nicht nur im Beispiel von Yonli Malata als selbstverständlich erscheint. Konstituiert wird mütterliche Sorgearbeit beispielsweise durch die Verantwortung für die Mahlzeiten der Familienmitglieder, so wie in der Geschichte von Yonli Malata. »Mit dem Geld, was ich durch den Bio-Anbau dazuverdiene, kaufe ich Teller und Töpfe, damit ich meiner Familie ein gutes Essen kochen kann.«²³⁸ Das lässt sich auch

231 TransFair, Bio-Baumwolle – Eine Chance für Frauen in Burkina Faso, 2008, 5.

232 Brot für die Welt (Hg.), »Mindestpreis und Wertschöpfung müssen steigen«, in: Es geht auch fair! Erfolge. Herausforderungen. 50 Jahre Fairer Handel, 2020, 14–15, 15.

233 Leonhard, Fair vom Webstuhl bis zur Wäsche, 2012, 47.

234 Brot für die Welt (Hg.), »Mindestpreis und Wertschöpfung müssen steigen«, 2020, 15.

235 Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015, 2.

236 Plate, Gutes Geschäft mit braunem Sirup, 2016, 28.

237 Brot für die Welt (Hg.), Eine süße Alternative, 2014, 2; Forum Fairer Handel et al. (Hgg.), Transparenz in internationalen Lieferketten, in: Hintergrundbroschüre zur Fairen Woche, 2015, 10; Brot für die Welt (Hg.), Gemeinsam sind wir stärker. Wie Kleinbauernfamilien vom Fairen Handel profitieren, in: Aktuell 20, 2016, 1.

238 TransFair, Bio-Baumwolle – Eine Chance für Frauen in Burkina Faso, 2008, 5.

an der Darstellung von Elizabeth Mendoza Fernandez aus einer zehnköpfigen Kleinbauernfamilie im Valle del Chira zeigen, wie sie in der Brot-für-die-Welt-Projektbroschüre über Peru zu finden ist. »Bald darauf sitzen zehn Leute am Tisch, und Elisabeth serviert das dampfende Mittagessen. Es gibt Reis mit Hühnchen und Mangosauce.«²³⁹ Das Essensthema findet sich auch in Texten, in denen Produzentinnen als Alleinerziehende vorgestellt werden. »Esther steht jeden Morgen um fünf Uhr auf. Sie holt Wasser von der einen Kilometer entfernten Wasserstelle und kocht Maisbrei für ihre fünf Kinder. Sie ist allein erziehende Mutter und Ernährerin der Familie.«²⁴⁰ Unabhängig von der dargestellten Familienkonstellation wird das Muttersein der Produzentin in den jeweiligen Quellen durch die Kennzeichnung, familiäre Ernährerin zu sein, näher bestimmt. Er nähren besitzt dabei mehr als nur eine inhaltliche Ausrichtung: Gemeint sind das Handwerk des Kochens selbst, aber auch die Aufgabe der Lebensmittelbereitstellung. Letztere wird in den Quellen meist daran geknüpft, dass dies mit dem Fairen Handel durch ein entsprechendes Einkommen ermöglicht werde. In diesem Sinne formuliert eine Brot-für-die-Welt-Sonderbroschüre zur fairen Kakaoproduktion: »Dank des Fairen Handels kann Bäuerin Benancia Nasario Murga jetzt ihre Familie ernähren.«²⁴¹

Das Ineinandergreifen der sozialen Verortung in die Familie und der geschlechterbezogenen Verortung unter patriarchale Verhältnisse etabliert einen Abstand zwischen väterlicher und mütterlicher Sorgearbeit. In einem *Welt-Sichten*-Artikel über die Verbesserung der Bedingungen in der kenianischen Blumenproduktion durch Fairtrade-Zertifizierungen ist durchgängig von Arbeitern und Arbeiterinnen die Rede.²⁴² Laut Artikel gibt es »Krippen und Kindergärten für die Kinder der Arbeiterinnen«²⁴³ – und nicht auch für die der Arbeiter. Dieser logische Bruch in der Erzählung bleibt unsichtbar, weil Kinder – wie selbstverständlich – an die Seite der Arbeiterinnen gestellt werden. Damit gilt deren Betreuung als eine speziell mütterliche Aufgabe. Wenn diese nicht von den entsprechenden Frauen selbst übernommen werden kann, stehen »Krippen und Kindergärten« bereit. Weibliche Produzierende tragen, einer heterosexuell, männlich dominierten Matrix entsprechend, die hauptsächliche Verantwortung für die Kinder – ganz gleich, ob im Kontext einer Ein-Eltern- oder einer Großfamilie. Es lässt sich also festhalten, dass Produzentinnen in den Bildungsmaterialien zum Fairen Handel in erster Linie als Mütter Gestalt annehmen. Diese Festschreibung produziert ein entsprechendes Wissen darüber, dass keine Produzentinnen existieren, die nicht auch Mütter sind.

Das Muttersein als Kennzeichnungspraktik der sozialen Verortung in die Familie ist dabei mit mindestens zwei weiteren Viktigenisierungsarten verwoben: mit der patriarchalen sowie der ökonomischen. Im Beispiel von Yonli Malata weist »jeder zusätzliche Cent«, den die Mutter in die Schulbildung investiert, auf eine ökonomisch unsichere Situation der Familie hin. Ergänzt wird dieses Bild dadurch, dass die mögliche väterliche Fürsorge in der Artikulation gänzlich unberücksichtigt bleibt.

239 Brot für die Welt (Hg.), *Gemeinsam aus der Armut*, 2019, 6.

240 Falk, *Vom Luxus eines Firmenbusses*, 2006, V.

241 Brot für die Welt (Hg.), *Eine süße Alternative*, 2014, 2.

242 Vgl. Peltzer, *Freiwilliger Zwang*, 2015, 18–21.

243 A.a.O., 19.

»Für die 100 Kilo Baumwolle, die sie auf dem Viertel Hektar anbaut, bekommt sie umgerechnet 42 Euro pro Ernte. Das klingt nicht viel, aber für Yonli und ihre Familie zählt jeder zusätzliche Cent. Sie möchte es ihren Kindern ermöglichen, dass auch sie so lange es geht zur Schule gehen können um dort Lesen, Schreiben und Französisch zu lernen.«²⁴⁴

Andere Quellen stellen heraus, dass mütterliche Sorgearbeit in einem männlich dominierten Familiengefüge bestimmte Entbehrungen für Frauen bedeutet.

»Frauen wird dort [in Projekten des Fairen Handels] die Möglichkeit gegeben, ihr »eigenes« Geld zu verdienen. Sie sind aber weiterhin mehrheitlich für Haushalt, Kinder und Alte zuständig. [...] Während viele Männer sich aus der Verantwortung stehlen, bleiben Frauen allein im Kampf um das Überleben der Kinder und ihr eigenes Überleben.«²⁴⁵

Die Darstellung von »Frauen, [die] allein im Kampf um das Überleben der Kinder und ihr eigenes Überleben« stehen, »während viele Männer sich aus der Verantwortung stehlen«, zeugt deutlich von einer Verschränkung der drei genannten Viktignisierungsarten der sozialen, ökonomischen und der geschlechtsbezogenen Verortung. Gerade die mütterliche Verantwortung für Kinder ordnet die Produzentin in besonderer Weise einem patriarchalen Regime unter. Oder anders gesagt: Der weibliche Überlebenskampf ist an die Kinderpflege in Kombination mit der Abwesenheit der Väter geknüpft. So gesehen ist es das Muttersein der Produzentin, das Anteil an ihren finanziellen Defiziten hat, obwohl sie »ihr »eigenes« Geld [...] verdien[t]«. Ökonomischer Mangel wird also durch das Benennen mütterlicher Herausforderungen vergegenwärtigt. So werden Vorstellungen von der Produzentin als Mutter im Material nicht selten dort reproduziert, wo auch finanzielle Belange als besondere Herausforderung zur Sprache kommen. Das Ergebnis ist eine artikulatorische Nähe zwischen Überlebenskampf und Mutterschaft. »Während viele Männer sich aus der Verantwortung stehlen, bleiben Frauen allein im Kampf um das Überleben der Kinder und ihr eigenes Überleben.«²⁴⁶ Die Einschreibung von ökonomischer und geschlechtsbezogener Benachteiligung in die mütterliche Produzentin bzw. produzierende Mutter zeigt sich auch im folgenden Text, in dem für die Veranstaltungen der *Fairen Woche* 2019 geworben wird, die unter dem Motto »Starke Frauen im Fairen Handel« stand.

»Vor allem aus Afrika und Lateinamerika werden engagierte Frauen anreisen, um über ihre Erfahrungen mit gesellschaftlicher, finanzieller und politischer Benachteiligung zu berichten und zu zeigen, dass gerechte Löhne und Bildungschancen für Mädchen und Frauen auch den jeweiligen Gemeinschaften zugutekommen. Denn Frauen geben vom verfügbaren Einkommen erfahrungsgemäß mehr für die Ernährung, Ausbildung und Gesundheit der Familie aus als ihre Männer.«²⁴⁷

244 TransFair, Bio-Baumwolle – Eine Chance für Frauen in Burkina Faso, 2008, 5.

245 Aktion 3. Welt Saar & Ökumenisches Netz (Hg.), Flugschrift Fairer Handel A3WS, 2015/2016, 3.

246 Ebd.

247 Erbe, Werbung zur Fairen Woche: Mitmachen! Gleiche Chancen durch fairen Handel, 2019, 35.

Die Formulierung, dass Frauen erfahrungsgemäß mehr vom verfügbaren Einkommen für die Familie ausgeben als ihre Männer, demonstriert beispielhaft die Bezeichnungspraktik, mit der permanent auf die Geschlechterdifferenz zurückgegriffen wird. Auch in dieser Quelle wird die Vokabel der Frauen der der Mütter vorgezogen, obgleich es Letztere sind, die der Text über die Zuschreibung, dass sie für die »Ernährung, Ausbildung und Gesundheit der Familie« sorgen, näher bestimmt. Das Resultat der Permanenz von inhaltlichen Rückgriffen dieser Art liegt auf der Hand: Wo das Etikett Frau, Produzentin, Blumenarbeiterin oder Baumwollbäuerin steht, wird eine Mutter imaginiert.

3.4.2.4 Das gemeinschaftliche Umfeld

Über die Verortung in die Familie hinaus wird die Produzentin außerdem in eine jeweils konkrete Produktionsgemeinschaft für fair gehandelte Erzeugnisse eingezeichnet. In der oben zitierten Quelle aus der *Welt-&Handel*-Reihe zum Bio-Baumwollanbau ist das die »Baumwollgruppe ›Yanduanma« in Komadougou, im Osten von Burkina Faso«²⁴⁸, zu der Yonli Malata gehört. »Heute sind es bereits 113 Mitglieder, unter denen sich 19 Frauen befinden.«²⁴⁹ In der Darstellung kooperativer Produktionseinheiten lässt sich das Gemeinsame in den Tätigkeiten oder Entscheidungspraktiken hervorheben. »Die Fairtrade-Prämie wird von der Gruppe gemeinschaftlich verwaltet und hat auch in Komadougou dazu geführt, dass sich die Lebensbedingungen der Baumwollbauern verbessert haben.«²⁵⁰ Nicht nur in der Erzählung über Yonli Malata unterstreicht die Repräsentation solcher Zusammenschlüsse deren Vorteilhaftigkeit, die auf dem Gemeinschaftsaspekt beruhe. Demnach bieten die zwei guatemaltekischen genossenschaftlichen Zusammenschlüsse »Cadech und Chajul [...] Kleinbauern und ihren Familien die Möglichkeit, ihre Entwicklung in die eigenen Hände zu nehmen«²⁵¹.

Neben der Attribuierung der familiär-kleinbäuerlichen Erzeugung mit Gemeinschaftlichkeit wird Letztere auch den Umständen von Fabrik- und Lohnarbeit zugeschrieben:

»Für die Arbeiterinnen der Rosenfarm Kiliflora im ostafrikanischen Tansania zum Beispiel, die berichten, dass in ihrer traditionellen Kultur Frauen in ihrer Arbeit kaum von Männern unterstützt werden. Ein Gender-Training, das von Mitarbeiterinnen des Gemeinschaftsrates veranstaltet wird, thematisiert Frauenrechte, sexuelle Belästigung oder ökonomische Themen und schafft damit einen Raum für offenen Austausch.«²⁵²

Der so bezeichnete »Raum für offenen Austausch« stellt eine Verbindung unter den hier gemeinten Blumenfarmarbeiterinnen her. An solchen Textausschnitten lässt sich ablesen, dass sich eine zweifache soziale Verortung der Produzentin vollzieht. Dies betrifft die Einzeichnung in den engeren familiären Kontext als Mutter sowie die Zuordnung zu einer Erzeuger:innengemeinschaft. Dieser Befund kann noch anders formuliert werden: Produzentinnen werden eben nicht als individuell agierende Beschäftigte

248 TransFair, Bio-Baumwolle – Eine Chance für Frauen in Burkina Faso, 2008, 5.

249 Ebd.

250 Ebd.

251 Bahner, Lohr, Gemeinsames Wirtschaften als Chance, 2011, 19.

252 Busch, Faire Woche 2011: Fair ist mehr!, 2011, 5.

oder als selbständige Farmbesitzerinnen imaginiert. Daneben werden konkrete ökonomische oder politische Vorteile solcher Zusammenschlüsse von der Repräsentation ausgeschlossen. Gemeinschaft wird als Kennzeichen von Fairem Handel bekräftigt und damit in das Bild der Produzentin eingraviert. Das lassen auch die Titel einiger Beiträge erkennen, aus denen die hier zitierten Textpassagen stammen. »Gemeinsames Wirtschaften als Chance«²⁵³, »Gemeinsam aus der Armut«²⁵⁴ oder »Gemeinsam sind wir stärker«²⁵⁵ sind Überschriften von Texten, in denen kooperative Gemeinschaften zur Darstellung kommen. Durch solche Wiederholungen in den Bildungsmaterialien zum Thema Fairer Handel werden Gemeinschaft und Miteinander als genuine Lebensumstände in bestimmten Produktionsländern bzw. kulturellen Umfeldern lokalisiert. Das wird immer wieder auch direkt artikuliert. »Der Gemeinschaftsaspekt und das Gemeinschaftsgefühl spielen in Indien eine wichtige Rolle.«²⁵⁶ Mit derartigen Bekräftigungen, die Gemeinschaftlichkeit einer bestimmten Kultur zuordnen, die nicht die der Textherkunft ist, werden Gemeinschaftsaspekte vom Kontext Letzterer (der evangelischen Kirchen hierzulande) wiederum signifikatorisch ausgeschlossen. Damit lässt sich eine in den Quellen vorfindliche quasinatürliche Verbindung zwischen der Produzentin und der Gemeinschaft in Produktionsstätten feststellen, so wie derjenigen Kooperative, »in der man sich [kennt] und sich als Teil einer Gemeinschaft [fühlt]«²⁵⁷. Oder wie es im Beispiel der peruanischen Bananenkooperative im Valle del Chira heißt, der Francisco und »seine Frau Elisabeth« angehören:

»Auf ihrem Weg laufen die beiden an schier endlosen Bananenplantagen vorbei. Immer wieder grüßen sie Menschen am Wegesrand. Hier im kleinen Ort La Huaca im Norden Perus kennen sich die Leute. Und seit viele von ihnen gemeinsam Fairtrade-Bananen für den Export produzieren, ist auch der Zusammenhalt gewachsen.«²⁵⁸

Auch abseits von solchen kulturessentialistischen Simplifizierungen reproduziert die konstante Bekundung von Zusammenhalt, kleinbäuerlicher Genossenschaftlichkeit, Arbeiterinnenzusammenkünften und mütterlichen Verpflichtungen eine bestimmte Projektion der Produzentin, die außerhalb sozialer Bezüge gar nicht gedacht werden kann. In dieser Hinsicht wird die Fair-Handels-Genossenschaft, die sich positiv auf alle ihre Mitglieder auswirke, als die Größe inauguriert, von der insbesondere Frauen profitierten. Das vollzieht sich vornehmlich in solchen Texten, die Fairen Handel als Motor für Geschlechtergerechtigkeit bekräftigen. Dazu hat Brot für die Welt eine *Aktuell*-Ausgabe erstellt unter der Überschrift: »Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel? Wie der Faire Handel Frauenrechte stärken kann«²⁵⁹. Darin heißt es:

253 Bahner, Lohr, *Gemeinsames Wirtschaften als Chance*, 2011, 17–19.

254 *Brot für die Welt* (Hg.), *Gemeinsam aus der Armut*, 2019.

255 *Brot für die Welt* (Hg.), *Gemeinsam sind wir stärker*, 2016.

256 TransFair, »Ein Fairtrade-Textilstandard bedeutet Sicherheit«, in: TransFair e.V. (Hg.), *Fairtrade bewegt. Der Faire Handel als demokratische Bewegung in Süd und Nord. Ein Dossier von TransFair e.V. in Zusammenarbeit mit der Redaktion Welt-Sichten 7/6* (2014), 13.

257 TransFair, *Arbeit für Europas Schokohunger*, 2014, 9.

258 *Brot für die Welt* (Hg.), *Gemeinsam aus der Armut*, 2019, 4.

259 Vgl. *Brot für die Welt* (Hg.), *Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?*, 2015.

»Durch bezahlte Arbeit können Frauen sich neue ökonomische und soziale Möglichkeiten erschließen, zum Beispiel durch den Zusammenschluss in Kooperativen. [...] Selbst wenn Mädchen und Frauen nicht selbst Mitglied in einer Kooperative sind, können sie aus den Strukturen des Fairen Handels Vorteile ziehen, wenn beispielsweise durch Prämienzahlungen von Fair-Handelsorganisationen Stipendien, Diversifizierungsprogramme oder Kinderbetreuungseinrichtungen finanziert werden.«²⁶⁰

Ein weiteres, bereits eingeführtes Beispiel aus dem Materialkorpus über eine Kaffee-Kooperative aus Guatemala unterstreicht diese Konstruktion der Bindung weiblicher Produzierender an eine jeweilige Produktionsgemeinschaft.

»Insbesondere für die Frauen aus der Gegend ist der Verband ein wichtiger Arbeitgeber. Neben der Arbeit in der Weberei bietet Chajul während der Erntezeit weiteren 150 Frauen einen Arbeitsplatz. Sie übernehmen die Qualitätssicherung der Kaffeebohnen in Handarbeit. Maschinen werden nur bei der Verarbeitung von Bohnen zweiter Wahl eingesetzt, auch wenn es billiger wäre, diesen Produktionsschritt komplett maschinell zu machen. ›Wir wollen den Frauen nicht den Arbeitsplatz wegnehmen‹, erklärt Chajul-Mitarbeiter Miguel Tsoy. ›Hier in den Bergen gibt es sonst keine Arbeit. Die Qualitätssicherung per Hand sehen wir als soziale Kosten, die die Organisation gerne trägt.«²⁶¹

Dieser Ausschnitt benennt noch einmal sehr konkret, was die herausgestellten Bezüge von Fair-Handels-Kooperativen und Arbeiterinnenzusammenkünften konstituieren: einen Typus von Produzentin, der auf die soziale Anbindung an eine Gemeinschaft angewiesen ist. Genossenschaftliche Gemeinschaften, die wie »Cadech und Chajul [...] Kleinbauern und ihren Familien die Möglichkeit [bieten], ihre Entwicklung in die eigenen Hände zu nehmen«²⁶², dienen also der Entwicklung mithilfe der »eigenen Hände«. Solche »Entwicklungsmaßnahmen« wie Schulungen wirkten wiederum verbindend bzw. gemeinschaftsbildend. »In der Kooperative kennt man sich und fühlt sich als Teil einer Gemeinschaft. Angebote wie landwirtschaftliche Schulungen schweißen die Mitglieder noch weiter zusammen und helfen ihnen, höhere und qualitativ hochwertige Ernten zu erzielen.«²⁶³

Begründet wird die Angewiesenheit auf die Gemeinschaft also mit der Ermöglichung von Qualifizierung und Bildung, die durch faire Handelsbeziehungen in eben solchen Gemeinschaftskontexten initiiert werde.

»Durch den Einsatz von geschulten Beratern und Beraterinnen und die gezielte Finanzierung von Kleinprojekten sind sicher noch zahlreiche, viel versprechende Geschäftsverbindungen aufzubauen, die den Kleinproduzenten nicht nur ein dauerhaftes Ein-

260 A.a.O., 2.

261 Bahner, Lohr, *Gemeinsames Wirtschaften als Chance*, 2011, 19.

262 Ebd.

263 TransFair, *Arbeit für Europas Schokohunger*, 2014, 9.

kommen sichern, sondern auch zur Professionalisierung ihrer Arbeit beitragen können.«²⁶⁴

Die Annahme, dass Produktionsgemeinschaften eine »Professionalisierung ihrer Arbeit«²⁶⁵ brauchten, beruht auf der Prämisse, dass ebenjene Professionalität vor Eintritt in eine Fair-Handels-Beziehung fehlte. Dieser Professionalisierungsrückstand wird dabei in erster Linie mithilfe von Geschichten über weibliche Produzierende herausgestellt, wie sich an weiteren Medien der Informationsarbeit zum Thema Fairer Handel entfalten lässt.

3.4.2.5 Kollektive Bildungsrückstände

In den Quellen des hier untersuchten Materialkorpus lassen sich zahlreiche Wiederholungen rekonstruieren, die Produzentinnen fair gehandelter Waren sowohl mit Gemeinschaftlichkeit als auch mit einem gewissen Bildungsrückstand attribuieren. Mindestens zwei, meist drei oder vier Arten von Viktignisierungen greifen dabei ineinander, was hier zur Darstellung kommt. Charakterisierungen der Produzentin als Ungebildete treten in den entsprechenden Texten auf eine ganz bestimmte Weise zutage, die als wahr akzeptiert werden kann. In diesem Sinne sagbar ist zum Beispiel die Attribuierung mit Analphabetismus. So ist beispielsweise die in der Untersuchung bereits mehrfach erwähnte peruanische Bananenbäuerin »Elisabeth [...] bis heute Analphabetin«²⁶⁶.

Was sich darüber hinaus an der Textpassage festmachen lässt, ist eine Verfestigung von Geschlechterdifferenz, nach der Francisco gegenüber seiner Frau als gebildeter dargestellt wird. »Francisco ist selbst nur ein paar Jahre zur Schule gegangen, und Elisabeth ist bis heute Analphabetin.«²⁶⁷ Weiblicher Analphabetismus scheint demnach akzeptierbar, weil er auf vermeintlich konkrete Kulturen zurückgeführt werden kann, in denen Mädchen die Schulbildung verwehrt bleibt. Oder anders formuliert: Nicht-Wissen und Bildungsrückstände werden durch Repräsentationen weiblichen Produzierenden zugeschrieben, mit dem Argument, dass diese in bestimmten Kulturen marginalisiert werden. Das folgende Beispiel unterstreicht diesen Befund, in dem Produzentinnen als »alleinerziehende Mütter« gekennzeichnet werden.

»Die Bio Cashewkerne bezieht die GEPA unter anderem von der honduranischen Frauenkooperative La Sureñita. Der Großteil der Mitglieder sind alleinerziehende Mütter, die kaum Schulbildung haben. Generell werden Frauen in Honduras benachteiligt. Durch Fairen Handel haben die Frauen Beschäftigung, damit verbunden ein eige-

264 Damm, Kurt, Fairtrade-Honig aus einer kleinen Stadt in Piauí. Unterstützt von Entwicklungsorganisationen, schafft Fairer Handel Einkommen auf dem Lande, in: Brot für die Welt/Evangelischer Entwicklungsdienst (EED) (Hgg.), Perspektiven im Fairen Handel. Vielfalt schafft Veränderungen. Ein Dossier von »Brot für die Welt« und dem Evangelischen Entwicklungsdienst (EED) in Zusammenarbeit mit der Redaktion Welt-Sichten 2/9 (2009), 21–23, 22.

265 Ebd.

266 Brot für die Welt (Hg.), Gemeinsam aus der Armut, 2019, 6.

267 Ebd.

nes Einkommen. Die Frauen haben außerdem Zugang zu Darlehen z.B. für bessere Wohnungen.«²⁶⁸

Um der Produzentin »kaum Schulbildung« zuzuschreiben, braucht es die Lokalisierung innerhalb eines spezifischen kulturellen Hintergrundes *und* eines gemeinschaftlichen Gefüges. Letzteres bietet den Quellen zufolge einen Rahmen für Schulungen, die nicht erklärungsbedürftig scheinen, bilden diese doch einen festen Bestandteil der Bedingungen, unter denen Fair-Handels-Vereinbarungen eingegangen werden. In dieser Hinsicht wird die Produktionsgemeinschaft regelmäßig als der Ort profiliert, an dem Wissenslücken vorausgesetzt werden, ohne diese begründen zu müssen. So werden nicht immer Bildungslücken explizit benannt, sondern ihr Gegenstück: der (Weiter-)Bildungserfolg qua Schulungsangeboten für die gesamte Produktionsgemeinschaft. Wenn immer von »Fortbildungen«²⁶⁹, »jahrelange[r] Beratung«²⁷⁰, »Schulungen im ökologischen Anbau«²⁷¹, »Qualifizierung«²⁷², einem »Aufbau basisdemokratischer Strukturen«²⁷³, »Professionalisierung ihrer Arbeit«²⁷⁴ oder von einem »Organisationsentwicklungsprozess«²⁷⁵ in Bezug auf kooperative Zusammenschlüsse die Rede ist, wird die Produzentin im Vergleich zu Dritten als Unwissende imaginiert. Diese Vorstellungen von der ungebildeten Produzentin treten deshalb in den Hintergrund, weil sie in Artikulationen über gemeinschaftliche Bildungsprozesse und kulturelle Bedingungen eingebettet sind. Wie gesagt, ist selten direkt von Wissenslücken die Rede. Hingegen wird deren Gegenstück, die Wissenssteigerung, repetitiv vorgebracht. An Kennzeichnungen dieser Art wird nachfolgend sichtbar, dass die Einzeichnung der Produzentin in ein Arbeitskollektiv einer bestimmten Kultur – sprich die soziale Verortung – mit der bildungsbezogenen Verortung konstitutiv verflochten ist.

Das lässt sich am bereits zitierten Beitrag zur Bananenkooperative im peruanischen Valle del Chira festmachen. Anhand der Veranschaulichung der Fair-Handels-Prämie, die für die Ausbildung des Nachwuchses der Genossenschaft verwendet wird, kommt die Bäuerin Elisabeth zur Darstellung, und zwar als ungebildetes Kooperativenmitglied.

»Dass sie [Lorena, die jüngste Tochter von Elisabeth und Francisco, Anmerk. d. Vfn.] studieren konnte, verdankt sie ebenfalls der Bananenproduzenten-Vereinigung. Die zahlt für alle Kinder der Mitglieder das nötige Schulgeld, auch für weiterführende Ausbildungen und Studien. Lorenas Eltern macht das stolz. Francisco ist selbst nur ein paar Jahre zur Schule gegangen, und Elisabeth ist bis heute Analphabetin.«²⁷⁶

268 Jansen-Garz, Gundis, Eine gute Kombination. ÖKO-TEST bewertet GEPA Bio Cashewnüsse mit »Sehr gut« – Fair und Bio zahlt sich aus, in: *Welt & Handel* 18/8 (2014), 4.

269 Brot für die Welt (Hg.), *Raus aus der Nische: 50 Jahre Fairer Handel*, 2020, 8.

270 Henkel, *Neue Märkte für die Kaffeekooperativen*, 2019, 46.

271 Brot für die Welt (Hg.), *Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?*, 2015, 4.

272 Damm, *Fairtrade-Honig aus einer kleinen Stadt in Piauí*, 2009, 22.

273 Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland, *Brot für die Welt* (Hgg.), *Zukunftsfähiges Deutschland*, 2008, 496.

274 Damm, *Fairtrade-Honig aus einer kleinen Stadt in Piauí*, 2009, 22.

275 Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland, *Brot für die Welt* (Hgg.), *Zukunftsfähiges Deutschland*, 2008, 496.

276 Brot für die Welt (Hg.), *Gemeinsam aus der Armut*, 2019, 6.

Elisabeth wird hier sowohl als Mutter als auch als Unwissende in die »Bananenproduzenten-Vereinigung« eingeschrieben. Indem nämlich die Genossenschaft als Stipendienggeberin gekennzeichnet wird, vollzieht sich auch eine konkrete inhaltliche Bestimmung der Bäuerin. Sie wird auf ihre Unfähigkeit, lesen und schreiben zu können, festgelegt. Mit »Tochter« und »Kinder« wird der Bezug zu den Eltern direkt hergestellt. Dabei bleibt es aber nicht. Der hervorgehobene Stolz der Eltern wird durch den Analphabetismus der Mutter, den diese mit dem Vater gerade nicht teilt, unterstrichen. Mit anderen Worten: Elisabeths Analphabetismus kommt erst in dem Moment zur Sprache, in dem die Ausbildung einer von »Franciscos Töchter[n]«²⁷⁷ mithilfe der Kooperative thematisiert wird. Erst dadurch wird die Genossenschafterin zur unwissenden Mutter, wenngleich das Mutter-Tochter-Verhältnis nicht direkt benannt wird. Die eine Bezeichnung hängt konstitutiv von der anderen ab. In diesem Zuge verstärken sich die Verortung in die Gemeinschaft und die ins Nicht-Wissen gegenseitig. So entsteht eine Projektion der Mutter einer kleinbäuerlichen Familie, die sie als Analphabetin von ihrer Tochter und ihrem Mann signifikatorisch abgrenzt. Ihr im Vergleich zur restlichen Familie hervorgehobener Bildungsrückstand wird hier als quasinatürliches Charakteristikum markiert, das offensichtlich keiner näheren Erläuterung bedarf. Dieses geht auf einen Komplex mehrerer miteinander verflochtener Viktignisierungen zurück, die sich nicht nur gegenseitig bekräftigen, sondern einander bedingen. Neben der sozialen und der bildungsbezogenen Verortung tritt die Verortung unter patriarchale Verhältnisse auf, mit der die Geschlechterdifferenz bekräftigt wird.

Das macht nicht nur die Erzählung vom Bananenanbau durch Elisabeth und Francisco deutlich, sondern auch der nachstehende Text, den Brot für die Welt veröffentlicht hat, um zu demonstrieren, »[w]ie Kleinbauernfamilien vom Fairen Handel profitieren«²⁷⁸.

»Frauen benötigen eine gezielte Förderung und Qualifizierung, da meistens sie es sind, die Überschüsse aus dem Gemüseanbau auf lokalen Märkten verkaufen, während die lukrativen Cash Crops oft von Männern vermarktet werden. Da ihre Kontakte in vielen Ländern beschränkt sind, haben Kleinbäuerinnen Nachholbedarf bei der Vernetzung mit anderen Akteuren in der Wertschöpfungskette. In der Frauenförderung können Entwicklungsorganisationen auch hier einen wichtigen Beitrag leisten.«²⁷⁹

Der Förder-, Qualifizierungs- und Nachholbedarf bei Frauen wird durch eine männliche Bevorteilung anhand der Hervorhebung von »lukrativen Cash Crops« begründet. Das so entstehende Geschlechtergefälle wird wiederum geografisch fixiert: in Gegenden, in denen weibliche Kontakte beschränkt seien. Das Resultat liegt auf der Hand: Durch Bezeichnungspraktiken, die Frauen viktignisieren, werden bestimmte Länder bzw. Kulturen – wie Honduras im obigen Abschnitt – »verändert« und die Welt damit auf eine bestimmte Weise kartiert. Sie wird in Gebiete eingeteilt, in denen Frauenförderung nötig sei, und in solche, in denen diese eben nicht (mehr) gebraucht werde. In diesem Sin-

277 Ebd.

278 Brot für die Welt (Hg.), *Gemeinsam sind wir stärker*, 2016, 1.

279 A.a.O., 4.

ne lässt sich auch das Projektbeispiel der panamaischen Organisation PRODESO verstehen, das in der Brot-für-die-Welt-Broschüre »Mehr Gerechtigkeit durch Fairen Handel«²⁸⁰ skizziert wird.

»Die Brot für die Welt-Partnerorganisation PRODESO fördert in Panama besonders Frauen auf dem Land, denen aufgrund der weit verbreiteten patriarchalisch geprägten panamaischen Kultur häufig nur der Haushalt, Kochen und die Kinderbetreuung als gesellschaftliche Aufgaben zugewiesen werden. PRODESO veranstaltet Workshops für Frauen, damit sie mehr Selbstbewusstsein in ihre Fähigkeiten gewinnen und lernen, sich stärker einzubringen. Auch für Männer bietet die Organisation Kurse an, in denen diese reflektieren, warum sie Frauen unterdrücken. »Wer sein Land voranbringen will, kann auf die Fähigkeiten der Frauen nicht verzichten«, so Everildo Vivar, Leiter von PRODESO. Denn die arme Landbevölkerung braucht Männer wie Frauen, um ihr Land zu bewirtschaften. Sie müssen erst wieder lernen, wie sie ihr Land mit Obst und Gemüse so bewirtschaften, dass sie sich ausgewogen und gesund ernähren können. Dazu gibt PRODESO Schulungen im ökologischen Anbau. Die Kleinbauernfamilien geben ihr Wissen dann von Bauer zu Bauer und Bäuerin zu Bäuerin weiter.«²⁸¹

Die Frage, »warum [Männer] Frauen unterdrücken«, wird auch in diesem Beispiel mit einem kulturalistischen Argument beantwortet: mit »der weit verbreiteten patriarchalisch geprägten panamaischen Kultur«. Dieses wird akzeptiert, weil es verflochten ist mit Artikulationen über einen vermeintlich notwendigen Bedarf an einer entsprechenden Qualifizierung von Frauen: »PRODESO veranstaltet Workshops für Frauen, damit sie mehr Selbstbewusstsein in ihre Fähigkeiten gewinnen und lernen, sich stärker einzubringen«. Die benötigte Frauenförderung wird wiederum an eine ökonomische Argumentation gebunden.

»Denn die arme Landbevölkerung braucht Männer wie Frauen, um ihr Land zu bewirtschaften. Sie müssen erst wieder lernen, wie sie ihr Land mit Obst und Gemüse so bewirtschaften, dass sie sich ausgewogen und gesund ernähren können. Dazu gibt PRODESO Schulungen im ökologischen Anbau.«²⁸²

In dieser Quelle findet sich also ein komplexes Gewebe von mindestens fünf Viktigisierungsarten. Sie betreffen die soziale Verortung in eine Familie und Produktionsgemeinschaft, die geschlechterbezogene Verortung unter eine männlich dominierte Gesellschaft, die ökonomische Verortung in finanziell begrenzte Lebensumstände, die rurale Verortung aufs Land und die bildungsbezogene Verortung ins Nicht-Wissen. In diesem Sinne wird die Frau als Mutter, Gemeinschaftsmitglied, als von Männern Unterdrückte, arme, ländlich lebende Produzentin geschildert, der es an Kenntnissen zu Biolandbau und zu Geschlechtergleichberechtigung fehlt, wobei Letztere durch Workshops und Schulungen aufgebaut werden könnten.

280 A.a.O., 1.

281 Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015, 44.

282 Ebd.

Die Pointe, die sich aus solchen Texten ergibt, ist, dass weibliche Bildungsdefizite vornehmlich im Rahmen der Darstellung der Etablierung und Förderung von Fair-Handels-Projekten sagbar werden – und zwar immer dann, wenn von Genossenschaftsbildungen, Zertifizierungsmaßnahmen oder Prämienzahlungen die Rede ist. Konkret benannt werden Bildungsprogramme, deren Durchführung der Zertifizierung diene oder durch Fair-Handels-Prämien erst ermöglicht werde.

»Selbst wenn Mädchen und Frauen nicht selbst Mitglied in einer Kooperative sind, können sie aus den Strukturen des Fairen Handels Vorteile ziehen, wenn beispielsweise durch Prämienzahlungen von Fair-Handels-Organisationen Stipendien, Diversifizierungsprogramme oder Kinderbetreuungseinrichtungen finanziert werden.«²⁸³

Maßnahmen wie Stipendien, Workshops oder Schulungen beruhen auf der Vorstellung von Bildungsrückständen, die selbst nicht unbedingt bezeichnet werden müssen, jedoch als wahr akzeptiert werden. Die Einbettung in eine bestimmte, als rückständig imaginierte Kultur scheint als Erklärung vermeintlich erforderlicher Bildungsmaßnahmen zu genügen. Diese Schlussfolgerung lässt sich anhand einer Darstellung über Bedingungen der Kakaoproduktion in Ghana unterstreichen.

3.4.2.6 Traditionelle Wissensdefizite

Der beispielhafte Beitrag kulturessentialistischer Argumente für weibliche Bildungsdefizite folgt der Schlagzeile »Fairer Handel und Gender: Der Fall von Kuapa Kooko«²⁸⁴. Er stammt aus der Dezemberausgabe von *Welt & Handel* aus dem Jahr 2002 und repräsentiert mit dem Porträt einer ghanaischen Kakao-Kooperative dessen kurz zuvor eingerichtete und bald darauf eingestellte Rubrik »Fair trade goes gender«.

»Die Beteiligung von Frauen in der Politik oder dem Erwerbsleben wird in Ghana nicht durch das Rechtssystem verhindert. Ihr katastrophales Abschneiden entspringt vielmehr den traditionellen bzw. kulturellen Praktiken, die Frauen immer wieder in den Hintergrund drängen. So benachteiligen einige ghanaischen Kulturen Frauen beim Landbesitz. Es sind die Männer, die Land besitzen und verwalten. Dies führt dazu, dass Frauen weder Besitz, noch Zugang oder Kontrolle über Land haben und daher auch nicht in Landkauf als Anlageform interessiert sind. Zudem ist das Mitspracherecht von Frauen in Bezug auf den Familienbesitz durch die Vererbungspraxis eingeschränkt. Und, insbesondere in ländlichen Gegenden, wird die Schulbildung von Mädchen behindert, da ihre Wichtigkeit – trotz des Regierungsprogramms, das Bildung für alle vorsieht – nicht gesehen wird. Es existieren also weiterhin – im Widerspruch zur Verfassung und anderen Programmrichtlinien – traditionelle bzw. kulturelle Barrieren für ghanaische Frauen. Innerhalb dieser kulturellen Grenzen arbeitet auch die Fairhandelsgesellschaft für Kakao, Kuapa Kooko. Da der Faire Handel besonders benachteiligte Produzent(inn)en fördert und Frauen gesellschaftlich besonders benachteiligt sind, hat die Organisation pragmatische Schritte unternommen, die Gleichstellung von Männern und Frauen zu fördern und die traditionellen

283 A.a.O., 2. Dieser Quellenausschnitt wurde bereits in Abschnitt 3.4.2.4 zur Verortung in die Gemeinschaft angeführt.

284 Abankwa, Fairer Handel und Gender, 2002, 2–3.

Rollenmuster zu durchbrechen. Die heutige Situation sieht in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse folgendermaßen aus: 11,2 Prozent der Kuapa-Produzent(inn)en sind Frauen. Sie leiten einen eigenen Betrieb und können die Vorteile aus dem Fairen Handel ausschöpfen. Gleich viele Frauen wie Männer nehmen an der Jahreshauptversammlung teil. Im Jahr 1999 kamen auf eine Frau noch fünf Männer. 25 Prozent der Mitglieder des Exekutivkomitees sind Frauen, auf regionaler Ebene sind es 34 Prozent und auf der Entscheidungsebene der Gesellschafterversammlung sind es 28,5 Prozent. Kuapa Kookos Kreditkooperative ermutigt seine Mitglieder, Anteile an der Kooperative zu kaufen. 21 Prozent der Anteile gehören Frauen, die auch Kreditnehmerinnen sind. Die Bauerntreuhand Kuapa Kooko finanziert überwiegend Dienstleistungen (circa 98 Prozent der Projekte), die die Arbeitsbelastung von Frauen reduzieren, wie im Bereich der Trinkwasserbereitstellung oder dem Bau von Getreidemöhlen. Einkommensschaffende Maßnahmen, die von der WVI der USA finanziert wurden, wurden ausschließlich Frauen angeboten. Bis heute haben 374 Frauen von rund \$ 17.000 profitiert.

Trotz ihrer Bemühungen, sind Genderfragen noch nicht in allen Bereichen strategisch angegangen worden. Vor dem Hintergrund, dass die Fairhandelsorganisationen in ländlichen Regionen arbeiten, wo die Geschlechterverhältnisse verdrängt sind, sind konkrete Programme notwendig, die die Geschlechtergerechtigkeit betonen. Die meisten Bäuerinnen können noch immer weder lesen noch schreiben. Wenn jedoch die Beteiligung von Frauen nachhaltig erreicht werden soll, müssen Bewusstseinsbildung und Alphabetisierung an erster Stelle stehen. Zur Verbesserung der Qualität ihrer Beteiligung müssen Leitlinien und Maßnahmen entwickelt werden. Spezielle Programme für ländliche Gebiete zur Veränderung von Geschlechterverhältnissen müssen erarbeitet werden. Wie können beispielsweise Fairhandelsorganisationen die Bildung von Kindern der bäuerlichen Kuapa-Familien, insbesondere der Mädchen, unterstützen? Wie können Fragen des Landbesitzes für Frauen angegangen werden? Wie hoch ist der Anteil, den Frauen bekommen, die ihre Ehemänner unterstützen, denen aber selbst kein Land gehört? Diese und andere Fragen müssen beantwortet werden, um Gender-Fairness zu sichern. Kuapa hat bewusst die Frauenförderung in seine Arbeitsweise aufgenommen und hat gute Fortschritte gemacht. Jedoch umfassen Gender Themen mehr als die Besetzung von Gremien und spezielle Unterstützungsangebote für Frauen. Die bisherigen Bemühungen benötigen einen breiteren Ansatz, der Männer an der Auseinandersetzung um Auswirkungen auf Frauen beteiligt. Dazu sollen Leitlinien für alle Bereiche geschaffen werden. Eine Genderbeauftragte könnte Kuapa bei der Umsetzung dieser Gender Mainstreaming- Strategie unterstützen.«²⁸⁵

Produzentinnen werden hier durch die explizite Artikulation, dass »die meisten Bäuerinnen [...] noch immer weder lesen noch schreiben [können]«, per se Wissens- und Bildungslücken attestiert. Eine Erklärung für diese vermeintliche Diagnose wird an mehreren Stellen dieses Artikels wiederholt. Die Vorstellung, dass »die Schulbildung von Mädchen behindert [wird]« und »Frauen gesellschaftlich besonders benachteiligt sind«, gehe auf »traditionelle bzw. kulturelle Praktiken«, »ghanaische Kulturen«, und »traditionelle Rollenmuster« zurück. Weder kommen im Text weitere Begründungen

285 Ebd.

noch inhaltliche Ausführungen zu solchen als kulturell und traditionell markierten Praktiken vor. Konkretisiert wird in der Quelle lediglich, dass nicht das Rechtssystem Ursache für den weiblichen Analphabetismus sei, sondern kulturell bedingte Benachteiligungen von Frauen Männern gegenüber. Diese beträfen nicht nur das geschlechtsbezogene Ungleichgewicht im Zugang zu Bildung, sondern auch zu Land, Erbschaft oder Familienbesitz. Abgesehen davon wird ghanaischen Frauen eine generelle Marginalisierung attestiert.

»Da der Faire Handel besonders benachteiligte Produzent(inn)en fördert und Frauen gesellschaftlich besonders benachteiligt sind, hat die Organisation pragmatische Schritte unternommen, die Gleichstellung von Männern und Frauen zu fördern und die traditionellen Rollenmuster zu durchbrechen.«

Auf diese Benachteiligung will der Faire Handel mit einer Durchbrechung der traditionellen Rollenmuster reagieren. Dabei werden bestimmte Fragen im Text gar nicht erst gestellt, geschweige denn beantwortet: Was ist unter den genannten »traditionellen Rollenmustern« genau zu verstehen und auf welche Entstehungskontexte gehen diese zurück? In welchem Zusammenhang stehen die angestrebte »Gleichstellung von Männern und Frauen« und die in Aussicht gestellten »Dienstleistungen, die die Arbeitsbelastung von Frauen reduzieren, wie im Bereich der Trinkwasserbereitstellung oder dem Bau von Getreidemöhlen«? Denn mit dem zuletzt genannten, durch die Genossenschaft finanzierten Bau von Getreidemöhlen zur Arbeitsentlastung von Frauen unter dem Etikett der Geschlechtergleichstellung wird folgende Vorstellung erzeugt: Gleichstellung ist, wenn Frauen einen kürzeren Weg zur nächstgelegenen Getreidemühle zurückzulegen haben, um Mais, Weizen und andere Getreide zu Mehl für die Mahlzeiten der Familie verarbeiten zu können.²⁸⁶ Schlüsse dieser Art gründen auf bestimmten artikulatorischen Anordnungen im Text. So wird mit Artikulationen wie dem »katastrophale[n] Abschneiden [in der] Beteiligung von Frauen in der Politik oder dem Erwerbsleben« ein simplifizierter Typus Frau hervorgebracht, der als benachteiligt, unterdrückt und ungebildet attribuiert wird. Das wird wie folgt auf den Punkt gebracht: »Die meisten Bäuerinnen können noch immer weder lesen noch schreiben.« Daraus resultieren Forderungen von Fair-Handels-Initiativen wie solche, die im abgedruckten Text zu finden sind: »Bewusstseinsbildung und Alphabetisierung«, »Frauenförderung« und »Geschlechtergerechtigkeit«. Hierdurch werden weibliche Wissensdefizite über die Beanspruchung genossenschaftlicher Bildungsmaßnahmen zur Geltung gebracht. Die »fehlende Schulbildung« wird mit einem kulturessentialistischen Argument begründet. So seien nämlich »traditionelle bzw. kulturelle Barrieren für ghanaische Frauen« dafür verantwortlich.

Auf der analytischen Ebene wird sichtbar, dass Forderungen dieser Art bestimmten Repräsentationen folgen, die auf ineinandergreifenden Bezeichnungen der Indigenmachung und der Viktimisierung beruhen. Mit komplexen Viktignisierungspraktiken wird die ghanaische Kakaogenossenschafterin imaginiert als Ungebildete, als Männern

286 Geschlechtergleichstellung wird in der hier vorliegenden Arbeit in Abschnitt 3.6 zu Verschleierungsmechanismen weiterführend diskutiert.

gegenüber Benachteiligte und als Bewohnerin ländlicher Regionen, »wo die Geschlechterverhältnisse verdreht sind«. So werden andere Vorstellungen davon, unter welchen Bedingungen Produzentinnen in Ghana leben, von der Wissensproduktion ausgeschlossen. Teil der Bezeichnungsordnung ist nämlich nicht nur das, was artikuliert wird, sondern auch das, was ungesagt bleibt. In dieser Hinsicht bildet das Schweigen über Fähigkeiten, über die ghanaische Frauen in anderen Lebens- und Fachbereichen verfügen mögen, einen integralen Bestandteil dieses spezifischen Komplexes aus mehreren Viktimisierungsarten. Die fehlenden Verweise auf weibliche Handlungsspielräume profilieren eine Imagination der typischen Ghanaerin. Die wiederholte Zurückführung von Wissensrückständen auf »traditionelle Praktiken« und »traditionelle Rollenbilder« erzeugt eine Projektion, in der Tradition und patriarchale Bedingungen ineinandergreifen. Daraus resultiert eine Vorstellung, in der sich als traditionell apostrophierte Rückständigkeit und Wissen, das als rationales Fortschrittsdenken Gestalt annimmt, gegenüberstehen. Dazu kommt, dass solche bildungsbezogenen noch mit körperlichen Verortungen in die besondere Vulnerabilität des weiblichen Körpers verknüpft sein können.

3.4.2.7 Gesundheitliche Gefährdungen

Die doppelte Zuschreibung der Produzentin sowohl mit bildungsbezogenen als auch mit körperlichen Defiziten kommt vornehmlich bei der Darstellung biologischer Landwirtschaft im Rahmen von Fair-Handels-Projekten wiederholt zum Ausdruck.

»Frauen sind zudem besonders anfällig für die unterschiedlichen Gefahren der Pestizidanwendung, da sie seltener zur korrekten Pestizidanwendung geschult werden und ihre häufig geringere formelle Bildung beispielsweise das Lesen von Etiketten mit Nutzungshinweisen erschwert.«²⁸⁷

Ihre fehlende Bildung setze Produzentinnen zusätzlichen Risiken aus, die nicht nur ihre Gesundheit betreffen, sondern auch die ihrer Kinder. Auf das Narrativ von der besonderen Gefahr für stillende Mütter und ungeborene Kinder wird in den untersuchten Quellen repetitiv zurückgegriffen. Das heißt, dass die Produzentin hier wiederum als (potenzielle) Mutter Gestalt annimmt, also in einen familiären Zusammenhang eingezeichnet wird. »Nicht ausreichend geschützt, leiden viele Blumenarbeiterinnen unter Hautausschlägen und Atemwegserkrankungen. Auch die Zahl der Fehlgeburten liegt deutlich über dem Landesdurchschnitt.«²⁸⁸ Dieser Befund wird auch durch den Hintergrundtext bestätigt, der der bereits analysierten Erzählung von der burkinischen Baumwollbäuerin Yonli Malata in der entsprechenden *Welt & Handel* Ausgabe vorangeht.

»Während der Reise berichteten die Menschen darüber, dass ihnen der konventionelle Anbau von Baumwolle große gesundheitliche Schäden zugeführt hat. Für Frauen war es zudem unmöglich auf den Feldern zu arbeiten, da die Gefahr für ungeborene Kinder zu groß war und die giftigen Stoffe zudem in die Muttermilch übergehen können. Erst der Bio-Anbau hat es den Frauen ermöglicht, selber ein Einkommen zu erwirtschaften. Da es Frauen in Burkina Faso nicht erlaubt ist, Land zu besitzen, bekommen sie von der

287 INKOTA-netzwerk e.V. (Hg.), Pestizide im Kakaoanbau, 2023.

288 Brot für die Welt (Hg.), Rosige Aussichten, 2013, 1.

Bank keinen Kredit für den Kauf von Pestiziden. Da dieser beim biologischen Anbau nicht benötigt wird, haben sie die Chance ihr eigenes Stück Land zu bewirtschaften, das ihnen vom Ehemann zur Verfügung gestellt wird. Ohne den Bio-Anbau wäre dies nicht denkbar.«²⁸⁹

In dieser Textpassage lässt sich die Abhängigkeit potenzieller Baumwollbäuerinnen von ihren Ehemännern erkennen. Denn nur wenn diese ihnen Land überließen, könnten Frauen überhaupt Baumwolle anbauen. Hier wird sichtbar, dass die Viktigenisierungsart der körperlichen Schwäche mit der Festschreibung unter patriarchale Bedingungen verwoben ist. Besonders deutlich kommt das in denjenigen Materialien zum Tragen, die die Anfälligkeit von Produzentinnen gegenüber sexualisierten Handlungen herausstellen. »Immer wieder gibt es Berichte über sexuelle Belästigung von Blumenarbeiterinnen durch männliche Vorgesetzte.«²⁹⁰ Dabei sind es vor allem Frauenkörper, denen eine besondere Schutzbedürftigkeit gegenüber »Blicken und Übergriffen« – und damit männlicher Macht – zugeschrieben wird.

»Auch der Zugang zu sanitären Anlagen speziell für Frauen ist wichtig, damit sie in einem geschützten Umfeld arbeiten können. Häufig sind diese nicht vorhanden, sodass Frauen ungeschützt ihre Notdurft im Freien oder an abgeschiedenen Orten verrichten müssen und dort Blicken und Übergriffen ausgesetzt sind.«²⁹¹

Dass »der Zugang zu sanitären Anlagen speziell für Frauen [...] wichtig« sei, ist nur eine Art, mit der Frauen als Ableitung einer vermeintlich männlichen Norm herausgestellt werden. In diesem Bezugsrahmen der Normabweichung, in dem Arbeiterinnen zur Darstellung kommen, werden diese nicht selten in Verhältnisse eingezeichnet, in denen sie als ökonomisch schwach und damit besonders abhängig und auch physisch vulnerabel erscheinen. »Die Arbeiterinnen dort [in einigen kambodschanischen Zulieferbetrieben von H&M, Anmerk. d. Vfn.] waren teilweise so schwach, dass sie während der Arbeit zusammenbrachen. Eine Ursache war offenbar die mangelnde Ernährung infolge schlechter Bezahlung.«²⁹²

Auch in der folgenden Textpassage lassen sich vielerlei Iterationen finden, in denen Verflechtungen der genannten Viktigenisierungsarten zum Tragen kommen.

»Gefertigt wurde ich [eine Hose, Anmerk. d. Vfn.] in Bangladesch, in einer großen Fabrik. Nasha hat mich genäht. Sie kommt aus einem kleinen Dorf und ist für diese Arbeit in der Fabrik in die Stadt gezogen. Mit anderen jungen Frauen teilt sie sich ein Zimmer und arbeitet fünf Tage die Woche 10 Stunden am Tag. Die Arbeit ist monoton, oft schmerzt der Rücken, weil sie kaum Pausen machen kann. Der Lohn ist nicht hoch, aber sie hat Arbeit.«²⁹³

289 TransFair, Fairtrade-Baumwolle aus Burkina Faso, 2008, 4–5, 4.

290 Brot für die Welt (Hg.), Rosige Aussichten, 2013, 1.

291 Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015, 3.

292 Brot für die Welt (Hg.), Der Preis der Kleidung. Ausbeutung auf Baumwollfeldern und in den Textilfabriken, in: Analyse 55. Mein Auto, mein Kleid, mein Hähnchen. Wer zahlt den Preis für unseren grenzenlosen Konsum?, 2016, 20–33, 28.

293 Brot für die Welt et al. (Hgg.), Fair steht dir, 2022, 2.

Das Geflecht aus körperlichen, ökonomischen und geschlechterbezogenen Viktignisierungen wird in weiteren Quellen stabilisiert. Die kontinuierlichen Bezugnahmen auf eine ganze Reihe von Gefahren für den weiblichen Körper unterstellen Produzentinnen eine besondere Schutzbedürftigkeit und Unterordnung.

»Gerade in den Textilfabriken sind die Arbeitsbedingungen prekär. Überstunden, Löhne unterhalb des Existenzminimums, mangelnder Gesundheitsschutz, Diskriminierung, sexuelle Belästigungen und Übergriffe sowie Gefahren durch mangelnden Brandschutz sind Beispiele für die Bedingungen, unter denen Frauen in der Stadt arbeiten.«²⁹⁴

Abhängig erscheinen Frauen in den entsprechenden Texten aber nicht nur von männlichen Vorarbeitern oder ausbeuterischen Arbeitsumständen, sondern auch von familiären Bedingungen. So ist die Darstellung ihrer körperlichen Vulnerabilität immer wieder in die Mutterschaft der Produzentin eingezeichnet – auch dort, wo nicht von stillenden Müttern und ungeborenen Kindern die Rede ist.

»Alleinerziehende Mütter in Afrika und Lateinamerika produzieren den größten Teil der Blumen, die in jedem Jahr zum Muttertag verschenkt werden. Sie arbeiten oft unter ausbeuterischen Bedingungen und zu Hungerlöhnen. Die Menschenrechtsorganisation FIAN ruft daher zur Unterstützung einer internationalen Erklärung für die Rechte von Kleinbauern und Kleinbäuerinnen und Menschen, die in ländlichen Regionen arbeiten, auf. Diese soll ab Juli 2013 im Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen erarbeitet werden. Blumenarbeiterinnen werden in vielen Betrieben grundlegende Rechte, wie Gewerkschaftsfreiheit oder das Recht auf existenzsichernde Löhne und Gesundheitsschutz, verweigert. Bis zu 80 Prozent der Arbeiter/-innen auf Blumenplantagen in Afrika und Lateinamerika sind Frauen, viele von ihnen sind alleinerziehende Mütter. Muttertag bedeutet für sie Überstunden, die sie nicht immer bezahlt bekommen. Aufgrund der andauernden und vielfältigen Menschenrechtsverletzungen in ländlichen Regionen hat der Menschenrechtsrat der Vereinten Nationen im September 2012 mit den Stimmen der Entwicklungsländer beschlossen, eine Erklärung der Rechte von Kleinbäuerinnen und Kleinbauern sowie Menschen, die in ländlichen Regionen arbeiten, zu entwickeln.«²⁹⁵

Die hier herausgestellten »alleinerziehenden Mütter« werden bezogen auf ihre Rechte porträtiert. In dieser Hinsicht wird auf ihren fehlenden »Gesundheitsschutz« Bezug genommen, was auf eine Gefährdung der körperlichen Unversehrtheit der Blumenarbeiterinnen hindeutet. Diese Viktignisierung ist wiederum eng mit der ökonomischen Verortung verflochten, insofern die angemahnte körperliche Gefährdung auf »ausbeuterischen Bedingungen und Hungerlöhnen« beruht. Da nicht ersichtlich wird, was die Kennzeichnung der »alleinerziehenden Mütter« für den Text austrägt, liegt der Schluss nahe, dass deren Mutterschaft sie besonders vulnerabel dafür und abhängig davon macht, sich ausbeuterischen Bedingungen hinzugeben, eben weil sie als Mütter für

294 Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015, 6f.

295 Jansen-Garz, Gundis, Rechte stärken, in: Welt & Handel 17/5 (2013), 8.

Kinder Verantwortung zu übernehmen hätten. Ähnliche Bestimmungen nimmt ein Text aus den *Ökumenischen Gottesdienstbausteinen zur Fairen Woche 2019* vor,²⁹⁶ die unter dem Motto »Starke Frauen im Fairen Handel«²⁹⁷ stand. Hier stehen nicht »Afrika und Lateinamerika« im Zentrum, sondern die Slowakei.

»Eine Näherin aus der Slowakei erzählt: Ich erhalte für meine Arbeit zwar den Mindestlohn. Aber für mich und meine Familie ist es unmöglich, mit diesem Geld ein menschenwürdiges Leben zu führen. Ich bin jetzt 46 Jahre alt und sehe kaum eine Chance, einen anderen Job zu finden. Ich habe drei Kinder. Obwohl ich mit meinem Lohn nicht zufrieden bin, bin ich doch glücklich, dass unser Arbeitgeber die regulären Arbeitszeiten von 8 Stunden respektiert. Das ist nicht selbstverständlich. So kann ich zuhause sein, wenn die Kinder aus der Schule kommen. Mein Mann arbeitet in einer Maschinenfabrik und verdient ebenfalls nur wenig. Wir leben von Monat zu Monat, und immer wieder müssen wir überlegen: Bezahlen wir die Stromrechnung oder bekommen die Kinder warme Kleider? Wir Arbeiterinnen in der Textilindustrie werden nicht wie Menschen behandelt, sondern arbeiten wie Roboter. Pausenlos. Die Nerven sind ruiniert, die Augen mittlerweile kaputt, der Rücken schmerzt. Man schreit uns an. Wir nehmen den Druck mit nach Hause, und die Familie leidet darunter. Wir sollen immerzu funktionieren – und wir machen weiter, weil wir Angst haben.«²⁹⁸

Die slowakische Näherin wird zitiert, wie sie die physischen Auswirkungen auf die Produzentinnen herausstellt. Ihre Schilderungen lassen erkennen, wie die ökonomische Verortung – der finanzielle Zwang, von Monat zu Monat zu leben – mit der körperlichen Verortung der ruinierten Gesundheit und mit der sozialen Verortung in die mütterliche Verantwortung, den Kindern angemessene und warme Kleidung bereitzustellen, verwoben ist.

Die Veranschaulichung mehrerer viktigenisierender Verortungen, die ja nichts anderes als bestimmte Bezeichnungspraktiken verkörpern, zeigt, dass diese konstitutiv ineinandergreifen, teilweise ausschließlich verflochten auftreten und sich gegenseitig in den viktigenisierenden Zuschreibungen bekräftigen. So bleibt an dieser Stelle die These zur ruralen Verortung zu diskutieren, die in der Kennzeichnung der Hütte gipfelt, anhand derer die Produzentin immer wieder in die kulturell-geografische Peripherie eingezeichnet wird.

3.4.2.8 Leben in der Hütte – eine Zusammenschau der Viktigenisierungen

Die ländliche Gegend kennzeichnet einen Raum, auf den die Produzentin iterativ festgelegt wird, liegt doch der Bezug zu einem dörflichen Kontext in einer Erzählung über landwirtschaftliche Erzeugnisse aus Fair-Handels-Projekten auf der Hand. Mit jedem signifikatorischen Rückgriff auf »Dorfgemeinschaften«²⁹⁹ bekommt demnach auch die Produzentin bestimmte Eigenschaften oder Lebensumstände zugeschrieben. In dieser

296 Vgl. Brot für die Welt et al. (Hgg.), *Starke Frauen im Fairen Handel*, 2019.

297 A.a.O., 1.

298 A.a.O., 3.

299 Brot für die Welt (Hg.), »Traditionelle Machtstrukturen werden aufgebrochen«, 9.

Hinsicht gilt es, die konkreten Bezeichnungsweisen, mit denen Dörflichkeit apostrophiert wird, herauszustellen und sichtbar zu machen, auf welche Weise Produzentinnen porträtiert werden. Dazu ist festzuhalten, dass bereits in den bisher untersuchten Quellen explizit auf die »ländlichen Regionen«³⁰⁰ verwiesen wird. Auch die Bezeichnung »Dorf« findet sich wiederholt, so wie in der Erzählung von der ghanaischen Kakaokooperative Kuapa Kokoo. »Gemeinsam mit ihren fünf Kindern wohnt die Familie Malata etwas abseits von dem Dorf, direkt bei den Baumwollfeldern. Ein schmaler Fußweg führt durch Mais und Baumwollfelder zu dem kleinen Hof, der von einer Lehmmauer umfasst wird.«³⁰¹

Der wiederholte Verweis darauf, dass es die »ländlichen Regionen [sind] [...], wo die Geschlechterverhältnisse verdreht sind«³⁰², führt den Zusammenhang zwischen ruraler und patriarchaler Verortung vor Augen. Auf diese Weise wird das Geflecht aus den Verortungen in ein männlich dominiertes Regime und in eine gemeinschaftlich betriebene Landwirtschaft in das »Leben in den Dörfern«³⁰³ eingezeichnet. Damit wird deutlich: Auch Artikulationen über rurale Räume stehen in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel nicht für sich allein. Untermauern lässt sich das im Material anhand der Antwort auf folgende Frage: »Was bewirkt Ihre Arbeit innerhalb der Dorfgemeinschaften?«³⁰⁴ Die Leiterin von CEDEPAS Norte, einer peruanischen NGO (Non-Governmental Organization), die landwirtschaftliche Genossenschaften begleitet und von Brot für die Welt unterstützt wird, zeichnet ein konkretes Bild der dörflichen Gemeinschaft:

»Die größte Veränderung ist, dass die traditionellen Machtstrukturen und Geschlechterrollen aufgebrochen werden. Männer bestimmen traditionell das soziale Leben in den Dörfern, der Machismo ist tief verwurzelt, da ist es schwierig, über Gleichberechtigung zu sprechen. Die Kleinbauern sind in dieser traditionellen Umgebung aufgewachsen.«³⁰⁵

Dörfer werden mit »traditionellen Machtstrukturen«, »Machismo« und einer »traditionellen Umgebung« attribuiert, womit das männliche Herrschaftsregime an einen konkreten Ort gebunden wird. Dieser wird in den Quellen insofern näher bestimmt, als er als traditionell apostrophiert wird. Machismo, Tradition und Dorf stehen nicht nur sehr nah beieinander, sondern werden als etwas herausgestellt, das es zu überwinden gelte. Dem steht das urbane Zentrum als Bezugspunkt gegenüber, das die Norm manifestiert. Das lässt sich auch anders formulieren: Dörflichkeit wird dort beansprucht, wo auf kartografische und kulturelle Peripherie rekuriert wird. Besonders deutlich wird das, wenn bestimmte Räume als geografische Randgebiete ausgewiesen werden, wie im »abgelegenen Hochland Guatemalas«³⁰⁶ beispielsweise. Konkretisiert wird eine landschaftliche

300 Jansen-Garz, Rechte stärken, 2013, 8; Abankwa, Fairer Handel und Gender, 2002, 3.

301 TransFair, Bio-Baumwolle – Eine Chance für Frauen in Burkina Faso, 2008, 5.

302 Abankwa, Fairer Handel und Gender, 2002, 3.

303 Brot für die Welt (Hg.), »Traditionelle Machtstrukturen werden aufgebrochen«, 9.

304 Ebd.

305 Ebd.

306 Bahner, Lohr, Gemeinsames Wirtschaften als Chance, 2011, 19.

Randständigkeit durch eine geringe Einwohner:innenzahl, eine erschwerte infrastrukturelle Zugänglichkeit und Ausstattung oder eine besondere Höhenlage, wie die nachstehende Textpassage zeigt:

»Espirita Guerrero Romero, 58 Jahre alt, ist die älteste von sechs Geschwistern. Mit ihrer Tochter und etwa 70 weiteren Familien lebt sie in dem kleinen Dorf San Jose de Aymara, in dem sie geboren und aufgewachsen ist. San Jose de Aymara mit seinen 300 Einwohnern liegt auf fast 4.000 Höhenmetern in den peruanischen Anden im Bezirk Pazos. Espirita Guerrero Romero gehört zu den Bäuerinnen, die sich schon 2008 der Kooperative Agropia angeschlossen haben.«³⁰⁷

Erweitert werden Projektionen peripherer Räume noch durch die Bestimmung als klimatische Besonderheiten und damit schwer zu bearbeitende landwirtschaftliche Gebiete.

»Die Gegend, in der Francisco und seine Frau leben, ist eigentlich karg. La Huaca liegt in einem Wüstental, auf der einzigen Asphaltstraße donnern LKWs entlang. Die Piste ist Teil der Panamericana, der Straße, die Alaska mit Feuerland verbindet. Sandhügel und vereinzelt Sträucher prägen das Bild. Wie eine grüne Schlange ziehen sich die Plantagen durch diese Wüstenlandschaft. [...] Trotz des großen Aufwands, den die ganze Familie damals betrieb, lebten sie immer am Rande der Armut. Ihre Pflanzen brachten zwar regelmäßige Ernte, aber selten fanden sich genügend Abnehmer. Franciscos Frau Elisabeth versuchte, die Ware auf lokalen Märkten anzubieten. Meist hatte sie wenig Erfolg. Die ganze Familie lebte von 800 Sol, umgerechnet etwas mehr als 200 Euro im Monat. »Wir hatten kaum genug Geld, um neues Saatgut zu kaufen«, erzählt Francisco. »Unser Haus sah schlimm aus. Die Wände aus Schilf, Stroh und Lehm zerfielen immer mehr. Wir waren arme Nichtsnutze. Ich weiß, das klingt schlimm, aber so fühlte ich mich.«³⁰⁸

Die Geschichte von der armen Familie im kargen Wüstental mündet in einer Beschreibung ihrer Wohnstätte – so, als fasse diese die Lebensumstände der Produzent:innenfamilie zusammen: »Unser Haus sah schlimm aus. Die Wände aus Schilf, Stroh und Lehm zerfielen immer mehr.«³⁰⁹

In diesem Sinne manifestiert sich die Verortung der Produzentin in die landschaftliche Peripherie über die Projektion einer bestimmten Art von Behausung, weshalb ich diese Viktignisierungsart als rurale Verortung in die Hütte bezeichne. »Esther arbeitet dort seit sieben Jahren. Bis Ende 2005 war ihr Lohn mit umgerechnet rund eineinhalb Euro pro Tag so gering, dass sie sich nicht mehr als eine Wellblechhütte mit drei Räumen ohne festen Boden und ohne Strom und Wasser leisten konnte.«³¹⁰ Dörflichkeit bedeutet demnach nicht nur Gemeinschaftlichkeit, sondern in erster Linie auch Entbehrungen

307 Jansen-Garz, Gundis, Es besteht ein Ungleichgewicht zwischen Süd und Nord. Fairer Handel und Frauenförderung – ein Thema, das sich durch die Geschichte des Fairen Handels zieht, in: *Welt & Handel* 20/8 (2016), 1–3, 3.

308 Brot für die Welt (Hg.), *Gemeinsam aus der Armut*, 2019, 4f.

309 A.a.O., 5.

310 Falk, *Vom Luxus eines Firmenbusses*, 2006, V.

und Abseitsstellung von urbanen Möglichkeiten und Lebensbedingungen – sprich Fortschritt. Das bringt die Etikettierung der »Wellblechhütte mit drei Räumen ohne festen Boden und ohne Strom und Wasser«³¹¹ konzentriert zum Ausdruck.

Zusammengefasst wird die Produzentin in eine bestimmte Art von Wohnstätte eingezeichnet, die sie – meist als Mutter und damit nicht allein – bewohnt. Derartige Behausungen werden beispielsweise als »halb zerfallene[...] enge[...] Hütten aus Wellblech und Holz«³¹² typisiert. Das als traditionell bzw. indigen markierte »Leben unter einfachsten Bedingungen«³¹³ in der exemplarischen »Holzhütte am von Mangroven gesäumten Wasser«³¹⁴ wird auch hier mit Opferzuschreibungen multipliziert. Opfer von familiärer und körperlicher Beanspruchung ist – die Frau. Die »steht jeden Morgen um fünf Uhr auf. Sie holt Wasser von der einen Kilometer entfernten Wasserstelle und kocht Maisbrei für die fünf Kinder«³¹⁵. Die »Wellblechhütte mit drei Räumen ohne festen Boden und ohne Strom und Wasser«³¹⁶ kartiert die Frau sehr konkret, der es, »abgeschnitten von der Außenwelt«³¹⁷ und »[i]n ihrer Abgeschiedenheit [an vielem] mangelt«³¹⁸. Die in dieser Hinsicht viktimisierte Produzentin wird einem peripheren geografischen und abseitig kulturellen Raum zugeordnet. Die sprichwörtliche »Hütte« steht für das multiple Ins-Abseits-Stellen von Produzentinnen von dem als Norm imaginierten urbanen Zentrum. Eingebettet in vielfältige Verortungen der Produzentin verleiht das Attribut der »Hütte« dem Komplex an machtvollen Viktigenisierungspraktiken gewissermaßen ein signifikatorisches Zuhause.

3.5 Effekte von globaler Dimension

Die Iteration viktigenisierender Bezeichnungspraktiken in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel zieht mindestens drei Effekte nach sich. Erstens werden konkrete Vorstellungen über solche Frauen verfestigt, die in Fair-Handels-Produktionsstätten arbeiten. Diesen Machteffekt werde ich als Viktigene einführen. Zweitens stellt sich heraus, dass die Ko-Konstitution der »emanzipierten Europäerin« eine Zweiteilung der Welt nach sich

311 Ebd.

312 Romero, Keppeler, Verkostet wie ein Spitzenwein, 2011, 40–42, 40.

313 Schimmelpfennig, Barbara, Fairer Tee von der Kooperative Subarna. Teebauern gehen ihren Weg, in: Brot für die Welt/Evangelischer Entwicklungsdienst (EED) (Hgg.), Perspektiven im Fairen Handel. Vielfalt schafft Veränderungen. Ein Dossier von »Brot für die Welt« und dem EED in Zusammenarbeit mit der Redaktion Welt-Sichten 2/9 (2009), 5.

314 Lange, Kirsten, Öko-faire Power-Beere. Ein Grundnahrungsmittel der Menschen am Amazonas ist zum Kultgetränk geworden – und schafft Einkommen für die Produzenten, in: Evangelischer Entwicklungsdienst (EED)/Brot für die Welt (Hgg.), Offener Raum für eine andere Welt. Das neunte Weltsozialforum. Berichte, Reportagen, Eindrücke. Ein Dossier von EED (Evangelischer Entwicklungsdienst e.V.) und Brot für die Welt in Zusammenarbeit mit der Redaktion Welt-Sichten 2/4 (2009), 9–10, 10.

315 Falk, Vom Luxus eines Firmenbusses, 2006, V.

316 Ebd.

317 TransFair, Arbeit für Europas Schokohunger, 2014, 8.

318 A.a.O., 9.

zieht. Als Drittes resultiert aus den Bezeichnungsverfahren die Imagination eines alter-europäischen³¹⁹, männlich dominierten Islam.

3.5.1 Die Viktigene als Machteffekt

Aus den gehäuften Darstellungen von Produzentinnen, die in den Bildungsmaterialien der evangelischen Entwicklungsarbeit zum Thema Fairer Handel vorkommen, geht eine Wirkung hervor, die sich nicht in einem linguistischen Phänomen erschöpft. Die in der vorliegenden Arbeit als Viktigenisierungen eingeführten viktimisierenden und indigen-machenden Bezeichnungspraktiken ziehen einen materialisierten Machteffekt nach sich. Dieser verkörpert sich als ein Typus von Produzentin, den ich entsprechend als Viktigene³²⁰ attribuiere. Den Neologismus Viktigene habe ich entworfen, da es bisher an einer analytischen Vokabel mangelt, die auf den Punkt bringt, in welchen Hinsichten die vielfältig miteinander verflochtenen Vergeschlechtlichungspraktiken im Diskurs zum Fairen Handel wirken. Durch diese Namensgebung wird das signifikatorische Grundmuster der Repräsentationen offengelegt, mit denen die verschiedenartig betitelten Produzentinnen fair gehandelter Waren typisiert werden. Die Viktigene gibt den Charakterisierungen als »Blumenarbeiterinnen«³²¹, »Frauen in der Weberei«³²², »Tee-pflückerinnen«³²³, »Frauen auf dem Feld«³²⁴ oder »Näherinnen«³²⁵ einen übergreifenden Ausdruck.

Wie herausgestellt, erfolgt das konkrete Indigen-Machen aufgrund von mindestens sieben kulturell bestimmten Lokalisierungen, wie der in die Familie oder in die abgelegene Dorfgemeinschaft. Jede einzelne dieser artikulatorischen Verortungen greift auf viktimisierende Festschreibungen zurück. Das heißt, dass Frauen als Opfer porträtiert werden, die wahlweise von ihren Ehemännern, von einem Defizit an finanziellen Mitteln oder auch von ihrer eigenen körperlichen Verletzlichkeit abhängen. In dieser Hinsicht kommt die indigen-gemachte Produzentin im Diskurs zum Fairen Handel kontinuierlich als Viktigene zum Vorschein.

Um dieses Verfahren nochmals zu veranschaulichen, sei an Repräsentationen aus dem Untersuchungsmaterial erinnert, wie die über »Frauen auf dem Land, denen aufgrund der weit verbreiteten patriarchalisch geprägten panamaischen Kultur häufig nur der Haushalt, Kochen und die Kinderbetreuung als gesellschaftliche Aufgaben zugewiesen werden«³²⁶. Frauen werden hier mit »Haushalt, Kochen und Kindern« apostrophiert,

319 ›Alter‹ ist hier kein Adjektiv, sondern meint die lateinische Vokabel für ›den anderen‹ und steht für Islam, der ›anders‹ sei als die europäische Religion.

320 Ich verzichte auf eine typografische Hervorhebung der Viktigenen, ergibt sich doch dieser Neologismus aus den entsprechenden, ausführlich herauskristallisierten Bezeichnungsmechanismen, die diesen Machteffekt hervorbringen.

321 Brot für die Welt (Hg.), Rosige Aussichten, 2013, 1.

322 Bahner, Lohr, Gemeinsames Wirtschaften als Chance, 2011, 19.

323 Mende, Elliesen, »Supermarkt oder Weltladen ist für uns kein Gegensatz«, 2023, 8.

324 Süßmann, Edelbitter am Äquator, 2016, 49.

325 Reiff, Sensible Produkte, 2021, 8.

326 Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015, 2.

was in der entsprechenden Quelle wiederum mit einer patriarchalischen, weil panamaischen und damit außereuropäischen, kurzum indigenen Kultur erklärt wird. Die als indigen entworfene Kultur wird ›verändert‹. Sie gilt als Normabweichung. Die Erzeugung kultureller Alterität vollzieht sich mithilfe einer topografischen Peripherisierung, wie die Kartierung »auf dem Land« anzeigt. Außerdem wird die Indigen-Gemachte durch das adverbiale »nur« als Opfer von Entbehrungen imaginiert, der eben »nur der Haushalt, Kochen und die Kinderbetreuung als gesellschaftliche Aufgaben« blieben. Ein so angezeigtes »Nur« impliziert ein »Mehr«, das jedoch für »Frauen auf dem Land« in weite Ferne gerückt wird. Die Unerreichbarkeit des »Mehr« bezeichnet also einen Mangel, an dem besagte Frauen leiden.

Diese machtvolle Signifikationspraxis aus Indigen-Machung und Viktimisierung wirkt selbst in solchen Textpassagen, in denen Produzentinnen als solche beschrieben werden, die besagten Mangel überwunden hätten. Das zeigt folgendes Beispiel, das sich positiv auf die Bereitstellung von Arbeitsplätzen für 150 Frauen bezieht:³²⁷ »Vor allem im abgelegenen Hochland ist das gemeinsame Wirtschaften [...] die einzige Chance, dem Teufelskreis von Armut, Landflucht und Perspektivlosigkeit zu entkommen.«³²⁸ »Abgelegenes Hochland« wird auch hier mit »dem Teufelskreis von Armut, Landflucht und Perspektivlosigkeit« konnotiert und bekräftigt damit den Opferstatus der Indigen-Gemachten. Mit solchen expliziten Viktimisierungen wird sichtbar, inwiefern topografische Abseitigkeit indigene Kultur produziert und vice versa.

Die Viktigene ist damit nichts weiter als die analytische Präzisierung des spezifischen Effekts, der auf Iterationen in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel zurückgeht. Da besagte Ordnung aber aus komplex miteinander verflochtenen Vergeschlechtlichungspraktiken hervorgeht, die demzufolge nicht unmittelbar offenliegen, ist deren Effekt ebenso komplex. Damit erklärt sich, weshalb eine gängige Vokabel dafür fehlt, würde sie doch immer nur einen Aspekt des Effekts benennen. Anders formuliert, dechiffriert die Bestimmung als Viktigene die in dieser Hinsicht vereinheitlichten Produzentinnen als materialisierten Effekt eines bestimmten intersektional verfahrenen, »regelgebundenen Diskurses«³²⁹, der Fairer Handel genannt wird. Die entsprechenden Signifikationsprozesse, die dazu beitragen, dass dieser Diskurs als Einheit auftritt, wurden im zweiten Kapitel der vorgelegten Arbeit nachvollzogen. Damit kann argumentiert werden, dass die Viktigene keine vermeintlich dahinterliegende ›reale‹ Sache nur auf den ›symbolischen‹ Begriff bringt.

Diese These, dass sprachliche Repräsentationen keine a priori gegebene Identität lediglich in Worte fassen,³³⁰ lässt sich am theoretischen Ansatz von Judith Butler konkretisieren. Dementsprechend verstehe ich die Viktigene als materialisierten Machteffekt,³³¹

327 Vgl. Bahner, Lohr, Gemeinsames Wirtschaften als Chance, 2011, 19.

328 Ebd.

329 Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, 1991, 212. »Die Identität als *Praxis*, und zwar als *Bezeichnungspraxis* zu verstehen, bedeutet, die kulturell intelligiblen Subjekte als Effekte eines regelgebundenen Diskurses zu begreifen«. Ebd. Hervorh. im Orig.

330 Judith Butler, auf die diese Ausführungen zurückgreifen, formuliert das allgemein: »Was als Identität bezeichnet ist, wird nicht zu einem gegebenen Zeitpunkt bezeichnet, um nachher einfach als inerter Teil der *entitativ*en Sprache da zu sein.« Ebd. Hervorh. im Orig.

331 Vgl. ebd.

der sich aus sedimentierten signifikatorischen Wiederholungen ergibt. Die Viktigene geht deshalb nicht in einem linguistischen Verständnis auf, weil sie das Wissen sichtbar macht, das – nicht nur, aber auch – auf dem Feld der evangelischen Entwicklungsarbeit über Frauen *herrscht*, die Baumwolle anbauen, Teeblätter sammeln oder Turnschuhe nähen.³³² Das durch wiederholte Bezeichnung hervorgerufene Wissen ist weder zufällig noch notwendig und alles andere als folgenlos – sondern ganz im Gegenteil materiell vorhanden.³³³ Es existiert in der Welt und wird in Sprache eingeschrieben. Das geschieht allerdings im hier untersuchten Feld nicht anhand einer singulären Vokabel, sondern als ein Komplex aus vielfältigen Vorstellungen, die den erschlossenen Viktigenisierungen entsprechen. Das, was über die Produzentin gewusst wird, ist inhaltlich (vorübergehend) genauso festgelegt wie das, was die Produzentin alles *nicht* darstellt. Denn sie geht auf artikulatorische Einschluss- genauso wie auf Ausschlusspraktiken zurück, durch die sie iterativ verfestigt wird. In diesem Sinne umfasst die Kennzeichnung als Viktigene die gesamte ›Realität‹ der Produzentin. Die Produzentin *ist* die Viktigene. Anders als indigen-gemachte Opfer sind »Kakaobäuerinnen«³³⁴, »Produzentinnen [...] von Kunsthandwerk«³³⁵ und »Plantagenarbeiterinnen«³³⁶ kaum vorstellbar. In genau diesem Sinne ist die Viktigene als materialisierter Effekt aufzufassen. Sie ist etwas zur Materie Gewordenes, fällt sozusagen ins Gewicht. Denn Gewicht zu haben, materiell zu sein, heißt nichts anderes, als dass etwas etwas und nichts anderes bedeutet.³³⁷ So gesehen ist das Erzeugen von Bedeutung durch viktigenisierende Bezeichnungspraktiken eine konkrete Ausprägung von Verfahren der Materialisierung.

In dieser Material-Werdung, der Wissensgenese darüber, dass die Produzentin Viktigene ist, zeigt sich die Wirkung von Macht, die diesen Mechanismen nichts Äußerliches ist.³³⁸ Die Bezeichnungspraktiken der Viktigenisierung sind Machtpraktiken, weil »Macht [...] sich darin [zeigt], dass etwas zum ›diskursiven Ereignis‹ und damit zum Gegenstand des Wissens wird.«³³⁹ In diesem Sinne kann Butler von der »Macht des Diskurses [als dem], was er benennt«³⁴⁰, sprechen. Die Viktigene ist also das komplexe, bisher unbenannte, weil unsichtbare Destillat miteinander verwobener Komponenten einer »ständig wiederholende[n] und zitierende[n] Praxis, durch die der Diskurs die Wirkung erzeugt, die er benennt.«³⁴¹ Infolgedessen lassen sich Viktigenisierungen als signifikato-

332 Damit ist nicht gesagt, dass dieses Wissen nicht auf anderem Terrain ebenso existiert. Die vorliegende Studie fragt allerdings, den Quellen und dem Erkenntnisinteresse entsprechend, nach der Produktivität evangelischer Entwicklungsarbeit in Bezug auf das Thema Fairer Handel.

333 »Der als dem Zeichen vorgängig gesetzte Körper wird immer als *vorgängig gesetzt* und *signifiziert*. Diese Signifikation produziert als einen *Effekt* ihrer eigenen Verfahrensweise den gleichen Körper, den sie nichtsdestoweniger zugleich als denjenigen vorzufinden beansprucht, der ihrer eigenen Aktion *vorausgeht*.« Butler, Körper von Gewicht, 1997, 56. [Hervorh. im Orig.]

334 Brot für die Welt (Hg.), Eine süße Alternative, 2014, 3.

335 Frank, Solidarisch durch die Krise, 2021, 20.

336 Jansen-Garz, Gundis, Fairness im Welthandel – freiwillig oder verpflichtend?, in: Welt & Handel 16/11 (2012), 1.

337 Vgl. Butler, Körper von Gewicht, 1997, 58.

338 Vgl. a.a.O., 62.

339 Bublitz et al., Diskursanalyse – (k)eine Methode? Eine Einleitung, 1999, 11.

340 Butler, Körper von Gewicht, 1997, 309.

341 A.a.O., 22.

rische Machtpraktiken auffassen, die sich aus verflochtenen Machtachsen zusammensetzen und die Viktigene als deren geronnenes, materialisiertes Ereignis hervorrufen,³⁴² das die Bezeichnungsverfahren selbst wiederum stabilisiert. Daran zeigt sich, dass sich Effekt und Verfahren einer Ordnung nicht getrennt voneinander erfassen lassen, werden doch auch die Verfahren selbst wieder durch ihre Effekte verfestigt. Das lässt sich auch anders ausdrücken: Wenn Materialität die Wirkung von Macht ist, ist iterative Signifikation gleichbedeutend mit Materialisierung.

Damit lässt sich die Schlussfolgerung aus der bisherigen Auseinandersetzung mit den Quellen formulieren. In der Bezeichnungsordnung Fairer Handel werden komplex ineinandergreifende Bezeichnungspraktiken in einem bestimmten Grundmuster wiederholt, deren verdichteter Machteffekt als Viktigene etikettiert werden kann. Mit seiner Ausformulierung als Untersuchungsdestillat trage ich den Ausdruck in den Diskurs ein. Der Ausdruck ist insofern ein epistemischer, als er auf eine Analyse zurückgeht, die die Wirkung von Wiederholungen bestimmter Bezeichnungsmuster auf konkrete Vorstellungen sichtbar machen konnte: Es sind signifikatorische Vergeschlechtlichungspraktiken von Indigen-Machung und Viktimisierung, die sich in der Repräsentation der Produzentin in den Bildungsmedien zum Thema Fairer Handel verknoten, womit bestimmtes Wissen reproduziert wird. Der daraus hervorgehende Knoten, die Viktigene, ist, von einem anderen Blickwinkel aus betrachtet, nichts anderes als ein Komplex aus miteinander verwobenen und sich dadurch machtvoll potenzierenden Partikularitäten: das kulturell-topografisch abseitige Opfer Nicht-Mann. Diese Feststellung führt zu der Frage nach dem vermeintlich universalen Bezugspunkt, an dem die in diesem Sinne partikularisierte Viktigene taxiert wird, um Gestalt anzunehmen. Der Ausgangspunkt für eine Antwort führt zur Ko-Konstitution der ›emanzierten Europäerin‹, deren Genese es anschließend nachvollziehbar darzustellen gilt.

3.5.2 Die epistemische Spaltung der ›Einen Welt‹

3.5.2.1 Die ›emanzierte Europäerin‹ als Ko-Konstitution

Der artikulatorische Effekt der Viktigenen zieht eine entsprechende Ko-Konstitution nach sich, die als ›emanzierte Europäerin‹ apostrophiert werden könnte. Diesem im Diskurs mit konstruierten ›Nebeneffekt‹ der Viktigenen mangelt es ebenfalls an einer Vokabel. Da sich besagte Ko-Konstitution aber nicht so scharf konturieren lässt wie die Viktigene selbst, werde ich sie als ›emanzierte Europäerin‹ ins Spiel bringen. Was mit dieser Umschreibung zum Ausdruck gebracht werden soll, ist das vermeintlich Universelle, das die Viktigene gerade nicht verkörpert.³⁴³ Die Universalitätsbehauptung könnte in verschiedenen Hinsichten näher bestimmt werden. Den in dieser Studie entschlüsselten kartografischen Grenzziehungsprozessen entsprechend attribuierte

342 »Es gibt da keine Macht, die handelt, sondern nur ein dauernd wiederholtes Handeln, das Macht in ihrer Beständigkeit und Instabilität ist.« A.a.O., 32.

343 Die ›emanzierte Europäerin‹ ist selbst Ergebnis des Fair-Handels-Diskurses und soll keineswegs die Erkenntnisse negieren, die Dipesh Chakrabarty zur Provinzialisierung Europas zutage gefördert hat. Ihm zufolge sind vermeintlich europäische Narrative von denen aus ehemaligen Kolonien praktisch nicht (mehr) zu entflechten. Vgl. Chakrabarty, Dipesh, Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung, Frankfurt a.M. 2010, 41–65.

ich die behauptete Zentralität mit Europa. Dabei sei jedoch mit Dipesh Chakrabarty daran erinnert, dass europazentrierte Narrative, die eine behauptete europäische Universalität bekräftigen, nicht auf europäische, sondern auf global verflochtene Diskurse zurückzuführen sind.³⁴⁴

Zurück zur Ko-Konstitution: Das heißt, dass die »emanzipierte Europäerin« lediglich als Bezugspunkt der Viktigenen, nicht als eigener Kristallisationspunkt des Diskurses Gestalt annimmt. In dieser Hinsicht greife ich zur Herausstellung ebenjener Ko-Konstitution entsprechende Viktigenisierungspraktiken noch einmal auf, die im oben genannten Sinne als eurozentrisch geltend gemacht werden können. Wie beschrieben, wird die Produzentin in die Peripherie von »abgelegenen, ländlichen Regionen«³⁴⁵ in »von Männern dominierten Dörfern«³⁴⁶ eingezeichnet. Parallel dazu wird sie als Opfer zur Geltung gebracht, das »unendliches Leid, schwerste Krankheiten und bitterste Ausbeutung«³⁴⁷ ertragen müsse. Damit verbunden ist die Verortung in die Gemeinschaft, die als genuine Lebensform der Produzentin vorausgesetzt wird. Bekräftigt wird das durch Artikulationen wie solchen, wonach »gerechte Löhne und Bildungschancen für Mädchen und Frauen auch den jeweiligen Gemeinschaften zugutekommen«³⁴⁸. »Denn Frauen geben vom verfügbaren Einkommen erfahrungsgemäß mehr für die Ernährung, Ausbildung und Gesundheit der Familie aus als ihre Männer.«³⁴⁹ Gemeinschaft gehöre insofern wesentlich zur »kulturellen Kodierung vieler traditioneller Gesellschaften«³⁵⁰ dazu, als sie dem »Wertesystem [...] des modernen Marktes«³⁵¹ und damit der vermeintlich individualisierten eigenen Kultur entgegenstehe. Die dazu vorgestellte Dorfgemeinschaft wird dabei wiederholt als Kollektiv aus »Kleinbauernfamilien vor Ort«³⁵² bekräftigt, in dem »man sich [kennt] und sich als Teil einer Gemeinschaft [fühlt]«³⁵³. Solche Produktionsgemeinschaften wie die exemplarisch zu nennende »Kichwa-Genossenschaft«³⁵⁴ gelten wiederum als Instrument erfolgreichen Wirtschaftens, weshalb sie durch Zertifizierungsprozesse von Fair-Handels-Organisationen initiiert und speziell gefördert werden müssten. Die dadurch hervorgerufenen Herausforderungen verbalisiert die Bananenbäuerin Maria Magdalena Valladares im Brot-für-die-Welt-Jubiläumssheft zum vermeintlich fünfzigjährigen Geburtstag des Fairen Handels wie folgt: »Wir wussten zwar, wie man Bananen anbaut, aber nicht, wie man als Gemeinschaft Entscheidungen trifft – es gab Streit.«³⁵⁵ Damit wird die Vorstellung verfestigt, dass es für die Etablierung einer kleinbäuerlichen Genossenschaft vonnöten wäre, Wissenslücken zu beheben,

344 Vgl. ebd.

345 Brot für die Welt (Hg.), Klimawandel – Herausforderung für den Fairen Handel, 2018, 2.

346 O.V., Faire Vielfalt. Erstes Kaffeeforum in Düsseldorf, in: Welt & Handel 7/5 (2003), 6.

347 Kürschner-Pelkmann, »Blumen sind keine Ware, sondern eine Vision«, 2006, XII.

348 Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015, 2.

349 Ebd.

350 Pandey, Fairer Handel verschafft Frauen einen Platz am internationalen Markt, 2003, 3.

351 Ebd.

352 Brot für die Welt (Hg.), Harte Arbeit, fairer Lohn, in: Es geht auch fair! Erfolge. Herausforderungen. 50 Jahre Fairer Handel, 2020, 10–12, 10.

353 TransFair, Arbeit für Europas Schokohunger, 2014, 9.

354 Henkel, Neue Märkte für die Kaffeekooperativen, 2019, 46.

355 Brot für die Welt (Hg.), Harte Arbeit, fairer Lohn, 2020, 10.

die vor allem den Produzentinnen zugeschrieben werden, wie der nachstehende Absatz deutlich macht:

»Frauen benötigen eine gezielte Förderung und Qualifizierung, da meistens sie es sind, die Überschüsse aus dem Gemüseanbau auf lokalen Märkten verkaufen, während die lukrativen Cash Crops oft von Männern vermarktet werden. Da ihre Kontakte in vielen Ländern beschränkt sind, haben Kleinbäuerinnen Nachholbedarf bei der Vernetzung mit anderen Akteuren in der Wertschöpfungskette.«³⁵⁶

Produzentinnen werden mit Behauptungen über ihre vermeintlich mangelnde Qualifizierung nicht nur als ungebildet markiert, sondern erscheinen zugleich als provinziell. Das vollzieht sich anhand der Forderung nach »Nachholbedarf bei der Vernetzung mit anderen Akteuren«, die damit begründet wird, dass deren »Kontakte in vielen Ländern beschränkt« seien. Den aus solchen Zuschreibungen hervorgehenden Effekt trage ich, wie beschrieben, als Viktigene in den Diskurs ein. Diese wird als Opfer von ländlich-kultureller Rückständigkeit und familiär-gemeinschaftlicher Abhängigkeit ins Abseits von Fortschritt und Zivilisation kartiert. Damit bekräftigen Bezeichnungspraktiken dieser Art ein Fortschrittsdenken, das partikulare, zumal kontingente Prozesse als universal durchzusetzende Errungenschaften präsentiert, deren Ursprung auf die globale Nord-West-Achse – sprich Europa – projiziert und damit regionalisiert wird. »Damit wird ein partikularer Prozess sozialen Wandels als universales Muster gesellschaftlicher Transformation gesetzt und zum Bewertungsmaßstab gemacht, und zwar die westlich-europäische Geschichte«³⁵⁷, deren globale Verflechtungen historiografisch übergangen werden. In dieser konkreten Hinsicht lässt sich die Viktigene als Resultat eurozentrischer Vergeschlechtlichungsmechanismen perspektivieren, anhand derer ein bestimmter Nachholbedarf signalisiert wird.

Das führt zu der Frage, wie der imaginierte Vergleichspunkt entschlüsselt werden kann, dem gegenüber die Viktigene etwas nachzuholen habe. Denn *dass* die Funktionsweise von Viktigenisierungspraktiken auf einem vergleichenden Bezugspunkt beruht, kommt am geltend gemachten »Nachholbedarf« zum Vorschein. Dieser Nebeneffekt wird in den Quellen nicht explizit porträtiert, sondern bildet den Vergleichspunkt der vermeintlich emanzipierten, selbstbestimmten Frau, an der die Viktigene Kontur gewinnt. Den herausgestellten viktigenisierenden Bezeichnungspraktiken entsprechend ließe sich diese Ko-Konstitution als wohlhabendes, unabhängiges, gleichberechtigtes, gebildetes, urbanes, weibliches Individuum attribuieren. In den Worten von Chandra Talpade Mohanty gelten so ko-konstituierte Frauen »als säkular, befreit und ihr eigenes Leben kontrollierend«³⁵⁸. Die Bezugnahme auf Mohantys Studie scheint mir an dieser Stelle hilfreich, weil sie als eine der ersten Wissenschaftlerinnen zur Sprache gebracht

356 Brot für die Welt (Hg.), *Gemeinsam sind wir stärker*, 2016, 4.

357 Winkel, *Tradition – Moderne: ein ethnozentrischer Dualismus in der westlich-europäischen Geschlechterforschung*, 2019, 106.

358 Mohanty, Chandra T., *Aus westlicher Sicht: feministische Theorie und koloniale Diskurse*, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 11/23 (1988), 149–162, 160.

hat, wie sich eurozentrische Prämissen in Entwicklungsdiskursen auf die Repräsentation von nicht-westlichen Frauen auswirken.³⁵⁹ In dieser Hinsicht wird die Viktigene als Ableitung zu ihrem Bezugspunkt geschaffen. Aufgrund dessen, dass dieser nicht direkt bezeichnet wird, lässt er sich nur behelfsweise benennen: als ›autonome, europäische Frau‹. Das Schweigen über diesen Vergleichspunkt erzeugt denselben als Norm, an dem alles andere als erwähnenswerte Ableitung erscheint.

Die Imagination eines in diesem Sinne binär ausgeformten ›Ko‹ geht jedoch weit über den Frau-Frau-Vergleich hinaus und verfestigt einen Spalt entlang einer geografischen Linie. In der Verhältnissetzung von Viktigener zu ›emanzipierter Europäerin‹ wird die Welt in zwei Hälften geteilt. Die Zweiweltenimagination,³⁶⁰ wie sie sich in den Bildungsmaterialien zum Thema Fairer Handel rekonstruieren lässt, untermauert damit die Erkenntnisse Judith Butlers. Mit ihr lässt sich die Zweiteilung der Welt auf die Prämisse zurückführen, nach der »unterschwellig die Geschlechter-Unterdrückung als symptomatisch für eine wesentlich nicht-westliche Barbarei erklärt«³⁶¹ wird. In diesem Sinne trennt die Viktigene mit ihrer Kartierung ins Abseits eines kulturell-topografischen Patriarchats die vermeintlich eine von der anderen Welthälfte ab. Augenscheinlich wird dieser wirkmächtige Prozess in dem Moment, in dem die Abwesenheit von Zwischen- und Zweiten Welten zum Vorschein kommt. Dieses Zum-Vorschein-Kommen geht auf die Entschlüsselung der Viktigenen als machtvolle Repräsentationspraktik zurück.

Die freigelegte artikulatorische Spaltung wird jedoch vom »Eine-Welt«³⁶²-Narrativ verdeckt, das im Diskurs permanent abgelagert wird. In dieser Hinsicht werden auch die Bewusstseinsbildung zum Thema Fairer Handel und deren Textmaterial ebendieser »Eine-Welt-Arbeit« zugerechnet. Markus Raschke greift in seiner Dissertationschrift zum Fairen Handel ebenfalls darauf zurück: »Dass [...] auf unterschiedlichen Organisationsebenen die Idee des Fairen Handels aufgegriffen wird, ist in der kirchlichen Eine-Welt-Arbeit gewissermaßen zur Selbstverständlichkeit geworden.«³⁶³ Was mit solchen Bezugnahmen auf die mutmaßliche ›Eine Welt‹ unsichtbar gemacht wird, ist die Produktivität von Viktigenisierungen hinsichtlich kartografischer Vorstellungen. Diese spezifizieren sich als repetitiv bekräftigte Grenzlinie, die zwischen Europa und Alter-Europa³⁶⁴, Globalem Norden und Globalem Süden, Zentrum und Peripherie verläuft. An dieser Demarkationslinie stehen sich Wohlstand und Armut, Individualismus und Gemeinschaft, Emanzipation und Paternalismus, Bildung und Unwissenheit, Stärke und Schwäche sowie Stadt und Land gegenüber. Zwischenräume, Übergänge, Grenzbereiche, Zweite Wel-

359 Vgl. Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, 1984, 333–358. Chandra Talpade Mohanty wurde bereits in Abschnitt 3.3.2 der hier vorliegenden Arbeit vorgestellt.

360 Die Verfestigung imaginärer Geografien hat vor allem Edward Said für den Orientalismus-Diskurs westlicher (Orient)Wissenschaftler:innen vor allem im 18. Jahrhundert herausgestellt. Vgl. Said, *Orientalism*, 2003.

361 Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991, 19.

362 Kreuzberger, *Faire Kaffeebohnen vom kommunalen Partner*, 2010, 8–9, 8.

363 Raschke, *Fairer Handel*, 2009, 202.

364 Alter ist hier nicht temporal gemeint, sondern meint die lateinische Vokabel für der/die/das Andere.

ten kommen hier nicht vor. Der Diskurs zum Fairen Handel bringt damit sehr konkret die *Eine Welt* hervor – und zwar als *Ein-geteilt-e Welt*. Durch Bezeichnungsmechanismen der ko-konstitutiven Gegenüberstellung von ›Viktigener und ›emanzipierter Europäerin‹ bzw. von einer Weltregion und einer anderen Weltregion wird gewissermaßen Globalität erzeugt.

3.5.2.2 Globales Geschlechterwissen

In dieser spezifischen Hinsicht können die konkreten Bezeichnungspraktiken als ›global‹ apostrophiert werden. ›Global‹ ist demzufolge die Produktivität der Bezeichnungsordnung Fairer Handel, indem sie Wissen erzeugt, auf das hin die Erdkugel als zweiteilig erscheint. Das lässt sich auch in anderer Hinsicht ausdrücken: Die Viktigene funktioniert als globale Ordnungskategorie, mit der sich zwei Welthälften einteilen lassen. Ordnung attribuiert die Viktigene hier in zweifacher Hinsicht: Sie geht aus einer Ordnung, der Bezeichnungsordnung Fairer Handel, hervor. Gleichzeitig ordnet sie Attribute bestimmten Weltgegenden zu, die sich an der mehrfach unterdrückten Fair-Handels-Produzentin in Bezug zur ›emanzipierten Europäerin‹ festmachen. Der Nachweis der im Erkenntnisinteresse in Aussicht gestellten Kategorienkritik ist damit insofern erbracht, als die analytische Entflechtung der viktigenisierenden Bezeichnungspraktiken erkennbar macht, dass die Welt-Ordnungskategorie der Viktigenen ein Produkt aus signifikatorischen Praktiken ist und kein objektiv vorliegender Maßstab. Das in diesem Sinne eurozentrische Produkt aus der deutschsprachigen Entwicklungsarbeit nimmt erst in Ableitung von und in Abgrenzung zu ihrem Gegenüber auf ›dem anderen‹ Teil des Globus Gestalt an. Dieses emanzipierte, europäisch ko-konstituierte Gegenüber tritt wiederum nur als Negation zur Viktigenen in Erscheinung. Oder anders gesagt: Eine bestimmte Art von Geschlechterdifferenz wird im Verhältnis zu einer anderen, wiederum bestimmten Art von Geschlechterdifferenz konturiert. Das ereignet sich im Bezugsrahmen geografisch-kultureller Differenzierung, der durch dieselbe An-Ordnung, die Verhältnissetzung von unterdrückter Frau und emanzipierter Frau, wiederum stabilisiert wird.

Die Veranschaulichung dieser komplexen signifikatorischen Bezugnahmen über die Ordnungskategorie der Viktigenen macht sichtbar, dass hier intersektional verflochtene Vergeschlechtlichungen vorliegen, die Wissen darüber generieren, wo auf der Welt welche Art von Frauen – als Nicht-Männer – zu finden ist. Das damit erzeugte Wissen ist nichts anderes als Wissen von der Welt – sprich globales Wissen. Dieses lässt sich als global-intersektionales Geschlechterwissen auf den Punkt bringen. Was hier freigelegt wurde, unterstreicht eine in der Herleitung des theoretischen und analytischen Zugangs begründete Annahme, die an dieser Stelle konkretisiert werden kann: Die Kategorienordnung Fairer Handel erzeugt eine kultur-topografische Differenz anhand der Ableitung der Viktigenen von der ›emanzipierten Europäerin‹. Das vollzieht sich jedoch an der Grunddifferenz Mann-Frau. Es sind demzufolge bestimmte, als Viktigenisierungen aufgeschlüsselte Vergeschlechtlichungspraktiken, die das Globale epistemisch in Universales und Partikulares spalten. Die Ordnungskategorie der Viktigenen äußert sich noch in einer weiteren Hinsicht kartografisch – anhand der globalen Kartierung von bestimmter Religion.

3.5.3 Vergeschlechtlichte Religion

Zu Beginn dieses Abschnitts ist hervorzuheben, dass das Thema Religion in den untersuchten Quellen kaum zur Sprache kommt: weder als Kategorie noch als konkrete Ausprägung in Form einer bestimmten Religion.³⁶⁵ Diese Beobachtung kann in einer Arbeit im Fach Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie nicht übergangen werden.

Festzustellen ist, dass die Viktignene fast ausschließlich als religionslos repräsentiert wird. Das heißt, dass die vielfältig miteinander verflochtenen Viktignisierungen Symbole, Orte, Rituale oder Gesten, die mit einer bestimmten Religion attribuiert werden könnten, von der Bezeichnungsordnung ausschließen.³⁶⁶ Diesen Ausschluss gilt es näher zu betrachten. Es ist zu vermuten, dass Religion in den Bildungsmaterialien zu Fairer Handel gerade in ihrer auffälligen Ausschließung präsent ist – nämlich als Nicht-Religion.³⁶⁷ Oder anders gesagt: Die Viktignene scheint keine bestimmte Religion auszuüben, womit Religion als solche von der Bezeichnung ausgeschlossen wird. In ihrer Abwesenheit ist Religion allerdings insofern anwesend, als mit Daniel Cyranka nach dem »hypothetischen ›Normalfall‹«³⁶⁸ gefragt werden könnte, an dem der Ausschluss von Religion in den Viktignisierungspraktiken offensichtlich »taxonomiert«³⁶⁹ wird.

In dieser Hinsicht legt sich die Vermutung nahe, dass Religion nur dann in die Viktignene eingeschrieben wird, wenn damit der Effekt der Viktignisierungspraktiken potenziert wird, wenn sie also durch eine konkrete Religion als noch abhängiger markiert werden würde. Mit dieser Annahme ließe sich nachvollziehen, weshalb in der Beschreibung des Interieurs der Wohnstätte, die den Produzentinnen zugeschrieben wird, ein mit Religion apostrophiertes Objekt fehlt. Ein Schrein in der Zimmerecke oder ein Kreuz an der Wand der »Wellblechhütte mit drei Räumen ohne festen Boden und ohne Strom und Wasser«³⁷⁰ würde die Produzentin eben nicht noch expliziter als Opfer oder Indigene kennzeichnen. Auch die Beschreibung eines Gebetes einer Produzentin oder eines anderen Rituals in ihrem Tagesablauf, wie sie in dieser Studie mehrfach beispielhaft zum Tragen kamen, wäre keine viktignisierende Festschreibung. Der Annahme, dass Religion in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel in diesem Sinne lediglich in ›Abgrenzung

365 Daniel Cyranka hat den Gegenstandsbereich Religion anhand des Verhältnisses zwischen der allgemeinen Gattung Religion und konkreten Arten perspektiviert. Vgl. Cyranka, Theologischer Pluralismus aus religionswissenschaftlicher Perspektive. Thesen und Fragen (in Vorbereitung).

366 Das Fehlen von religionsbezogenen Zuschreibungen der Produzentinnen steht dem vermeintlichen »turn to religion« des Diskurszusammenhangs der Entwicklungsarbeit entgegen. Beanspruchungen eines vermeintlichen »turn to religion« im Entwicklungsdiskurs, und damit im Diskurs zu Fairer Handel, basieren nach Jörg Haustein auf Geschichtsvergessenheit. Er zeigt, dass der Entwicklungsdiskurs nicht erst seit Neuestem mit dem Religionsdiskurs verwoben ist. Vgl. Haustein, *Development as a Form of Religious Engineering?*, 2020, 19–39.

367 Zur Ausformung von Religion an ihrem konstitutiven Außen der Nicht-Religion bzw. Säkularisierung vgl. Cyranka, Daniel, Säkularisierung als Nicht-Religion, in: Gmainer-Pranzl, Franz et al. (Hgg.), *Handbuch Interkulturelle Theologie. Umbrüche – Zugänge – Horizonte. Living Edition.*

368 Cyranka, Daniel, Typisch ostdeutsch? Repräsentationen von ›Religion‹ und ›Nichtreligion‹, in: Thörner, Katja/Thurner, Martin (Hgg.), *Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus*, Freiburg 2016, 159–176, 175.

369 Ebd.

370 Falk, *Vom Luxus eines Firmenbusses*, 2006, V–VI.

von« und in »Intersektion mit« vorkommt, lässt sich anhand einer entsprechenden Quelle nachgehen.

Religion wird, wenn überhaupt, lediglich in Verbindung mit muslimischer Haarbedeckung artikuliert. Für die Argumentation dieser These bietet der *Welt-Sichten*-Artikel »Fair vom Webstuhl bis zur Wäsche«³⁷¹ Belege, der Knüpferrinnen von Teppichen im Rahmen einer Fair-Handels-Initiative aus Pakistan vorstellt. »Die meisten haben ihr Haar locker bedeckt, manche tragen es offen. Und in den Reihen dahinter sitzen die Männer – ungewöhnlich für streng islamische Gesellschaften«³⁷². Der Inhalt dieser Zeilen vom Anfang des Artikels wird von der Nicht-Europäerin Jahan im selben Beitrag reartikuliert, also global reproduziert:³⁷³ »Zu Beginn unserer Arbeit waren die meisten Frauen verschleiert«, sagt Tanveer Jahan«³⁷⁴. So gesehen wird die »lockere Bedeckung« bzw. das »offen getragene Haar« als Errungenschaft der Menschenrechtsorganisation, der Jahan vorsteht, herausgestellt. Darüber hinaus spricht Jahan vom »militanten Islam«³⁷⁵ und folgert dann: »Aber Pakistan, so Jahan, sei keine homogene Gesellschaft. Sie selbst ist das beste Beispiel dafür, dass nicht alle Frauen ihr Haar mit dem Hijab verhüllen und die Öffentlichkeit meiden«³⁷⁶. Hier spricht der Text Musliminnen sehr konkret jegliche Agency ab, wenn diese ihre Haare »verhüllen«.³⁷⁷ Bedeckte Haare werden mit Abhängigkeit oder Unterdrückung von Frauen gleichgesetzt. »Hijab« und »militanter Islam« stehen im Text so nah beieinander, dass eine andere Deutung für eine religiös begründete weibliche Kopfbedeckung als die der Unterdrückung der Frau nicht lesbar wird. Infolgedessen kann der Schluss gezogen werden, dass Religion lediglich in »Abgrenzung von« und in »Intersektion mit« artikuliert wird. In »Abgrenzung von« beschreibt hier auf der analytischen Ebene, dass eine jeweilige Inanspruchnahme einer konkreten Religion nur entgegen einer anderen Art Religion vollzogen wird, von der Ersterer abgegrenzt wird. Hingegen soll in »Intersektion mit« den Blick dafür schärfen, dass die artikulierende Bezugnahme auf Religion in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel nicht abseits von anderen Vergeschlechtlichungen stattfindet. Was folgt, ist demnach die Entfaltung dieser beiden artikulierenden Verfahren.

Religion wird in Abgrenzung vom angenommenen Nicht-Islam Europas konstituiert – und zwar als das vermeintlich Andere, das »Alter«. So wird Religion in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel im Dual erzeugt: als europäischer Nicht-Islam, von dem ein alter-europäischer Islam abgeleitet wird, womit Ersterer zugleich als Norm etabliert wird.³⁷⁸ So gesehen wäre die Antwort auf die Frage nach Cyrankas »hypothetische[m]

371 Leonhard, Fair vom Webstuhl bis zur Wäsche, 2012, 46–47.

372 A.a.O., 46.

373 Die globale Wiederholung des Diskurses wird in Abschnitt 3.7.3 der hier vorliegenden Arbeit diskutiert.

374 Leonhard, Fair vom Webstuhl bis zur Wäsche, 2012, 46.

375 A.a.O., 47.

376 Ebd.

377 Saba Mahmood hat in ihren Beiträgen zeigen können, dass Agency, wenn diese als universale Kategorie gesetzt wird, in konkreten Kontexten unsichtbar wird. Vgl. Mahmood, Saba, Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival, in: Cultural Anthropology 16/2 (2001), 202–236, 214.

378 Vgl. Cyranka, Typisch ostdeutsch?, 2016, 175.

›Normalfall«³⁷⁹ eben dieser imaginierte europäische Nicht-Islam, an dem der alter-europäische Islam in den Viktigenisierungspraktiken ›taxonomiert«³⁸⁰ wird. In dieser Hinsicht wird Religion als ›veränderter‹ Islam, als Alter-Europa repräsentiert.

Religion kommt ausschließlich in ›Intersektion mit‹ ins Spiel, insofern sie an die Viktigene gekoppelt wird. Diese tritt hier in Gestalt von ›Teppichknüpferinnen« auf und wird durch die abgesprochene, auf Religion bezogene Agency, die mit ›Hijab« gleichgesetzt wird, zur viktigenen Muslima. In diesem Sinne füllt sich die Liste der viktigenisierenden Bezeichnungen, anhand derer die ›Teppichknüpferin« Gestalt annimmt. Diese Einschreibpraxis ist wirkmächtig – und zwar in zwei Richtungen: Religion wird am Beispiel der ›verhüllten« Viktigenen indigen-gemacht und viktimisiert, mithin zum defizitären Außen von Nicht-Islam in Europa.³⁸¹ Nicht-Islam referiert hier nicht auf Diskurse, in denen Islam nicht oder gerade doch als Religion signifiziert wird.³⁸² Nicht-Islam steht hier für Europa ohne Islam. Damit kann folgender Schluss gezogen werden: In dem Sinne, in dem die abgelegene Hütte in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel als signifikatorisches Zuhause des machtvollen Viktigenisierungskomplexes gelten kann, erscheint die ›Bedeckung von Haar« als wiederholtes Zuhause: Religion nimmt als eine weitere viktigenisierende Verortung Kontur an – und zwar als Verortung in die patriarchal-religiöse Obhut der Haarbedeckung.

Dabei konkretisiert die Bedeckung von ›ihrem Haar« die Erzeugung von Religion in Hinsicht auf die Bekräftigung von Geschlechterdifferenz, steht also in ›Intersektion mit‹. Indem hier Religion nur als Islam vorkommt, der die Frau beherrscht, wird religiöse Unterdrückung wiederum mit Mann gleichgesetzt, symbolisiert durch Synonyme wie ›Verhüllung«, ›Hijab«, ›Kopfbedeckung«. Oder wie es weiter im Text steht: ›In den Reihen dahinter sitzen die Männer – ungewöhnlich für streng islamische Gesellschaften«³⁸³. Islam wird demnach doppelt vergeschlechtlicht: als männlich-dominant und weiblich-unterdrückt.³⁸⁴ Islamische Religion wird anhand konkreter Bezeichnungspraktiken in ›Abgrenzung von‹ Nicht-Islam-Europa und in ›Intersektion mit‹ männlicher Dominanz auf religiöse Alterität eines außereuropäischen männlich dominierten Islam reduziert. Sie wird als auf Europa bezogene Andersheit repräsentiert, die die Nicht-Europäerin zum Opfer männlicher Herrschaft und zur Indigenen religiöser Andersheit degradiert. Die

379 Ebd.

380 Ebd.

381 Diese analytische Durchdringung wird mit der hegemonietheoretischen Kategorie des antagonistischen Außen möglich, wonach gefragt wird: Was ist das imaginierte Ausgeschlossene, an dessen Grenze sich erst der außereuropäische Islam konstituiert? Eine mögliche Antwort darauf steht nicht direkt in der Quelle, sondern ist das Ergebnis einer hegemonietheoretisch basierten Analyse. In dieser Hinsicht wäre es auch möglich, ein alternatives Außen zu konturieren – nämlich ›Nicht-Religion‹ in Europa oder eventuell auch so etwas wie ›Nicht-Nicht-Christentum‹ in Europa. Vgl. Laclau, *Ideology and post-Marxism*, 2006, 103–114.

382 Vgl. Maltese, *Islam Is Not a ›Religion‹*, 2021, 345–380.

383 Leonhard, *Fair vom Webstuhl bis zur Wäsche*, 2012, 46.

384 Im Handbuch ›Religion und Geschlecht« wird bekräftigt, dass die Argumentation der religiösen Unterdrückung intersektional zu denken ist. ›Geschlechterdiskriminierung wird seit der Kolonialzeit vor allem auf die ›anderen‹ nicht-westlichen und damit verknüpft auch die (›anders‹) religiösen bzw. nicht-christlichen Frauen projiziert, aktuell insbesondere auf muslimische Frauen.« Heller, Franke, *Konturen einer geschlechtersensiblen Religionswissenschaft*, 2024, 557.

Viktigene wird männlich-außereuropäisch dominiert. Hiermit wird sichtbar, inwiefern sich religiosifiziertes Geschlecht und vergeschlechtlichte Religion bedingen.

Mit der zweifach ausgerichteten Bezeichnungspraxis in ›Abgrenzung von‹ und in ›Intersektion mit‹ positioniert sich Religion auf der analytischen Ebene mitten in den Komplex der untereinander verwobenen Vergeschlechtlichungspraktiken. Auf der theoretischen Ebene lässt sich Religion als Differenzkategorie bzw. intersektionale Dimension sichtbar machen,³⁸⁵ die sich als Gegensatz Islam versus Nicht-Islam mit den Kategorien Geschlecht, Sexualität, Ethnie und Klasse kreuzt.³⁸⁶ Infolgedessen kann Religion im hier untersuchten Bildungsmaterial lediglich in der Intersektion mit weiteren Kategorien anhand der Analyse von viktigenisierenden Bezeichnungspraktiken, die nichts anderes als konkrete Vergeschlechtlichungen darstellen, überhaupt sichtbar gemacht werden. Die daraus gezogene Erkenntnis lautet: Ohne Geschlecht kommt Religion in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel nicht vor – zumindest, wenn Religion als durch diese Ordnung hervorgebrachtes Wissen perspektiviert wird, dessen Konstruktionsmechanismen allerdings nicht so ohne Weiteres zutage treten.

Mit dem dritten Modus der Bezeichnungsordnung sollten sich hieran anschließend diejenigen Praktiken erklären lassen, die die Spuren der Produktivität der Kategorienordnung Fairer Handel verwischen.

3.6 Verschleierungsmechanismen: Die Women-Empowerment-Camouflage

Die Sichtbarmachung der viktigenisierenden Bezeichnungspraktiken und ihrer Effekte hat den analytischen Blick auf die damit einhergehende Demarkationslinie gelenkt, an der sich zwei Welten gegenüberstehen: die der unterdrückten Viktigenen und die der ›emanzipierten Europäerin‹. Mit der Untersuchung wurde zugleich deutlich, dass die simplifizierenden Imaginationen über Fair-Handels-Produzentinnen, die auf dem Terrain der evangelischen Entwicklungsarbeit zutage treten, nicht unmittelbar offenliegen. Das lässt darauf schließen, dass die Spuren der miteinander verwobenen Vergeschlechtlichungen durch weitere signifikatorische Mechanismen verwischt werden, die Teil derselben Bezeichnungsordnung sind. Eine derartige Spurentilgung dürfte sich durch die kontinuierliche Inanspruchnahme von Women Empowerment ereignen.

3.6.1 Women Empowerment als Gradmesser von Entwicklung

Das in dieser Arbeit untersuchte *Welt-Sichten: Magazin für globale Entwicklung und ökumenische Zusammenarbeit* kommentierte im September 2024 auf seiner Homepage unter der Rubrik der Nachrichten Ergebnisse aus dem sogenannten Gender Snapshot der Vereinten Nationen. ›Weltweit leiden Frauen unter Armut, mangelnder Bildung und sexualisierter Gewalt. Zwar gibt es Fortschritte bei der Gleichstellung. Sie fallen aber laut UN im

385 Hier sei auf Abschnitt 3.2 der hier vorliegenden Arbeit verwiesen.

386 Vgl. Auga, *Geschlecht und Religion als kritische intersektionale Kategorien*, 2019.

Vergleich zu den Möglichkeiten bescheiden aus.«³⁸⁷ Diesen Kopfzeilen folgt eine Zusammenfassung ihrer Begründungen aus dem UN-Bericht für das vermeintlich zu geringe Tempo bei der Beseitigung »geschlechtsspezifische[r] Diskriminierung«³⁸⁸. Dies betreffe »etwa die Ernährungssicherheit von Mädchen und Frauen, sexualisierte Gewalt gegen Frauen, Gewalt in der Partnerschaft und die Selbstbestimmung über den eigenen Körper«³⁸⁹.

Anhand dieses Verweises auf einen UN-Bericht auf der Homepage einer von kirchlichen Entwicklungsorganisationen verantworteten Zeitschrift lässt sich vor Augen führen, dass die Stärkung von Frauen bzw. Women Empowerment sowohl in der evangelischen Entwicklungsarbeit als auch in nationalen Ministerial- und transnationalen UN-Büros als Forderung artikuliert wird. Zugleich kann mit besagter Forderung herausgestellt werden, dass der Diskurs zu Entwicklung den Rahmen für den Fairen-Handels-Diskurs absteckt, sofern in beiden Diskursen wiederholt Bezug auf die Gleichstellung zwischen Frauen und Männern genommen wird.

Das tritt besonders dort zutage, wo empirische Erhebungen zur Erreichung konkreter Entwicklungsziele vorgenommen werden. Die jeweilige Umsetzung von Geschlechtergleichstellung wird zum Gradmesser für die Frage, wie es um die allgemeine Entwicklung in einem bestimmten Kontext bestellt ist. Nachgezeichnet werden kann das anhand des UN-Snapshots zum Stand der Verwirklichung der 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung,³⁹⁰ der jährlich von der Organisation UN Women, der United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, veröffentlicht wird. Als bevorzugte Richtschnur hat sich dabei insbesondere das fünfte Ziel hervorgetan. Darin heißt es: »Geschlechtergleichstellung erreichen und alle Frauen und Mädchen zur Selbstbestimmung befähigen«³⁹¹. Die Ergebnisse der Überprüfung werden von den Vereinten Nationen in einem jährlichen Bericht unter der Überschrift »Progress on Sustainable Development Goals« veröffentlicht, der mit »The Gender Snapshot« untertitelt ist.³⁹² Darin

387 Nachrichtenmeldung vom 17.09.2024: Welt-Sichten, UN: Gleichstellung kommt weltweit nur im Schnecken tempo voran, <https://www.welt-sichten.org/nachrichten/43081> (Zugriff: 01.11.2024). Herausgeber des Magazins ist der Verein zur Förderung der entwicklungspolitischen Publizistik, der wiederum von kirchlichen Entwicklungswerken wie Brot für die Welt – Das Evangelische Werk für Diakonie und Entwicklung e.V. getragen wird. Vgl. Verein zur Förderung der entwicklungspolitischen Publizistik e.V. (VFEP) (Hg.), Satzung VFEP, 26.09.2016.

388 Welt-Sichten, UN: Gleichstellung kommt weltweit nur im Schnecken tempo voran.

389 Ebd.

390 Die 17 Ziele für nachhaltige Entwicklung (englisch: Sustainable Development Goals) wurden im Jahr 2015 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet mit dem Ziel, diese bis 2030 umzusetzen. Sie ersetzen als Post-2015-Entwicklungsagenda die im Jahr 2000 festgeschriebenen Millenniumsziele. Die Nachhaltigkeitsziele können als globaler Fahrplan zur Erreichung weltweiter Gerechtigkeit bzw. friedlichen Zusammenlebens, zur Erhaltung des Planeten und zur globalen Wohlstandsmehrung verstanden werden. Vgl. Vereinte Nationen, Resolution der Generalversammlung. A/RES/70/1 Transformation unserer Welt: die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung, 25.09.2015, https://www.rgre.de/fileadmin/user_upload/pdf/kez/beschluesse/2030-Agenda_Nachhaltige-Entwicklung.pdf (30.10.2024).

391 A.a.O., 19.

392 Diese Form der sprichwörtlichen Momentaufnahme wird seit 2019 von den Vereinten Nationen herausgegeben und damit begründet, dass Frauen und Mädchen weltweit zu der am stärksten benachteiligten Gruppe gehören. Vgl. UN Women et al., Progress on the Sustainable Development

soll die Annäherung an Geschlechtergleichstellung bezogen auf jedes einzelne Nachhaltigkeitsziel ermittelt werden. Der Gender Snapshot vom September 2024 enthält zwei zentrale Feststellungen: Erstens vollzieht sich die Umsetzung aller Entwicklungsziele in Anbetracht der gesetzten Frist im Jahr 2030 generell zu langsam.³⁹³ Zweitens ist es um die Verwirklichung von Geschlechtergleichstellung in den einzelnen Sparten der Nachhaltigkeitsziele jeweils mäßig bis schlecht bestellt. Die Prognose fällt demnach nüchtern aus: »Yet just six years before the 2030 deadline for the Goals, not a single indicator under the gender equality Goal has been fully achieved.«³⁹⁴ Dem Bericht zufolge liegt der Schluss nahe, dass das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung ohne die Gleichstellung der Geschlechter nicht zu realisieren ist. Das heißt, wenn Letzteres nicht durchgesetzt wird, wären die anderen Ziele kaum erreichbar. Der Geschlechtergleichstellung wird damit ein enormes Gewicht in der Bestimmung des Allgemeinzustands der Welt beigemessen.³⁹⁵

Niederschlag findet diese Verhältnisbestimmung von Entwicklung und Geschlechtergleichstellung auch in politischen Programmen. Die Richtlinie zur Gestaltung deutscher Entwicklungspolitik, die das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung im Jahr 2023 auf den Weg gebracht hat, trägt den Titel »Feministische Entwicklungspolitik«³⁹⁶. Darin erklärt die Bundesministerin Svenja Schulze, dass »Geschlechtergerechtigkeit [...] ein Schlüssel zur Erreichung der Ziele der Agenda 2030«³⁹⁷ sei. Dementsprechend ist auch die »Afrika-Strategie des BMZ« darauf ausgerichtet,³⁹⁸ in der es heißt: »Das BMZ setzt in seinen Programmen erstmals ambitionierte, messbare Ziele zur Gewährleistung von mehr Geschlechtergerechtigkeit.«³⁹⁹

Um die Praktiken der Spurentilgung in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel freizulegen, sind zwei Beobachtungen von Belang, die sich an dem gegenwärtigen Programm deutscher Entwicklungspolitik sowie aus dem im September 2024 veröffentlichten UN Gender Snapshot festmachen lassen. Erstens wird die Angleichung unter den Geschlechtern über Maßnahmen zur familiären, gesellschaftlichen und rechtlichen

Goals. The Gender Snapshot 2019, New York, 25.09.2019, <https://unstats.un.org/sdgs/report/2019/gender-snapshot.pdf> (Zugriff: 06.01.2025), 4.

393 Vgl. UN Women et al. (Hgg.), *Progress on the Sustainable Development Goals. The Gender Snapshot 2024*, New York, September 2024, 4 <https://unstats.un.org/sdgs/gender-snapshot/2024/GenderSnapshot2024.pdf> (Zugriff: 06.01.2025), 4.

394 A.a.O., 36.

395 Für eine konzeptionelle Verhältnisbestimmung der Kategorien Welt und Planet vgl. Chakrabarty, Dipesh, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago 2021; ders., *One Planet, Many Worlds*, 2023.

396 Vgl. Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ). Referat für Geschlechtergerechtigkeit (Hg.), *Feministische Entwicklungspolitik. Für gerechte und starke Gesellschaften weltweit*, 2023.

397 A.a.O., 2. Mit der Agenda 2030 hat die Bundesregierung die Zielmarke der siebzehn UN-Nachhaltigkeitsziele übernommen, die im Jahr 2030 erreicht sein sollen.

398 Vgl. Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) (Hg.), *Gemeinsam mit Afrika Zukunft gestalten. Die Afrika-Strategie des BMZ*, 2023.

399 A.a.O., 21.

Stärkung von Mädchen und Frauen – sprich deren Empowerment – vorgenommen.⁴⁰⁰ Zweitens wird Women Empowerment als objektiv messbar angenommen.

Zu erstens: Die Auseinandersetzung mit Werkzeugen zur Stärkung von Frauen findet zwar aktuell statt, ist allerdings bei Weitem kein neuer Prozess in Entwicklungsdebatten, wie Sarah Mosedale schon vor zwanzig Jahren festgestellt hat. »Empowering women has become a frequently cited goal of development interventions.«⁴⁰¹ Eingbracht in den Entwicklungsdiskurs wurde die Forderung nach Women Empowerment mit der Beijing Declaration and Platform for Action, die 1995 auf der vierten Weltfrauenkonferenz verabschiedet wurde,⁴⁰² woran auch der UN-Snapshot von 2024 erinnert.⁴⁰³ Die Inanspruchnahme von Women Empowerment im Entwicklungsdiskurs hat demzufolge eine erst dreißigjährige Geschichte. Oder anders gesagt: Vor 1990 wurden Entwicklungsdebatten ohne Bezugnahmen auf Women Empowerment geführt,⁴⁰⁴ obwohl dem Thema Ungerechtigkeit zwischen Männern und Frauen spätestens mit der Ausrufung des Internationalen Jahres der Frau im Jahr 1975 und der sich anschließenden UN-Dekade der Frau von 1976 bis 1985 besondere Aufmerksamkeit im Entwicklungsdiskurs zukam.⁴⁰⁵ Das heißt, dass Geschlechtergerechtigkeit nicht schon immer mit der Forderung nach Women Empowerment verbunden war. Darüber hinaus kann vermutet werden, dass die Eintragung von Women Empowerment als UN-Zielvorgabe in den 1990er Jahren auch einen Bruch mit dessen Vorgeschichte bedeutete. Die Vermutung legt sich nahe, dass die Artikulation von Women Empowerment im Rahmen von UN-Entwicklungsdebatten mit einer Verschiebung der betreffenden Bezugspunkte einherging, wodurch sich zugleich die inhaltlichen Bestimmungen des Women-Empowerment-Anliegens modifizierten und es zu einer universalisierten Forderung wurde. Die Sichtbarmachung des

400 Vgl. Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ). Referat für Geschlechtergerechtigkeit (Hg.), *Feministische Entwicklungspolitik. Für gerechte und starke Gesellschaften weltweit*, 2023, 6–8; UN Women et al., *Progress on the Sustainable Development Goals. The Gender Snapshot 2024*, New York, September 2024, 4 <https://unstats.un.org/sdgs/gender-snapshot/2024/GenderSnapshot2024.pdf> (Zugriff: 06.01.2025). 4.

401 Mosedale, *Assessing Women's Empowerment*, 2005, 243.

402 Vgl. United Nations, *Beijing Declaration and Platform for Action. Beijing+5 Political Declaration and Outcome*, 1995.

403 Vgl. UN Women et al., *Progress on the Sustainable Development Goals. The Gender Snapshot 2024*, 4.

404 Smith findet eine Erklärung für die wiederum verzögerte Aufmerksamkeit hinsichtlich der Benachteiligung von Frauen auch in Fair-Handels-Beziehungen. »Until relatively recently the gendered dimensions of goals and strategies remained largely unexplored in the fair trade movement, with the implicit assumption that access to fairer trading opportunities would benefit (and empower) both men and women.« Smith, *Fair Trade and Women's Empowerment*, 2015, 406.

405 Zur Erforschung der Verhältnissetzung von Geschlechterungleichheit und Women Empowerment eignen sich beispielsweise historische Ausgaben der Zeitschrift *Vereinte Nationen*, in denen nachzuweisen ist, dass Frauen zum Thema werden, ohne dabei auf das Anliegen namens Women Empowerment zu rekurrieren. Vgl. Focke, Katharina, *Gleichheit, Entwicklung, Frieden. Zum Internationalen Jahr der Frauen*, in: *Zeitschrift Vereinte Nationen* 23/3 (1975), 61–63; Petersmann, Hans, Wolfrum, Hildegard, *Das Internationale Frauenjahr der Vereinten Nationen*, in: *Zeitschrift Vereinte Nationen* 23/3 (1975), 68–73; Wichterich, Christa, »Das Private ist politisch«. Eine Bilanz der Frauendekade der Vereinten Nationen (1976–1985), in: *Zeitschrift Vereinte Nationen* 33/3 (1985), 77–81.

historischen Kontextes samt seinen globalen Verwobenheiten wäre eine eigenständige Forschungsarbeit wert.⁴⁰⁶

Zu zweitens: Beobachtet werden kann etwas Schlagwortartiges in der Bezugnahme auf Women Empowerment. Dessen permanente Wiederholung – das, was Srilatha Batliwala kritisch »empowerment mantra«⁴⁰⁷ genannt hat – tritt vornehmlich im Zusammenhang von Entwicklungsmessungen wie im UN Gender Snapshot auf: da, wo empirisch erhobene »Daten« taxiert – sprich in ein bestehendes Raster eingeordnet – werden. Das geschieht beispielsweise in (wissenschaftlichen) Wirkungsstudien, in UN-Berichten oder in politischen Programmen zu bestimmten Entwicklungsmaßnahmen.⁴⁰⁸ Darin wird der Grad an Geschlechterangleichung in Zahlen ausgedrückt, wie anhand des UN Gender Snapshots vorgeführt werden kann. Ein Beispiel: »Universal access to clean cooking could save women 40 hours a week on average.«⁴⁰⁹ Hier geht es also um eine wöchentliche Zeitersparnis durch bestimmte Kochmethoden, die als Summe dokumentiert wird. Aus buchstäblichen Kennziffern dieser Art resultieren Forderungen, Frauen zu »empowern«. Eine Folge daraus ist, dass in aktuellen Einwicklungsdebatten Women Empowerment als Messinstrument des Entwicklungsstands entsprechend einem methodologischen Nationalismus vorausgesetzt wird.⁴¹⁰ Fragen nach konkreten Konzeptualisierungen oder der Entstehung der Inanspruchnahme von Women Empowerment als objektivem Gradmesser des Lebensstandards in verschiedenen Weltregionen bleiben aus.⁴¹¹

406 Die hier vorliegende Studie muss auf eine Historisierung der Entstehungskontexte von Women Empowerment als Bezugsgröße im Entwicklungsdiskurs verzichten. Vgl. dazu Batliwala, *Taking the Power of Empowerment*, 2007, 557–565; Cornwall, Andrea, Rivas, Althea-Maria, *From »Gender Equality« and »Women's Empowerment« to Global Justice: Reclaiming an Transformative Agenda for Gender and Development*, in: *Third World Quarterly* 36/2 (2015), 396–415; Kabeer, *Gender Equality and Women's Empowerment*, 2005, 13–24.

407 Batliwala kritisiert mit dieser Phrase die Instrumentalisierung von Women Empowerment durch internationale Entwicklungsagenturen. Vgl. Batliwala, *Taking the Power of Empowerment*, 2007, 561.

408 Neben dem UN Gender Snapshot und den entwicklungspolitischen Programmen des BMZ kann auf eine Auswahl an (sozialwissenschaftlichen) (Meta)Wirkungsstudien hingewiesen werden, die die Wirkung von Fairem Handel bezogen auf die Zielmarke von Women Empowerment untersucht haben. Vgl. Twin and Twin Trading (Hg.), *Empowering Women Farmers in Agricultural Value Chains*, 2016; Lyon et al., *Gender Equity in Fairtrade*, 2010, 93–103; Reynolds, *Gender Equity, Labor Rights, and Women's Empowerment*, 2021, 657–675; Sen, *Everyday Sustainability*, 2017; Smith, *Fair Trade and Women's Empowerment*, 2015.

409 UN Women et al., *Progress on the Sustainable Development Goals. The Gender Snapshot 2024*, 3.

410 Kritik am so bezeichneten methodologischen Nationalismus will darauf hinweisen, dass sozialwissenschaftliche bzw. entwicklungsbezogene Vergleiche zu bestimmten Variablen zwischen Ländern vorgenommen werden, wobei die Nationengrenzen als gegebene Grenzbereiche auch für soziale Größen vorausgesetzt werden. Vgl. Boatca, Manuela, *Postkolonialismus und Dekolonialität*, in: Fischer, Karin et al. (Hgg.), *Handbuch Entwicklungsforschung*, Wiesbaden 2016, 113–123, 117–119.

411 Batliwala analysiert unterschiedliche historische Bezugnahmen auf Women Empowerment sowie dessen »conversion into not only a buzzword but a magic bullet for poverty alleviation and rapid economic development, rather than a multi-faceted process of social transformation«. Batliwala, *Taking the Power of Empowerment*, 2007, 557–565, 561. Hier wird auf eine Festschreibung der Bedeutung von Women Empowerment anhand eines Definitionsversuchs verzichtet. Für einen Über-

Der Entwicklungsdiskurs funktioniert demzufolge (auch) beim Thema Geschlechterangleichung über Zahlen, Tabellen und Rechnungen, die – in Raten übertragen – vorgeben, welche Frauen als ›empowert‹ und damit als ›entwickelt‹ gelten und welche demgegenüber zu bestärken seien.⁴¹² Ein bestimmter Verweis auf Women Empowerment ruft demzufolge die Vorstellung auf, dass es sich damit um einen objektiven und operationalisierbaren Gradmesser handelt, der für einen konkreten Kontext – meist einen Nationalstaat – anzeigt, wie es um die Norm der Geschlechterangleichung und damit um den allgemeinen Entwicklungsstand bestellt ist. Das diskursive Terrain zu Fairem Handel stellt hier keine Ausnahme dar, auf dem, wie noch herauszustellen ist (siehe Kapitel 4), die Umsetzung des Leitbildes der nachhaltigen Entwicklung durch eine kirchliche faire Beschaffung gefordert wird.

3.6.2 Fairer Handel im Gewand von Geschlechtergerechtigkeit

In der Bezeichnungsordnung Fairer Handel werden Frauen als Fair-Handels-Produzentinnen multiple Abhängigkeiten zugeschrieben, weil sie als Frauen in Szene gesetzt werden. Diese quasi zirkuläre Ableitung lässt sich auch anders ausdrücken: Die Konzentration auf das Frau-Sein in der Repräsentation der Produzierenden steht außer Frage. Nicht als Menschen, sondern als Frauen (oder Männer) werden die, die Erzeugnisse herstellen, markiert. Daran wird erneut deutlich, weshalb ich jede der einzelnen Bezeichnungspraktiken als Vergeschlechtlichung apostrophiere. Ohne die Inszenierung der Frau als Gegenstück zum Mann – sprich die Geschlechterdifferenz – ließen sich weitere Festschreibungen nicht benennen. Der Viktignisierungskomplex betrifft die Produzentin als Frau, wie in der Betrachtung der Bezeichnungspraktiken entschlüsselt werden konnte. Durch die Wiederholung von Indigen-Machung und Viktignisierung als signifikatorische Kontrastierung von Mann und Frau wird Letztere per se als mehrfach Abhänge imaginiert, was wiederum den Effekt binärer kultureller Op-Positionierungen hervorruft.

Das Resümee aus den bisherigen Befunden ruft nun folgende Frage hervor: Weshalb wird die Produktivität der Repräsentationen, die anhand einer imaginierten Spaltung zwischen Viktignener und ›emanzipierter Europäerin‹ kulturelle Essentialismen hervorbringt, nicht als Machtpraktik dechiffriert, sondern als objektive Abbildung akzeptiert? Weil, so die These, die entsprechenden signifikatorischen Mechanismen unter der Überschrift von Forderungen nach Women Empowerment auftreten. Die Bezugnahme auf Women Empowerment ist auch im Diskurs zum Fairen Handel omnipräsent,⁴¹³

blick zu Bedeutungsverschiebungen der Vokabel Women Empowerment vgl. ebd.; Cornwall, Rivas, From ›Gender Equality‹ and ›Women's Empowerment‹ to Global Justice, 2015, 396–415; Mosedale, Assessing Women's Empowerment, 2005, 243–257.

412 Vgl. UN Women et al., Progress on the Sustainable Development Goals. The Gender Snapshot 2024.

413 Innerhalb des Forschungsdiskurses zum Thema Fairer Handel macht das Thema Women Empowerment einen großen Bereich aus, wie es im Forschungsüberblick der hier vorliegenden Studie in Abschnitt 1.3.1.4.2 herausgestellt wurde.

wie die *Internationale Charta des Fairen Handels*⁴¹⁴ von 2018 zeigt. Sie attestiert Frauen in Produzent:innen-Ländern eingeschränkte »Möglichkeiten einer sozialen und ökonomischen Entwicklung«⁴¹⁵ einerseits und dem Fairen Handel einen aktiven Einsatz für »Geschlechtergerechtigkeit«⁴¹⁶ andererseits. Das sogenannte aktivistische Terrain zum Fairen Handel ist gerade beim Thema Women Empowerment mit dem der evangelischen Entwicklungsarbeit verwoben. Das lässt sich an zwei identischen Zitaten eines Berichts der World Fair Trade Organisation nachzeichnen.⁴¹⁷ Die Textpassage wird im Informationsheft *Welt & Handel* wiedergegeben – sowohl in einem Beitrag von 2016 als auch in einem von 2019.

»Im WFTO-Bericht zum Thema »Geschäftsmodelle, die Frauen stärken« heißt es: »Im Mittelpunkt des Fairen Handels steht die Verpflichtung zur Gleichstellung der Geschlechter und Ablehnung von Diskriminierung. Der Faire Handel versucht Frauen zu stärken, indem er die Defizite angeht, um die sich die Gesetzgebung von Staaten und die von privatwirtschaftlichen Unternehmen nicht ausreichend kümmern. Der Faire Handel geht beim Thema Geschlechtergerechtigkeit mit gutem Beispiel voran, indem er sicherstellt, dass Frauen auf allen Ebenen gleichberechtigt am Wirtschaftsleben teilhaben.«⁴¹⁸

Zu einer ähnlichen Iteration kommt es im eben erwähnten *Welt-&-Handel*-Artikel von 2019 sowie in der *Brot-für-die-Welt*-Broschüre von 2015 »Mehr Gerechtigkeit durch Fairen Handel? Wie Fairer Handel Frauenrechte stärken kann«⁴¹⁹. In beiden Quellen wird auf die Standards der WFTO rekurriert.⁴²⁰ »Fairer Handel bedeutet, dass die Arbeit von Frauen entsprechend gewürdigt und vergütet wird. Frauen werden für ihren Beitrag im Produktionsprozess entlohnt und in ihren Organisationen gestärkt (»empowered«).«⁴²¹ Anhand dieser wenigen Beispiele wird bereits ersichtlich, dass sich die Bezugnahme

414 Vgl. TransFair e.V., Forum Fairer Handel e.V. (Hgg.), *Die Internationale Charta des Fairen Handels*, 2018. Kurz zuvor, im Jahr 2017, hat auch die WFTO Women Empowerment als sechstes von zehn Prinzipien unter der Überschrift »Prinzip 6: Verpflichtung zu Nicht-Diskriminierung, Geschlechtergerechtigkeit & wirtschaftlichem Empowerment von Frauen und Versammlungsfreiheit« festgeschrieben. Vgl. Deutsche Übersetzung: World Fair Trade Organization (WFTO) (Hg.), *10 Prinzipien für Fair Handels-Organisationen*, 2018, 2.

415 TransFair e.V., Forum Fairer Handel e.V., *Die Internationale Charta des Fairen Handels*, 2018, 20.

416 Ebd.

417 Die deutsche Fassung des aktuellsten Berichtes, vgl. Forum Fairer Handel e.V. (Hg.), *Geschäftsmodelle, die Frauen stärken. Erkenntnisse und Impulse aus Fair-Handels-Unternehmen*, 2019.

418 Jansen-Garz, *Es besteht ein Ungleichgewicht zwischen Süd und Nord*, 2016, 2; Jansen-Garz, Gundis, *Fairer Handel und Frauenförderung. Kann der Faire Handel zu mehr Geschlechtergerechtigkeit beitragen?*, in: *Welt & Handel* 23/5 (2019), 1–4, 1f.

419 *Brot für die Welt* (Hg.), *Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?*, 2015, 1.

420 Die deutsche Fassung der 2023 aktualisierten Version der Standards der World Fair Trade Organisation, vgl. Weltladen-Dachverband (Hg.), *10 Prinzipien des Fairen Handels*. World Fair Trade Organization (WFTO), 2023, https://www.weltladen.de/site/assets/matterial/document/37/version/2428/attachment/2023-11%20WFTO%20Prinzipien_deutsche%20Fassung.pdf (Zugriff: 27.02.2026).

421 *Brot für die Welt* (Hg.), *Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?*, 2015, 1; Jansen-Garz, *Fairer Handel und Frauenförderung*, 2019, 3.

auf Women Empowerment in einem Zirkel aus Verweisen vollzieht. Auf diese Weise greift das hier untersuchte Material kontinuierlich auf Inanspruchnahmen von Women Empowerment im Entwicklungsdiskurs zurück. Solche Rückgriffe auf das Anliegen der »Gleichbehandlung von Männern und Frauen«⁴²² kartieren demzufolge das hier untersuchte diskursive Terrain der evangelischen Entwicklungsarbeit in den größeren Diskurszusammenhang der nachhaltigen Entwicklung.

Mithilfe weiterer Abschnitte aus dem Quellenkorpus lässt sich außerdem illustrieren, dass wiederholte Bezugnahmen auf Women Empowerment eine Verbindungslinie stabilisieren zwischen der Forderung, »Frauen gleichberechtigt zu behandeln«⁴²³, und der Behauptung, Fairer Handel könne dies veranlassen. So gesehen lässt sich die Artikelüberschrift »Kann Fairer Handel zu mehr Gleichberechtigung beitragen?«⁴²⁴ aus einer *Welt-&-Handel*-Ausgabe aus dem Jahr 2019 nur als Suggestivfrage auffassen. Denn darin wird ebenfalls versichert, dass es »[u]numstritten ist [...], dass sich beispielsweise Armut und ihre Folgen nur wirksam bekämpfen lassen, wenn Frauen gestärkt werden. Im Fairen Handel wird dies seit Jahrzehnten erfolgreich praktiziert.«⁴²⁵ Im selben Text wird mit der Bezugnahme auf Women Empowerment zugleich der Zusammenhang von Fairem Handel und nachhaltiger Entwicklung zementiert. So setze nachhaltige Entwicklung Geschlechtergleichberechtigung voraus, wie es heißt: »Doch die Gleichberechtigung der Geschlechter ist eine Voraussetzung für nachhaltige Entwicklung. Wenn es darum geht, globale Herausforderungen wie Armut und Hunger in den Griff zu bekommen, führt kein Weg an den Frauen vorbei.«⁴²⁶ Der Weg zu diesem Anliegen führe über den Fairen Handel, der »beim Thema Geschlechtergerechtigkeit mit gutem Beispiel voran[geht], indem er sicherstellt, dass Frauen auf allen Ebenen gleichberechtigt am Wirtschaftsleben teilhaben.«⁴²⁷

Die Realisierung von Women Empowerment wird darüber hinaus in das Erfolgsnarrativ des Fairen Handels eingeschrieben und als dessen genuines – nahezu ursprüngliches – Anliegen bestimmt. Darauf lässt schon die folgende Überschrift aus der oben genannten *Welt-&-Handel*-Ausgabe von 2016 schließen: »Fairer Handel und Frauenförderung – ein Thema, das sich durch die Geschichte des Fairen Handels zieht«⁴²⁸. Im Bericht wird mit einem Alltagsbeispiel argumentiert, anhand dessen sich die vermeintlichen Vorteile gemeinschaftlicher Fair-Handels-Projekte mit deren Gemeinschaftsprämien veranschaulichen ließen: »So kann der Faire Handel die Lebenssituation der Frauen verbessern: Wenn im Dorf ein Brunnen gebaut wird, brauchen die Frauen und Mädchen nicht mehr so weit zu laufen, um Wasser zu holen.«⁴²⁹ Im Jubiläumsheft, mit dem Brot für die Welt im Jahr 2020 das fünfzigjährige Bestehen von Fairem Handel in Deutschland

422 Lange, Öko-faire Power-Beere, 2009, 9–10, 10.

423 Jansen-Garz, Es besteht ein Ungleichgewicht zwischen Süd und Nord, 2016, 1.

424 Jansen-Garz, Fairer Handel und Frauenförderung, 2019, 1.

425 Ebd.

426 Ebd.

427 A.a.O., 2.

428 Jansen-Garz, Es besteht ein Ungleichgewicht zwischen Süd und Nord, 2016, 1.

429 A.a.O., 3.

würdigte, wird die Stärkung von Frauen unter der Überschrift »Positive Bilanz, offene Fragen« ebenfalls in dessen »beispiellose Erfolgsgeschichte«⁴³⁰ eingezeichnet.

»Frauen wurden durch den Fairen Handel darin gestärkt, selbstständig Produkte anzubauen und zu vertreiben, und die im Fairen Handel übliche Prämie wurde beispielsweise in Bildungs- und Gesundheitsprojekte und in die Infrastruktur investiert. Maßnahmen, von denen häufig die ganze Gemeinde profitiert.«⁴³¹

In derselben Bezeichnungsordnung wird artikuliert, dass Geschlechtergerechtigkeit trotz Fairen Handels noch nicht vollendet sei. Diese Feststellung scheint jedoch weder den Erfolg von Fairem Handel noch die Forderung nach Women Empowerment infrage zu stellen, wie es im letzten Absatz der Informationsbroschüre »Mehr Gerechtigkeit durch Fairen Handel? Wie Fairer Handel Frauenrechte stärken kann«⁴³² demonstriert wird. »Durch den Fairen Handel konnten in Bezug auf Geschlechtergerechtigkeit bereits erste Erfolge erzielt werden. Es bedarf jedoch einer stetigen Weiterentwicklung, in der die vielfältigen Leistungen von Frauen anerkannt und Genderstrategien weiterentwickelt und umgesetzt werden.«⁴³³ Infolgedessen lässt sich der Schluss ziehen, dass in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel mit der Bezugnahme auf Women Empowerment eine mehrschichtige Erfolgsstory transportiert wird. Diese setzt sich aus zwei weiteren Erfolgsstorys zusammen. Die erfolgsversprechende Forderung von Women Empowerment selbst werde mit entsprechenden Fair-Handels-Strategien bereits verwirklicht, wobei Letztere für sich schon als Erfolgsgeschichte geltend gemacht werden. Dieser Befund führt zu der These zurück, dass die signifikatorische Inanspruchnahme von Women Empowerment die Spuren der produktiven Praktiken ihrer eigenen Bezeichnungsordnung verwischt.

3.6.3 Spurentilgung durch Women Empowerment

Konkrete Repräsentationspraktiken, die unter der Beanspruchung von Women Empowerment in den Quellen auftreten und in kulturellen Abgrenzungen resultieren, konnten, wie die bisherige Untersuchung zeigt, nur durch die Hinzuziehung der Schlüsselkategorie der »armen schwarzen Mutter« ausfindig gemacht werden. Die Etikettierung als Women Empowerment tilgt die Spuren derjenigen Bezeichnungsmechanismen, anhand derer ein mehrfach abhängiger Produzentinnen-Typus verfestigt wird. Das Verwischen der Spuren kann stattfinden, weil mit der Bezugnahme auf Women Empowerment die Vermutung aufgerufen wird, dass es sich um ein universell gültiges Messinstrument handelt, das an der Norm der Geschlechtergleichstellung geeicht ist und vorfindliche Größen in ein existierendes, Objektivität versprechendes

430 Mende, *Der Geschmack von Gerechtigkeit*, 2010, 25.

431 Brot für die Welt (Hg.), *Raus aus der Nische: 50 Jahre Fairer Handel*, 2020, 8.

432 Brot für die Welt (Hg.), *Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?*, 2015, 1.

433 A.a.O., 8.

Ordnungsschema einsortiert.⁴³⁴ Was unsichtbar ist, kann auch nicht infrage gestellt werden. Wenn sich demzufolge Repräsentationen einer kritischen Infragestellung entziehen, müsste Kritik beim Maßstab der Geschlechtergerechtigkeit selbst ansetzen. Die hier eingebrachte Arbeit ist allerdings weit davon entfernt, die Forderung nach den größtmöglichen Handlungsspielräumen für alle Geschlechter bzw. Menschen in jeder Weltregion anzuzweifeln. Was steht also infrage?

Angezweifelt wird hier die dem Entwicklungsdiskurs – und damit dem diskursiven Terrain zum Fairen Handel – zugrunde liegende Prämisse, dass Women Empowerment als Messinstrument misst und überhaupt messen könnte, was es vorgibt, zu ermitteln.⁴³⁵ Dieser Prämisse entsprechend wird angenommen, dass Lebensumstände von Frauen und Mädchen bloß vorliegen. Damit wird akzeptiert, dass besagte Lebensumstände »by listening to poor women and their movements, listening to their values, principles, articulations, and actions, and by trying to hear how they frame their search for justice«⁴³⁶ empirisch erfasst, in arithmetischen Variablen – auch »Daten« genannt – ausgedrückt und in ein vermeintlich objektives Bewertungssystem eingegliedert werden könnten.⁴³⁷ Eingesetzt werden die entsprechenden Variablen in ein Bewertungssystem mit zweidimensionalem Raster unter der Überschrift der Geschlechtergleichheit. Je nach »Daten« nähert sich der Graph der zu empowernden Frauen dem des männlichen Standardniveaus an, oder eben nicht. Die Gleichung lautet: Je mehr Women Empowerment, desto ähnlicher werden der weibliche und der männliche Kurvenverlauf. Dieses Bild illustriert nichts anderes als die Relationierung zweier Größen: den Vergleich zwischen Mann und Frau.

Die vorausgegangene Auseinandersetzung mit entsprechenden Repräsentationen aus dem Fair-Handels-Bildungsmaterial führt beispielhaft vor Augen, dass Vergleiche überaus produktive Praktiken sind. Daran lässt sich festmachen, inwiefern vergleichende »Messverfahren« sowie deren »Messgrößen« infrage stehen – und damit der Automatismus des Bewertungssystems selbst. Im einleitenden Absatz der hier untersuchten Brot-für-die-Welt-Broschüre »Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel« ist Folgendes zu lesen:

»Besonders Frauen werden häufig bei der Produktion von Gütern, beispielsweise in der Land- oder Textilwirtschaft, benachteiligt und in ihren Rechten verletzt. Sie werden

434 Für die Beschreibung von Geschlechtergerechtigkeit als UN-Zielmarke vgl. Vereinte Nationen, Resolution der Generalversammlung. A/RES/70/1 Transformation unserer Welt: die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung, 2015, 19.

435 An dieser Stelle sei an drei bereits erwähnte Aufsätze erinnert, in denen deutlich wird, dass Women Empowerment als messbares Ziel der empirischen Sozialwissenschaft auch in der Entwicklungsforschung nicht unumstritten ist. Die Artikel unterscheiden sich von der hier vorliegenden Studie jedoch darin, dass ihnen kein intersektionaler diskurstheoretischer Zugriff zugrunde liegt, der die Konstitution – das nicht-objektive Gewordensein – des Bewertungsmaßstabes von Women Empowerment herausstellt. Vgl. Batliwala, Taking the Power of Empowerment, 2007, 557–565; Cornwall, Rivas, From »Gender Equality« and »Women's Empowerment« to Global Justice, 2015, 396–415; Mosedale, Assessing Women's Empowerment, 2005, 243–257.

436 Batliwala, Taking the Power of Empowerment, 2007, 557–565, 564.

437 Konkrete Zahlenspiele lassen sich in den zuvor aufgeführten Wirkungsstudien finden.

schlechter bezahlt, haben weniger Zugang zu Weiterbildungsmaßnahmen und Entscheidungsgremien als Männer.«⁴³⁸

Die Relationierung von Frauen und Männern anhand der Komparative »schlechter« und »weniger« ist allerdings kein objektives Messverfahren. Um diese Feststellung kurz zu fassen: Mit einem derartigen Vergleich werden nicht zwei Größen bezogen auf eine dritte Größe vergleichend miteinander ins Verhältnis gesetzt.⁴³⁹ Vielmehr wird die Kategorie Frau an der Kategorie Mann gemessen, die als Vergleichspunkt fungiert und dadurch zum Standard erhoben wird. So gesehen wird die Frau mit der Berufung auf Women Empowerment erst zur Normabweichung. Das lässt sich mit einem Rückgriff auf die Gegenüberstellung der Wasserbeschaffung durch Frauen und durch Männer aus dem aktuellen UN Gender Snapshot von 2024 illustrieren. »Women and girls spend 250 million hours per day on water collection, over 3 times more than men and boys.«⁴⁴⁰ Im Entwicklungskontext, in dem die Bestärkung von Frauen zur Realisierung von Geschlechtergleichheit gefordert wird, liegt das Ergebnis derartiger Vergleichspraktiken auf der Hand. Das Einfordern von Women Empowerment wird kein Ende finden, solange dies an zwei Kategorien hängt, von denen die eine der anderen – weil diese die Norm bildet – nicht anders als nachziehen, ihr aber niemals gleichziehen kann.

Die Feststellung, dass Vergleichspraktiken Teil des Entwicklungsdiskurses und der Bezeichnungsordnung Fairer Handel sind, führt zu weiteren signifikatorischen Verhältnissetzungen, die auf dem Terrain der evangelischen Entwicklungsarbeit zum Thema Fairer Handel vorzufinden sind. Im Quellenmaterial nehmen sie die Form mehrfach ineinander verwobener Bezeichnungsmechanismen patriarchaler, ethnozentrischer, ökonomisch ausbeuterischer und heteronormativer Festschreibungen an. Diese manifestieren sich als Zuordnungen bestimmter Größen zu wiederum bestimmten Gruppen, wodurch die zugeordneten Größen und Gruppen erst voneinander abgegrenzt werden. Die in den entsprechenden Medien repräsentierte Produzentin wird kontinuierlich in die Gruppe der Ehefrauen, der Mütter, der nicht-westlichen Kulturen, der finanziell Schwachen einsortiert. Damit wird die Kategorie der typisch abhängigen Produzentin, der Viktigenen, geformt. An solchen Verfahren der Konturierung hängt nicht nur die Entstehung der vermeintlich vorgängigen Kategorien, sondern auch die des Bewertungssystems selbst, das sich mit dem hier Eingebrauchten als Kategorienordnung Fairer Handel apostrophieren lässt. Die Bezugnahme auf Women Empowerment macht dabei nicht nur die Operation solcher vergleichender Verhältnissetzungen unkenntlich, sondern auch, dass die entsprechenden Vergleichsgrößen mit derselben Operation erst geschaffen werden. In einem Text, der unter dem Etikett Women Empowerment erscheint und Hintergrundinformationen dazu liefern will, »[w]ie Fairer Handel Frauenrechte stärken kann«⁴⁴¹, kommen andere Benachteiligungen als solche, die sich auf

438 Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015, 1.

439 Das Grundproblem, das Michael Bergunder am Vergleich von Allgemeinbegriffen nachweist, ist identisch mit dem hier vorliegenden Vergleich von Größen im Diskurs zum Fairen Handel bzw. in dem zu Entwicklung. Vgl. Bergunder, Umkämpfte Historisierung, 2020, 56–60.

440 UN Women et al., Progress on the Sustainable Development Goals. The Gender Snapshot 2024, 2.

441 Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015, 1.

den Vergleich zwischen Frau und Mann beziehen, gar nicht in den Blick. Infolgedessen rücken alle Repräsentationsmechanismen außer Sichtweite, die sich nicht am vermeintlichen Vergleichspunkt Geschlecht taxieren lassen, an dem die schwache Frau vom starken Mann abgeleitet wird.

In diesem Sinne werden diejenigen repräsentationsbedingten Zuschreibungen, die Frauen im selben Text über die Dimension Geschlecht hinaus zu Opfern erklären, verdeckt. So wird nicht erkennbar, dass durch intersektionale Vergeschlechtlichungspraktiken – kurz Viktignisierungen – mindestens ein weiterer Vergleichspunkt geschaffen wird. Dabei steht der mehrfach abhängigen Produzentin nicht so sehr ein unabhängiger Mann als standardisierter Bezugspunkt gegenüber als vielmehr eine Frau aus einer Kultur, in der keine unterdrückenden Bedingungen zu herrschen scheinen. Die damit einhergehende kulturelle Hierarchisierung bleibt jedoch insofern unsichtbar, als sie am Referenzpunkt einer imaginierten Frau aus einer ›entwickelten‹ Kultur in Erscheinung tritt, und eben nicht als angenommener Frau-Mann-Vergleich.⁴⁴² Die Operation ist folgende: Artikulationen zu Women Empowerment im Diskurs zum Fairen Handel, die fordern, Frauen Männern an einem bestimmten Ort gleichzustellen, werden von vergleichenden Praktiken begleitet, in denen Frauen der Süd-Ost-Achse von solchen der Nord-West-Achse abgeleitet werden. Die einzelnen lokalen patriarchalen Bedingungen verblassen im Zuge der zuletzt genannten Verhältnissetzung. Die mit dem Mann-Frau-Bezug in Aussicht gestellte und durch den Frau-Frau-Vergleich unterwanderte Forderung nach globaler Frauengleichheit ist nicht dasselbe wie Menschengleichheit. Damit fungiert die Bezugnahme auf Women Empowerment weniger als Messinstrument für Geschlechtergleichheit, sondern eher als Kompass, dessen Nadel die Erdkugel anhand von zwei als monolithisch imaginierten Frauengruppen spaltet. Der globale Spalt verläuft zwischen den Frauen, die vermeintlich empowert sind, und denen, die es zu empowern gelte – ergo zwischen nur zwei Himmelsrichtungen: der nord-westlichen und der süd-östlichen.

Mit dieser Offenlegung wird ersichtlich, was eine Kategorienkritik mithilfe einer analytischen Betrachtung intersektionaler Vergeschlechtlichungspraktiken ermöglicht. Damit können formulierte Forderungen und signifikatorische Repräsentationspraktiken als Bestandteile ein und derselben An-Ordnung entschlüsselt werden. Wird Fairer Handel als eine derartige Kategorienordnung perspektiviert, reihen sich die Artikulation, dass es »[a]ufgrund gesellschaftlicher Normen [...] in einigen Kulturen bestimmte Rollenmuster [gibt]«⁴⁴³, und die Markierung, wonach »die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern oft Nachteile für Frauen«⁴⁴⁴ bedeute, nicht mehr als losgelöste Einzelelemente aneinander. Sie gehören vielmehr ein und demselben Zusammenhang an, in dem

442 An dieser Stelle könnte sich eine weitere Untersuchung anschließen, die nach historischen Bedeutungsverschiebungen durch die Bezugnahme von Women Empowerment im globalen Rahmen fragt. Wie in Abschnitt 3.6.1 genannt wurde, liegt deren Entstehung in lokalen Kontexten. Die Vermutung ist, dass sich durch den Transfer von einzelnen lokalen auf den globalen Bezugsrahmen der internationalen Entwicklungsarbeit die Vergleichspunkte verschoben haben, vom Mann-Frau-Vergleich innerhalb desselben Kontextes hin zum Frau-Frau-Vergleich zwischen vermeintlich differierenden kulturellen Kontexten.

443 Brot für die Welt (Hg.), Mehr Gleichberechtigung durch Fairen Handel?, 2015, 2f.

444 Ebd.

die kategoriale Unterscheidung der Geschlechter in Verbindung mit der Verortung in einer bestimmten Kultur, die nicht die des Textes ist, eine ebenso kategoriale kulturelle Differenzierung zementiert. Eine doppelt produktive Repräsentationspraktik kommt zum Vorschein, in welcher der Kulturunterschied den Geschlechtsunterschied verfestigt und umgekehrt. Der Effekt ist offenkundig: Anhand der Repräsentation der abhängigen Produzentin als Gegenstück zur Imagination einer unabhängigen Frau werden nordwestliche Lebensmodelle als Norm bekräftigt, an der die Vielfalt weiterer Lebensmodelle als nachteilige Abweichung eingeordnet wird.

Mit der Dechiffrierung der Funktionsweise der Kategorienordnung namens Fairer Handel lässt sich die Prämisse eines objektiv vorfindlichen Bewertungssystems, das mit der Inanspruchnahme von Women Empowerment als nur vermeintlich universeller Kategorie in Form von artikulierten Forderungen aufgerufen wird, nicht mehr aufrecht erhalten. Vielmehr handelt es sich bei Women Empowerment um eine weitere, nämlich verschleiernde Bezeichnungspraktik derselben Ordnung, mit der Letztere »versucht, ihre eigene Wirkungsweise zu verstellen und ihre Effekte zu naturalisieren«⁴⁴⁵.

Im Lichte dieser Spurentilgung verwundert es nicht, dass Lebensumstände von zu empowernden Frauen im Entwicklungsdiskurs als ›Datenmaterial‹ vorausgesetzt werden, so wie es im UN Gender Snapshot aus dem Jahr 2024 vorgeführt wird. »Despite advances in data collection, data gaps remain a huge challenge. This renders the realities of women and girls invisible.«⁴⁴⁶ In diesem Sinne führt der UN Gender Snapshot die Unsichtbarkeit der Lebenswirklichkeiten von Frauen und Mädchen auf ›Datenlücken‹ zurück. Diese Studie konnte diese Prämisse jedoch enttarnen. Lücken bestehen keinesfalls in der ›Datenerhebung‹, sondern in der Betrachtungsweise über die Objektivität solcher vermeintlichen Daten.

Mit der Herausstellung von Fairem Handel als Ordnung aus verschiedenen Bezeichnungsmodi konnte offengelegt werden, wie die vermeintlich neutralen ›Daten‹ der empowernden Produzentinnen erst zu solchen gemacht werden. Intersektionale Vergeschlechtlichungspraktiken materialisieren Produzentinnen als Viktigene, für die wiederum Women Empowerment einzufordern ist. Viktigenisierungen sind damit nichts anderes als komplexe Machtpraktiken, die sich aus intersektional verwobenen Machtachsen zusammensetzen. Deren Wirken und Bewirken, Bezeichnen und Verfestigen ist »dauernd wiederholtes Handeln«⁴⁴⁷ und nichts anderes als Machtausübung. Die Spuren dieses Wirkens, die Prozesse der Viktigenisierungen werden jedoch durch die Forderung nach Woman Empowerment verwischt. Diese verdecken, dass die Viktigene einen Ort und Zeit – sprich eine signifikatorische Entstehungsgeschichte – hat, insofern bei der Thematisierung von Fairem Handel nichts anderes als zu empowernde Frauen zu erwarten sind. Die Inanspruchnahme von Women Empowerment wird zur Camouflage, die standardisierende Bezeichnungspraktiken als vermeintlich objektive Messverfahren tarnt, mittels derer die Viktigene naturalisiert – sprich zur erwartbaren Selbstverständlichkeit – wird.

445 Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991, 212.

446 UN Women et al., *Progress on the Sustainable Development Goals. The Gender Snapshot 2024*, 24.

447 Butler, *Körper von Gewicht*, 1997, 32.

Die Machtförmigkeit der Women-Empowerment-Camouflage bringt Judith Butler wie folgt auf den Punkt: »So lange Macht erfolgreich verfährt, indem sie einen Objektbereich, ein Feld der Intelligibilität als eine für selbstverständlich gehaltene Ontologie errichtet, werden ihre materiellen Effekte als Datenmaterial oder als primäre Gegebenheiten aufgefaßt.«⁴⁴⁸ Einmal sichtbar gemacht, bedeutet das, dass die Selbstverständlichkeit, mit der die Fair-Handels-Produzentin als Viktigene repräsentiert wird, nicht mehr ohne Weiteres aufrechtzuerhalten ist. Das lässt sich anhand von Spuren subversiver Verschiebungen in den Bezeichnungspraktiken selbst untermauern.

3.7 Handlungsmacht: Zur Globalität der Kategorienordnung Fairer Handel

Den herausgestellten Spurentilgungen durch die wiederholten Forderungen nach Women Empowerment schließt sich ein Zwischenfazit über den Gesamtzusammenhang der viktigenisierenden Bezeichnungsordnung Fairer Handel an. Dazu wird die Frage gestellt, ob und gegebenenfalls wo Handlungsspielräume von Produzentinnen in der Kategorienordnung ihren Niederschlag finden, obwohl sie von vermeintlich universalen Forderungen wie der nach Women Empowerment verdeckt sind. Lassen sich also im selben Material Spuren in der Darstellung von Produzentinnen finden, die nicht das Bild der Viktigenen reproduzieren? Das Fazit entlang dieser Fragerichtung zu entfalten, basiert auf einer Annahme, die sich aus dem vorhergegangenen Abschnitt 3.6 ergibt: Möglichkeitsräume für Agency werden in einer Ordnung nahezu unbenennbar, in der die permanente Bezugnahme auf Women Empowerment die zu empowernde – sprich machtlose – Produzentin als Selbstverständlichkeit tarnt.

Wie lässt sich über Agency von Produzentinnen nachdenken, wenn der Untersuchung ausschließlich Repräsentationen zugrunde liegen? Die hier in Rede stehende Agency ist demzufolge repräsentierte Agency, die aus denselben Quellen rekonstruiert wird, die auf das diskursive Terrain der evangelischen Entwicklungsarbeit zurückgehen. Es geht also um eine Spurensuche nach Repräsentationen, die das so erzeugte Bild der viktigenisierten Produzentin verschieben. Dazu lassen sich drei Arten von Repräsentationstechniken unterscheiden, mit denen vermeintlich empowernde Produzentinnen hervorgehoben werden. Das sind erstens kurze Schilderungen von Frauen in leitenden Positionen innerhalb längerer Artikel. Zweitens werden Stimmen von Produzentinnen selbst wiedergegeben und als meist unkommentierte Beispiele in Materialien für die schul- oder gemeindepädagogische Verwendung abgedruckt. Dabei fehlen nicht selten Namen und konkrete Einzelheiten zu den entsprechenden Lebensumständen. Drittens kommen in den hier untersuchten Quellen gelegentlich »Kleinbäuerinnen«⁴⁴⁹ oder »Arbeiterinnen«⁴⁵⁰ vor, deren Ansichten als Zitate markiert werden. Ein solches Beispiel soll am Ende dieses Abschnitts ausführlich vorgestellt und interpretiert werden.

448 A.a.O., 62.

449 O.V., »Saat für Vielfalt«. MISEREOR startet Aktion gegen Fusion von Monsanto und Bayer, in: *Welt & Handel* 21/7 (2017), 4.

450 Brot für die Welt (Hg.), Was bedeutet Fairer Handel wirklich?, 2014, 7.

3.7.1 Produzentinnen in leitenden Funktionen

Das Quellenkorpus umfasst Beiträge, in denen Frauen als Einzelpersonen oder Gruppen porträtiert werden, die in konkreten Produktionsstätten eine gewisse Position erreicht haben oder eine nennenswerte Erzeugerinnengemeinschaft darstellen. In dieser Funktion werden die entsprechenden Produzentinnen auch gern als Gäste in deutsche Fair-Handels-Foren eingeladen.⁴⁵¹ Die folgende Aneinanderreihung solcher Kurzporträts soll einen Eindruck von dieser Art Texten vermitteln. Daran schließt sich eine interpretierende Einordnung des sich darbietenden Bildes in die Bezeichnungsordnung Fairer Handel als Gesamtgefüge an.

Einige solcher Porträts bietet der Leitartikel der achten *Welt-&-Handel*-Ausgabe von 2016. Darin werden Frauen aus verschiedenen Fair-Handels-Projekten vorgestellt – und zwar ausschließlich bezogen auf ihre jeweils leitende Stellung oder ihre neu hinzugewonnenen Handlungs- und Mitbestimmungsmöglichkeiten:

»Fatima Ismael leitet die Kaffee-Kooperative SOPPEXCCA mit Sitz in Jinotega, einer Stadt im wichtigsten Kaffeeanbauggebiet im Norden Nicaraguas. Im Kaffeesektor ist eine Frau in dieser Position besonders bemerkenswert, denn das Land gehört in der Regel den männlichen Familienmitgliedern.«⁴⁵²

Neben diesem Beispiel ist im selben Beitrag ein weiteres über eine Kleinbäuerin aus Peru abgedruckt:

»Deshalb gibt es auch immer mehr Frauen, die in Leitungspositionen aufgestiegen oder als Mitglieder in Mitbestimmungsgremien der Kooperativen gewählt werden. So wie Espirita Guerrero Romero, Kleinproduzentin der Kooperative Agropia/Peru. Sie war zur Fairen Woche Gast von dwp und hat einige Weltläden, Gruppen und Veranstaltungen besucht. Espirita Guerrero Romero, 58 Jahre alt, ist die älteste von sechs Geschwistern. Mit ihrer Tochter und etwa 70 weiteren Familien lebt sie in dem kleinen Dorf San Jose de Aymara, in dem sie geboren und aufgewachsen ist. San Jose de Aymara mit seinen 300 Einwohnern liegt auf fast 4.000 Höhenmetern in den peruanischen Anden im Bezirk Pazos. Espirita Guerrero Romero gehört zu den Bäuerinnen, die sich schon 2008 der Kooperative Agropia angeschlossen haben und sie nimmt regelmäßig an den Schulungs- und Qualifizierungsangeboten ihrer Kooperative teil. Schon die Eltern und Großeltern von Espirita Guerrero Romero haben »papas nativas«, die traditionellen peruanischen Kartoffeln, kultiviert und Espirita ist die »Hüterin der Kartoffeln« und kennt die vielen Sorten von Kindesbeinen an.«⁴⁵³

Direkt darauf folgt eine Passage über das *women-coffee*-Projekt in Ruanda:

451 In den entsprechenden Ausgaben von *Welt & Handel* werden beispielsweise Gäste vorgestellt, die im Rahmen der *Fairen Woche* aus ihrem jeweiligen Projekt berichten. Darunter befinden sich auch etliche Porträts von Frauen. Vgl. Busch, Faire Woche 2011: Fair ist mehr!, 2011, 5.

452 Jansen-Garz, Es besteht ein Ungleichgewicht zwischen Süd und Nord, 2016, 1.

453 A.a.O., 2f.

»180 Frauen, die aufgrund des Genozids entweder verwitwet waren oder deren Männer im Gefängnis sitzen, konnten in dem Projekt ›women-coffee‹ aufgefangen werden. Vor dem Erlass des neuen Erbschaftsrechts im Jahr 2000 durften sie keinen eigenen Kaffeegarten besitzen. Viele ruandische Frauen haben ein eigenes, kleines Stück Land mit Kaffeepflanzen erhalten, um es zu bewirtschaften, zu ernten und den Ertrag zu verkaufen. Für die Frauen bedeutet das zum ersten Mal ein eigenes Einkommen. Wie wichtig das für sie ist, erklären drei junge Frauen, die dem Projekt angehören: ›Ohne Mann und mit ein paar Kindern war das Leben zunächst sehr hart. Doch mittlerweile haben wir ein Einkommen, mit dem wir uns und die Kinder versorgen können. Es macht ja auch Freude, mit den anderen Frauen gemeinsam ein Projekt aufzubauen. Das ist wichtig für uns. Und wir haben Erfolg mit unserem women-coffee.«⁴⁵⁴

Im Jahrgang 2012 desselben Informationsheftes wurde unter der Überschrift »Nueva Vida – neues Leben für Frauen in Nicaragua« über Textilarbeiterinnen einer Frauengenossenschaft berichtet:

»[...] Mit der Fair Handels Zone schufen sich 36 Frauen 1998 ein ›Neues Leben‹ im Gegensatz zu den üblichen unwürdigen Bedingungen der Frei-Handels-Zonen. Die Gründung erfolgte als Genossenschaft, Gebäude und Maschinen sind Eigentum der Arbeiterinnen. Alle Entscheidungen werden auf dem monatlichen Plenum der Kooperative getroffen. Weiterhin garantiert das Kollektiv ein Einkommen, das durchschnittlich 25 Prozent höher ist als der landesweite Mindestlohn und derzeit bei 140 US-Dollar liegt. Alle Arbeiterinnen sind sozial- und krankenversichert. [...] Maria Elena Medina Vallejos und Sulema Mena de Gonzales von der Frauenkooperative waren im Herbst in Deutschland unterwegs und trafen sich mit Menschen, denen ethische Prinzipien und faire Arbeitsbedingungen bei ihrem Einkauf wichtig sind. Stolz erzählt die 28-jährige Maria Vallejos: ›Es war ein langer Weg und sehr harte Arbeit, aber es hat sich gelohnt. Heute kann ich endlich an einer Universität studieren und mich weiterbilden.« Die Fair Trade Zone und alle Trägerinnen von ›ethisch korrekten Klamotten‹ geben ihr und ihren Kolleginnen eine neue Perspektive. Mit der Unterstützung des Fairen Handels können hoffentlich bald mehr Arbeiterinnen ihre Träume verwirklichen.«⁴⁵⁵

Im Rahmen der Werbung zur *Fairen Woche* 2007 wird Marie Malan aus dem Bio-Weinanbau-Unternehmen Stellar Organics in Südafrika unter dem Slogan »Von der Hausangestellten zur Betriebsleiterin«⁴⁵⁶ ebenfalls in *Welt & Handel* vorgestellt. Daraus soll ein längerer Auszug wiedergegeben werden:

»Eigentlich wollte Marie Malan Krankenschwester werden, doch nachdem sie die Grund und Mittelschule abgeschlossen hatte, brauchten ihre Eltern sie als zusätzliche Arbeitskraft auf der Gemüsefarm, auf der sie angestellt waren. Für eine Ausbildung reichte das Geld nicht. Als ihre Mutter 1974 starb, musste Marie sich zudem um ihre jüngeren Geschwister kümmern und übernahm darüber hinaus die Verantwortung für

454 A.a.O., 3.

455 Jansen-Garz, Gundis, Nueva Vida – neues Leben für Frauen in Nicaragua. Ethisch korrekte Klamotten aus der ›Fair Trade Zone‹ bei INKOTA, in: *Welt & Handel* 14/12 (2010), 4.

456 TransFair, Afrikanissimo – Produzentinnen und Produzenten aus Afrika im Portrait, in: *Welt & Handel* 11/4 (2007), 6.

vier Waisenkinder, die sie aufzog wie ihre eigenen. 1976 fand sie eine Stelle zunächst als Putzfrau bei der Rossouw-Familie, den Großeltern der heutigen Besitzer von Stellar Organics. Nach deren Tod arbeitete sie auf den Gemüsefeldern des Gutes. Nach über zehn Jahren treuer Dienste ermöglichte ihr die Familie Rossouw den Besuch von Weiterbildungen am Landwirtschafts-Kolleg und beförderte sie anschließend zur Aufseherin. Als zweite Frau in Südafrika schloss Marie 2004 ein zweijähriges Studium des Weinanbaus am Elsenburg Agricultural College ab und ist seither Betriebsleiterin des Stellar Organics Weingutes. Mit ihrem großen Engagement und Erfolg ist Marie Malan ein Vorbild für Frauen nicht nur in Südafrika. Die Chancen, die ihr der Systemwechsel gab, hat sie genutzt und sich in einem Umfeld, das schwarzen Frauen bis dahin wenig Möglichkeiten bot, hochgearbeitet. In ihrer Funktion als Betriebsleiterin achtet sie nun besonders auf das Vorankommen der weiblichen Angestellten, die knapp zwei Drittel der Belegschaft ausmachen und vielfach alleinerziehende Mütter sind. [...]«⁴⁵⁷

Nicht nur in dieser Schilderung des Werdegangs von Marie Malan, sondern in allen hier wiedergegebenen Textpassagen fällt auf, dass das Vorzeichen, unter dem derartige Repräsentationen stehen, ein anderes ist als in den bisher untersuchten Quellen. Im Gegensatz zur mehrfach diskriminierten Frau werden bestimmte durch den Fairen Handel gestärkte Produzentinnen zur Geltung gebracht. Das funktioniert allerdings nur insofern, als die Viktigene den Bezugspunkt bildet. Anderenfalls wären die hier beschriebenen Frauen gar nicht der Rede wert, könnten sie doch nicht als etwas Besonderes hervorgehoben werden. Erst in der imaginierten Bezugnahme auf die Viktigene lassen sich ver einzelte Frauen(gruppen) als positive Ableitung markieren, woraufhin Erstere als Normalfall der typischen Fair-Handels-Produzentin Kontur annimmt. Das heißt aber auch, dass die in den Texten beanspruchte Agency von vereinzelt Produzentinnen erst im Vergleich mit den unterdrückten, vermeintlich eigentlichen Produzentinnen überhaupt benennbar wird. Denn die hier aufgeführten Beispiele sind keine singulären Artikulationen, die außerhalb eines Gesamtzusammenhangs stehen. Sie sind Bezeichnungsverfahren ein und derselben Ordnung, wodurch sie sich gegenseitig bedingen und im Ergebnis die positiven Folgen von Fair-Handels-Initiativen bekräftigen.

Am zuletzt zitierten Abschnitt lässt sich darüber hinaus festmachen, dass die signifikatorischen Praktiken auch innerhalb eines Textes über Vergleiche und Bezugnahmen funktionieren. Der Erfolg der Wein-Produzentin, die als »Vorbild für Frauen nicht nur in Südafrika« geltend gemacht wird, begründet sich nicht nur in ihrer Vergangenheit als »Putzfrau«. Zur Darstellung kommt sie vor allem als Ableitung von »weiblichen Angestellten, die knapp zwei Drittel der Belegschaft ausmachen und vielfach alleinerziehende Mütter sind«.

Die naheliegende Schlussfolgerung, die sich daraus ergibt, könnte als Quasi-Agency gekennzeichnet werden. Als direkter Gegenpol zur Mehrfachabhängigkeit der Viktigenen inszeniert, legt sie keine konkreten Handlungsmöglichkeiten von Produzentinnen frei. Das Resultat dieser repräsentierten Agency ist einmal mehr eine simplifizierte Kartierung der Welt entlang eines globalen Dualismus. Dieser Schluss lässt sich mithilfe weiterer Quellen untermauern, in denen angeblich eigene Stimmen von vermeintlich empowerten Produzentinnen abgedruckt werden.

457 Ebd.

3.7.2 ›Stimmen‹ von Produzentinnen

In bestimmten Textgattungen des Quellenkorpus kommen Passagen vor, die als ›eigene Stimmen‹ von jeweils konkreten Produzentinnen geltend gemacht werden. Sie finden sich häufiger in Gottesdienst- und Unterrichtsentwürfen wieder, wobei nicht immer eine konkrete Sprecherin genannt oder der Text als Zitat gekennzeichnet wird. Ein Beispiel dazu liefern die Gottesdienstbausteine zur *Fairen Woche 2021*, die unter dem Motto »Nachhaltiges Wirtschaften«⁴⁵⁸ stattfand. Im Anhang der besagten Gottesdienstvorlage sind kürzere Texte abgedruckt, die als Vorlage für Gebetsanliegen oder zur Raumgestaltung vorgeschlagen werden. Darin befindet sich ein Text, der unter der Überschrift »Stimmen zum Sabbat und zum nachhaltigen Wirtschaften aus der Einen Welt und der Ökumene«⁴⁵⁹ erschien:

»Stimme aus Nigeria: Der Sonntag ist besonders für die Frauen in vielen Kirchen in Nigeria ein Fest- und Freudentag. Sie schmücken sich, sie tragen schöne Kleidung, sie gehen zum Gottesdienst, um dort stundenlang zu singen und zu tanzen. Wer sich den Alltag dieser Frauen in den Slums der Vorstädte, auf den Müllkippen und an den Straßenrändern ansieht, kann es oft nicht fassen, woher diese Frauen die Kraft für ihr Leben nehmen. Die Wahrheit ist: Sie nehmen ihre Kraft vom Sonntag. An diesem Tag haben sie eine Stimme und feiern ihre Würde. Sie feiern, was ihnen niemand nehmen kann, was selbst die ungerechtesten Lebensverhältnisse nicht zerstören können: dass Gott sie ansieht und kennt und liebt, und dass sie kostbare Geschöpfe in seinen Augen sind. Das ermöglicht ihre aufrechte Haltung unter der Woche. Der Sonntag richtet sie auf.«⁴⁶⁰

Neben dieser »Stimme« aus Nigeria wird in besagter gottesdienstlicher Textsammlung auch eine aus Kolumbien und eine aus Ecuador repräsentiert.⁴⁶¹ Diese werden teilweise sogar in Anführungszeichen gesetzt, jedoch ohne einen Verweis auf die jeweilige Herkunft des Artikulierten – ohne die Stimme einer Person mit Namen und deren jeweiligen Bezugsrahmen. Die Kennzeichnung als »Stimme aus Nigeria« scheint zur Imagination des Kontextes zu genügen. So betrachtet entpuppt sich die typografische Hervorhebung in Verbindung mit der Markierung als »Stimme« als bloße Authentifizierungspraktik. Sie verleiht der Artikulation Gewicht, die – als O-Ton einer Produzentin markiert – deren Handlungsmöglichkeiten zur Darstellung bringe. Infolgedessen wird die zu illustrierende Agency von Produzentinnen als Rahmen gesetzt, in dem diese »Stimme« platziert wird. Was mit dieser Praktik verdeckt bleibt, sind die darin enthaltenen viktigenisierenden Festschreibungen von Nigerianerinnen abseits sonntäglicher Gottesdienstbesuche. Die Rede ist vom »Alltag dieser Frauen in den Slums der Vorstädte, auf den Müllkippen und an den Straßenrändern«, die als »die ungerechtesten Lebensverhältnisse« hervorgehoben werden. In diesem Sinne kann gar nicht mehr infrage gestellt werden, dass es

458 Vgl. Brot für die Welt et al. (Hgg.), Nachhaltiges Wirtschaften, in: Faire Woche. Ökumenische Gottesdienstbausteine. Stationen und Impulse, 2021.

459 A.a.O., 8.

460 Ebd.

461 Vgl. a.a.O., 8f.

einer – wie im Text festgehalten – wöchentlichen geistlichen Ermöglichung für nigerianische Frauen bedarf, um eine »aufrechte Haltung unter der Woche« einnehmen zu können. Das Resultat liegt auf der Hand: Der Handlungsspielraum von Produzentinnen wird durch die Apostrophierung als »Stimme« zum Bezugspunkt für die Bezeichnungen und tarnt damit die im Text enthaltenen Viktigenisierungen.

Im Gottesdienstentwurf zur *Fairen Woche*, die 2019 zum Thema »Starke Frauen im Fairen Handel« veranstaltet wurde, kommt, in einen Gebetsvorschlag gekleidet, eine Kaffeebäuerin zu Wort. Eingeleitet wird der Text ohne Namen lediglich mit: »Eine Kaffeeplückerin aus Kenia erzählt:«

»Ich besitze und pflege meine eigenen Kaffeebüsche, seit wir Frauen uns zu »Growing Women in Coffee« zusammengeschlossen haben und unseren Kaffee darüber verkaufen. Das hat vieles verändert: Ich werde besser in meiner Arbeit, ich lerne dazu, ich verdiene mehr, ich trage Verantwortung. Den Pflanzen geht es besser, und mir geht es besser. Gerade haben wir den ersten Kaffee auf den Markt gebracht, der ausschließlich von selbständigen kenianischen Frauen produziert worden ist. Es bleibt jetzt erstmals auch Freiraum, um in unserem Alltag einiges umzugestalten. Mit den Gewinnen aus dem selbst angebauten und verkauften Kaffee haben wir uns Biogasöfen angeschafft, die das Kochen erleichtern und die natürlichen Lebensgrundlagen schonen. Das wirkt sich aus auf unsere Gesundheit, unsere Lebensfreude, unsere Familien. In den kommenden Jahren wollen wir unabhängig von externer Finanzierung werden – und wir sind zuversichtlich, dass wir das schaffen.«⁴⁶²

An diesem Text lässt sich zeigen, dass auch mit dieser Art der In-Szene-Setzung exemplarischer Produzentinnen deren Ausnahmefall verfestigt wird. Sie werden dargestellt, eben weil sie von der zu erwartenden Norm der abhängigen Fair-Handels-Produzentin abweichen. Denn sie hätten den »ersten Kaffee auf den Markt gebracht, der ausschließlich von selbständigen kenianischen Frauen produziert worden ist«⁴⁶³. Bekräftigt wird damit einmal mehr die Vorstellung von Produzentinnen als Viktogene, die es durch den Fairen Handel zu empowern gelte. Die so repräsentierte Agency lässt sich daraufhin nur als vermeintliche identifizieren.

Im Gesamtzusammenhang solcher Iterationen quasigestärkter Frauen lassen sich aber dennoch Spuren von weiblichen Handlungsräumen entschlüsseln. Diese können aber nicht dort freigelegt werden, wo bloße Umkehrungen artikuliert werden, die unter einem anderen Vorzeichen dieselben Praktiken bedienen. Vielmehr geht es darum, viktigenisierenden Wiederholungen auf die Spur zu kommen, innerhalb derer signifikatorische Verschiebungen stattfinden. Das soll an einem ausgewählten Textbeispiel zur Darstellung gebracht und entfaltet werden.

3.7.3 Agency in einer globalen Wiederholung

Im hier untersuchten Quellenkorpus lassen sich sehr vereinzelt Verschiebungen der eurozentrischen Repräsentation der Viktigenen finden, an denen sich zugleich eine

462 Brot für die Welt et al. (Hgg.), *Starke Frauen im Fairen Handel*, 2019, 3.

463 Ebd.

bestimmte Globalität der Repräsentationen festmachen lässt. Das eurozentrische Konstrukt Viktigene ist nämlich insofern keineswegs ein nur europäisches Produkt, als der in die Viktigene eingeschriebene Eurozentrismus nicht nur auf europäischem diskursivem Terrain der deutschsprachigen evangelischen Entwicklungsarbeit entsteht und wirkt, sondern in außereuropäischen Kontexten wiederholt und damit global reproduziert wird. Diese These gründet auf der Voraussetzung, die in Texten der deutschsprachigen evangelischen Entwicklungsarbeit namentlich vorgestellten und zitierten Produzentinnen als zumindest vorläufige Sprecherposition ernst zu nehmen.⁴⁶⁴ Das meint, dass die Viktigene nicht aus einer ihr »vorausgehenden Geschichte erklärt werden«⁴⁶⁵ kann, die die Region Europa als Ursprung setzt. Diese Art von »regionalisiertem Ursprungsdenken«⁴⁶⁶ käme wiederum der Fortschreibung von strukturellem Eurozentrismus gleich,⁴⁶⁷ dem diese Studie als ein ganz konkreter Beitrag zum Programm der globalen Religionsgeschichte etwas entgegensetzen will.

Die noch ausstehende Historisierung der viktigenisierenden Bezeichnungsordnung Fairer Handel beginnt demnach bei der Gegenwart, genau genommen bei ihrer eurozentrischen Repräsentation in der hier sichtbar gemachten diskursiven Anordnung. Ausgangspunkt war, wie in der Einleitung der hier vorliegenden Untersuchung formuliert, die Sichtbarmachung der artikulatorischen Hervorbringung der Viktigenen. Diese hat als so zu bezeichnende »präsentische[...] Bedeutungsfixierung«⁴⁶⁸ insofern immer eine Geschichte, als sie in Raum und Zeit stattfindet und in dieser Hinsicht vom Heute aus zu lesen ist. »Präsentische Bedeutungsfixierungen« im Sinne globaler Religionsgeschichte zu untersuchen, heißt, im »präsentischen« Diskurs Aneignungen durch ehemals kolonialisierte nachzuweisen, sofern »in einem Diskurs alle Artikulationen aufeinander verweisen«⁴⁶⁹. Mit dieser Bedingung greift globale Religionsgeschichte nicht zuletzt auf die Erkenntnis von Dipesh Chakrabarty zurück, dass europazentrierte Narrative, die eine behauptete europäische Universalität bekräftigen, eben nicht nur auf europäische, sondern auf global verflochtene Diskurse zurückzuführen sind.⁴⁷⁰ Historische Diskurse zum Fairen Handel sind als Teil vom Entwicklungsdiskurs ebenso global verflochten wie der hier vorgestellte »gegenwärtige« Diskurs. Dabei kann eine globale Verflechtung als »an interaction or relationality between discursive elements or signifiers [...] [that]

464 Dieser Prämisse nach würden die Zitate wie beispielsweise von Yonli Malata, die im Kapitel zu den Viktigenisierungspraktiken zitiert werden, ebenfalls als Sprecherpositionen Geltung beanspruchen. Das heißt, dass derartige Inanspruchnahmen der viktigenisierenden Repräsentationen als globale Wiederholungen zu verstehen sind. Diese Frage kann hier vorerst nur aufgeworfen, nicht aber abschließend beantwortet werden. Dazu bräuhete es eine weiterführende so bezeichnete ethnografische Feldstudie, in denen Fair-Handels-Produzentinnen zu Wort kommen. Eine solche wird im Gesamtfazit der Arbeit in Abschnitt 5.2.2. in Aussicht gestellt.

465 Bergunder, *Umkämpfte Historisierung*, 2020, 67.

466 Ebd.

467 Vgl. a.a.O., 56–60.

468 A.a.O., 67.

469 A.a.O., 76.

470 Vgl. Chakrabarty, *Europa als Provinz*, 2010, 41–65.

always relate to local contexts, forming a mutually dependent and fluid ensemble«⁴⁷¹ gelten.

Einen Beleg für so eine präsentische, globale Verflechtung auf dem hier untersuchten diskursiven Terrain bietet der *Welt-Sichten*-Artikel »Fair vom Webstuhl bis zur Wäsche«⁴⁷², der bereits zur Sprache kam.⁴⁷³ Er benennt einleitend »[p]akistanische Frauen«⁴⁷⁴ und stellt sie im weiteren Verlauf des Textes mehrfach als Knüpferrinnen vor. Sie werden mit »traditionell-familiärer Heimarbeit« attribuiert: »In Pakistan werden die meisten Teppiche in Heimarbeit hergestellt. In manchen Familien reicht die Tradition über mehrere Generationen zurück«⁴⁷⁵. Im Duktus des dominierenden Diskurses auf dem hier untersuchten Terrain wiederholt der Text »Familie« sowie »Heim« als viktigenisierende Verortungen. In dieser Hinsicht reproduziert der Artikel die entsprechenden viktigenisierenden Attribuierungen der Teppichknüpferrinnen, denen es an »Gesundheit, Sicherheit am Arbeitsplatz, Hygiene oder Löhne[n]«⁴⁷⁶ mangle. Im selben Text kommt jedoch auch Tanveer Jahan, Geschäftsführerin der in Lahore ansässigen NGO Democratic Commission for Human Development, zu Wort: »Sie kenne die Probleme der Teppichknüpferrinnen aus eigener Anschauung«⁴⁷⁷, wie sie zitiert wird, und fügt hinzu: »In manchen Familien reicht die Tradition bis zu den Großeltern oder weiter zurück.«⁴⁷⁸ Beispielhaft resignifiziert sie die Machtpraktiken, die Viktigenen hervorrufen, »für die weder Arbeitszeiten noch Sozialstandards festgesetzt sind«⁴⁷⁹. Mit dieser Aussage wird Jahan, die Nicht-Europäerin, nicht außerhalb des einen und damit globalen Diskurses positioniert. Dessen Ort kann demnach keineswegs auf Europa reduziert werden. Die Produktion der Viktigenen wird folglich machtvoll eurozentriert in einem Diskurs, der gegenwärtig global wiederholt wird und sich daraufhin dominant durchsetzt.

Die doppelte Bedingung globaler Religionsgeschichte von Iteration und Globalität in den Bezeichnungen kann hiernach am Beispieltext »Fair vom Webstuhl bis zur Wäsche« festgehalten werden, an dem bereits die Wissensbildung über »alter-europäischen Islam« im Diskurs zu Fairem Handel offengelegt werden konnte (siehe Abschnitt 3.5.3). Darin werden erstens Vergeschlechtlichungen immer wieder bekräftigt, indem sie als Bezeichnungspraktiken vollzogen werden.⁴⁸⁰ Zweitens besteht diese Bezeichnungspraxis aus über Europa hinausgehenden Iterationen. In diesem Sinne werden Namen wie »Heim«, »Familie« und »Teppichknüpferin« wiederholt in die Produzentin eingetragen. Infolge dieser Praxis wird die produzierende Frau in der Bezeichnungsordnung Fairer Handel

471 Maltese, Strube, *Global Religious History*, 2021, 236.

472 Vgl. Leonhard, *Fair vom Webstuhl bis zur Wäsche*, 2012, 46–47.

473 In Abschnitt 3.5.3 zur produktiven Wissensserzeugung eines nicht-europäischen Islam wurde der *Welt-Sichten*-Artikel »Fair vom Webstuhl bis zur Wäsche« bereits analysiert, allerdings ausgehend von einer anderen leitenden Fragestellung.

474 Leonhard, *Fair vom Webstuhl bis zur Wäsche*, 2012, 46.

475 A.a.O., 47.

476 Ebd.

477 A.a.O., 46.

478 Ebd.

479 A.a.O., 47.

480 Vgl. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991, 212–214.

»mit vermeintlich natürlich gegebenen Bedeutungen versehen«⁴⁸¹, die sie als Viktogene verfestigen. Wie bereits herausgestellt, ereignet sich in dieser Bedeutungs- bzw. Wissensgenese, mit der die Viktogene naturalisiert wird, eine konkrete Machtausübung des Fair-Handels-Diskurses. Die Wiederholung solcher Viktigenisierungspraktiken ermöglicht es zugleich, diese zu verschieben. In diesen Verschiebungen bzw. Resignifikationen in einem Signifikationssystem wie dem des Fairen Handels lassen sich Abweichung, Widerstand und Agency ausmachen. Sie sind demzufolge konstitutive Bestandteile desselben Bezeichnungssystems und eben keine von außen kommenden (diskursiven) Angriffe auf die Ordnung. Butler spricht von »Subversion [...] innerhalb der Verfahren repetitiver Bezeichnung«⁴⁸².

So ist auch Jahans beispielhaft wiederholte Aneignung von Viktogene-Zuschreibungen keine rein passive Imitation innerhalb derselben Bezeichnungsordnung, sondern »bringt die Möglichkeit einer vielschichtigen Rekonfiguration und Wieder-Einsetzung hervor«⁴⁸³. Zwar übernimmt Jahan die viktigenisierenden Verortungen in *vierfacher Weise*, indem sie die konstitutive Geschlechterdifferenz bekräftigt für »diese[s] Gewerbe«, in dem »vor allem Frauen«⁴⁸⁴ arbeiten, überschreibt sie aber in jeweils subversiver Weise. Zur Erinnerung: Jahan resignifiziert die Geschlechterdifferenz anhand der viktigenisierenden Verortung in die patriarchal-religiöse Obhut der weiblichen Haarbedeckung, wie das in Abschnitt 3.5.3 dieser Arbeit verdeutlicht werden konnte.⁴⁸⁵ *Erstens* wiederholt sie die Verortung der Produzentin in der Familie. Nicht aber familiäre, sondern global-ökonomische Abhängigkeit schreibt sie in diese Viktigenisierungsart ein. Die Frau ist nicht so sehr Opfer familiärer Verpflichtungen als wirtschaftsstruktureller Ausbeutung, die wiederum auf globalen Wirtschaftskreisläufen beruhe. Sie arbeitet ohne »[ge]regelte Löhne«⁴⁸⁶ und ist »der Willkür der Händler ausgeliefert«⁴⁸⁷. Damit verknüpft Jahan *zweitens* ihr unternehmerisches Kalkül als Motivation, sich als »Menschen- und Frauenrechtsaktivistin [für den] Teppichzulieferer ›Label Step«⁴⁸⁸ einzusetzen. Die »Chancen auf dem europäischen Markt«, dessen »Verbraucher kritischer geworden«⁴⁸⁹ seien, stellt sie ihrer Arbeit artikulatorisch zur Seite, nicht die multiplen Viktigenisierungen einer Produzentin, die unter dem Vorzeichen von Armut vorkommen. In ähnlicher Weise enthebt sie *drittens* die Tätigkeit der Teppichknüpferinnen weiteren viktigenisierenden Zuschreibungen. Nicht soziale bzw. patriarchale Abhängigkeit oder kulturell-geografische Peripherie machten die Frau zum Opfer, sondern die gesetzliche Ordnung. »Derzeit ist das Teppichgewerbe nicht als Handwerk anerkannt. ›Teppichknüpfen gilt als ungelernete Arbeit«, klagt die Expertin, die sich für ein Gesetz einsetzt, das diesen Zustand ändern soll.«⁴⁹⁰ Nicht die Lebensbedingungen der Teppichknüpferinnen viktigenisierten,

481 Bergunder, *Umkämpfte Historisierung*, 2020, 66.

482 Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 1991, 213. Hervorh. im Orig.

483 Ebd.

484 Leonhard, *Fair vom Webstuhl bis zur Wäsche*, 2012, 46–47.

485 Vgl. a.a.O., 46.

486 A.a.O., 47.

487 Ebd.

488 A.a.O., 46.

489 Ebd.

490 A.a.O., 46f.

sondern die Herabsetzung ihrer Tätigkeit als »ungelernte [...] Arbeit«⁴⁹¹. Am deutlichsten wiederholt und subvertiert Jahan jedoch *viertens* die rurale Verortung in die Hütte. Das diskursive Moment der Behausung setzt Jahan dabei keineswegs mit geografischer oder kultureller Abseitigkeit gleich. Jahan übernimmt zwar die signifikatorische Praktik, die sich auf das Zuhause der Produzierenden bezieht. Allerdings überschreibt sie die »Hütte« mit dem »Haus, in dem der Webstuhl oder Teppichrahmen das Wohnzimmer beherrscht«⁴⁹². Mit der Zuordnung einer Teppichknüpferin in ein Haus reproduziert Jahan den Diskurs, insoweit ihr Zitieren nichts anderes ist als ein Identifizieren mit den Normen der Bezeichnungsordnung Fairer Handel.⁴⁹³ Sie redet jedoch nicht von einer Wellblechhütte im abgelegenen Landstrich, wodurch sie eine Abweichung reproduziert. In dieser Verschiebung begründet sich Jahans »Handlungsmöglichkeit« [die] in der Möglichkeit anzusiedeln ist, diese Wiederholung zu variieren«⁴⁹⁴.

Die in Abschnitt 3.5 herausgestellten ko-konstituierten Gegenüberstellungen von Erster und Dritter Welt, Individualität und Gemeinschaftlichkeit sowie Europa und Nicht-Europa resignifiziert Jahan, allerdings mit einer im rhetorischen Sinne des Wortes zu verstehenden Eigenmächtigkeit.

»Frauen [...] seien selbstbewusster geworden, betont Jahan. »Früher waren sie nur in der Produktion beschäftigt.« Inzwischen arbeiten einige von ihnen als Zwischenhändlerinnen und sie werden von den Männern respektiert. »Sie sind in der Produktionskette aufgestiegen. Außerdem treten sie aktiv für bessere Bezahlung ein.«⁴⁹⁵

Jahan positioniert sich nicht außerhalb des hier untersuchten Diskurses, wiederholt ihn sozusagen global und verschiebt ihn merklich, indem sie dieselben Bezeichnungspraktiken – eben nicht ganz – wiederholt. Dieser quasiiterative Vollzug ist Jahans Agency. Sie trägt keine vermeintlich vorgängig existierende Agency in sich, die sie von irgendeinem als Außen imaginierten Punkt aus in den Diskurs eintragen würde. An Jahan wird sichtbar, das sich Agency im Dazwischen der vermeintlich »binären Termini von Widerstand und Unterordnung«⁴⁹⁶ ereignet. Damit lässt sich entschlüsseln, dass Macht und »Nicht-Macht« keine diametralen Oppositionen kennzeichnen, die einer Bezeichnungsordnung vor- oder nachgängig sind. Es sind voneinander abhängige Wiederholungspraktiken, die die Bezeichnungsordnung namens Fairer Handel erst konstituieren. Das heißt aber auch, dass der Machteffekt, der sich aus Re-Iterationen ereignet und den ich hier als Viktigene eingeführt habe, immer schon Widerstand als Agency ermöglicht. Diese zeigt sich eben nicht als bloße Umkehrung etwa in Gestalt der Hervorbringung einer übermächtigen, von allen Umständen unabhängigen Identität. Agency ist das Sichberufen auf vor-

491 A.a.O., 47.

492 A.a.O., 46.

493 Vgl. Butler, Körper von Gewicht, 1997, 37. Butler führt aus, dass der Zwang der regulierenden Normen »dieses Handlungsvermögen in einer ständig wiederholenden oder reartikulierenden Praxis [verortet], die der Macht immanent ist, und nicht als eine Beziehung des von außen gegen die Macht geführten Widerstands«. Vgl. a.a.O., 39f.

494 Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, 1991, 213.

495 Leonhard, Fair vom Webstuhl bis zur Wäsche, 2012, 47.

496 Mahmood, Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent, 2001, 209.

findliche Signifikationen, deren Bedeutung sich nicht ins Gegenteil verkehrt, sondern verschoben wird und damit als Zitat erkennbar bleibt. In diesem Sinne spricht Butler von »Handlungsfähigkeit als Umdeutung (*resignification*)«⁴⁹⁷. Ein derartiges Verfahren ist aus dem Blickwinkel der Subjekt- und Sprechpositionen betrachtet nichts anderes als eine Operation der Positionierung bzw. Subjektwerdung selbst. »Falls das Subjekt auf einem Durcharbeiten eben des diskursiven Prozesses beruht, durch den es funktioniert, dann ist die »Instanz« des Handelns in den Möglichkeiten der Umdeutung, die durch den Diskurs eröffnet werden, zu lokalisieren.«⁴⁹⁸ Judith Bachmann formuliert diese sprachphilosophische Betrachtung Judith Butlers wie folgt: »Daher handelt es sich bei der Positionierung, mit Butler gesprochen, immer auch um die Aneignung einer nicht-selbstgewählten Anrufung, die sich in dieser Aneignung sowohl sedimentiert als auch dadurch ermöglicht, für einen neuen Zweck verwendet zu werden.«⁴⁹⁹

Mit dieser theoretischen Hinsicht auf zitatförmiges Wiederholen von Viktigenisierungen als Anrufungs- und Umdeutungsvorgänge von sedimentierten Konventionen lässt sich der Gesamtzusammenhang der Bezeichnungsordnung Fairer Handel offenlegen. Die Feststellung, dass Machtausübung – als Viktigene konzentriert – und widerständige Agency keine der Bezeichnungsordnung äußerlichen Instanzen darstellen, wird deren Komplexität noch einmal auf einer anderen Ebene als bisher sichtbar. Intersektional verflochtene signifikatorische Mechanismen, Effekte der Wissens- und Terrainbildung, Spurentilgung der Bezeichnungsverfahren, Handlungsmöglichkeiten, Positionierungen und Subjektwerdung bedingen einander. Auf dem hier untersuchten diskursiven Terrain des Fairen Handels wird die vermeintlich zu empowernde Produzentin durch viktigenisierende Vergeschlechtlichungsmechanismen als Viktigene materialisiert, was deren Handlungsspielraum absteckt. Diese Anordnung ist jedoch auf eine beständige artikulatorische Wiederholung angewiesen, die den Raum für Bedeutungsverschiebungen eröffnet. Damit ist die Blickrichtung auf das Zwischenfazit ausgerichtet.

3.7.4 Zwischenfazit: Die Anordnung von Kategorien

Der Gesamtzusammenhang der drei artikulatorischen Modi Verfahren, Effekte und Verschleierungen konnte an Jahans Umdeutung von Teppichknüpferinnen konturiert werden. Die sich in diesem Beispiel durch eine globale Resignifikation ereignende Agency deckt sich dabei keineswegs mit den wiederholten Berufungen auf Women Empowerment. Die Inanspruchnahme von Women Empowerment basiert auf der Prämisse, Lebensumstände als messbare Indikatoren aufzufassen, anhand derer sich Frauen in objektiv starke und schwache bzw. in empowernde und noch zu empowernde einteilen lie-

497 Butler, Für ein sorgfältiges Lesen, 1993, 125. Hervorh. im Orig.

498 Ebd. Butler hat diese Erkenntnis schon viel früher wie folgt ausgedrückt: »Das Subjekt wird von den Regeln, durch die es erzeugt wird, nicht *determiniert*, weil die Bezeichnung kein *fundierender Akt*, sondern eher ein *regulierter Wiederholungsprozeß* ist, der sich gerade durch die Produktion substantialisierter Effekte verschleiert und zugleich seine Regeln aufzwingt.« Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, 1991, 213. Hervorh. im Orig.

499 Bachmann, Hexerei in Nigeria zwischen Christentum, Islam und traditionellen Praktiken, 2021, 444.

ßen. Aus diesen Verfahren, die die Spuren derjenigen Bezeichnungsmechanismen tilgen, durch die viktigenisierte Fair-Handels-Produzentinnen erst Gestalt annehmen, resultiert schließlich auch das Verständnis von so etwas wie universaler Agency. Letztere wird als global identischer Handlungsspielraum imaginiert, von dem vor jeder Kontextualisierung klar wäre, wie er sich äußerte, *falls* er vorhanden sei. Diese Auffassung von Agency als universaler Kategorie wird durch die globalen Resignifikationen, die im Text zu Teppichknüpferinnen erkennbar gemacht werden konnten, irritiert. Denn damit ließ sich vor Augen führen, dass Agency *im Vollzug* des Gesamtkomplexes der Bezeichnungsordnung *vorhanden ist*. Daraus lässt sich ableiten, weshalb der Gesamtzusammenhang der Ordnung Fairer Handel anhand der Perspektivierung von Agency der repräsentierenden Produzentinnen dechiffriert werden kann. So gesehen

»ist Handlungsfähigkeit der Effekt von Diskursbedingungen, die aus diesem Grunde nicht auch ihren Gebrauch kontrollieren müssen; sie ist keine transzendente Kategorie, sondern eine kontingente und zerbrechliche Möglichkeit, die sich inmitten konstituierender Beziehungen auftut.«⁵⁰⁰.

Diese Erkenntnis macht die Agency von Fair-Handels-Produzentinnen sichtbar, die das Bild der unterdrückten Viktigenen verrücken und in dieser Hinsicht den Gesamtzusammenhang der Kategorienordnung Fairer Handel offenlegen. Wie in mehreren Schritten herausgestellt werden konnte, basiert das Signifikationssystem Fairer Handel auf Kategorien, die es selbst erzeugt und verfestigt. Dabei wurde sichtbar, dass es die behauptete Universalität der Kategorien ist, die sich je für sich auf unterschiedlichen Ebenen der An-Ordnung befinden und an denen jeweils bestimmte partikuläre Ableitungen Form annehmen. Die »arme schwarze Mutter« wurde als Schlüsselkategorie eingeführt, die sich vom Standard Mann kategorial unterscheidet. Der daran ermittelte kategoriale Machteffekt konnte als Viktogene eingeführt werden. Diese teilt in der Gegenüberstellung zur vermeintlichen Universalkategorie der »emanzipierten Europäerin« die »Eine Welt« in zwei Hälften. Die Grenze wird dabei zwischen vermeintlich empowerter und vermeintlich nicht empowerter Frauen gezogen, was sich wiederum als objektive und objektivierbare Bewertungskategorie entschlüsseln ließ. Daneben wurde ein in dieser Ordnung so zu bezeichnendes Nicht-Islam-Europa als religiöse Kategorie konturiert. Zuletzt konnte gezeigt werden, dass Agency als Universalkategorie zur Geltung gebracht wird, die es nahezu unmöglich macht, den Blick für andere Arten von Handlungsmöglichkeiten zu weiten. Was daran augenscheinlich wird, ist die Vergeschlechtlichung aller hier hervorgehobenen Kategorien. Jeder einzelnen liegt eine Verhältnissetzung von Mann und Frau zugrunde, die so etwas wie das grundlegende Vergleichsmoment darstellt.

Ebenso kommt mit der Untersuchung zum Vorschein, dass jede vermeintlich universale Kategorie erst deren jeweilige Ableitung als Partikularität zementiert – ganz einfach deshalb, weil die Kategorienordnung Fairer Handel auf vergleichenden Bezugnahmen basiert. Das lässt sich auch anders formulieren: Fairer Handel ist eine Ordnung, die einen ganzen Komplex an Kategorien hervorbringt, wobei sowohl Effekte als auch Verfah-

500 Butler, Für ein sorgfältiges Lesen, 1993, 128.

ren wiederum durch signifikatorische Mechanismen derselben Ordnung getarnt werden. Diesen Gesamtzusammenhang aufgezeigt zu haben, führt zurück zum Erkenntnisinteresse dieser Arbeit: Es konnte sichtbar gemacht werden, dass Fairer Handel die Kategorien selbst bekräftigt, an denen er als vermeintliche Selbstverständlichkeit taxiert wird.

Die Komplexität der Ordnung wurde bereits anhand der intersektional miteinander verflochtenen Bezeichnungspraktiken offenbar, deren Entschlüsselung die sich vollziehende Agency einer Produzentin anhand einer Diskursverschiebung herausstellen konnte. Vorgenommen wurde diese Verschiebung auf dem diskursiven Terrain der evangelischen Entwicklungsarbeit durch eine wiedergegebene Stimme der Nichteuropäerin Jahan. Der O-Ton einer Produzentin und ihrer Agency macht sichtbar, dass es sich beim Thema Fairer Handel um lokale Darstellungen auf dem Terrain der deutschsprachigen evangelischen Entwicklungsarbeit und deren globalen ›Wieder-Gebrauch‹ handelt. An diesem Knotenpunkt verknüpfen sich folglich die Ebenen von Repräsentation und Subjektpositionierung konkreter Produzentinnen. Diese Einsicht führt zu einem weiteren Untersuchungsschritt. Der hier eingebrachten Auseinandersetzung ist eine Folgeuntersuchung anzuschließen, deren Erkenntnisinteresse darin liegt, die Bezugnahme von lokaler Textproduktion in der kirchlichen Entwicklungsarbeit und ihrer globalen Re-Artikulation im Feld der entsprechenden Fair-Handels-Projekte aufzuzeigen, so wie ich sie im Gesamtfazit dieser Studie in Aussicht stellen werde.

Davor soll aber die Herausbildung des lokalen Terrains der evangelischen Entwicklungsarbeit entfaltet werden, auf dem sich jene Anordnungen vollziehen, die globale Kategorien erhärten. Dadurch, dass diesem Terrain ein Ort und eine Zeit gegeben wird, erschließt sich eine Gegengeschichte zur Erfolgserzählung des Fairen Handels, die dessen Kategorienordnung provinzialisiert.