> Aus diesem Grund haben wir uns auf eine literarische Entdeckungsreise begeben, die uns von der Slowakei im Nordwesten, dann dem Karpatenbogen folgend, entlang an Ungarns Rändern und immer wieder auch nach Ungarn hinein bis nach Subotica im Süden führte. Reisen wie Anthologien werden nicht selten vom Zufall, von persönlichen Begegnungen, Eindrücken und einer nicht generalisierbaren Neugier gelenkt. Und so will das, was wir von unserer Reise mitgebracht haben, keine repräsentative Auswahl sein, es ist vielmehr unsere Liebeserklärung an diese literarischen Landschaften, die uns und hoffentlich auch die Leser zu weiteren Entdeckungen verlocken werden.

Diese Worte von Irene Rübberdt und Christine Schlosser sprechen mir aus der Seele; auch ich kann zur ungarischen Literatur Siebenbürgens weder eine repräsentative Auswahl von Texten noch von Sekundärliteratur bieten, da ich mich genauso „vom Zufall, von persönlichen Begegnungen, Eindrücken und einer nicht generalisierbaren Neugier" lenken ließ. So ist also gewissermaßen der Weg mein Ziel, und anstelle einer *conclusio* oder eines zusammenfassenden *argumentum* kann ich nur eine weitere Anregung für den an der ungarischen Literatur Siebenbürgens interessierten Leser bringen:

Via Internet kam ich durch den Suchbegriff „Transylvanian Literature" auf *Erdélyi Könyv Egylet*, kurz EKE genannt, zu deutsch „Siebenbürger Buchverein". Dieser Verein hat seinen Sitz in Stockholm, gibt aber auch eine Wiener Kontaktadresse an.

Aus der Liste der im EKE bisher erschienen Bücher finde ich zwei Titel besonders interessant: *Egy kisebbség kisebbségei* („Die Minderheiten einer Minderheit"), erschienen 1997, und *Határtalan házában* („Im grenzenlosen Haus", Untertitel „Grübelei zur Jahrtausendwende"), erschienen 2000. Nun, ich glaube, meine im Wintersemester 2000/01 begonnene Entdeckungsreise durch die ungarische Literatur Siebenbürgens wird so bald nicht zu Ende sein!

Literaturverzeichnis

Balla, Zsófia 1998. *Schönes, trauriges Land.* Gedichte. Ausgewählt und aus dem Ungarischen übertragen von Hans-Henning Paetzke. Frankfurt am Main.

Chinezu, Ion 1997. *Aspects of Transylvanian Literature.* Cluj-Napoca.

Kovács, András Ferenc 1993. *Költözködés.* Pécs.

László, Péter 1994. *Új Magyar Irodalmi Lexikon* („Neues ungarisches Literaturlexikon"), Budapest.

Rübberdt, Irene, Christine Schlosser Hrsg. 1999. *Die Unsichtbaren – Ungarische Prosa jenseits der Staatsgrenzen.* Klagenfurt.

Széles, Klára: 1993. *Szeged-Kolozsvár* 1955-1992. Budapest.

Szépfalusi, Istvan Hrsg. 1974. *Neue siebenbürgisch-ungarische Lyrik.* Salzburg.

Wass, Albert 1999. *Tizenhárom almafa.* Marosvásárhely.

Varia:

Orte von Kultur und Politik zwischen *post* und *neo*
Überlegungen zur Präsenz des sub-saharischen Afrika in der Romania

Fritz FROSCH, Wien

Metaphern wie die von nomadisierenden Kulturphänomenen, von der kulturellen Peripherie, von Zentren und Rändern, die wieder zu Zentren werden und vom Flickwerk umschreiben Bereiche der aktuellen sogenannten postkolonialen Debatte, welche in Wechselwirkung zu den ebenso populären *cultural* und *area studies* steht. Präsentiert sich das Theoriegebäude zum Postkolonialismus auch beeindruckend weitläufig, so sind indes in der praktischen Ausgestaltung zahlreiche Stellen noch wenig besetzt und verheißen der Analyse von Einzelaspekten fruchtbare Betätigungsfelder unter neuen Akzentsetzungen. Hierin liegt auch eine der Chancen für die Untersuchung von Erzeugnissen (sub-saharischer) afrikanischer Kulturen, die sich des Französischen und Portugiesischen bedienen.[1] Ein Bedenken sei allerdings gleich eingangs genannt: es scheint einer verantwortungsvollen Diskussion nicht zuträglich, wenn sich postkoloniale Betrachtungsweisen bisweilen eines distanziert-ironischen und theorieüberfrachteten Duktus bedienen, wenn die Geschichte als brauchbares Vehikel der Erkenntnis geleugnet wird und die wesentlichen Komponenten der sozialen und ökonomischen Basis sowohl der Politik der imperialistischen Mächte als auch innerhalb der kolonisierten Gesellschaften als sekundär gesetzt sind.

Eingeleitet wurde die überaus breitenwirksame Bewegung der postkolonialen Studien (deren Proponenten es – aufgrund der Tatsache, daß lokale Eliten die ehemaligen Kolonisatoren ersetzten - in der Regel vermeiden, von *Neo*kolonialismus zu sprechen) durch das epochemachende *Orientalism* (1978) des Literaturwissenschaftlers Edward W. Said (*1935), dem dieser Werke wie *The World, the Text and the Critic* (1983) und *Culture and Imperialism* (1993) folgen ließ. Engagierte Plädoyers für die Sache der Palästinenser, wie *Peace and Its Discontents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process* (1995), machten ihn zur Zielscheibe von Anfeindungen und Morddrohungen.[2] Es geht Said vor allem um eine profunde Kritik am Umgang mit der *Otherness*, für ihn weitgehend eine Fiktion. So versteht er unter Orientalismus einerseits eine seit der Antike ungebrochen wirkende

[1] Der vorliegende Beitrag erhebt diesen Anspruch nicht, er will im Hauptteil vor allem Reflexion auf zwei Publikationen (Laranjeira 2000/2001 und *Afro-Romania* 2000) sein, welche sich implizit oder ausdrücklich dieses Thema stellen.

[2] Mit Christopher Hitchens war er auch Herausgeber des Bandes *Blaming the victims: spurious scholarship and the palestinian question* (1988).

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

literarische Diffamierung östlicher Kulturen, andererseits auch den szientistisch-phantastischen Mechanismus im Gefolge der europäischen Aufklärung, einen *discours* im Foucault'schen Sinn, welchen Schriftsteller und Orientalisten (vor allem in Frankreich und Großbritannien) vor und während des Kolonialismus entwickelten, um die Beziehungen des Westens zum Orient und diesen selbst nicht zu verstehen, sondern im Dienst des eigenen Hegemonieanspruchs zu operationalisieren: "dealing with it by making statements about it, authoring views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short [...], a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient" (Said 1978:3).[3] Das ideologisch durchsetzte Konstrukt nicht immer unbedarfter Gelehrter – und auch von Schriftstellern, die den Nahen Osten bereisten, wie Chateaubriand, Flaubert oder Nerval - sei demnach als Machtinstrument mißbraucht worden. Die Untersuchung Saids blieb, trotz seiner an einigen Stellen anklingenden Einmahnung von differenzierter Sicht und Mikrostudien, die sich vor einer pseudo-objektiven Fakten-Betrachtung aus zweiter Hand hüten sollte, nicht unwidersprochen. So bemängelten etwa der – von Said heftig kritisierte, konservativ-westlich eingestellte Islam-Historiker Bernard Lewis[4] und Aijaz Ahmad[5] an ihr, sie sei simplifizierend, die trotz aller analytischen Bemühungen in *Orientalism* noch enthaltenen Klischees von West und Ost seien Ausdruck eines unzulässigen, parteiischen Subjektivismus. Nichtsdestoweniger zählt das Werk zu den grundlegenden und, aufgrund seiner Wirkung, fruchtbarsten Texte des Postkolonialismus. Um einer einseitigen Betrachtungsweise zu entgehen, empfiehlt es sich allerdings, *Orientalism* in Bezug auf die kritischen Einwendungen Ahmads zu lesen, die Saids ideologische Widersprüche offenkundig machen.[6] Es ist genauso unzulässig, den

[3] Said befaßt sich in seinem Nachwort zur Neuausgabe von 1995 mit der Rezeption und den unterschiedlichen Vereinnahmungen, denen *Orientalism* ausgesetzt war. U. a. erklärt er, daß sein Projekt kein anti-westliches Pamphlet darstelle (vgl. Said 1995:329-354).

[4] Vgl. Said 1995:314-320. Said zieh ihn auch in der Folge noch verschiedentlich (vgl. Said 1995:342-346 sowie zuletzt in Said 2001) des ideologischen Fanatismus, indem er Lewis' „Analyse" *The Roots of Muslim Rage* (1990) als entlarvendes Symptom für die reaktionäre Einstellung des Autors bezeichnete. Der betreffende Artikel, erschienen 1990 in *The Atlantic Monthly* (Sept. 1990, vol 266, 47-60), transportiert tatsächlich eine Menge von Unterstellungen, Verkürzungen und zweifelhaften Aussagen. Er beginnt und schließt signifikanterweise mit Zitaten amerikanischer Präsidenten (Jefferson und John Tyler), welche quasi zur Belehrung der vom Autor als weitgehend fanatisch bezeichneten islamischen Welt dienen sollen.

[5] Ein marxistisch orientierter Theoretiker, Professor für Politikwissenschaft an der York University von Ontario, Autor von Werken wie *Postcolonialism, postmodernism, posthistoire*, London: Verso 1996 und *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso 1994. Er kritisiert Said u. a. darin, daß dieser die Position von Marx unter den verzerrten westlichen Blick subsumiert. Vgl. Louis Proyect in „Aijaz Ahmad on Marx's India articles": „Said quotes the famous paragraph from a June 10, 1853 *Herald Tribune* piece that described Indian village life as superstition-ridden and stagnant. The model that Marx had in mind when writing this article was North America" (zit. nach Internet www.columbia.edu/~lnp3/mydocs/state_and_revolution/ahmad.htm).

[6] Vgl. besonders Ahmad 1994:159-219, „Orientalism and after", wo der Kritiker besonders die Abwesenheit der Stimmen der ehemals Kolonialisierten als schwerwiegende Lücke moniert: „it is one of the disagreeable surprises in *Orientalism* that it refuses to acknowledge that vast tradition, virtually as old as colonialism itself, which has existed in the colonized countries as well as among the metropolitan Left traditions, [...] occupied, precisely, with drawing up an inventory of colonial traces in the minds of people on both sides of the colonial divide" (Ahmad 1994:174). Sodann zeigt er die Inkompatibilität der von Said zugrundegelegten Theoriegebäude auf: es sei widersinnig, die gegen das

„Westen", Europa, als homogene Einheit zu sehen, wie zu unterschlagen, daß in *jeder* Gesellschaft "class and gender, ethnicity and religion, xenophobia and bigotry" (Ahmad 1994:184) konfliktuell interagieren (können), ohne daß diese Widersprüche notwendigerweise von außen an sie herangetragen wurden.

Eine weitere prominente Theoretikerin ist Gayatri Chakravorti Spivak (*1942, Kalkutta), Schülerin von Paul de Man. Sie trat zunächst als Übersetzerin von Derridas *De la Grammatologie* in Erscheinung (1976), zu der sie ein eigenwilliges Vorwort schrieb,[7] bevor sie Studien wie *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987), *Outside In the Teaching Machine* (1993) und *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (1999) vorlegte. Spivak praktiziert die dekonstruktivistische Analyse im erweiterten Sinn, bezogen auf verbale, visuelle und soziale Kontexte, mit starken Affinitäten zum Marxismus und zur feministischen Theorie.[8] Sie gilt als maßgebliche kritische Stimme bei der Hinterfragung der Identitätspolitik des Okzident und läßt sich nicht ohne weiteres in die einebnende Rhetorik der Postmoderne integrieren, auch wenn sie deren kanonische Texte und begriffliche Instrumentarien souverän handhabt.

Ein dritter Hauptvertreter, Homi K. Bhabha (*1949, derzeit in Harvard, wo er das *African Studies program* mitbetreut) ist gleichfalls beeinflußt von französischer Theorie, vor allem von Derrida, Lacan und Foucault. Ihm verdankt sich die Publikation der in *Nation and Narration* (1990) versammelten Untersuchungen, deren Grundtenor die Widerlegung einer Konzeption der „Dritten Welt" als homogenes Ganzes und der Nachweis des Narrationscharakters von Nationalstaatlichkeit bildet, sowie *The Location of Culture* (1994), wo er mit einem Lacan'schen semiotischen Ansatz seine Schlüsselbegriffe Mimikry, Hybridität, Liminalität oder *interstice* diskutiert und die positiven Impulse von Ambiguität in der kulturellen Produktion hervorstreicht. Weder die Kultur der Kolonisatoren noch jene der Kolonisierten sei mit dem obsoleten Begriff *Authentizität* beschreibbar: beide unterliegen gegenseitiger Beeinflussung.[9] Den Sachverhalt benennt Bhabha wahlweise mit den Begriffen *hybridity*, *negotiation* und *in-betweenness*; er soll, konsequent angewendet, die gängige Dichotomie Unterdrücker-Unterdrückte überwinden helfen. Da die alten Kolonialmächte sich als bruchlose Entitäten aus einem Guß inszenierten und ihre spezifischen Vorstellungen von Staatlichkeit in die okkupierten

Subjekt gerichtete *archéologie* Foucaults und den konservativen Humanismus Auerbachs ohne Brüche miteinander verbinden zu wollen. Said schwankt, laut Ahmad, zwischen der ästhetisch motivierten Faszination für die okzidentale Literatur und deren Ablehnung aus ideologischen Gründen, für ihn scheinen auch Positionen wie jene Julien Bendas und Antonio Gramscis durchaus kompatibel (vgl. die Kommentare bei Ahmad 169-172).

[7] Spivak, Gayatri (1974/1997): „Translator's Preface", in: Derrida, Jacques: *Of Grammatology* (corrected edition), Baltimore: The John Hopkins University Press, ix–Lxxxvii.

[8] Seit 1991 lehrt sie an der Columbia University, ist Mitglied des *Subaltern Studies Collective* und im Vorstand zahlreicher wichtiger Zeitschriften wie *Cultural Critique, boundary, New Formations, Diaspora, ARIEL, Re-thinking Marxism, Public Culture, Parallax* oder *Interventions* tätig. Darüberhinaus publiziert und unterrichtet sie teilweise in ihrer Muttersprache Bengali, aus welcher sie auch Lyrik übersetzte.

[9] Welche die Überfallenen, Unterworfenen und sodann Kolonialisierten kaum jemals gewünscht oder ausdrücklich erbeten haben dürften.

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

Gebiete trugen, wurde das Phänomen weltweit relevant, auch die neuen Eliten in Afrika bedienen sich dieses fragwürdigen Konzepts.[10]

> Nations, like narratives, lose their origins in the myths of time and only fully realize their horizons in the mind's eye. Such an image of the nation - or narration - might seem impossibly romantic and excessively metaphorical, but it is from those traditions of political thought and literary language that the nation emerges as a powerful historical idea in the west. An idea whose cultural compulsion lies in the impossible unity of the nation as a symbolic force. This is not to deny the attempt by nationalist discourses persistently to produce the idea of the nation as a continuous narrative of national progress, the narcissism of self-generation, the primeval present of the *Volk*. [...] What I want to emphasize in that large and liminal image of the nation [...] is a particular ambivalence that haunts the idea of the nation, the language of those who write of it and the lives of those who live it. It is an ambivalence that emerges from a growing awareness that, despite the certainty with which historians speak of the 'origins' of nation as a sign of the 'modernity' of society, the cultural temporality of the nation inscribes a much more transitional social reality. (Bhabha 1990:1)

Bhabha „dekonstruiert" die Versuche, Nationalstaatlichkeit als essentialistisches Phänomen zu entwerfen – eine Strategie der westlichen Zivilisation, welche der „Dritten" Welt den Status immanenter Unterlegenheit zuweist, indem sie gewisse Länder zu homogenen, gleichsam naturwüchsigen Formationen erklärt, die von historisch ungebrochenen Traditionen durchwaltet und geformt sind (v. a. in Bhabha 1990), eine Geschichte im übrigen, die andere nicht für sich in Anspruch nehmen können. Für ihn ist jegliche Nation ein narratives Konstrukt, aus hybriden Interaktionen widersprüchlicher kultureller Kräfte entstanden. In *The Location of Culture* erweitert Bhabha seine Vorstellung der Kategorie *liminal* oder *interstitial*, welche den wesentlichen Raum *zwischen* konkurrierenden Kulturen, geschichtlichen Epochen und Analysemethoden einnimmt. Als wahrer Ort der Kultur erscheint das Marginale, die entscheidenden Prozesse laufen an den unbehausten Rändern und in den verschwimmenden Zonen zwischen Dominanzparadigmen ab. Die Diskussion selbst findet allerdings in den Metropolen statt, privilegierte Wortführer sind Immigranten aus ehemaligen Kolonien, die für sich die oftmals unzutreffende *persona* eines / einer Exilierten beanspruchen (längst nicht alle postkolonialistischen AutorInnen wurden Opfer politischer Verfolgung), ein auch von Said zitierter Vertreter dieser neuen „nomadischen" Identität ist der Begründer und Herausgeber der *Subaltern Studies*, Ranajit Guha, ein indischer Historiker (cf. Ahmad 1994:207-210, der an dieser Stelle auch davor warnt, die "pleasures of self-exile" mit der Tragik des "forced exile" zu verwechseln).

[10] Ob jene Nationen, deren Ursprünge sich tatsächlich oder vorgeblich in mythischen Urzeiten verlieren, mit den modernen Gebilden gleichzusetzen sind, wie folgende Passage andeutet, ist allerdings mehr als fraglich.

Wie sich am Werk der genannten TheoretikerInnen zeigt, ist der Begriff des Postkolonialismus kaum von dem der Postmoderne (sei es als Poststrukturalismus, als Dekonstruktion oder, nach Manfred Frank, Neostrukturalismus) zu trennen. Derartige Diskurse haben sich zum Ziel gesetzt, die *narrativas totalizantes*, *grands récits*, *Grand Narrations* - die universalistischen (und dabei implizit eurozentristisch partikulären) Großen Erzählungen jeglicher Provenienz - zu überwinden, das scheinbar Monolithische in seine einer Kritik zugänglichen Bestandteile zu zerlegen und Partitionen daraus wiederzuverwerten. Derridas *différance* findet sich in neuem Kontext als die Rede vom kulturellen Unterschied wieder, die quasi-Beliebigkeit der Positionen, nach Aufgabe eines metaphysisch untermauerten unverrückbaren überzeitlichen Standpunkts von Objektivität und allgemeinverbindlicher Wahrheit, erscheint in dieser Hinsicht als neue Toleranz dem / der Anderen gegenüber, auch wenn diese in ihrer Identität als Subjekt eigentlich zum Verschwinden verurteilt sind. Ein wesentlicher Text des französischen Theoretikers ist hier „La structure, le signe et le jeu" (Derrida 1967:409-428), der den Gedanken einer Struktur ohne Zentrum entwickelt, in dem die Elemente – die Signifikanten -frei und spielerisch interagieren. Die Affinität zu Nietzsches Vorstellungen (vor allem solchen, wie er sie in *Die fröhliche Wissenschaft* vertritt) ist offenkundig (vgl. Sass 1994:151 und passim).

Die Kritik an biologistischer Verallgemeinerung (etwa den Klischeebildern von Mann und Frau im intra- und interkulturellen Umgang), an der pauschalisierenden Etikettierung als Mittel zur Herrschaft, als Legitimation der westlichen Gier nach materiellen Gütern, politischer und intellektueller Dominanz, sowie an jeder Form rassischer und religiöser Vorurteile gehört mittlerweile zum theoretischen Gemeingut kulturkritischer Betrachtungsweise. Anstatt die Unterschiede zwischen den in Frage stehenden Weltgegenden zu leugnen, gilt es, die Differenz vorurteilsfrei und möglichst objektiv zu fassen. Dabei zeigt sich die Gehaltlosigkeit der Generalisierung in Begriffen wie „Orient", „Westen" oder „Afrika": die Großräume sind zu verschiedenartig, um als gemeinsamer begrifflicher Nenner zu dienen, vor allem, wo nicht auf eine spezifische Kultur oder eine genau definierte Form von künstlerischem, sprachlichem oder sonstigem Ausdruck eingeschränkt wird. Auch die Limitierung auf einen Nationalstaat ist bereits ein fragwürdiger Vorgang, da (besonders auch im Bereich der Afro-Romania) die vorkolonialen Zusammenhänge durch willkürliche Grenzziehungen vielfach zerstört wurden. Die heutigen Nachfolgestaaten ehemaliger Kolonialreiche stellen multikulturelle Gebilde und nicht selten - wie die Bürgerkriege in Angola, Moçambique und Guiné-Bissau, die Genozide in Rwanda oder auch die jüngsten Kämpfe zwischen Hindus und Moslems in Indien zeigen – ethnisch und sozial höchst konfliktuelle Problemherde dar.[11] Gefordert ist eine fokussierte Untersuchung kulturell konsistenter Regionen mit dem Primat der Stimmen der „Betroffenen". Spivaks scharfsinnige Ausführungen zur scheinbar naiven Frage: "Can the Subaltern Speak?" (Spivak 1988) sind als Einwände gegen die Positionen von Foucault und Deleuze / Guattari ebenso zu verstehen wie als illusionsloser Kommentar zu den Möglichkeiten, welche „subalterne" Frauen als „Betroffene" (nicht) vorfinden, um sich irgendwo in der Welt Gehör zu verschaffen,

[11] Zeugnis hiervon legt Ahmadou Kouroumas ironisches Meisterwerk *Les Soleils des Indépendances* (Paris: Seuil 1976, Erstveröffentlichung 1968) ab. Der aus Côte d'Ivoire stammende Autor erhielt für seinen bislang letzten Roman *Allah n'est pas obligé* (Paris, Seuil 2000) den Prix Renaudot des Jahres 2000.

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

zudem die Debatte in den Metropolen vor allem im theoretischen Bereich und im Dienste akademischer Karrieren geführt wird.[12]

Nur in Ergänzung sei auch an die Position eines Samuel Huntington erinnert, der in seinem bekannten Artikel "The Clash of Civilizations?"[13] meinte, es gäbe weltweit lediglich sieben oder acht wesentliche Kulturen und sodann das Szenario eines Kampfes zwischen westlicher „Zivilisation" und islamischem Fanatismus entwarf. Es handelt sich bei dieser These ebenso um einen bestenfalls pseudovisionären Entwurf wie bei jener von Francis Fukuyama.[14] Die vielbemühte Vorstellung Huntingtons, daß die Konflikte der Zukunft nicht länger ideologischer oder ökonomischer Art sein würden, sondern kulturelle, entspricht anglo-saxonischem Wunschdenken (die wirtschaftliche und militärische Macht der Vereinigten Staaten wird aus dem Diskurs ausgeklammert und nicht mehr explizit in Frage gestellt). Diskussionen der Theorieverfechter untereinander, wie sie nicht spezialisierten Interessierten vor allem via Internet zugänglich sind, zeichnen sich durch gegenseitige Angriffe und Rundumschläge aus, sodaß, wie so häufig in ideologischer Eristik, bald nur noch mit äußerster Mühe festzumachen ist, wo die Guten und wo die Bösen der Theorie hausen. Allumfassende Erklärungsansätze geraten zudem wieder in die Nähe der bereits überwunden geglaubten Großen Erzählungen, sie sind ihrem Wesen nach gegen das zentrale Credo der Postmoderne à la Lyotard gerichtet. In der öffentlichen Debatte nach dem 11. September 2001, welche eigentlich die Erforschung der Ursachen von gewaltsam ausgetragenen weltweiten Konflikten zum Gegenstand haben sollte, geraten Schwarzafrika und Lateinamerika beinahe in Vergessenheit. Im Mittelpunkt steht der „Kreuzzug" des laut Eigendefinition aufgeklärten Westens gegen den zunächst namenlosen Terrorismus, einige seiner (zuvor von den USA im Kampf gegen den Kommunismus unterstützten) Vertreter, und sodann einen schlicht als barbarisch bezeichneten Islam, kontrapunktisch begleitet von den Wortspenden eines George W. Bush oder Silvio Berlusconi. Insofern hat sich eine umfassende Betrachtung der Nord-Süd-Beziehungen gegen den Zeitgeist und die vorherrschenden Legitimationsbemühungen für das Vorgehen der USA und ihrer Verbündeten, in Afghanistan und anderswo, zu richten.

Da im Folgenden vor allem von der Romania zu sprechen sein wird, sollen auch die zeitlich weiter zurückliegenden Arbeiten von Albert Memmi[15] und Frantz Fanon

[12] Vgl. Spivak 1988:295. Der abschließenden provokant-lapidaren Aussage Spivaks „The subaltern cannot speak" (Spivak 1988:308) hält Said, der sich an dieser Stelle zu einer explizit politischen Aussage durchringt, entgegen: „For indeed, the subaltern *can* speak, as the history of liberation movements in the twentieth century eloquently attests" (Said 1995:335).

[13] *Foreign Affairs* 71, Summer 1993 22-49. In der Buchausgabe von 1996 ist das relativierende Fragezeichen hinter dem Titel getilgt, den der Autor von Bernard Lewis („The Roots of Muslim Rage", 1990) übernahm.

[14] Diesem pro-amerikanischen Propheten vom „end of history" schwebte nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion kurzfristig der globale Endsieg der konsumorientierten US-Marktwirtschaft als gesichert vor, ehe der Islam, schon einmal jahrhundertelanger „Erzfeind" des Abendlandes, wieder auf den Plan trat.

[15] Vor allem dessen *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur* (Paris: Gallimard 1989), das auf die teilweise autobiographischen Romane *La Statue de Sel* (1953), und *Agar* (1955) folgte. Der Essay mit einem Vorwort von Sartre nimmt bereits einige Thesen der späteren postkolonialen Theorie vorweg und zeigt, wie sich Verhaltensweisen von Kolonialisierten und das der Kolonisatoren gegenseitig

zumindest erwähnt werden. Letzterer eröffnete – als engagierter Psychiater - mit seinen Werken *Peau noire, masques blancs* (Paris 1952), *Les damnés de la terre* (Paris 1961) und *Pour la révolution africaine* (Paris 1964) dem bewaffneten Kampf der einstmals Unterlegenen gegen die sozio-ökonomische Degradierung und die damit verbundenen psychischen Hypotheken im neokolonialen Kontext neue Perspektiven. Sein Werk formuliert heutzutage - wohl wegen der in ihm nachwirkenden revolutionär-politischen Brisanz in einer US-dominierten Debatte, die wenig Interesse an einer Problematisierung der globalen Machtverhältnisse zeigt - weitgehend ausgeblendete Gegenpositionen zu versöhnlichen kulturalistischen Standpunkten von Relativität und utopischer Gleichberechtigung der involvierten Kulturen. Es ist bemerkenswert, daß postkoloniale TheoretikerInnen wie Spivak oder Bhabha kaum jemals aus einem akut bedrohten und mit Inferioritätskomplexen befrachteten Umfeld stammen. Fanon als schwarzer Martinikaner, Nachkomme verschleppter Sklaven und der zentralistischen Ideologie Frankreichs ausgeliefert, ist viel eher eine Identifikationsfigur für SchwarzafrikanerInnen[16] als es indische Intellektuelle sein können, die ihre Wurzeln in einer von Europa kaum je in ihrer Existenz gefährdeten kulturellen Praxis haben. Auch fällt das Milieu, aus dem die in den USA lebenden TheoretikerInnen kommen, nicht mit jenem der Mehrheit zusammen, *für* die sie sprechen; es ist keineswegs evident, daß sie *zu* ihr sprechen und noch viel weniger, daß sie von ihr verstanden werden.[17]

Aus all den Überlegungen zur realen und illusorischen Einheit von kulturellen Räumen ließe sich sinngemäß eine Diskussion der Nationwerdung afrikanischer

bedingen und beeinflussen, ja sie unauflöslich aneinander binden. Das Werk entstand zwar vor 1954, wurde aber bei seinem Erscheinen in Buchform 1957 im Licht des Algerienkriegs (1956) rezipiert. Wenn es sich vorderhand auf die Situation im Maghreb bezieht, so sind seine Erkenntnisse doch generell auf (post)koloniale Kontexte zwischen Assimilation und Revolution anwendbar. Memmi ist bemüht, zu argumentieren ohne zu emotionalisieren und zeigt sich in seinen Folgerungen zurückhaltend. Obwohl kaum soziologisch orientiert, unternimmt der Text die systematische Offenlegung jener Gesetze, die das koloniale Verhältnis bestimmen, und denkt sie ansatzweise auch in ökonomischer und politischer, vor allem aber in psychologischer Hinsicht (letzteres als Selbstverleugnung bzw. Umwertung der Erniedrigten und ihrer Kultur zum Ideal). Anders als Fanon, der sich zum bewaffneten Kampf entschied, plädiert Memmi für eine nach Möglichkeit unblutige, wenn auch revolutionäre Lösung am Horizont der Geschichte, welche in der neuerlichen Selbstentdeckung der Kolonialisierten zu bestehen habe.

[16] Wie es auch der 1973 in Conakry ermordete Amílcar Cabral war und ist, dessen Biographie die engen Bindungen der ehemaligen portugiesischen Kolonien untereinander belegt: geboren in Guiné, aufgewachsen in Cabo Verde, kehrte er nach einem Wirtschaftsstudium in Portugal nach Bissau zurück und organisierte sodann als charismatischer Führer der MPLA den bewaffneten Kampf gegen die europäische Kolonialmacht in Angola.

[17] Bhabha kommt aus aristokratischen Zirkeln Bombays; Spivak aus einer soliden städtischen Mittelstandsfamilie, desgleichen entstammt Said gehobenen Verhältnissen, wenn seine Biographie auch durch die tragische Geschichte des Nahen Ostens geprägt ist. Geboren in Jerusalem, mußte er mit seiner Familie 1948 infolge der Staatsgründung Israels ins Exil nach Kairo gehen. Von seinen Eltern wurde er noch als Jugendlicher in die USA gebracht, wo er in Princeton und Harvard studierte und schließlich Professor für englische Literatur und vergleichende Literaturwissenschaft wie auch Mitglied im Palestinian National Council und zeitweise Vertreter der PLO wurde. Said besuchte, wie er selbst sagt, in den damaligen britischen „Protektoraten" Palästina und Ägypten „élite colonial schools" (Said 1998, London Review of Books vol. 20, N° 9, 7 May 1998, im Internet unter www.lrb.co.uk/v20n09/said 2009htm).

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

Vielvölkerstaaten entwickeln, sowie auch deren problematische sozio-kulturelle Verfaßtheit in der Ära des Post- oder besser Neokolonialismus untersuchen. Da wesentliche Teile der Diskussion im kulturellen und sprachpolitischen Bereich (welcher die Bedingungen für öffentlichen Informationsfluß schafft) geführt werden, bietet sich eine dahingehende Fokussierung der Analyse, bezogen entweder auf bestimmte Phänomene oder auch auf einzelne geographische Umschreibungen (unter Berücksichtigung der wesentlichen Instabilität des Konstrukts „Staat"), an. Eine angemessene Sichtweise hat sich also von Verallgemeinerungen frei zu halten[18] und zu fragen, wie die Machtverhältnisse innerhalb einer bestimmten Gesellschaft liegen, welche politischen Kräfte sich mit welchen Mitteln und Methoden an der Macht halten, welche Gruppen von der Mitbestimmung ausgeschlossen sind, wie die Geschlechterverhältnisse liegen, was die Reaktion „autochthoner" Traditionen[19] im Kontakt mit okzidentalem Ideologieimport ist und wie solche Interaktionen zu werten sind. Auch hinsichtlich von Religion und Philosophie scheint ein behutsamer Umgang mit dem Bestehenden vonnöten, nicht nur betreffend die derzeit inflationären Stellungnahmen zum Islam. Stellt sich das szientistische europäisch-nordamerikanische Bewußtsein die Frage nach Sinnhaftigkeit und Berechtigung von mythischem, animistischem Denken,[20] nach der aktuellen Relevanz historischer Bewegungen wie der panafrikanischen (die Antillen und das schwarze Südamerika einschließende) *négritude* des unlängst verstorbenen Léopold Sédar Senghor und seiner Mitstreiter Léon Gontran Damas und Aimé Césaire, so wird eine klare, ausgewogene Haltung umgehend zum Problem. Es läßt sich mit einigem Grund fragen, ob dem metaphysikfeindlichen oder zumindest skeptischen Rationalismus der Vorzug zu geben und das Denken der Aufklärung ein höchstes Gut über alle kulturellen Grenzen hinweg sei - eine Vorannahme, die in Stil und Methode einer konventionellen wissenschaftlichen Arbeit implizit enthalten ist. Ein fundierter Ansatz, Klarheit in der Argumentation und Überprüfbarkeit der Aussagen stellen den Grundeinsatz der Debatte dar; die Untersuchung braucht deshalb beileibe nicht streng positivistisch zu verfahren, denn auch die konkurrierende Praxis bedient sich dieser diskursiven Mittel, sie bemüht die aristotelische Logik und die Apparate der philosophischen Tradition. Bestes Beispiel hierfür ist ein zwar szientistischer, dabei aber auch metaphorisch-assoziationshafter, an Wortspielen reicher Duktus, inspiriert an Derrida, und seine Verheißung eines Auswegs aus dem logozentrischen Denken. Auf die Crux des methodologisch begründeten Umgangs mit der Materie (und implizit auch auf die verhängnisvolle Abkoppelung der Theorie von der Politik, welche fast zwangsläufig zu einer Opposition zwischen beiden führt) weist Bhabha – der selbst verschiedentlich

[18] Dieser Versuchung unterliegt auch der US-amerikanische, vom Marxismus inspirierte Kritiker Fredric Jameson, der dem Paradigma der *Three Worlds Theory*, welches von der Postkolonialismus-Debatte abgelöst wurde, treu blieb und den Status der ehemals durch europäische Mächte in Besitz genommenen Territorien vor allem auf dieser Basis definiert, ohne die inneren Unterschiede einzelstaatlicher Entwicklungen gebührend zu berücksichtigen.

[19] In diesem Zusammenhang ist ein stereotyp erwähntes Phänomen die afrikanische Oralliteratur, ein extremes Beispiel wäre die Haltung zur Klitorisektomie.

[20] In der Art der Bantu-Philosophie, wie sie den internationalen *scientific communities*, vor allem jener der Ethnologie und Afrikanistik, von Janheinz Jahn nähergebracht wurde. Vgl. zur Einführung Lindfors 1976.

dem Vorwurf des Elitismus und der akademischen Privilegienritterei ausgesetzt war – hin, wenn er in *The Location of Culture* für die Praxis der konsequenten Theorie Partei ergreift.

> There is a *damaging and self-defeating assumption* that theory is necessarily the elite language of the socially and culturally privileged. It is said that the place of the academic critic is inevitably within the Eurocentric archives of an imperialist or neo-colonial West. The Olympian realms of what is mistakenly labelled 'pure theory' are assumed to be eternally insulated from the historical exigencies and tragedies of the wretched of the earth. (Bhabha 1994:19, m. H.)

Für ihn kommt es nicht in Frage, dem Charme des gänzlich Anderen zu erliegen und in mystische Partizipation zu verfallen, welche sich – sowohl im Hinduismus als auch in zahlreichen afrikanischen Religionen – als authentischer und originärer Beitrag zur globalen Bereicherung präsentiert und im kulturvampiristischen Westen mehr oder minder großer Beliebtheit erfreut(e). Zu bezweifeln bleibt, unbenommen des erforderlichen, von Toleranz geprägten Verständnisses für religiöse Praktiken an sich (vor allem in sozialer Hinsicht da, wo sie Ausdruck eines ansonsten unmöglichen Selbstwertgefühls der Deklassierten sind), ob es erstrebenswert sein kann, sich in eine Trancereligion wie den Candomblé initiieren zu lassen und zu *filhos* oder *filhas* der *ioruba-orixás* zu werden. Die synkretistischen Religionen der Karibik oder Brasiliens mit ihren afrikanischen Wurzeln sind ein notorisch beliebtes Thema populärwissenschaftlicher Fernseh-Dokumentationen und nicht auf mißglückte Adaptionen wie die *Macumba*-Szene in Marcel Camus' *Orphée Noir* beschränkt.[21]

Vor- und Umsicht scheinen, bei allen vielversprechenden Neuorientierungen, angebracht: „Am Ende bestimmen nicht Fragen nach der Sprache, der Hautfarbe oder der Identität, sondern Warenpreise, Rohmaterialien, Arbeitsmärkte, militärische Bündnisse und politische Kräfte die Beziehungen zwischen reichen und armen Nationen" (Eagleton 1997:234). Für diesen marxistischen, häufig in Kontroversen involvierten Literaturtheoretiker birgt jede einseitig positive Reduktion der Verhältnisse auf den kulturellen Unterschied die Gefahr, die „grundlegenden materiellen Bedingungen zu verschleiern". Im letzten ein „Fall von rücksichtsloser ‚Kulturalität'", sei ein solcher „Relativismus [...] größtenteils einfach auf den Kopf gestellte imperiale Herrschaft" und diene der „romantischen Idealisierung des Anderen" (ibidem). Für Eagleton reicht die Beschäftigung mit Differenz und Selbstidentität nicht aus, um Überlebensfragen zu lösen, das postkoloniale Vordenkertum sei von den Völkern, für die es eintrete, „unvereinbar weit entfernt" (ibidem), die „postmoderne Theorie [...] ein Teil des postmodernen Marktes" (Eagleton 1997:235). So verwundert es wenig, daß die ersten Beiträge jener in die USA immigrierten Theoretiker eine Flut von weiterführenden Arbeiten vor allem in Nordamerika, dem größten globalen akademischen *brain market*, zur Folge hatten. Die Domäne scheint längst schon fest in anglo-saxonischer Hand zu sein, und ihre

[21] Vinicius de Moraes verließ empört den Vorführraum, als er sah, was ein französischer Cineast und sein *script doctor* Jacques Viot aus der von ihm als Autor selbst besorgten Adaption der literarischen Vorlage, *Orfeu da Conceição*, gemacht hatten (vgl. Castello 1994:195). Das Produkt entsprach indes den Klischeevorstellungen der „Ersten" Welt und erhielt 1959 den Oscar als bester ausländischer Film.

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

Produktion strahlt auch auf die Länder der Peripherie sowie auf die europäische Diskussion aus. Ohne ein generelles Profil entwerfen zu wollen - präsentieren sich doch die wissenschaftlichen Hervorbringungen, welche unter diesem Signet auftreten, als uneinheitlich - läßt sie sich im Spannungsfeld zwischen einer Relektüre marxistischer Hypothesen, dem Feminismus und einer gehörigen Portion westlichen Gedankenguts mit selbstkritischem Potenzial (Saids bekannter „kontrapunktischer" Lektüre kultureller Kontexte) im Biotop der angeblich ideologieskeptischen Postmoderne ansiedeln.

Eine europäische Variante, die das „freie Spiel" der Marktkräfte als subtile Form der neuen neokolonialen Unterwerfung und zynischen Imperialismus entlarvt, eine Theorie, die nie die reale Praxis aus den Augen verliert, findet sich im Werk des portugiesischen Soziologen Boaventura de Sousa Santos. Als wichtigste seiner Arbeiten seien *Pela Mão de Alice - O Social e o Político na Pós-Modernidade* (1994) und *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência* (2000) genannt, die allein schon eine ausführliche Würdigung verdienen würden. Sousa Santos bezieht in seinen Analysen Position, und zwar links von der Mitte, es gelingt ihm eine überzeugende Zusammenführung von Theorie und gesellschaftlichem Engagement, das die realen Machtverhältnisse nicht ausklammert - eine wichtige Gegenposition zu den oftmals kalmierenden Thesen US-amerikanischer Schulen.

Doch wenden wir uns allmählich der sub-saharischen Franko- und Lusophonie zu. Wenn wir uns das frühe europäische Interesse, jenes der französischen Surrealisten (vor allem Bretons, der sich als „Entdecker" Aimé Césaires verstand) bis zum Existenzialisten Sartre[22] vor Augen halten, welches das Terrain zur Gründung bedeutender Publikationsmedien[23] und für umfangreiche Verlagsaktivitäten[24] bereitete, so wird der Unterschied zwischen beiden Bereichen offenkundig.[25] Im frankophonen Raum sind einschlägige literarische Werke und Studien fester Bestandteil der kulturellen Diskussion, zur Aufarbeitung der Situation im lusophonen Afrika ist in Portugal – abgesehen von Untersuchungen zu den *descobrimentos* oder zur eigenen Präsenz vor Ort - und in den PALOP-Ländern selbst bislang vergleichsweise wenig geschehen. In der Metropole gab es meines Wissens bislang keinen Fall von folgenreicher Förderung durch eine kulturelle oder moralische Autorität des ehemaligen Mutterlandes, welche ein verkanntes Genie zutage gefördert hätte, die prominentesten auf portugiesisch schreibenden afrikanischen Autoren stammen zudem aus weißen Einwandererfamilien. Ein Schwerpunkt in einer Veröffentlichung zum Thema sollte auf jener unzureichend rezipierten Produktion liegen, schon deshalb, weil Informationen zum französischsprachigen Schwarzafrika ungleich zahlreicher und auch einfacher zugänglich sind. So meinen die Herausgeber der *Studien zur Lusographie in Afrika* im Vorwort ihrer

[22] Es sei an sein Vorwort *Orphée Noir* zur von Senghor herausgegebenen *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (1948, [4] Paris : Presses universitaires de France 1977) erinnert.

[23] Vor allem der *Présence Africaine* (1947 durch Alioune Diop), welche auch literarische und theoretische Werke herausgibt.

[24] Etwa der *Éditions L'Harmattan*. Auch bedeutende Häuser des *héxagone* wie Seuil führen afrikanische und karibische AutorInnen im Programm.

[25] Ich verzichte in diesem Zusammenhang darauf, genauer auf Beiträge der Ethnologie einzugehen; v. a. Leo Frobenius (1873-1938), einer ihrer Pioniere, hatte befruchtend auf die *Négritude*-Bewegung gewirkt (vgl. sein *Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre*, 1921, u. a.).

Publikation, „daß alle Verfasser Neuland betreten haben, indem sie sich entweder mit bisher noch kaum oder nicht behandelten Themen befaßten oder aber sich einer nach europäischen Maßstäben teilweise noch „vorwissenschaftlichen" Literaturkritik gegenübersahen" (Rosa/Schönberger 1993: 9).[26] Einen ersten Versuch zur Etablierung des Gegenstands stellte das Kolloquium der Fondation Calouste Gulbenkian in Paris (1984) dar, dessen umfangreiche Akten im Folgejahr publiziert wurden.[27] Für die Forschung in den USA präsentiert sich die Lage ähnlich, Peres spricht von einem "critical gap", der allerdings nicht nur die afrikanische Lusophonie selbst, sondern die portugiesischsprachige Literatur allgemein charakterisiere (Peres 1997:Vii).[28] In Brasilien und Portugal ist das Interesse an Werken aus dem lusophonen Afrika gleichermaßen ein rezentes Phänomen. Dabei existieren auf offizieller Seite mittlerweile durchaus Versuche, dessen Beitrag hervorzukehren: zwei unter den bislang 13 Trägern des seit 1988 vergebenen *Prémio Camões*, des renommiertesten portugiesischen Literaturpreises, stammen aus Afrika: José Craveirinha (1991, Moçambique) und Pepetela (1997, Angola). Wenn auch von kursorischer Natur, so ist seit einigen Jahren zumindest der *Diccionário de Autores de literaturas africanas de língua portuguesa* eines portugiesisch-mosambikanischen Autorenduos (Gomes/Cavacas 1997) auf dem Markt, der eine umfangreiche *Bibliografia geral* zum Thema enthält (429-452).

Den vorrangigen Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen bildete eine Publikation des Instituts für Romanische Philologie an der FU Berlin. In ihr finden sich methodologische und lexikalische Spuren jener eingangs erwähnten Diskurswelt, sei es das „Zurückschreiben", sei es die „Hybridisierung" (Bhabhas). Der eingehendere Blick auf diese Textsammlung wurde vor allem deshalb gewählt, um - anstatt eine weitere Version der laufenden Debatte zu liefern - anhand des konkreten Umgangs mit einem selbstverordneten Thema Validität und Vorzüge, aber durchaus auch so manche Schwäche der Beiträge aufzuzeigen.

Zuvor möge ein didaktisch orientierter Aufsatz des wohl bekanntesten iberischen Literaturwissenschaftlers im Bereich der PALOP (Países africanos de língua oficial portuguesa), Pires Laranjeira,[29] die lusophone Problematik verdeutlichen. Aufgrund europäischer Uninformiertheit – und das, obwohl der Autor sich an ein universitäres Zielpublikum in Portugal wendet – scheinen ihm nicht einmal Basiskenntnisse voraussetzbar, um eine exotistische Haltung zu überwinden. Das Resümé erweckt den Eindruck, die portugiesischsprachige Forschung zur afrikanischen Lusophonie stehe

[26] Ähnlich wird auch Jahre danach der Herausgeber von *Afro-Romania* sein Projekt (mit Schwerpunkt auf der weitaus besser dokumentierten Frankophonie) skizzieren.

[27] *Littérature africaine de langue portugaise. Actes du colloque international (Paris 28-30 novembre 1984)*, Fondation Calouste Gulbenkian Paris 1985. Auch Laranjeira weist auf die Bedeutung dieses Kongresses hin (vgl. Laranjeira 2000:16).

[28] In ihrer Studie widmet sie sich der angolanischen Erzählliteratur.

[29] Der Beitrag Laranjeiras (Laranjeira 2000/2001) ist in *Xicòatl. Magazin Cultural Latinoamericano* in zwei Teilen auf Deutsch und Portugiesisch erschienen. Der Verständlichkeit halber stammen die folgenden thesenartig aneinandergereihten und fallweise kommentierten Zitate aus der von mir besorgten deutschen Fassung. Der Originaltitel lautet: „O estudo das literaturas africanas de língua portuguesa". Sein umfangreichstes Werk zum Thema ist *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*, Lisboa: Universidade Aberta 1995.

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

tatsächlich noch am Beginn. So schreibt Laranjeira von „Phänomenen, die meist völlig unbekannt, weitgehend unbestimmt und noch immer Gegenstand von Polemiken sind" (II, 12), er behandle ein Terrain, auf dem andere Gesetze herrschen als in den vertrauteren „etablierten" Literaturen.[30]

Laranjeira konstatiert, daß „in zahlreichen Fällen ein beträchtlicher Teil der [in Frage kommenden] Werke noch nicht in Buchform publiziert" (I, 14) wurde,[31] man habe es mit einer „weitgehend unerschlossenen Materie zu tun, deren Texte und die daran sich knüpfenden theoretischen Überlegungen sich nach wie vor in ihrer Entstehungsphase befinden" (ibidem). Einerseits erwähnt der Autor „das Fehlen von grundlegenden Materialien, wie Literaturgeschichten, Monographien über Autoren und Werke" (I, 14-15), andererseits „existiert [auch] keine Definition eines Korpus und eines Kanons" (I, 15). Der Mangel an relevanter (auch biographischer) Information „führt erfahrungsgemäß zur Perpetuierung von Irrtümern, welche aufgrund der illusorischen Nähe [...] unkorrigiert bleiben" (I, 15). Es „fehlt, im Unterschied zu den europäischen Literaturen, in den afrikanischen eine klare zeitliche Periodisierung" (I, 15). (Post-)Koloniale afrikanische Schriftsteller hätten durchwegs Anleihen bei auswärtigen literarischen Traditionen genommen, jenen „der Mutterländer oder jener Länder, die eine Kunst und Literatur schufen, die [...] von Interesse war[en] (Brasilien, Mexiko, USA, Kuba, Italien, sowie [... der] Sowjetunion" etc. (I, 15). Der jeweilige Autor „paßte [diese] an seine Ausdrucksbedürfnisse an, [...] kaum je darum bemüht, sich selbst, sein Werk oder seine Positionen von den verwendeten Ausgangsmaterialien abzusetzen. Er handelte im Sinne eines *kulturellen Kannibalismus*" (I, 15).[32] Nicht einmal für die urbanen Zentren lasse sich ein „klarer Begriff vom Umfang der literarischen und überhaupt kulturellen Aktivitäten" (I, 15) gewinnen, gesicherte Fakten seien meist Zufallsergebnisse selbstloser Bemühungen.[33] „Trotz der Tatsache, daß die Sekundärliteratur zur afrikanischen Literatur [...] mittlerweile umfangreich ist, harren viele Themen, geographische Räume und [Epochen] noch ihrer eingehenden Untersuchung. So etwa ist die Klärung des

[30] Dem ließe sich entgegenhalten, daß es sogar hierzulande bereits ausführlichere Beiträge gibt, wie jenen von Pollack in *Portugiesische Literatur* (Pollack 1997). Bei einer Beschäftigung mit den Literaturen der PALOP wird man rasch auf die wesentlichen Schriften von Gerald Moser, Manuel Ferreira, Alfredo Margarido oder Luciano Caetano da Rosa stoßen. Im deutschen Sprachraum durchaus verfügbare ForscherInnen in ein Berliner Projekt wie das der *Afro-Romania* nicht einzubinden, stellt zweifellos ein Versäumnis dar. Zweimal war die Afrolusitanistik durch Sektionen auf Kolloquien des DLV (Deutscher Lusitanistenverband) vertreten: 1992 in Berlin und 1999 in Trier, ein Blick auf die Kongreßprogramme hätte genügt, um Gewährspersonen zu finden.

[31] Vielfach sind die vor Ort veröffentlichten Texte außerhalb Afrikas nicht greifbar. Wo immer Laranjeira im Folgenden „afrikanisch" setzt, ist „lusoafrikanisch" zu verstehen.

[32] Das klingt verdächtig nach dem Vorwurf der Unselbständigkeit und des Plagiats. Nicht zur Sprache bringt Laranjeira das Problem der Akkulturation und Assimilation sowie ethnische Fragen, sodaß seinem generalisierenden Entwurf jener wesentliche Aspekt abgeht, welcher schon bei einer oberflächlichen Betrachtung auffällt: die seit jeher dominierende Präsenz von Weißen und europäisch orientierten Mestizen. Die „incipient creolized society that flourished from the mid-nineteenth century to the beginning of the twentieth century formed the basis for what would become a petite bourgeoisie of whites, mestizos and ‚assimilated blacks'. Members of this bourgeoisie were active as writers and journalists during this period" (Peres 1997: 3). Daran dürfte sich bis heute wenig geändert haben.

[33] Eine solch prekäre Faktenlage macht der idealistischen Vorstellung eines postkolonialen „Zurückschreibens" schon von vorneherein den Garaus.

Zusammenwirkens von Reise- und Erkundungsberichten, Kolonialliteratur und eigentlicher afrikanischer Literatur weiterhin ein bloßes Desiderat" (I, 16). „Zur Zeit verfügen wir über keine systematische Studie, wie in Afrika der Neorealismus, die *Négritude*, die afroamerikanischen kulturellen Bewegungen oder – im Fall von Moçambique – die für die 50er und 60er Jahre überaus wichtigen anglophonen Literaturen, besonders aus Großbritannien und den USA, rezipiert wurden" (I, 16). „Bis auf spärliche Ansätze fehlen Forschungen zur Rezeption der [jeweiligen] afrikanischen Literatur vor Ort" (I, 16).

Im zweiten Teil seiner Darlegungen bemüht der Autor verstärkt westliche Theoriekonstrukte und schlägt eine diachrone, sozio-historisch verankerte Sicht auf die Prozeßhaftigkeit der lusoafrikanischen Literatur vor. Er plädiert für den Entwurf einer „tatsachenrelevanten, abfolgebetonten Periodisierung" im Sinne Lansons, Febvres und Barthes' (vgl. II, 11), um schließlich die Jauss'sche Rezeptionsästhetik sowie ein „System[...] von gesellschaftlichen Formationen und Relationen [...], das sich in Interferenz mit ideologischen Vektoren befindet" (II, 12) zu propagieren, welche er mit der geschichtlich fundierten Betrachtungsweise von Locha Mateso aus Zaire verknüpft, der das Studium von „Quellen, Einflüssen und literarischen Strömungen" empfiehlt (vgl. II, 11-12). Dem stellt Laranjeira – im Gefolge der *Three Worlds Theory* und in Ablehnung postmoderner Verfahrensweisen - eine (wohl zettelkastenartig gedachte) länderspezifische Fokussierung zur Seite, die gleichfalls eine „historisch-genetische Sichtweise favorisiert" (II, 12).[34]

In der Reflexion zu Laranjeiras Thesen kristallisiert sich vor allem die Ignoranz heraus, welche er traditionellen literarischen Formen entgegenbringt, indem er sie nicht einmal am Rande erwähnt. Rosa hingegen, in seiner kleinen Literaturgeschichte Guiné-Bissaus (Rosa, Schönberger 1993:59-267), mißt der *oratura* und ihrem wichtigsten offiziellen Repräsentanten, dem *griot* (er heißt in Guiné-Bissau meist „jidiu" oder „djidiu"), wesentliche Bedeutung bei (cf. Rosa/Schönberger 1993:81). Ist die Erstellung eines Kanons afrikanischer Literaturen das Fernziel, so kann die mündliche Produktion nicht kurzerhand als nicht den europäischen Standards entsprechend ausgeklammert werden und implizit als einzige „wahre" Literatur gerade jene gelten, die in Erfüllung okzidentaler Vorstellungen oder Modelle und oftmals als deren Kopie entsteht.[35] „A cultura oral constitui uma das expressões mais ricas dos povos que viveram durante séculos em tradição ágrafa. É através dela que a história se preserva e nela se desenvolvem géneros literários com características próprias como sejam os provérbios, as adivinhas, as historietas, as lendas, os enigmas e as narrativas da nação ou das famílias aristocráticas" (ibidem). Letzteres Element bringt zudem noch die soziale Dimension des autochthonen Diskurses, die Frage der Hierarchisierung ein und verlangt nach sorgfältiger Ausdifferenzierung.[36]

[34] Diesem umfassenden Programm kann die im nächsten Schritt diskutierte Publikation *Afro-Romania* aufgrund ihres selbstgesteckten weiten Rahmens naturgemäß nicht entsprechen.

[35] Einen solchen fatalen Schluß legen die Ausführungen Laranjeiras zwischen den Zeilen nahe.

[36] Ein Roman aus dem frankophonen Raum, der auf diese Tradition zurückgreift, ist etwa *La Folie et la mort* von Ken Bugul (Paris: Présence Africaine 2001).

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

Auch scheint Laranjeira der Politik als solcher keinen großen Stellenwert beizumessen, was verständlich (aber nicht entschuldbar) ist, müßte er sich doch vor allem mit jener des „liberalen" Kolonialismus nach dem britischen *Ultimatum* (1890) auseinandersetzen, welcher nahezu bruchlos in die eurozentristisch menschenverachtende Praxis des Salazarregimes überging, euphemistisch als *luso-tropicalismo* bezeichnet (übrigens eine Erfindung des Brasilianers Gilberto Freyre). Diese bildete die unerträglichen Strukturen heraus, welche zu den Befreiungskämpfen der 60er Jahre, den Bürgerkriegen nach der nominellen Unabhängigkeit und schließlich zur heutigen desolaten Situation der Nachfolgestaaten führten. Peres hingegen klammert diese Aspekte keineswegs aus, die in literarischen Werken afrikanischer (Pepetela, Mia Couto, Paulina Chiziane) wie auch portugiesischer (António Lobo Antunes, Lídia Jorge) AutorInnen schmerzhaft thematisiert werden. Protest, Nationalbewußtsein und sozio-historische Aufarbeitung haben eine vergleichsweise lange Tradition: "the first texts of revindication, protest, and protonationalism emerged during this era [die 2. Hälfte des 19. Jh.] and reflect the sociopolitical and cultural ambivalences of this creolized bourgeoisie" (Peres 1997:3, vgl. auch Pollack 1997:440ff.).

Nehmen wir nunmehr Dirk Naguschweskis Sammelband etwas unter die Lupe, um ihn als Leitfaden entlang der großen Themenbezirke zu nutzen, wie sie sich Schritt für Schritt der Betrachtung erschließen. Er verheißt im Titel Auskünfte zu zwei großen Sprachräumen - ein ehrgeiziges Unterfangen, über dessen Gelingen sich nicht global urteilen läßt, da, der Natur der Beiträge gemäß, weder eine einheitliche Linie noch ein abgerundetes, wie immer kaleidoskophaftes Bild entsteht.[37] In der Einleitung spricht der Herausgeber von einer kulturwissenschaftlichen Konzeption (vgl. 4) und läßt Schwachstellen, besonders das Fehlen der lusophonen Literaturen Afrikas und linguistischer Fragestellungen, anklingen. Der Einzugsbereich umfaßt „nahezu 30 Länder[...] und eine[...] Gesamtbevölkerungszahl von 230.000.000 Menschen" (Prinz:243), eingegrenzt wird auf das „sub-saharische Afrika" (4). Etwas unklar muten die Erwartungshaltung hinsichtlich des Kenntnisstandes der Leserschaft und die Aktualitätsvorstellungen an, welche dem literaturwissenschaftlichen Konzept der Nummer zugrunde liegen. Informationen zu „etablierten" AutorInnen wie Mongo Beti, Amadou Kourouma, Yambo Ouologuem, Mariama Bâ, Calixthe Beyala oder Sembène Ousmane, um wahllos einige nennen, beschränken sich auf Querverweise und Details. Offen bleibt, inwieweit die untersuchten Autoren[38] tatsächlich als repräsentativ gelten können. So zeigt die Auswahl, daß der von Odile Cazenave bei gängigen

[37] Unter den Aufsätzen finden sich auch solche zu eher „peripheren" Themen bzw. autoren- und beinahe schon einzelwerkzentrierte, wobei insgesamt der literaturwissenschaftliche Zugang überwiegt.

[38] Sämtlich männlichen Geschlechts; die tatsächliche Präsenz von Schriftstellerinnen im afrikanischen Literaturschaffen der Gegenwart illustriert etwa die Internet-Seite www.arts.uwa.edu.au/AFLIT/FEMECalire.html. Bestandsaufnahmen liefern unter anderen: Madeleine Borgomano: *Voix et Visages de femmes dans les livres écrits par des femmes en Afrique francophone*, Abidjan: Editions CEDA 1989 und Sonia Lee: *Les romancières du continent noir*, Paris: Hatier 1994, Beverley Ormerod / J.-M. Volet: *Romancières africaines d'expression française: le sud du Sahara*, Paris: L'Harmattan 1994, sowie D'Almeida 1994 und insbesondere Cazenave 1996. Sie alle bleiben in der *Afro-Romania* ungenannt.

Überblickswerken konstatierte blinde Fleck hinsichtlich weiblichen Schreibens[39] auch die vorliegende *Afro-Romania* charakterisiert, und das, obwohl „les écrivains femmes africaines ont affirmé leur présence croissante sur la scène littéraire et prouvent une approche différente des questions post-coloniales, dans leur critique sociale et leur écriture, refusant de se cantonner à ce tableau systématique d'une Afrique à la dérive" (ibidem).[40] Cazenave geht den Formen der kreativen Provokation nach, welche die Rebellion der schwarzafrikanischen Autorinnen seit den Achtziger Jahren in steigendem Maß angenommen hat und rückt aus dem offiziellen Diskurs üblicherweise verbannte Bereiche wie die Eltern-Kind-Beziehung oder die Sexualität (in der zweiten Sektion: *Exploration des tabous*) in den Mittelpunkt des Interesses. Sie widmet sich dabei - wie es scheint, fast zwangsläufig –Werken, deren verfemte Protagonistinnen am Rand der Gesellschaft stehen (der erste Abschnitt untergliedert sich in: *L'étrangère*, *Prostitution et prostituées*, *Folie et femmes en proie à l'aliénation*), wertet das vorgeblich Insignifikante auf und vermittelt eindrucksvoll den Reichtum der von Frauen getragenen sub-saharischen Frankophonie. Programmatisch und gleichzeitig voller Ironie überschreibt sie das letzte große Kapitel ihres Werkes „Pour un nouveau roman politique".[41]

Irene D'Almeida unterteilt ihre Präsentation (D'Almeida 1994) gleichfalls nicht nach Autorinnen oder chronologischen Zusammenhängen, sondern wählt als Ausgangspunkte der Analyse die Entdeckung des eigenen Selbst durch autobiographisches Schreiben,[42] den Einblick in Familienstrukturen, die Position der Frauen in der privaten Sphäre, die kritischen Interventionen von Schriftstellerinnen angesichts von Versuchen der patriarchalischen Gesellschaften, das *andere Geschlecht* zu konditionieren. Auch setzt D'Almeida ihre eigenen Standpunkte mit denen anderer Theoretikerinnen in Bezug und verdeutlicht, was in der Frage– jenseits postmoderner Spieltheorien - auf dem Spiel steht. Wenn sie zeigt, welche wesentlichen Impulse von den frankophonen Autorinnen kommen (könnten), wird nachvollziehbar, wie sehr das vorgebliche Schweigen der Frauen ein von außen auferlegtes ist, welches die westliche feministische Literaturwissenschaft nicht unreflektiert mit ihrem eigenen Diskurs – der in dieser Hinsicht Gefahr läuft, neokolonialistisch zu werden –füllen sollte.[43] Fazit: wer immer sich in umfassender Weise der zeitgenössischen afrikanischen Literatur zu widmen gedenkt, hat den Beitrag der Schriftstellerinnen einzubeziehen. Diese wesentliche Dimension stillschweigend auszublenden, stellt einen ebenso schwerwiegenden Akt der Ungerechtigkeit dar, wie nicht von der *Oratur* zu sprechen: „Dans un élan poétique et visionnaire, fortes de la tradition orale de leurs ancêtres féminines détentrices des récits et

[39] Vgl. ihre Ausführungen zu Monographien von Jacques Chevrier und Séwanou Dabla, diesbezügliche Fortschritte stellt sie bei Kenneth Harrow fest (Cazenave 1996:9).

[40] Nur R. Daus (109-123) scheint dieser Ignoranz zu entgehen, doch auch er bedient sich eines männlichen Autors, um die Situation der Frau in Djibouti in allzu flüchtiger Weise zu problematisieren.

[41] Untersucht werden (neben denen anderer Schriftstellerinnen) Werke von Mariama Bâ, Calixthe Beyala, Amianta Maïga Ka, Évelyne Mpoudi Ngolle, Werewere Liking, Aminata Sow Fall und Véronique Tadjo.

[42] Dieses kennzeichnet die erste Phase der neueren afrikanischen Frauenliteratur.

[43] Zu den von ihr eingehender behandelten Autorinnen gehören Nafissatou Diallo, Ken Bugul (Pseudonym für Mariètou Mbaye Biléoma), Andrée Blouin, Calixthe Beyala, Angèle Ntyugwetondo Rawiri, Werewere Liking, Aminata Sow Fall und Véronique Tadjo.

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

poèmes de l'Afrique traditionnelle, *elles voient et nous disent l'Afrique de demain*" (Cazenave 1996: 336, Hervorhebung im Original).

Was den von Laranjeira durch *namedropping* angedeuteten Kanon betrifft, der in dieser Hinsicht noch weit dürftiger erscheint als jener der *Afro-Romania*,[44] so begibt sich der Berliner Band in Widerspruch zur Position des Professors aus Coimbra: die VerfasserInnen zeigen sich im Bemühen, systematisch zu seinem Aufbau beizutragen, äußerst zurückhaltend. Bloß Veit-Wild läßt durchblicken, daß die von ihr behandelten Autoren eine Art Kultstatus innehaben, Têko-Agbo präpariert an Monénembos Werk die Züge heraus, welche ein kraftvolles neues Paradigma in der zeitgenössischen schwarzafrikanischen Literatur prägen. Wenn Veit-Wild die großteils fehlende Vermittlung zwischen anglo- und frankophoner Literatur sowie das weitgehende Nicht-Wissen voneinander bedauert (vgl. Veit-Wild 2000:126), so hätte die Publikation Gelegenheit geboten, zumindest im franko- und lusophonen Bereich den Grundstein zur kontrastiven Zusammenführung zu legen. Bedauerlich ist auch das Fehlen von Untersuchungen zu Sprachinterferenzen zwischen autochthonen und aufgezwungenen Idiomen. Verwiesen wird auf deren Existenz mehrmals, und es wäre etwa im Fall von A. Kouroumas „texte plutôt franco-malinké" (Mabana 2000:7) interessant gewesen, seine innovative syntaktisch-lexikalische Praxis nachzuzeichnen.

Fragen zu Produktion und Rezeption von Literatur wirft Kahiudi Claver Mabana im ersten Artikel auf,[45] programmatisch betitelt mit „L'interférence des langues dans les écritures africaines europhones" (5-14). Ein wesentliches Thema betrifft die Unsicherheit, ob es überhaupt eine „authentische" afrikanische Literatur gibt; zentral ist auch der Aspekt der Kontextualisierung, um einer exotisierenden Sicht zu entgehen. Denn Fremdheit (sowohl der Denkweisen als auch des sprachlichen Ausdrucks vor dem Hintergrund einer dominierenden Oralität) ist zweifellos eine Hauptattraktion für ein außer-afrikanisches, mit der Geschichte und der aktuellen Lage des Kontinents wenig vertrautes Publikum. Hier stellt sich die aus der Distanz nur schwer zu beantwortende Frage nach Originalität und Traditionsverbundenheit eines Autors / einer Autorin, wie auch das Problem von idiomatischen Defiziten vs. bewußt verfremdender Sprachvirtuosität. Als Beispiel für europäische Überheblichkeit zitiert Mabana die Behauptung des Belgiers A. Gérard: „le lecteur européen, francophone de naissance, ne peut être que péniblement frappé par les maladresses techniques des récits, mais surtout d'une ignorance consternante des ressources et exigences de la langue française" (9).[46] Einen unglücklichen Griff tut Mabana, wenn er B. Mounier als Zeugen für seine Behauptung anführt, daß hinsichtlich optimaler Breitenwirkung die Sprachwahl ein

[44] Bei ihm findet sich keine einzige Schriftstellerin, eine Auswahl an Texten auch von Autorinnen bietet die Sondernummer der Literaturzeitschrift *Sterz* „Lusophones Afrika" (Pollack 1996).

[45] Seine Auflistung umfaßt mehr als die Hälfte von Seite 6.

[46] Der Passus stammt aus Gérard, Albert 1996. *Afrique plurielle. Études de littérature comparée*, Amsterdam/Atlanta GA: Rodopi, 132. Was hier generalisierend referiert ist, mag im Kontext auf einen speziellen Sachverhalt bezogen sein, die unkommentierte Wiedergabe macht daraus ein „allgemeingültiges" Symptom von mangelndem Verständnis.

Scheinproblem sei,[47] denn dieser gibt ausgerechnet Strindberg als Beispiel für einen international erfolgreichen Schriftsteller, der „n'a pas écrit en anglais, ni en français" (7). Das ignoriert, daß der schwedische Autor zwei seiner autobiographischen Werke auf Französisch abfaßte: *Le plaidoyer d'un fou* (1893), sowie *Inferno* (1897). Die gewichtige Feststellung, das Französische widersetze sich - im Gegensatz zum Englischen - allem Anschein nach jeder linguistischen Subversion und Kreolisierung („résiste à toute adaptation", 7), bleibt unbewiesen; es fehlen entsprechende Belege, obwohl hier ein zentraler Fragenkomplex benannt wird, der eingehender Untersuchung harrt.[48] Explizit literaturwissenschaftliche Artikel gibt es im Band drei, sie werden im folgenden dargestellt.

Ronald Daus' Beitrag „Abdourahman A. Waberi erfindet eine Nationalliteratur für Djibouti" (109-123) konzentriert sich im wesentlichen auf eine inhaltlich-thematische Präsentation des Autors.[49] Er fokussiert, ohne erkennbare konzeptuelle Basis, die zentralen Aspekte von Waberis Schaffens, untermauert sie mit einer Menge Textbeispiele und versucht, die weltanschauliche Grundhaltung des Erzählers zu zeichnen. So wird der ausgeprägte Hang des Autors zur Satire, deren bevorzugte Zielscheibe die eigene Heimat ist, evident („Djibouti konstituiert sich durch seine Übel", 115). Eine bei Waberi omnipräsente intertextuelle Strategie bedient sich – in Ermangelung nationaler Traditionen - vorzugsweise fremder Literaturen. Daus illustriert dies mit Zitaten und spricht in diesem Zusammenhang von einem „weiten Referenzrahmen - ‚Alle Zeiten', ‚Alle Länder'" (115), verzichtet aber andernorts darauf, der fiktionalen Überzeichnung die tatsächliche Realität gegenüberzustellen, um so die idiosynkratische Perspektive Waberis deutlicher herauszuarbeiten. Bisweilen wirken Daus' Formulierungen unglücklich, etwa, wenn er erklärt, „So sehnen sich die Menschen in dieser Weltgegend nach Mitteln, die diese vielen prinzipiellen Anspannungen betäuben" (116),[50] wenn „über die klimatische Marter hinweggeredet" (117) wird, wenn „[d]iese konstante Vorweg-Mobilität [...] in Bezug gesetzt [ist] zu den Selbstdefinitionen der erzählten Menschen" (121) oder auch in der Aussage: „Man ist, amtlich gebrandmarkt, zum Verräter, Henker oder Konformisten nicht mehr zu gebrauchen" (119). Auch das ironische Frauenbild in *Le Pays sans ombre*[51] wird von Daus nicht ausreichend analysiert: von „unverbesserlichen Exhibitionistinnen" (119) ist da die Rede, sie „huren umher, verspotten Schlappschwänze", „[d]iesen Frauen ist grundsätzlich nicht zu trauen: sehr schön sind sie oft, und trotzdem Töchter aus der Truppe Belzebubs" (119).

[47] Dies läßt sich bezweifeln: neben der oftmals fehlenden Verschriftung kleinerer afrikanischer Sprachen ist die Hoffnung auf Breitenwirkung sehr wohl ein zentrales Entscheidungskriterium, und interessierte Verlage sind meist nur in Paris bzw. Lissabon zu finden.

[48] Im übrigen steht diese Aussage der Einschätzung von Kouroumas hybrider *écriture* entgegen, die sich auf derselben Seite findet.

[49] Der seit 1985 in Caen lebende Waberi legte bis zu Erscheinen von *Afro-Romania* zwei Erzählbände, *Le Pays sans ombre* und *Cahier Nomade* (beide 1994), sowie den Roman *Balbala* (1997) vor; hinzu kamen seither *Moisson de crânes* (2000), sowie *Rift routes rails* (2001).

[50] Gemeint sind unter „Anspannungen" Genitalverstümmelungen, bes. Klitorisektomie und Infibulation, für Waberi strikt abzulehnende „alte[..] Gebräuche" (ibidem).

[51] Waberi sei ein „bekennender Phantast, Sympathisant des Feminismus" (120). Das klingt ein wenig danach, als wäre Feminismus für Daus bloße Phantasterei.

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

Wenn gegen Ende die Dialektik von *Nomadismus*[52] und *Individualismus* in Waberis Werk als konstitutiv postuliert wird, bleibt es beim Versuch eines Nachweises (vgl. 120ff). Die Termini eint das Konzept von Freiheit,[53] wahre Nomaden sind „solidarisch untereinander bis zum Extrem, mutig bis zum Massenmord und anspruchslos bis zur Todesgefahr" (120). Auch der explikativ gedachte Verweis auf politische Kundgebungen und partnerschaftliche Sexualbeziehungen negiert eigentlich die These radikaler Ichbezogenheit: „*Er* und *sie* treffen sich beim politischen Protest, im Überlebenskampf, in einer erlittenen Schmach, bei einer Befreiungstat und sehr häufig beim Sex, und sie erkennen dadurch ihre persönliche Einzigartigkeit. Zum ersten Mal in der Geschichte der Völker Djiboutis entsteht ein ‚Ich'-Gefühl" (121f). Der hier konstatierte Individualismus, den ich eher als kollektives Phänomen deuten würde, manifestiert sich, Daus zufolge, in der Selbstinszenierung des Erzählers (implizit gleichgesetzt mit Waberi): „Er bekennt sich immer unverdeckter als allwissender Dirigent", die Autobiographie verschmelze mit jener des „Muster-Protagonisten" (122). Was dadurch gewonnen und wie weit diese Feststellung überhaupt angemessen ist, wird nicht mehr ausgeführt. Auch die Vermengung der Konzepte, die Daus am Ende vornimmt, wenn er vier Protagonisten als „durch ihre Berufe fixiert und *entnomadisiert*" charakterisiert (122, meine Hervorhebung) und gleichzeitig einen von ihnen, den „Dichter" zum Propheten des neu zu schaffenden Staates, in durchaus positiver Wertung, „zentriert auf ein modernes Individuum mit *nomadischem* Lebensgefühl" (123, meine Hervorhebung), macht, läßt mehr offen als sie erklärt.

Einen Aufsatz, der durchaus zum Verständnis zweier Schriftsteller beiträgt, liefert Veit-Wild mit „*Dégueuler la honte*: Sprachmacht bei Sony Labou Tansi und Dambudzo Marechera" (125-139). Zur Auffindung von Gemeinsamkeiten versucht sie ansatzweise, die getrennt verlaufenden Entwicklungen von Anglo- und Frankophonie nachzuzeichnen. Einleitend erfährt der Leser / die Leserin, daß „die afrikanischen Literaturen eng mit den Bewegungen für nationale Unabhängigkeit verbunden" (127) waren, „entsprechend ihrer politischen und didaktischen Absicht sprach aus diesen Werken eine ‚öffentliche' Stimme, die meist ein auktorialer Erzähler in mimetischer Absicht zum Ausdruck brachte" (127). Sodann habe sich dieser „aufklärerische[...], moralische[...] Anspruch" gewandelt, „statt des Kolonialismus wurde nun der Neokolonialismus bekämpft"; die „soziale Deprivation" sei zunehmend abgelöst worden von einem „immer kruderen und zynischeren Realismus" (127). Eine nächste Phase beginnt für die Autorin in den Achtziger Jahren: seither gehe es nicht mehr um „Aufklärung und Weltverbesserung", sondern um literarische Ausdrucksformen für groteske und irrationale Gewalt afrikanischer Politik" (128). Wenn solche Generalisierungen auch nicht auf alle in Frage kommenden Werke anwendbar sind, so haben sie doch ihr Gutes: sie machen Tendenzen sichtbar.[54] Gliedernde Überschriften entsprechen der Argumentationslinie, unter der

[52] „Auch der Aufbau der zwei *Nouvelles*-Bände des Autors ist auf nomadische Weise organisiert worden" (121).

[53] Wobei die wiederholt bemühte Eigenschaft „solidarisch" dem Wesen des Individualismus entgegensteht, es sei denn, man geht von einer Waberianischen oder afrikanischen Spielart aus, für die sich aber keine Belege finden.

[54] Ähnlichlautende Aussagen finden sich übrigens auch bei Têko-Agbo.

Rubrik „Rebellen und Ikonoklasten" stellt Veit-Wild zudem fest, die beiden von ihr untersuchten Autoren „betrachteten ihr Schreiben nicht als ‚afrikanisch'" und wollten nicht als „afrikanische Schriftsteller" gesehen werden" (130). Im Abschnitt „Schreiben als / aus Lust" werden sie –die am ehesten anzuzweifelnde Aussage –als originelle Nachfahren des Surrealismus gedeutet (vgl. 131). Diese Inspirationsquelle lasse sie nach der „Befreiung aller Sinne" streben und inszeniere die „bewußte Provokation des Lesers" (131). Ihre These relativiert die Autorin implizit sogleich selbst, wenn sie die Arbeit an der Sprache, das kalkulierte Wortspiel, als wesentliche Kennzeichen der beiden Œuvres angibt: es ist nicht der ungefilterte Ausdruck des Unbewußten, im Extrem die *écriture automatique*, sondern die ausgefeilte Konstruktion, welche Sony und Marechera auszeichnet.[55] Im Abschnitt „Dégueuler sa honte" (133) weist die Autorin auf die Triebbesetztheit der übernommenen Sprache hin, die im Fall des „Kolonisierten" stark negative Aspekte beinhalte. Die radikale Aneignung des Englischen / Französischen sei einer Vergewaltigung vergleichbar, welche die Unterwerfung durch die Europäer reproduziert und überwindet: „Genuß und Gewalt liegen nah beieinander" (133).[56] Die logische Weiterführung dieser Usurpation besteht im Konzept des „Sprache neu erfinden".[57] Der Abschnitt „Der Körper als erzählerisches Paradigma" (136-137) erinnert an Bachtins Rabelais-Deutung, wenn das Groteske betont und als Kennzeichen einer aktuellen transnationalen afrikanischen *écriture* definiert wird. In Marecheras Worten: „if one is living in an abnormal society, then only abnormal expression can express that society. Documentaries cannot" (137).

Têko-Agbos Studie „L'exil fécond de Tierno Monénembo" (181-191) zeigt anhand der Biographie und des Werkes eines innovativen Romanciers[58] Möglichkeiten auf, die lange Zeit gültige, dem dokumentarischen Realismus verpflichtete literarische Doktrin afrikanischer AutorInnen hinter sich zu lassen und das für Exilierte charakteristische „déracinement" (181) zu überwinden. Als Beispiele dienen *Un rêve utile* (1991) und *Un attiéké pour Elgass* (1993), die mit einer „verve presque rabelaisienne" eine verkommene Welt entwerfen - „un monde délétère de farceurs, de buveurs et de médiocres" (182). Das schillernde Oxymoron des ersten Untertitels für jenen Abschnitt, der die Kraftlinien des Œuvres nachzuzeichnen sucht, nämlich „Un nomade enraciné dans l'exil" (182), kondensiert die Problematik zeitgenössischer schwarzafrikanischer AutorInnen, die gleich Monénembo durch politische Machthaber[59] gezwungen sind, außer Landes zu leben. Wichtig ist es, deren sterile, offiziell verordnete Folklorisierung vom Erfindungsreichtum authentischer Populärkultur zu unterscheiden (vgl. 186), eine

[55] Auch das zitierte Gedicht „The bar-stool edible worm" (132) ist ein Text ohne Zufälligkeiten, voller Ironie; nicht stichhaltig scheint eine Interpretation als „Verbindung zwischen freiem Impuls des Individuums und assoziativer, surrealistischer Dichtweise" (132).

[56] Diesem Problem gehen auch die *Poétiques francophones* von Combe nach, vor allem im Abschnitt „L'exil linguistique", das er der „aliénation linguistique" und dem „travail du négatif" widmet (vgl. Combe 1995: 119-121).

[57] Veit-Wild gibt eine *trouvaille* wie „masterbation" als Beispiel (134) und bezeichnet die lexikalischen Strategien von Tansi und Marechera als kreatives „Neu-Lesen" (135).

[58] Eig. Thierno Diallo Saïdou, geb. 1947 in Guinée. Der Autor lebt seit längerem in der Nähe von Lyon.

[59] In der Regel Diktatoren wie die von Têko-Agbo scharf attackierten Sékou Touré und Lansana Conté und ihre „régimes ubuesques" (187).

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

nützliche Warnung an die Adresse eines Publikums, das mit den Zuständen vor Ort wenig vertraut ist. Têko-Agbo insistiert auf der Verbindung zwischen Systemkritik und kritischer Literatur, wenn er davon berichtet, wie Gewaltregimes in Afrika versuch(t)en, die intellektuelle Opposition zum Schweigen zu bringen und wenn er diesen Gesichtspunkt für wesentlich zum Verständnis der aktuellen afrikanischen Fiktion ansieht. Wer Widerstand leistet, stempelt sich zum Außenseiter, und eine doppelte Hypothek lastet auf den Exilierten, die, um nicht an ihrer Situation psychisch zu zerbrechen, dazu gezwungen sind, „créer [leur] propre patrie pour éviter de sombrer dans la détresse et la folie" (183) – eine durchaus existenzialistische, sich selbst entwerfende Haltung, die Têko-Agbo „reterritorialisation" nennt (186). Diese besteht insbesondere in der „reconstruction collective ou individuelle de la mémoire" (183), welche inkludiert, „réaménager les territoires de la parole et de rebâtir de nouvelles solidarités" (187), sei es in Europa, sei es in der Hauptstadt der Elfenbeinküste, Abidjan, wo zahlreiche Intellektuelle aus Guinée Zuflucht gefunden haben (vgl. 184). Das Exilantenmilieu gewinnt in *Un attiéké pour Elgass* glaubwürdiges literarisches Profil. Der Roman soll „[f]aire signe à l'authentique parole qui surgit de la fervente clameur populaire des bas quartiers abidjanais" (185) und deren synkretistische Kultur, die „modernité *hic et nunc* des villes" (186) darstellen. Wesentliches Element der Poetik Monénembos ist der Humor: „le rire humoristique qui exorcise l'angoisse et qui libère, et l'auto-dérision qui aide à survivre" (184). Diese „truculence verbale à nulle autre pareille" ist für Têko-Agbo das Markenzeichen eines Autors, der sich nicht als *stricto sensu* engagierter versteht und durch Ironie der Negativität eines Daniel Biyaoula entgeht, dessen *personnages* „sombrent dans la folie et le plus profond désarroi" (185). Eine gewisse Leichtigkeit (nicht Leichtsinn) im Umgang mit der Tragik erwächst aus der skeptischen Gewißheit, daß „la fiction narrative ne peut véritablement changer le monde" (185). Die Wiederaneignung der eigenen Vergangenheit in der Fremde bringt das zuwege, was Têko-Agbo „Un exil complètement assumé" (188) nennt: zahlreiche AutorInnen aus Afrika finden in Europa, speziell in Frankreich, ihre neue Heimat. Sie repräsentieren eine eigene Generation, die nicht mehr die Bedürfnisse der Weißen bedient, sondern sich zur „revendication de l'autonomie de ce champ littéraire exogène" (189) bekennt, das sie verkörpern. So sei die „identité hybride" (189) ein positives Faktum, imstande, die Aporien der Vorgänger zu transzendieren. Die Vertreter der rezenten Exilliteratur sind weder „imitatrices" noch „gardiennes d'héritage" (Zitate nach M.-C. Lafontaine, 189), indem sie die „conception mythologique et idéologique de l'africanité" (190) hinter sich ließen, eröffnen sie neue Perspektiven.[60] Einen komplementären, stärker den generellen Tendenzen verpflichteten Zugang zur frankophonen subsaharischen Literatur und ihren aktuellen Vertretern, der seine eigene europäische Theoriebasis (im gegenständlichen Fall die Geschichtsauffassung von

[60] Wenn literarische Preise Aussagewert haben, dann wird die Bedeutung dieser Generation am Ende des Beitrags offenkundig: seit 1996 erhielten Waberi, Beyala, Biyouala, Efa, Ben Okri und Nuruddin Farah wichtige Auszeichnungen für ihr Werk, das durchwegs im Exil entstand.

Norbert Elias) keineswegs verleugnet und doch das vorgeblich Andere einschränkungslos zu seinem Recht kommen läßt, zeigt Fritz Peter Kirsch auf.[61]

Der erweiterten Frankophonie zugehörig ist der Aufsatz von Peter Stein „Auf kreolisch schreiben: Dev Virahsawmy und die Anfänge der modernen kreolsprachigen Literatur auf Mauritius" (45-59); er entspricht dem Typus „autorenzentriertes Porträt". Vier Textbeispiele (50-57) vermögen nicht restlos von den hohen ästhetischen Qualitäten des in Rede stehenden Werks - Stein konstatiert eine „sehr dichte, literarisierte gesprochene Sprache" (51) - zu überzeugen, beeindrucken aber als Dokumente engagierter Literatur. Nachgezeichnet ist die künstlerische, intellektuelle und politische Entwicklung des Dramatikers und Lyrikers (der auch Gründer einer linksgerichteten Partei, der MMMSP, war), ergänzt durch kritische Einschätzungen zur spärlichen wissenschaftlichen Dokumentation des mauritianischen Kreol und die Beleuchtung der Schwierigkeiten, mit welchen eine allgemein akzeptierte Verschriftung zu kämpfen hat. Letztere führten dazu, daß Virahsawmy selbst ein orthographisches System entwickelte. Steins Fazit zum *status quo* ist an sich betrüblich und geht mit der Diagnose Laranjeiras bezüglich der Lusophonie konform: „Die kreolische Literatur führt ein Schattendasein, nur Eingeweihte wissen, wo man die Werke finden kann, sie sind vielleicht ein Kuriosum für Touristen, die sich in die entsprechenden Läden „verirren", und sie sind möglicherweise im Ausland unter den Kreolisten bekannter und verbreiteter als im Land selbst" (55). Er gibt aber, angesichts der Entwicklung zum Besseren in der jüngsten Vergangenheit, seiner Hoffnung Ausdruck, daß Akzeptanz und Verbreitung zufriedenstellende Dimensionen annehmen können.[62]

Der einzige sprachwissenschaftliche Beitrag, Jürgen Langs „Kurze Skizze der Grammatik des Kreols der Insel Santiago (Kapverde)" (15-43)[63] ist gleichzeitig auch der einzige Text der Nummer zu einer „lusitanistischen" Thematik - einer Variante des portugiesischbasierten Kreols auf Cabo Verde. Die Verschriftung der meistverwendeten Sprache des Archipels folgt einer seit 1979 bestehenden und 1998 zum bislang letzten Mal adaptierten Konvention, die offenbar für alle Varietäten praktikabel ist (vgl. 22f). Der Autor erläutert in „Sinn und Grenzen dieser Skizze" (16f) seine Wahl: zugunsten expositorischer Klarheit verzichtet er auf historische Aspekte und Varianten, weiters klammert er die Pragmatik und den Bereich der Konnotation aus; er beschränkt sich auf überregionale Gemeinsamkeiten und läßt das jeweils Abweichende beiseite. Bedauerlich ist die Aussparung der „sich derzeit auf der Insel vollziehende[n] Sprachwandelprozesse" (17) – hier hätten der gesellschaftliche Bezug und Fragen der situativen Sprachverwendung zumindest angerissen werden können.[64] Vorangestellt ist dem

[61] Kirsch, Fritz Peter 1998. „Zivilisationsprozesse südlich der Sahara? Literaturhistorische Perspektiven der afrikanischen *Frankophonie*", in: *Trans.* Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften, N° 6, September 1998, im Internet unter http://www.inst.at/trans/6Nr/kirsch.htm.

[62] Seinen Schlußpunkt setzt er mit einem die Biographie Virahsawmys konterkarierenden Gedicht aus 1997: „Momem sa!" (Das bin ich!). Neben einem ausführlichen Sekundärliteraturverzeichnis bietet der Aufsatz Interessierten einen approximativen Anhang: „Die Werke Dev Virahsawmys" (59).

[63] Als Kurzfassung einer bei Drucklegung als Manuskript *grosso modo* abgeschlossenen Grammatik.

[64] Eine weiterführende Beschäftigung wird sich mit dem unlängst erschienenen Werk von Nicolas Quint auseinanderzusetzen und Langs Beitrag an ihm zu messen haben, vgl. Nicolas Quint: *Grammaire de la*

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

trocken-informativ gehaltenen Abriß als zweisprachig aufbereitetes Textbeispiel ein „Märchen" (17-19), anhand dessen ein Gutteil der Phänomene exemplifiziert wird und das zum selbsttätigen Sprachvergleich einlädt. Da fast alle am Kapverdischen Interessierten (dies zumindest meine Erfahrung) LusitanistInnen sind, würde anstatt einer bisweilen sehr detaillierten Beschreibung die stärkere Einbindung des Portugiesischen und eine kontrastive Gegenüberstellung wesentlicher Phänomene sicherlich auf Zustimmung stoßen.[65]

Passagenweise klingen in der historischen Einführung Ideologeme an, wenn etwa der Erstkontakt von für Amerika bestimmten Schwarzen mit den europäischen Sklavenhändlern als „rudimentäre Ausbildung" (16) bezeichnet oder eine Phase schwacher portugiesischer Präsenz als „zwei dunkle Jahrhunderte" umschrieben wird (16) – als hätte der Beitrag der Kolonialmacht vorrangig in intellektueller Erleuchtung bestanden. In dieselbe Richtung scheint die Betonung pädagogischer Initiativen zu gehen: „Seit dem 19. Jahrhundert kümmerten sich die Portugiesen wieder verstärkt um die Inseln. Es entstanden einige Bildungsinstitutionen, in denen eine Elite von Kolonialbeamten der unteren Stufen für das riesige portugiesische Kolonialreich herangezogen wurde" (16), ein Imperium, das zu Beginn des Jahrhunderts - unter Einschluß Brasiliens - *noch*, zu Ende, mit den Okkupationsbestrebungen v. a. in Angola und Moçambique, *wieder* ansehnlich, dazwischen relativ unbedeutend, jedoch in keinem Fall eigentlich *riesig* war. Die chronologische Vagheit entzieht hier dem Faktum seinen realen Informationswert, da die Rolle Portugals als imperial(istisch)e Macht sich gerade im angesprochenen Zeitraum mit den wechselnden Zielgebieten erheblich veränderte. Ein Satz wie „Die Grammatik des Kreols von Santiago ist nicht einfacher als die irgendeiner anderen Sprache" (16) läßt weiterfragen: soll hier der nicht erhobene Vorwurf der Simplizität eines aus „Korruptelen" entstandenen Idioms abgewehrt werden oder hat der Autor eine Hierarchisierung von Sprachen nach ihrem wie auch immer definierbaren Komplexitätsgrad im Sinn? Die abschließende Bibliographie - zwei Aufsätze Langs und sechs weitere Titel - beschränkt sich auf deskriptive Aspekte ohne weiterführende Angaben zu theoretischen Grundlagenwerken und zur (möglichen) Entstehung / Entwicklung des Kreol.

langue Cap-Verdienne. Étude descriptive et compréhensive du créole afro-portugais des Îsles du Cap-Vert, Paris: L'Harmattan 2000.

65 Die untersuchten Aspekte gliedern sich folgendermaßen: *Phonischer Bereich* (20-22, ausführlich, aber ohne Hörbeispiele etwas theoretisch; nicht zur Sprache kommt die Intonation, die Qualität der „nasalierten Konsonanten" ist wohl nur in akustischer Realisierung restlos nachvollziehbar, vgl. 21); die *Orthographie* (22-24) bezieht Phonologie und Akzentsetzung ein. Der *grammatische Bereich* beschränkt sich weitgehend auf Worttypen: das Verbum (25-28), das Adverb (28), das Substantiv (29, die Diskussion fällt kurz aus, da die Wortbildung ausgeklammert wird), das Adjektiv (29f); sodann quantifizierende Wörter (unbestimmter Artikel, Zahlwörter, nichtnumerische Quantifizierung, selektierende Wörter, 30-32); weiters situierende Wörter (Personalpronomina, Possessiva, Demonstrativa, Relationselemente – gemeint sind in letzterem Fall Konjunktionen und Präpositionen, 32-38). Der folgende, der Syntax gewidmete Abschnitt präsentiert Satznominalisatoren (anhand der indirekten Rede und Gedankenwiedergabe), Negation und Negationswörter. Das Kapitel *Frage und Fragewörter* schließt den Beitrag abrupt ab, und zwar mit einer exklamativen Partikel, wenn der Gesprächspartner dazu aufgefordert wird, sich eine „Frage durch Kenntnisnahme des Evidenten (*Odja!*) [port. „olha"] selbst zu beantworten" (43).

Einen thematischen Nebenschauplatz eröffnen die (sprach-)philosophisch ausgerichteten Artikel von Jostes und Porra (erstere operiert auch mit theologischen Parametern, letztere vorwiegend pragmatisch, unter Einbeziehung literarischer, anthropologischer und politischer Aspekte).

Jostes' Beitrag „Kosmisches *Mentalese*? Bemerkungen zu einem Versuch über die afrikanische Kommunikation" (61-72), fußt einerseits auf Jerry A. Fodor's hier als Neutrum gebrauchtem Begriff,[66] der für eine „innate language of the mind" steht, und einem afrikanischen Referenztext. Dieser stammt von Jacques Fame Ndongo und trägt den Titel „Un regard africain sur la communication. A la découverte de la géometrie circulaire" (Yaoundé 1996). Anfangs zeigt sich Jostes dem Pionierwerk, als das es sich selbst bezeichnet, gegenüber reserviert: „Vielversprechend ist weniger die Selbstcharakterisierung „pour la première fois", als vielmehr der angekündigte Umfang (*ampleur*), in dem die Zeichen der traditionellen afrikanischen Kommunikation vom Autor dekodiert werden sollen. Schließlich werden durch das Adjektiv *ésotérique* Einblicke in Aussicht gestellt, die sonst nur Eingeweihten zugänglich sind" (61). In der Folge begegnet sie ihrem Studienobjekt, das seine Exempla aus einer Bantusprache bezieht, dann durchwegs mit Respekt, deutet Einwände eher an, als sie auszusprechen und relativiert als selbstkritische Europäerin den „eigenen Blick" (63).[67]

Das Schlüsselwort *muntu* ruft die nicht unumstrittenen Thesen Janheinz Jahns in Erinnerung, den Fame Ndongo selbst mehrfach als Quelle heranzieht (62). Trotz Verwendung des deutschen Begriffs „Weltanschauung" unterstreicht der Exeget die Eigenständigkeit „afrikanische[r] Kommunikation" (63), wobei nicht erhellt, ob es innerhalb dieser grundlegend verschiedene Typen gibt, eine Frage, die auch Jostes nicht aufwirft. Denkbar wäre eine Differenzierung nach animistischen bzw. islamischen Kulturen und synkretistischen Mischformen, die der Einfluß des Christentums, vor allem hinsichtlich des Kontakts zu Ahnen und dem Jenseits, mit sich bringt. In der Detailbeschreibung des Opuskulums wird dessen willkürliche Konzeption offenbar,[68] die Inkongruenz der von Jostes meist nicht kommentierten Auflistungen liegt auf der Hand: so sind die „supports acoustiques phonologiques simples" sowohl „Textsorten" als auch „Diskurstraditionen".[69] Nicht viel anders verhält es sich mit den „supports non acoustiques", die von Sinnesreizen bis zur Kybernetik, von Wahrsagekunst und Mystik zu Kleidungscodes reichen. Auch Jostes hält solche *enumeraciones caóticas* für wenig ergiebig

66 Der sich im Deutschen bisweilen als das „Mentalesische" wiedergegeben findet, vgl. Waniek 2000: 61 (im Beitrag von Achim Stephan „Psychoanalytische Bedeutungshypothesen").

67 Skeptisch wird sie, wenn ihr ein hermetisch anmutendes graphisches Schema (Wortzusammensetzungen rund um das Zentrum „ngon", junges Mädchen) in der Art einer astronomischen Konstellation den „Verdacht, daß dieses Unzugängliche auch ein Effekt der Präsentation sein könnte" (64) erweckt.

68 Die „supports de la conversation" scheiden sich in „akustisch vs. nicht-akustisch" (63), letztere interessieren als wenig „afrikanisch" kaum und werden – so die Autorin - „bis auf eine Ausnahme [...] nicht weiter untergliedert" (63).

69 Und sollen umfassen: „la devise, la généalogie, l'énigme, la devinette, la lamentation, le mythe, la satire, la prière, le conte, le récitatif d'enfant, les pleurs avec sons articulés, le dialogue, le monologue, l'onomatopée, le sermon ou le texte rituel, le cours ou le texte initiatique, la conférence, le discours, le texte téléphonique, le texte radiophonique, la déclamation théâtrale, le juron de tribu, de clan, de lignage" (65).

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

und konzentriert sich auf das vorgeschlagene Kommunikationsmodell. Dessen wesentliche Grundlage ist die Überzeugung, der / die für eine Äußerung Verantwortliche sei Sprachrohr einer transzendentalen Kraft, der universellen Lebensenergie *ntu* (67); als Sender und Empfänger fungieren nicht notwendigerweise lebendige Wesen, auch Verstorbene können kommunizieren.[70] Jostes stellt sodann eine an Augustinus gemahnende Sprachauffassung von *nommo*, dem (wahren) Wort, fest (68) – die Botschaft existiere vor ihrer Versprachlichung als „eine Art kosmische Sprache", was bewirkt, daß die „einzelsprachliche Artikulation kein Gewicht mehr hat" (Zitate von 68, leicht montiert). Schließlich meldet sie leichte Zweifel am Sprachmystizismus an, indem sie auf die Existenz gegenteiliger, aus Afrika selbst stammender Auffassungen hinweist (ohne diese an- und auszuführen).[71]

Die nicht uninteressante Grundidee ihres Aufsatzes besteht darin, den Begriff der biologischen *Mentalese* an einen metaphysischen zu koppeln. Die „universelle Sprache des Denkens" sei in Afrika eine „kommunikative Lebenskraft, die noch vor einer Differenzierung zwischen sprachlichem und nichtsprachlichem Handeln liegt" (69). Die Bantu-Philosophie bringe eine ganzheitliche Konzeption von Kommunikation zum Ausdruck, welche weit über verbale Akte hinausreicht und hinter der sich die nur Eingeweihten zugängliche „crypto-communication" (70) verbirgt.[72] Der „communicateur par excellence" sei (ein?) Gott, seine sakralen Vermittler werden zu einer weiteren inhomogenen Gruppe zusammengefaßt (vgl. 70). Neuerlich sieht Jostes eine Parallele und setzt transzendentales Wissen mit dem „kulturellen Gedächtnis" in der Definition Jan Assmanns gleich, obschon es sich bei der jeweiligen Interaktion um grundverschiedene Prozesse handelt.

Porra unternimmt in ihrem Aufsatz „Le Nègre fondamental. Léopold Sédar Senghor sous les feux croisés de la critique africaine" (91-108) eine partielle Ehrenrettung von Kritikern als Entfremdeter, Reaktionär und Verräter am eigenen Kontinent gebrandmarkten Dichters und Mitglieds der Académie Française. Die Autorin rechtfertigt seine unglückliche Äußerung von der „rencontre de la raison hellène et de l'émotion nègre" (91) durch die Zeitumstände. Das Diktum ließ den langjährigen Präsidenten Senegals für viele zum „héraut d'un innéisme qui fonde et justifie le racisme"[73] werden. Porra wirft Beti und Tobner ihrerseits „manque de compréhension" (93) vor und zeigt Verständnis für Senghors an Frobenius inspirierte Äußerungen, die kurzzeitige Sympathien mit dem Nationalsozialismus erkennen lassen. Im Anschluß liefert sie Belege für die kritische Distanznahme des Autors zu seinen Juvenilia, zeichnet seine Ernüchterung nach und bemüht sich Senghors Position als vergleichsweise fortschrittlich darzustellen. Nach Abflauen der *Négritude*-Begeisterung verfocht er anstatt der „poétique de l'antinomie" den „métissage" (96), indem er versuchte, einander unversöhnt

[70] Ebenso wie „un totem, un génie, une divinité, Dieu l'Engendreur" (66).

[71] Von dieser Opposition ist es nicht weit zu den grundlegenden Unterschieden, die zwischen referentiellen und differentiellen Bedeutungsauffassungen, somit zwischen den Schulen Freges – der analytischen Sprachphilosophie - und Saussures – dem Strukturalismus -, bestehen (vgl. Waniek 2000: 76-93). Auch läßt sich an den Universalienstreit der scholastischen Theologie (und die bekannten Thesen „universalia sunt nomina" vs. „universalia sunt post rem") denken.

[72] Wogegen der Okzident bloß eine „phéno-communication" kenne (70).

[73] Mongo Beti, Odile Tobner im *Dictionnaire de la Négritude* (zitiert bei Porra 93).

gegenüberstehende Prinzipien zu verbinden, um den „Africain ‚bicéphale'" (101) mit sich in Einklang zu bringen. Porra dokumentiert Senghors Interesse für indigene Sprachen, das sich allerdings dem Ziel, eine „littérature noire en langue française" (101) zu schaffen, unterordnen mußte. Sie benennt dabei den neuralgischen Punkt im Denken des Autors: „une fascination pour la langue française dont la prétendue supériorité [...] n'est non seulement jamais véritablement contestée, mais bien plutôt entérinée comme un fait scientifiquement établi" (101). Angerissen wird in der „instrumentalisation des armes de l'ennemi à ses propres fins" (104) die positive Ausdeutung dessen, was Psychoanalytiker als Identifikation mit dem Aggressor bezeichnen: „comme aucun autre auteur africain vraisemblablement, [il] a intériorisé puis défendu toute une mythologie de la langue: langue universelle, langue de la clarté, langue aussi du progrès" (105). Es gelingt der Autorin, Senghor historisch zu situieren und sein Werk vor diesem Hintergrund aufzuwerten, indem sie vor einer „lecture à sens unique, dans l'immédiatité de la relation post- ou néo-coloniale toujours si mal assumée de part et d'autre" (106) warnt.[74] Gleichgesinnte findet sie in V.-Y. Mundimbe mit seiner dialektischen Sicht der *Négritude* als Antithese des Eurozentrismus (vgl. 95-96), in H. – J. Lüsebrink und seinen Hinweisen zur „indigenen" Sprachpolitik Senghors (vgl. 100) sowie in P. N. Nkashama, der eine diachrone Lektüre von dessen Werk unternahm (vgl. 92).

Möglicherweise auf bereits Vorhandenes oder im Entstehen Begriffenes rekurrierend, komplettiert der Band sein thematisches Angebot durch nicht unmittelbar der Sprache und Literatur Schwarzafrikas verpflichtete Beiträge: je einen über populäre Musik, unterhaltend-aufklärerische Fernsehserien, einen Kurzabriß zur Geschichte der weißen Besiedlung am Kap sowie eine Untersuchung zum Bild der schwarzen Frau in der Literatur und traditionellen Historiographie Spaniens.

Naba beleuchtet in „L'Afrique parle Musiques. Chanson, multilinguisme e communication en Afrique" (73-89) autochthone und auch importierte Formen der Populärmusik. Das Unterfangen gestaltet sich schwierig: mehrere Beispiele des Korpus stammen von nicht authentifizierten Tonträgern („enregistrements ‚sauvages'" aus den Siebzigern, 74), Titel sind z. T. nicht mehr eruierbar, bei mehrsprachigen Textkollagen ist die Identifikation *aller* verwendeten Sprachen nicht immer möglich. Hinsichtlich der Qualität seiner Exempla urteilt Naba zurückhaltend, im Vordergrund steht ihr dokumentarischer Wert.[75] Generell faßt Naba Musikstücke jedoch als „activités intellectuelles et esthétiques" (74) und nicht als bloße Unterhaltung auf.

Intendiert sind die „classification en genres" hinsichtlich von „stratégies de communication mises en œuvre pour donner à une chanson, une composition musicale, sa dimension populaire" (73). Die rudimentäre Differenzierung folgt dem Schema *forme-fond* (74-75) – dem Einsatz von Rhythmen wie *zouk*, *congolais*, *reggae*, *afro-cubain*, *ziglibiti* etc. für bestimmte Inhalte, etwa „(anti-)militarisme, identité(s) individuelle(s) ou collective(s), artistique(s) ou culturelle(s), exode inter- ou transcontinental, amour, politique, satire,

[74] Und sich von den für sie überzogenen Einschätzungen durch AutorInnen wie Beti, Tobner, Stanislas Adotevi, Marcien Towa oder Guy-Ossito Midiohouan distanziert.

[75] Vgl. seinen Hinweis auf nicht zur Anwendung gebrachte ästhetische Analysekriterien (89).

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

critique sociale, louanges" (75). Auch hier verfließen offenbar Kriterien.[76] Ein weitverbreitetes Merkmal afrikanischer Lieder ist die Dichotomie „monolingue ou multilingue" (78), deren Funktionen Naba nachgeht: sie reichen vom intellektuellen *Verfremdungseffekt* (79) bis zur „langue d'attraction" (80), als einem Versuch, das Publikum in einem emotional positiv besetzten Idiom anzusprechen und auf die Ebene des Unbewußten zu rekurrieren (81). Auffällige Strategien der Präsentation sind Wortspiele[77] und weibliche Rollenkritik (z. B. *Amina* der Sängerin Tchala Mwana, 83-84). Am ausführlichsten behandelt wird abschließend der Panafrikanismus als markantes Thema der Populärmusik: diese sei eine der wesentlichen grenzüberschreitenden Kulturäußerungen und deshalb als Transportmedium besonders geeignet.

Fendlers „Le Sida à l'écran" (141-156) untersucht Fernsehproduktionen der Neunziger Jahre, in denen Aids – eine der größten menschlichen Tragödien des Kontinents - thematisiert wird. Die Serien zielen auf „divertissement", „sensibilisation" und „prise de conscience" (145) ab, sie sollen gleichzeitig unterhalten und Vorurteile abbauen helfen. Die Autorin geht sowohl auf formal-kinematographische (Statik-Dynamik, Fokussierung, Szenenwechsel etc.) als auch auf inhaltlich-dramaturgische und sozial- und gesundheitspolitische Fragestellungen ein. So kommentiert sie die Bipolarität ländlicher vs. urbaner Raum bzw. Hinterland und Küste, die Präsentation der verschiedenen sozialen Klassen, die Interaktion von „modernem" Denken, westlicher Medizin und alten Traditionen (etwa anhand des Status von *folie* und *sagesse*, vgl. 144), sowie die Promiskuität männlicher Gastarbeiter und Migranten. Vermittelt werden sollen in den Kurzserien die Notwendigkeit von Toleranz und Hoffnung für die vielfach von ihrer Umgebung geächteten HIV-Positiven. Daß Fernsehfilme Botschaften vermitteln können, welche die politischen Autoritäten außerstande sind weiterzugeben, liegt in der Rolle begründet, die sie im Alltag spielen: „Ce sont surtout les feuilletons télévisuels qui ont tendence à être intégrés dans la vie d'une communauté, comme si les personnages et leurs aventures étaient des personnages réels" (155). Das Medium verbindet die Aspekte der „intimité de la réception" und der „multitude des réceptions parallèles" (156), wobei erstere eine weitgehend unbeeinflußte Auseinandersetzung mit tabuisierten Problemen erlaubt, letztere hingegen die Isolation des/der Einzelnen durchbricht und eine öffentliche Diskussion fördert.[78] Bemerkenswert an der kleinen Studie ist die Neugewichtung: die gängigen Vorstellungen von *telenovelas à la brésilienne* bieten zumeist perpetuierte Rollenklischees und soziale Probleme herunterspielenden Tranquilizer-Effekte. Der Beitrag Fendlers vermag jedoch die im Heft nicht geleistete Auseinandersetzung mit der Kino- und Spielfilmproduktion der franko- und lusophonen Länder Afrikas keineswegs zu ersetzen.

[76] *Satire* etwa läßt sich eher als – durch sprachliche Mittel generierte - Haltung zum Gegenstand bestimmen und nicht unter den Begriff *Thematik* subsumieren, wie etwa *Liebe* oder *(Anti-) Militarismus*, mit dem die Aufzählung kurioserweise beginnt.

[77] Etwa „méné"/emmené, das als „baisé" gedeutet wird (83).

[78] Konkret handelt es sich um den Fernsehfilm *Afrique, mon Afrique* (1994) des Regisseurs Idrissa Ouédraogo aus Burkina Faso und die Dokumentation *Ça n'arrive pas qu'aux autres* (1993) von Ghislain M. Ouattara (ebenfalls ein *burkinabé*). In Côte d'Ivoire gedreht wurden die Miniserien *Sida dans la Cité* I und II (1996-97) sowie *Partenaires* (1998).

Der Beitrag Ursula Daus' „Vom *Savoir-Vivre* am Kap der Guten Hoffnung. Der portugiesische und französische Einfluß auf den kapholländischen Lebensstil" (157-180) schlägt einen entdeckungs- und sprachhistorischen Ton an, indem er die *Décadas da Ásia* von João de Barros[79] zur Basis wählt. Zunehmend der Besiedlungsgeschichte verpflichtet, zeichnet die Autorin sodann die Präsenz der Holländer in Südafrika nach (159ff) und weist auf zahlreiche, vor allem lexikalische Übernahmen aus einer portugiesischbasierten transkontinentalen *lingua franca* hin, welche sich bis ins 18. Jh. erhalten konnten.[80] Mit ihren Beispielen widerlegt Daus die Sicht rassistischer Buren, welche sie sogar in einem Lehrwerk des Afrikaans aus dem Jahr 1988 (!) noch nachweisen kann, dessen Autorin zu leugnen sucht, daß die Sprache durchsetzt ist von „multikulturellen Bestandteilen aus Holländisch, Malaiisch, Arabisch und Portugiesisch-Kreolisch" (162). Ab Seite 163 befaßt sich der Beitrag – illustriert durch Zitate aus Reiseberichten vor allem französischer Besucher - vorzugsweise mit den Veränderungen der Lebensweise der Weißen im Zuge der Hugenotten-Immigration, mit Kolonialarchitektur, Mobiliar und Weinbau. Im Weiteren geht es vor allem um die Adaptationen europäischer Siedlungsformen, die „Unterdrückung der französischen Kultur" sowie frankophone Sprachidentität (vgl. 168) und die gehobene weiße Gesellschaft, die sich, phasenweise recht provinziell in Denken und Gebräuchen, am Kap etablierte. Zu *dem* Afrika, das der Band ansonsten zum Schwerpunkt hat, finden sich kaum noch Anknüpfungspunkte.[81] Nur am Rande manifestiert sich die Geschichte von Landraub und Genozid: „Sie besetzten das Land nach Gutdünken, versklavten oder mißhandelten die bis dahin respektierten Khoikhoi, die freigelassenen Schwarzen und freien Farbigen" (169). Ansonsten dominieren das Anekdotische, Kulinarische und Pittoreske, der Luxus und auch der Talmi, als wäre die Kapgesellschaft in einem kulturellen und demographischen Vakuum entstanden. „Geschickte malaiische Sklavenhandwerker imitierten die wenigen, weil teuren, aus Frankreich importierten Polstermöbel, seien es brokat- und samtüberzogene *Canapés* oder *Chaiselongues*, und zimmerten verschnörkelte *Guéridons*, Nippestischchen, aus Stinkwood und Silbereschenholz" (170). Die Untergebenen, einem schriftlichen Zeugnis nach angeblich „domestiques heureux" (175), werden vorzugsweise aus der Perspektive der weißen Herrschaft dargestellt.[82] Während das „Weibsvolk" am Brunnen schwatzte, ertränkte der „privilegierte" männliche „Pöbel" – so vermittelt jedenfalls die Präsentation – seinen *ennui* offenbar im Alkohol: „In Kapstadt galt der Tavernenbesuch als ein Privileg der Männer, oder er beschränkte sich insgesamt auf das ‚niedere Volk', Farbige, Dienstboten, freie Sklaven, Sklaven" [176]. Zusätzlich zur Verharmlosung der Sklaverei

[79] Daus verzichtet auf eine Gegenüberstellung mit anderen Quellen und die Einschätzung der Berichte jenes Zeitgenossen der Ereignisse nach modernen historiographischen Kriterien.

[80] Leicht verballhornt existieren manche Ausdrücke des „portugiesischen Patois" (161) bis heute: *bira-bira* (von *virar*, eine Wende beim Segeln), gleichfalls aus der Nautik *parra* (von *parar*, anhalten), als Toponym *Brakoe* (von *buraco*) etc., sowie die doppelte Verneinung (vgl. 161-162).

[81] Dafür wird das Weingut *Constantia* ausführlich erwähnt (165-167), es stellt ebenso wie das Gehöft *Ida's Valley* (170) oder das Anwesen *Papenboom* (174) ein Beispiel für jenen architektonischen Transfer dar, dem sich der Hauptteil des Artikels, in Verbund mit dem Lebensstil der *Bonvivants*, widmet.

[82] „Die Zapfsäule war ein beliebter Treffpunkt für alle, die einen Großteil ihrer Zeit mit „Anstehen, Tratsch und Klatsch und Herumlungern verbrachten", wie man den endlosen Klagen der Madames aus zeitgenössischen Quellen entnehmen kann" (174).

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

(bei *wem* galt *was*?) drücken diese kommentarlos placierten Schilderungen gleichzeitig nicht hinterfragte Rollenklischees aus: Frauen reden unnützes Zeug, Männer greifen zur Flasche.

Das vordringlichste Problem der südafrikanischen Geschichtsschreibung, auf welches Nathalie Héraud hinweist, nämlich, daß es bis dato für das Land am Kap keine verbindliche historische Wahrheit gibt – es fehle der „consensus sur ce que fut le passé sud-africain, d'une histoire nationale qui puisse être une mémoire commune à tout Sud-africain" (Héraud 1999:227) - scheint Daus ebensowenig zu tangieren wie Gender-Fragen, die sich anhand der vorigen Zitate förmlich aufdrängen. Wer es eher mit der düsteren Realität hält, findet diese in einem Werk wie dem von John Reader (Reader 1997, v. a. chap. 44 und 45, 479-513), wenn auch derartige Leseerfahrungen Zorn und Trauer mit sich bringen können – ein Effekt, der bei Daus' zumeist kostumbristischem Text, der kritisches Bewußtsein hintanstellt, nicht zu erwarten ist, seinem *envoi*, den Prinzipien der Großen Revolution, zum Trotz: „die Anerkennung der Allgemeinen Menschenrechte [...] konnte sich am Kap erst mehr als 200 Jahre später durchsetzen, als zu Beginn der 1990er Jahre endlich das Apartheid-Regime zu Fall kam" (179).

Städtlers „Farbige Frauen in der spanischen Literatur (700-1800): Ein neues Forschungsgebiet der Afro-Hispanistik" (193-211) handelt von der Darstellung schwarzer Frauen in der iberischen Kunst und Literatur, wobei sich die Autorin im wesentlichen auf „historische Fakten und ihre symbolischen Repräsentationen", also „Sprache, Literatur, Bilder" (194), stützt, aber auch die „soziologischen, anthropologischen und diskurstheoretischen Prämissen" ihres Zugangs zur Diskussion stellt. Sie schlägt eine interdisziplinäre Arbeitsweise vor, die bislang getrennt operierende Wissenschaftszweige wie „Anthropologie, Islam- bzw. Religionswissenschaft, Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Archäologie, Literaturwissenschaft" (193) bündeln sollte. Eingangs plädiert sie,[83] auf die ideologische Befangenheit des Okzidents hinweisend, für eine Neukonzeption dessen, was als „kreatives, produktives Verhalten" gilt, da auch „passive, dienende oder reproduzierende Rollen zu den kulturell relevanten Tätigkeiten" (194) gezählt werden sollten. Ihr wohldurchdachter Ansatz scheint bezüglich der Materie der einzig vertretbare und sollte sich in allen Beiträgen des Bandes wiederfinden: „Imaginationen und ihre Repräsentationen verweisen immer auf die soziale Gruppe, die sie hervorbringt [...] als komplexes Produkt der dieser Gruppe immanenten Widersprüche" (194).

Die Autorin gibt einen informativen Überblick über die *Black Women's Studies*,[84] mit „Gender-Fokus, [...] Afrozentrismus bzw. Interkulturalität" als zentralen Begriffen, wie sie auch Forschungen zu Minderheiten und emanzipatorische Theoriebemühungen erwähnt. Weitgehend historisch orientiert ist der Abriß zu entsprechenden Untersuchungen im afro-hispanischen Bereich, wo Archäologie und Literaturwissenschaft bislang *grosso modo* ebensowenig frauenspezifische Ansätze entwickelten wie die

[83] Mit auch unter Verwendung eines Kriteriums von E. Brooks „Funktionalisierung der Kategorie *Rasse*" (194).

[84] U. a. erwähnt sie Lean'tin L. Bracks *literary quilting*, auf das sich auch Prinz in seinem abschließenden Beitrag beruft.

sogenannte „Dritte-Welt-Forschung" (vgl. 196-197).[85] Es folgen Erläuterungen zum Terminus „morisca" (198), zum Sklavenhandel und den Konsequenzen der Verträge von Alcaçovas und Tordesillas (199). Als Pendant zur nordamerikanischen Forschung trägt Städtler Elemente einer afro-hispanistischen Literaturwissenschaft zusammen, für welche reiches, in dieser Hinsicht noch weitgehend ungenutztes Material existiert: als Beispiele gibt sie u. a. Góngora, Lope de Rueda, Calderón. Cervantes.[86] Das Korpus künftiger Untersuchungen sieht sie – abgesehen von literarischen Texten - in bislang vernachlässigten „archäologischen Funden, in Gesetzen, Verträgen und Testamenten, aber auch in der Ikonographie" (203). Zur Funktionalisierung der Schwarzen – in der „komische[n] Inszenierung von Sprache" durch die klischeehafte *habla de negro*, ein „afro-portugiesisches Pidgin" (vgl. 204) - ist das abschließende Wort keineswegs gesprochen, vor allem steht die Perspektivierung „auf die Figur und Person der *negra* und *morisca*" (204) noch aus, welche die traditionelle „erkenntnisleitende[...] Dichothomie [sic] christlich-nicht christlich" (204) ablösen sollte. Städtler stellt vertiefende Forschungen in Aussicht, „da die Auseinandersetzung mit der „afrikanischen" Vergangenheit Spaniens noch in den Anfängen steckt" (193).

Der Text von Manfred F. Prinz,[87] welcher als *Dokumentation* den Band beschließt, streift das eigentliche Thema *Afro-Romania* bloß und transportiert ambivalente Botschaften. Die Überlegungen ordnen sich um die Begriffe *Paradigma*, *Postmoderne* (ersterer für Prinz so etabliert, daß nicht mehr eigens erläutert, der zweite zu kontroversiell[88]) und *Patchworkidentität*,[89] letztere ergänzt um die Metapher vom *quilt*. Der Zusammenhang wird folgendermaßen erklärt: „ein Ensemble von fester Stoffunterlage und darauf genähtem Patchwork [...] Patchwork ist ohne den Quilt, als meist unsichtbare, aber konsistenzgebende Unterlage nicht möglich" (228). Schwer nachvollziehbar wird die Argumentation, wo es heißt: „Die Flicken haben Abbildfunktion und holen die Dreidimensionalität in die Fläche" (228) und weiter: „Im Unterschied zum unzugeschnittenen, ungesäumten Textil bedeutet er [der Flickenstoff] Endlichkeit und Vergänglichkeit" (229). Ist es nicht vielmehr so, daß gerade *diese* „Web"technik unbegrenzte additive Fortführbarkeit impliziert? Ähnlich hermetisch setzt der Autor fort: „Die Komplementarität von Patchwork und Quilt finden wir wieder in der Symbolik von zugeschnittenem und unzugeschnittenem Textil: hier das vorübergehende, begrenzte Irdisch-Einmalige, dort das Dauerhafte, unbegrenzte Göttlich-Übergeordnete" (229). Heißt das nun, daß Prinz *Patchwork* als endlich und *Quilt*[90] als unendlich denkt, daß Patchwork zugeschnitten und Quilt unzugeschnitten ist? Wenn ja, dann ist die Darlegung

[85] Vereinzelte Fokussierungen finden sich allenfalls in der strukturalistischen Anthropologie und der Mediävistik, etwa zur Rolle arabischer Tänzerinnen in Cádiz oder zu den „mozarabischen Frauenstrophen in hebräischen und arabischen Gedichten" (198).

[86] Ihre Informationen stammen zumeist aus vorangehenden, von ihr stets angeführten Publikationen.

[87] „Paradigma – Patchworkidentität – Postmoderne. Zu einer Didaktik der Neuen Romania" (227-257), eine Neufassung von dessen Antrittsvorlesung in Giessen 1998.

[88] „So soll hier nicht auf die schattierungsreiche Debatte um die „Postmoderne" eingegangen, noch die Frage der Identität und des Verstehens von Eigenem und Fremdem beantwortet werden" (227).

[89] Also doch Identität?

[90] Er führt als Beispiel die Beschreibung von Christi Leibrock aus dem Johannes-Evangelium an – und nicht etwa die einer Steppdecke.

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

widersprüchlich und durch die Realität widerlegt, andernfalls drückt der gesamte Bildkomplex nichts Wesentliches aus. Illustriert wird durch ihn in autotelischer Funktion zuvorderst der bruchstückhafte Aufbau des Artikels mit drei thematischen Inseln, die im Nebel von „Plurizentrik, Interdependenz, Differenz, Strukturzuschreibungen, Inkomensurabilität [sic] und Inkompatibilät [sic]" (229-231) liegen. Auch Zitate von Lyotard und Bhabha tragen wenig zur Präzisierung bei.

Sodann setzt der Autor – der offenbar an einen Weiterbestand des *breakdance* in der aktuellen Jugendkultur glaubt (vgl. 253) - postmodernes Lebensgefühl mit den verschiedenen HipHop, DanceFloor, House etc. Szenen[91] in Beziehung und vermutet in Anlehnung an Bhabha, diese „hybride[n], dissidente[n] Kulturen [...] außerhalb der Gesellschaft" enthielten erstmals in der Geschichte der populären Musik einen Aspekt der „kolonialen Mimikry" (249) und somit ein neuartiges Bewußtsein, was als These durchaus anfechtbar ist. Auf einige Kommentare zur in raschem Fluß befindlichen eklektischen „DJ-Musik", deren interne stilistisch-ideologische Auffächerung[92] nicht problematisiert wird, folgen Reflexionen zu einer in unpostmoderner Weise idealisierten und homogenisierten Bildungs-Zielgruppe, unter Vernachlässigung der Frage, wie LehrerInnen – auch im Klassenzimmer - mit einem sozialen Klima, das von Rassismus und aggressiver Xeno"phobie" geprägt ist, umgehen sollten. Konsumhaltungen und ökonomische Motive sind in der sog. „Gegenkultur" heute genauso ausgeprägt wie vor fünfzehn Jahren, wenn nicht gar prononcierter, das Schielen auf die Kaufkraft der potenziellen Kunden und der Zwang zum kollektiven Clubbing-Amusement stärker denn je. Bedient werden von DJs in erster Linie Unterhaltungsbedürfnisse; die kritische Aneignung der Produkte ist, wie immer schon, Sache einer Minderheit. Wollten die Unterrichtsmaterialien, von denen Prinz spricht, mit den Entwicklungen im populärmusikalischen Bereich mithalten, müßten sie wohl alle zwei Jahre umgeschrieben werden. SchülerInnen sind gerade da besonders kritisch, wo Lehrende, gestützt auf ihre pädagogischen Paraphernalien, sich bemühen, *up-to-date* zu wirken und doch schon längst überholt sind: Aktualitäts-*Jet-lags* wirken peinlich. Nicht berücksichtigt ist darüberhinaus der Umstand, daß nur ein prozentuell geringer Teil der zu Unterrichtenden sich tatsächlich mit den Szenen einer HipHop-, TripHop- u. ä. Kultur identifiziert, alle anderen würden zwangsbeglückt. Auch die Vorschläge zur Einführung von „Dritte-Welt-Themen" im Unterricht können nicht so recht überzeugen, der Aufsatz klingt in wohlmeinender Unverbindlichkeit aus. Was sich Prinz über den eigentlichen Sprachunterricht hinaus noch an flankierenden Aktivitäten wünscht (vgl. 252), würde Jugendliche wohl für weitere Jahre auf der Schulbank festhalten.

Bedauerlich am Beitrag ist das Ausblenden sozio-politischer Fragen, dem Prinz lediglich durch zwei eingestreute Bemerkungen[93] gegenzusteuern sucht. Vielsagend scheint in diesem Zusammenhang die stillschweigende Gleichsetzung von *post-* bzw.

[91] Bei ihm subsumiert unter den Terminus „DJ-Kultur" (249).

[92] Z. B. die fragwürdigen Botschaften von Rappern wie Eminem oder die vielfach in Gewalttätigkeiten ausartenden *bailes* der brasilianischen suburbanen Straßen-*Gang*-Szene, vgl. Nascimento 1997 und Alves Filho 1997.

[93] Konkret zu Kindersterblichkeit und Lebenserwartung (vgl. 238); verbrämt in der Formulierung von den „gravierenden Asymmetrien in dieser Welt" (253).

*neo*kolonial (auf 243 synonym gebraucht). Von Gonzaguinha bzw. Chico Buarque de Hollanda (der beim Autor *Buarco* heißt, 237) stammende, in Text und Musik konventionelle Lieder, die von Liebe, Enttäuschung und Hoffnung handeln,[94] in den Kontext der Postkolonialismus-Diskussion zu stellen, ist kühn, aber verfehlt. Die Ideologie, welche sich in den langen Zitatparaphrasen nach einem kurzen Artikel Rezendes ausdrückt (vgl. 236-237, besonders problematisch die positive Haltung zum Irrationalismus), repräsentiert die Sicht einer Bildungselite, die sozial abgesichert und dazu imstande ist, sich den Luxus zweckfreien, lustbetonten Philosophierens leisten zu können. Irritierend ist die Vorstellung, Rezende – ihr Forschungsbereich sind soziale Aspekte von Gesundheitsfragen - denke, in ihrer Studierstube in Florianópolis, Santa Catarina, sitzend, an die Elenden *sem-teto*, *sem-terra*, an von *posseiros* ermordete Indios, an bedrohte Völker, deren Reservate oft nur auf dem Papier bestehen, an infolge Unterernährung zwergwüchsige *nordestinos*, Lösungsmittel sniffende minderjährige *outcasts*, Kinderprostitution, Bandenkämpfe, soziale Deklassierung durch Analphabetismus; an den neoliberalistischen Ausverkauf des Staates, die Demontage eines ohnehin prekären sozialen Netzes und der Arbeitsgesetzgebung im Namen „ultimativer Freiheit"; an korrupte „Volksvertreter" à la Collor de Mello als Repräsentanten von Großgrundbesitzern und Wirtschaftstreibenden, an die Luftblase einer viertelherzig durchgeführten *reforma agrária*; an mediale Gehirnwäsche[95] und die effizientesten Verbündeten der Herrschenden: einebnende Pseudoästhetik und affirmative Desinformation in *telenovelas* und im *noticiário* von Rede Globo *et caterva* - an all dies denke sie also und schreibe sodann ihre These nieder, die Prinz auf Seite 237 wiedergibt: „Negativität, Nihilismus und Chaos sind nicht notwendigerweise untergangsbereitende Kräfte". Angesichts der Millionen BrasilianerInnen, die akut von Elend bedroht sind (auch die berüchtigte Kriminalität des Landes ist nur eine Folge der extrem ungerechten Einkommensverteilung), wird das Gerede von der „genüßliche[n], orgiastische[n] Wende" (237), in der die „Alltagskultur [...] die Basis darstellt, aus der sich der Diskurs postmoderner Lebensart alimentiert" (237), bestenfalls zu einem Aufguß des Exotismus aus eigenen nationalen Traditionen (in der Art des späteren Jorge Amado), weiter an der Realität vorbeigedacht als Freyres von Salazar und Ferro mit Einwilligung des Autors vereinnahmter *luso-tropicalismo*. Die anonyme Mehrheit des „Volkes", bloße Manövriermasse der VordenkerInnen vom Schlag einer Rezende, wird in der Verallgemeinerung nicht als Menschen wahrgenommen, sondern zu Reizspendern reduziert. So präsentiert sich der - mittels einer Aufzählung von zuerst negativen, dann positiven „Thesen" - ohne Brechung referierte Standpunkt im Grund als nachgerade zynisch.

Gerät die Wirklichkeit in den Blick, wird sie abstrahiert zur Allegorie, die tatsächlichen Greuel des Alltags sind fehl am Platz: „Die Tötung der Zukunft ist für Sousa Santos eng mit der Tötung der Wissenschaft, dem *espistemicídio* [sic] verbunden, der eine Form des *génicidio* [sic], die Vernichtung alternativer, anderer Lebens- und

[94] Es werden nur die beiden Titel genannt, wodurch Laien eine *ad-hoc*-Überprüfung der These, die Prinz von einer Autorin namens Magela de Rezende übernimmt, unmöglich wird.

[95] Ein Beispiel: die Privatisierung der Telefongesellschaften und die parteiische Schützenhilfe durch *Veja*.

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

Denkparadigmen zur Folge hatte" (242). Der Kernbereich von Sousa Santos'[96] brillanter, sich auf Marx berufender Analyse wird ausgeblendet, wer nur die Ausdeutung von Seite 241 (zum „Patchwork" und dem Ersatz der „Ortotopia" [sic] durch eine „Heterotopie") sowie das Zitat mit seinem kryptischen letzten Satz kennenlernt,[97] muß einen unzureichenden Eindruck von der gedanklichen Fülle des Werkes *Pela Mão de Alice* und vom Engagement des Autors gewinnen.

Prinz konzentriert sich, sofern er sich geographisch überhaupt festlegt, auf das Schwellenland Brasilien, wo sich eher Äußerungen zur Postmoderne finden lassen als in Schwarzafrika. Geflissentlich vermeidet er, das Verhältnis Portugals zu seinen ehemaligen Kolonien aufzuwerfen. Ein vielfach konstatierbarer neokolonialer Diskurs, auch in rezenten Geschichtsbüchern und aktuellen Publikationen[98] welchen besonders Eduardo Lourenço nicht müde wird zu kritisieren, versucht unbeirrt, in der Erinnerung an alte Größe die ehemalige *Terra de Santa Cruz* für sich zu vereinnahmen[99] sowie – unter dem Schlagwort der „Verteidigung des gefährdeten Portugiesischen" - Afrika als „angestammtes" ökonomisches und kulturelles Einflußgebiet beizubehalten. Dieser Umstand (Portugiesisch ist überall die offiziell „einigende" Sprache) und seine uniformierenden, soziale Exklusivität konstituierenden Auswirkungen auf die ehemals Kolonisierten wäre zu untersuchen, ohne das Klischee von der „Dezentralisierung im Sinne des Aufbaus eines plurizentrischen Gefüges, in dem jedes Wert- und Referenzsystem seine eigene Legitimität, Normativität und Identität innehat" (245) zu bemühen. Die Vorstellung soll offenbar auch für die angesprochenen Identifikationsmuster *Angolanidade* und *Moçambicanidade* gelten, die selber Kunstprodukte sind und deren hier angebrachte Durchleuchtung einen Rekurs auf die Bürgerkriege und ideologischen Auseinandersetzungen in den Territorien der am europäischen Reißbrett entworfenen Staaten implizieren würde. Nichts davon findet sich bei Prinz. Er beschränkt sich auf runde Formulierungen wie obige, die an den Propagandaton der CPLP gemahnen.[100] Für zentrale Bereiche der Frankophonie schließlich scheinen solche Aussagen einigermaßen irrelevant: das offizielle Frankreich ist und bleibt in seinem Selbstverständnis die *Grande Nation*.

So sind wir auf Umwegen, an manchen Klippen entlangmanövrierend und doch nie endgültig gescheitert, zur Ausgangsproblematik, jener des Eurozentrismus, zurückgekehrt. Der Kreis des *Periplon* hat sich geschlossen. Doch die Frage, wie sich der eingeengten Sicht und einer europäisch geprägten, Überlegenheit verheißenden Interpretation der Welt ebenso wie deren Negativfolie, der distanzlosen Akzeptanz alles Nicht-Westlichen, in für uns weiter nicht bedrohlichen oder Verunsicherung erzeugenden Pastelltönen, einem anderen *mapa cor-de-rosa*, entgehen läßt, bleibt nach wie vor weitgehend offen.

[96] Er schreibt sich ohne Bindestrich, Prinz schwankt zwischen mit und ohne.

[97] „E [sic] nas margens que se faz o centro e é no escravo que se faz o senhor" (242).

[98] Vgl. Frosch 1999:34 und passim.

[99] Und wird auch prompt von den offiziellen Vertretern hier wie dort bedient, siehe F. H. Cardosos Part im kläglichen Schauspiel zur „Feier" der Ankunft der Cabral'schen Armada bei Porto Seguro, April 2000.

[100] Die Selbstdarstellung der *Comunidade dos Países de Língua Portuguesa* ist nachzulesen unter http://www.cplp.org.

Literaturhinweise:

Ahmad, Aijaz 1994. *In Theory: Classes, Nations, Literatures.* London, New York: Verso.

Alves Filho, Francisco 1997. „A galera do funk", in: *Istoé* N° 1423 (8/1/1997), 32.

Bhabha, Homi K. 1990. „Introduction: narrating the nation", in: Bhabha, Homi K. ed. *Nation and Narration*, London/New York: Routledge and Keegan Paul.

Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture.* London, New York: Routledge and Keegan Paul.

Castello, José 1994. *Vinicius de Moraes - O poeta da paixão.* Uma biografia. São Paulo: Companhia de Letras.

Cazenave, Odile M. 1996. *Femmes rebelles: naissance d'un nouveau roman africain au féminin.* Paris: L'Harmattan.

Combe, Dominique 1995. *Poétiques francophones.* Paris: Hachette.

D'Almeida, Irene Assiba 1994. *Destroying the Emptiness of Silence.* Gainesville: University of Florida Press.

Daus, Ronald 2000. „Abdourahman A. Waberi erfindet eine Nationalliteratur für Djibouti", in: Naguschewski, 109-123.

Daus, Ursula 2000. „Vom *Savoir-Vivre* am Kap der Guten Hoffnung. Der portugiesische und französische Einfluß auf den kapholländischen Lebensstil", in: Naguschewski, 157-180.

Derrida, Jacques 1967. *L'écriture et la différence.* Paris: Seuil.

Eagleton, Terry ⁴1996. *Einführung in die Literaturtheorie.* Stuttgart, Weimar: Metzler, aus dem Englischen von Elfi Bettinger und Elke Hentschel.

Fendler, Ute 2000. „Le Sida à l'écran", in: Naguschewski, 141-156.

Frosch, Friedrich 1999. „(Dritte-)Weltsprache Portugiesisch. Lusographie und Lusophonie zwischen Mythos und Realitäten", in: *Quo vadis Romania?* Zeitschrift für eine aktuelle Romanistik 14, 7-46.

Gomes, Aldónio, Fernanda Cavacas 1997. *Diccionário de Autores de literaturas africanas de língua portuguesa.* Lisboa: Caminho.

Héraud, Nathalie 1999. „L'Afrique du Sud à la recherche de son passé. Une enquête historiographique", in: Jean-Pierre Chrétien, Jean-Louis Triaud, *Histoire d'Afrique.* Les enjeux de mémoire. Paris: Karthala, 211-227.

Jostes, Brigitte 2000. „Kosmisches *Mentalese*? Bemerkungen zu einem Versuch über die afrikanische Kommunikation", in: Naguschewski, 61-72.

Kirsch, Fritz Peter 1998. „Zivilisationsprozesse südlich der Sahara? Literaturhistorische Perspektiven der afrikanischen *Frankophonie*", in: *Trans.* Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften, N° 6, September, URL http://www.inst.at/trans/6Nr/kirsch.htm.

Lang, Jürgen 2000. „Kurze Skizze der Grammatik des Kreols der Insel Santiago (Kapverde)", *in*: Naguschewski, 15-43.

Laranjeira, Pires 2000/2001. „Das Studium der afrikanischen Literaturen in portugiesischer Sprache", in: *Xicöatl* N° 52 und 53 (Salzburg, Nov./Dez. 2000 sowie Jan./Feb. 2001), 14-16 (Teil 1) und 10-12 (Teil 2).

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)

Lewis, Bernard 1990. „The Roots of Muslim Rage", in: *The Atlantic Monthly* (September 1990; Volume 266, N° 3), 47 – 60.
Lindfors, Bernth 1976. „The Works of Janheinz Jahn", *in*: Lindfors, Bernth, Ulla Schild eds. *Neo-African Literature and Culture. Essays in Memory of Janheinz Jahn*, Mainz: B. Heymann (Mainzer Afrika-Studien 1), 10-23.
Littérature africaine de langue portugaise 1985. Actes du colloque international Paris 28-30 novembre 1984, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian.
Mabana, Kahiudi Claver 2000. „L'interférence des langues dans les écritures africaines europhones", in: Naguschewski, 5-14.
Memmi, Albert 1989. *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*, Paris: Gallimard.
Naba, Jean-Claude 2000. „L'Afrique parle Musiques. Chanson, multilinguisme e communication en Afrique", in: Naguschewski, 73-89.
Naguschewski, Dirk Hg. 2000. *Afro-Romania*: Neue Romania 23 (Institut für Romanische Philologie an der Freien Universität Berlin).
Nascimento, Gilberto 1997. „Rebeldes sem causa", in: *Istoé* N° 1423 (8/1/1997), 28-33.
Porra, Véronique 2000. „Le Nègre fondamental. Léopold Sédar Senghor sous les feux croisés de la critique africaine", in: Naguschewski, 91-108.
Peres, Phyllis 1997. *Transculturation and Resistance in Lusophone African Narrative*. Gainesville: University of Florida Press.
Pollack, Ilse Hg. 1996. *Sterz*. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Kulturpolitik 71/72, Sonderheft „Lusophones Afrika".
Pollack, Ilse 1997. „Entdecken wir Angola, Mosambik, Kapverde, Guinea-Bissau, São Tomé e Príncipe ... Die lusoafrikanischen Literaturen", in: Thorau, Henry Hg. *Portugiesische Literatur*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 440-477.
Prinz, Manfred F. 2000. „Paradigma – Patchworkidentität – Postmoderne. Zu einer Didaktik der Neuen Romania", in: Naguschewski, 227-257.
Reader, John 1997. *Africa*. A Biography of the Continent. Harmondsworth: Penguin.
Rosa, Luciano Caetano de, Axel Schönberger 1993. *Studien zur Lusographie in Afrika*. Akten des 2. gemeinsamen Kolloquiums der deutschsprachigen Lusitanistik und Katalanistik (Berlin, 10.- 12. September 1992), Beihefte zu *Lusorama*, 3. Reihe, 5. Band, Frankfurt/Main: TFM/DEE.
Said, Edward W. 1995. *Orientalism*. London: Penguin (with a new afterword; original edition: 1978).
Said, Edward W. 1983. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
Said, Edward W. 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.
Said, Edward W. 1995. *Peace and Its Discontents*: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process. New York: Vintage.
Said, Edward W. 1998. „Between The Worlds: Edward Said makes sense of his life", *London Review of Books* (vol. 20, N° 9, 7 May 1998), im Internet unter: www.lrb.co.uk/v20n09/said 2009htm.
Said, Edward W. 2001. „The Clash of Ignorance", URL www.zmag.org/saidclash.htm.
Santos, Boaventura de Sousa 1994. *Pela Mão de Alice - O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa 2000. *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*, Porto: Afrontamento.
Sass, Louis A. 1994. *Madness and Modernism: insanity in the light of modern art, literature, and thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Spivak, Gayatri Chakravorti 1974. „Translator's Preface", in: Jacques Derrida, *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, ix–Lxxxvii (corr. edition 1997).
Spivak, Gayatri Chakravorti 1988. „Can the Subaltern Speak?", in: Cary Nelson, Larry Grossberg eds. *Marxism and the interpretation of Culture*. Urbana: The University of Illinois Press, 271-313.
Spivak, Gayatri Chakravorti 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Methuen.
Spivak, Gayatri Chakravorti 1999. *Outside In the Teaching Machine*. London: Routledge.
Spivak, Gayatri Chakravorti 1999. *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Städtler, Katharina 2000. „Farbige Frauen in der spanischen Literatur (700-1800): Ein neues Forschungsgebiet der Afro-Hispanistik", in: Naguschewski, 193-211.
Stein, Peter 2000. „Auf kreolisch schreiben: Dev Virahsawmy und die Anfänge der modernen kreolsprachigen Literatur auf Mauritius", in: Naguschewski, 45-59.
Stephan, Achim 2000. „Psychoanalytische Bedeutungshypothesen", in: Waniek, 52-61.
Têko-Agbo, Ambroise 2000. „L'exil fécond de Tierno Monénembo", in: Naguschewski, 181-191.
Veit-Wild, Flora 2000. „„Dégueuler la honte': Sprachmacht bei Sony Labou Tansi und Dambudzo Marechera", in: Naguschewski, 125-139.
Waniek, Eva 2000. „Zur Unterscheidung einer referentiellen und differentiellen Bedeutungsauffassung am Beispiel Gottlob Freges und Ferdinand de Saussures", in: *Die Bedeutung?* Für eine transdisziplinäre Semiotik. Wien: Turia + Kant.

BDD-A26707 © 2001-2002 Institut für Romanistik
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:01:19 UTC)