



FORUM: Postkoloniale Arbeiten / Postcolonial Studies

JEROEN DEWULF

Hybridität als Recht.

Kreolismus und Anthropophagie in der Literaturwissenschaft

Die Szene ist bekannt: am Ende von Lessings *Nathan der Weise* fallen sich der christliche Tempelherr und die Jüdin Recha in die Arme; sie, die gerne geheiratet hätten, aber wegen des religiösen Unterschieds dazu keine Möglichkeit sahen, entdecken, dass sie Geschwister, und dass sie beide Christen sind. Und nicht nur Recha und der Tempelherr stellen unerwartet fest, dass sie miteinander verwandt sind, sondern alle Figuren des Stückes kommen zum überraschenden Schluss, das sie eine große Familie bilden. Diese manchmal extrem verwirrenden Familiengeschichten verwandeln das Stück ungewollt fast in eine Komödie, aber nicht Humor ist das Ziel Lessings, sondern die Verkündigung aufklärerischer Ideale wie Toleranz und Bruderschaft. Die Moral des Stücks ist klar: Wir Menschen sind alle Brüder und Schwestern, warum sollten wir also zulassen, dass uns Details, wie der Unterschied in Religion, Sprache, Kultur oder Hautfarbe verfeinden.

Soweit die traditionelle Interpretation. Komplizierter wird es, wenn wir fragen, was wohl geschehen wäre, wenn der Tempelherr und Recha keine Geschwister gewesen wären und wenn sie nicht die gleiche Religion gehabt hätten. Was, wenn sie dann trotzdem geheiratet hätten und, vor allem, was wenn aus dieser Ehe auch noch Kinder hervorgegangen wären? Wären diese Kinder dann Juden oder Christen gewesen? Oder würden sie sich zu beiden Religionen bekennen? Auf solche Fragen hatte Lessing wohl keine Antwort; auch wenn er es gewollt hätte, er konnte Recha und den Tempelherrn nicht heiraten lassen, ansonsten hätte er die Grenzen seiner eigenen Toleranz überschritten. Tatsächlich, der sonst so nützliche Begriff „Toleranz“ wirkt, sobald Mischung im Spiel ist, blass und wirkungslos. Kulturmischung war denn auch im Programm der Aufklärung nicht vorgesehen. Die Antworten, die die Aufklärung bereit hatte, gingen prinzipiell von einer kulturellen Immobilität aus.

Mit der Idee einer absoluten Wahrheit wurde die Aufklärung nie fertig. Denn tatsächlich, ist es überhaupt möglich, an einer absoluten Wahrheit festzuhalten und

gleichzeitig tolerant zu sein? Interessant in dieser Hinsicht ist die These des französischen Philosophen Louis de Bonald (1754-1840), eines der größten Gegner der Französischen Revolution. Bonald vertrat eine „*éloge de l'intolérance*“, denn, so meint er, „la tolérance absolue (...) ne conviendrait qu'à ce qui ne serait ni vrai ni faux, à ce qui serait indifférent en soi“. (Bonald, *apud* Todorov 1991: 236) Nach Bonald funktioniert Toleranz also erst dann, wenn Gleichgültigkeit herrscht, denn „Si l'on accueille en même temps la Bible et le Coran, n'est-ce pas parce qu'on est indifférent, au fond, au message de vérité que tous deux prétendent contenir?“ (Bonald, *apud* Todorov 1991: 236) Mit anderen Worten, Toleranz und absolute Wahrheit schließen sich per Definition aus, denn: „Quoi de plus intolérant que les sciences, dont l'idéal est la vérité?“ Im Namen der Wahrheit plädiert Bonald daher für eine allgemeine Intoleranz.

Obwohl eine solche weltweit praktizierte Intoleranz selbstverständlich der reinsten Horror wäre, behauptet Bonald keineswegs zu Unrecht, dass sich Toleranz und absolute Wahrheit gegenseitig ausschließen. Tatsächlich kommt wirkliche Toleranz ohne Relativierung nicht aus. Bleibt die Frage, auf welchem Weg eine solche Relativierung zu erreichen wäre. Bei keinem internationalem Konflikt hat man sich ernsthaft darum bemüht, die streitenden Parteien dazu zu bewegen, die Absolutheit ihrer Wahrheiten zu relativieren. Im Gegenteil, Friedensverhandlungen pflegen in der Regel die kulturelle Immobilität und die jeweilige absolute Wahrheit nur zu bestätigen, manchmal sogar noch zu verstärken und sie geographisch abzugrenzen. Letztlich aber steht die internationale Diplomatie mit solchen geographischen Fixierungen der Intoleranz der Position Bonalds viel näher, als sie wahrhaben will.

Ein neuer Vorschlag in diesem Zusammenhang ist von Anil Bhatti gemacht worden. Bhatti verwirft die traditionelle Ansicht, wonach Verstehen automatisch auch zu einer Zunahme der Toleranz führt, und verneint, dass ein Sich-Bemühen um ein Verständnis des Anderen automatisch auch die Toleranzfähigkeit wachsen lässt. Er plädiert daher für nicht-hermeneutische Zugänge zum Anderen, wobei es wichtiger ist, miteinander auszukommen als einander zu verstehen. Dabei stellt sich allerdings die Frage, inwieweit ein solches „miteinander Auskommen“, ohne dass dabei die jeweiligen absoluten Wahrheiten relativiert werden, imstande wäre, Krisen zu überstehen. Untersucht wird daher, inwieweit sich eine Radikalisierung von Bhattis Vorschlag als wirksamer und dauerhafter erweisen könnte.

Eine entsprechende Radikalisierung findet sich z.B. in Diderots Beitrag zu Abbé Raynals *Histoire philosophique et politique des deux Indes* (1770). Diderot setzt sich dort nämlich nicht so sehr dafür ein, dass wir lediglich miteinander auskommen, sondern vielmehr dafür, dass wir miteinander Sex haben. Konkret träumt er davon, Tausende von jungen Männern und Frauen aus Europa in die Neue Welt zu schicken, damit sie sich dort mit den Eingeborenen mischen. Auf diese Weise würde in Amerika eine einzige große Familie heranwachsen, ohne Waffen und Soldaten, in der es keine Unterschiede qua Rasse, Sprache, Religion oder Kultur und dadurch auch keinen Grund für Intoleranz mehr geben würde. Neu war diese Idee allerdings nicht; wir finden sie bereits bei Alexander dem Großen, der in seinem Streben nach einer „oiku ménè“ Sex als das bes-

te Mittel zur Völkerverständigung betrachtete und für sein Reich eine Politik der gemischten Ehen und so das Entstehen des „kosmou polites“ förderte. Es ist eine Politik, die sich später im europäischen Adel fortsetzte, mit dem Haus Habsburg als Paradebeispiel: „Bella gerant alii: tu, felix Austria, nube“.

Es geht hier nicht darum, ein Revival der Hippie-Bewegung zu propagieren, eine Lösung aller Konflikte nach der Devise „make love, not war“, dennoch soll darauf hingewiesen werden, dass es durchaus ernst zu nehmende Theorien gibt, die kulturelle Mischung durch Sex als den vielleicht wirkungsvollsten Weg zu Toleranz und Verständigung betrachten. Ein berühmtes Werk in diesem Zusammenhang ist *Herrenhaus und Sklavenhütte* (1933) von Gilberto Freyre. Darin stellte der brasilianische Soziologe die damals in konservativen Kreisen als schockierend empfundene These auf, dass die Promiskuität der portugiesischen Kolonialherren ein Geniestreich gewesen sei und dass gerade der Sex zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen eine neue Kultur in den Tropen ermöglicht habe.¹

In die gleiche Richtung gehen auch die Gedanken des französischen Soziologen Pierre-André Taguieff, der in *Die Macht des Vorurteils* (1988) die Frage aufwarf, in welcher Weise die Intoleranz aus der Welt verschwinden könnte. Als Lösung schwebt ihm eine universelle und vollständige Mischung vor, eine Art universelles Imperium, in dem die interrassische Kreuzung zur Pflicht würde, bis die Faktoren der Diskriminierung verschwunden wären.

Bedenkenserwerter war der Vorschlag des damaligen irischen Außenministers Garret Fitzgerald, der 1974 die Spannungen zwischen Katholiken und Protestanten durch gemischte Ehen bekämpfen wollte, weil, so meinte er: „intermarriage breaks down social and political barriers while religious segregation (...) reinforces nationalism“. (Fitzgerald, *apud* Hastings 1997: 206) In einem Kommentar dazu schreibt Adrian Hastings anerkennend: „I find it hard to believe that the conflicting nationalisms of modern Ireland would have remained so intense if there had been a wider practice of Catholic-Protestant marriage.“ (Hastings 1997: 206)

Dies nur einige Beispiele, die zeigen, dass die Idee nicht so unsinnig ist, wie sie auf den ersten Blick scheinen mag. Allerdings, es ist kaum vorstellbar, dass morgen die Vereinten Nationen im Nahen Osten vorschlagen würden, im Namen des Friedens gemischte Ehen zwischen Israelis und Palästinensern finanziell zu unterstützen. Mehr noch, ein solcher Vorschlag würde wahrscheinlich als Provokation aufgefasst werden, nicht unmöglich ist sogar, dass der Vorwurf aufkommen würde, der Vorschlag sei intolerant. Die Zeichen stehen denn auch nicht gut für kreolische Lösungen, denn gerade in dem Land, das heute die Weltpolitik bestimmt, lässt sich eine völlig entgegengesetzte Tendenz feststellen: die einer allgemeinen Reethnisierung. So schreibt Agnes Heller: „For some years, the United States took great pride in having been the great melting-pot (...) Unity through diversity was the (North) American slogan. It is no longer. In the

¹ „Die Beweglichkeit war eines der Geheimnisse des portugiesischen Sieges“ und „Was die Vermischbarkeit anbelangt, so hat in neuerer Zeit keine Kolonialmacht die Portugiesen übertroffen oder auch nur erreicht“. (Freyre 1933 = 1982: 26 u. 27)

United States, multiculturalism (...) now seeks diversity, not unity." Eine der Folgen davon ist die Reethnisierung des Schulsystems, wobei, so Heller, „children and young people learn what they already know (...) or what they want to hear (the superiority of their religion, everyday culture or race).“ (Heller 1996: 33f.) Berndt Ostendorf hat gezeigt, dass sich diese Reethnisierung keineswegs auf die farbigen Minderheiten beschränkt, sondern dass auch ein Revival weißer Ethnizitäten (Italienisch-Amerikaner, Polnisch-Amerikaner usw.) festzustellen ist, wobei diese Reethnisierung „signals a deep phobia against mixing which used to be a WASP or nativist obsession, but which has now gone ethnic“. (Ostendorf 1994: 216) Mixophobie ist heute also längst nicht mehr ein Phänomen, das sich auf rassistische Gruppierungen beschränkt, vielmehr ist es, wie Ostendorf zu Recht vermutet, eines der Hauptmerkmale des Multikulturalismus. Als eine gefährliche Folge davon betrachtet Agnes Heller die zunehmende Tendenz, im Namen der „political correctness“ die Demokratie durch eine Ethnokratie zu ersetzen,² womit die kulturelle Immobilität fast zum Gesetz erhoben würde.

Dadurch kommt es zur Abkehr von jeder Form der Mischung, denn nichts stellt kulturelle Immobilität mehr in Frage als interkultureller Sex. Wenn auch die sexuellen Beziehungen an sich nicht unbedingt zu einer Relativierung kultureller und religiöser Werte führen, dann passiert dies sicherlich, sobald aus dieser Beziehung Kinder hervorgehen. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist die Erkenntnis Pierre-André Taguieffs, dass die Quelle des Rassismus nicht im Hass auf Fremdheit, sondern in der Angst vor dem Mischlingskind liegt. (Taguieff 1988=2000: 301) So wundert es nicht, dass während des Balkankrieges der radikale Serbenführer Radovan Karadzic Maßnahmen traf, um interreligiöse Ehen in Bosnien per Gesetz zu verbieten, (vgl. Hastings 1997: 206) oder dass ein neues israelisches Gesetz israelisch-palästinensische Paare künftig zwingt, entweder getrennt zu leben oder Israel zu verlassen. (vgl. Bubis 2003: 5)

Indem sie kulturelle Immobilität durchbrechen und damit absolute Wahrheiten in Frage stellen, charakterisiert Kinder aus interkulturellen Beziehungen ein deutlich kreolisches Element. Durch ihre bloße Existenz zwingen sie zu einer Relativierung, die dem kreolischen Denken eigen ist.

Nun fällt auf, wie sehr in Deutschland, und in Europa im allgemeinen, nach wie vor die Wahndee existiert, dass gemischte Kulturen nur auf anderen Kontinenten zu finden sind. Bezeichnend ist etwa die Überlegung einer Doris Bachmann-Medick in *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen* (1997) zu dem Thema der „gemischten“ Kulturen:

An diesem Punkt erhält auch die metaphorisch anmutende Perspektive von „Kultur als Übersetzung“ einen konkreten Bezug, vor allem sobald man die „gemischten“, zusammengesetzten Kulturen selbst betrachtet, wie etwa diejenigen in Indien oder in den synkretistischen Gesellschaften Lateinamerikas. Diese sind unausweichlich auf Übersetzung angewiesen – nicht nur zwischen Texten, sondern auch zwischen den verschiedenen kulturinternen Traditions-

² “This kind of multiculturalism makes ‘ethnocracies’ all-powerfull; they are not elected, but they speak the language of ‘we’. Thus, they substitute themselves for their non-existing constituency.” (Heller 1996: 34)

strängen und Erfahrungsschichten einer komplexen, ungleichzeitigen Lebenswelt. Schliesslich sind die indischen oder kreolischen Sprachen selbst interlingual angelegt, d.h., sie bestehen bereits ihrerseits aus einer Mischung verschiedener Sprachen. (Bachmann-Medick 1997: 16)

Bachmann-Medick tut hier, als ob die europäischen Kulturen und Sprachen nicht das Resultat einer Mischung wären, sondern eine ewige Reinheit ausstrahlen würden. Dieser Irrtum lässt sich darauf zurückführen, dass die Humanwissenschaften jahrhundertlang nur für diejenigen Interesse aufgebracht haben, die zu Hause geblieben sind. Dies führte unvermeidlich zu einer Reihe von fixen Ideen; eine davon war, dass bestimmte Sprachen und Kulturen ‚Wurzeln‘ haben. Man akzeptierte allerdings, dass einige unter ihnen tatsächliche keine ‚Wurzeln‘ hatten und nannte sie, herablassend, Kreolensprachen und -Kulturen.³

Wie sehr das abendländische Denken von Begriffen aus der Botanik, Biologie und Anatomie geprägt ist, haben Deleuze und Guattari in *Tausend Plateaus* (1997) gezeigt. Als Alternative bieten sie ein „nomadisches“ Denken an, wobei die ‚Wurzeln‘ durch ‚Flüsse‘ ersetzt werden. Die Vorbedingung, über ‚Wurzeln‘ verfügen zu müssen, ist heute in den Wissenschaften hinfällig geworden. Eine der interessantesten Regionen in dieser Hinsicht ist der karibische Raum. Während es einem Aimé Césaire eigentlich noch darum ging, das Recht auf eigene ‚Wurzeln‘ zu fordern,⁴ betrachtet heute Édouard Glissant die Nicht-Existenz von ‚Wurzeln‘ geradezu als Befreiung. Der Kreolismus bemüht sich nicht mehr um übliche Wurzeln, wie man sie in gemässigten Klimazonen antrifft; wenn schon Wurzeln, dann tropische Luftwurzeln, die kreuz und quer über den Boden schleichen, auf der Suche nach einem Ort, um sich zeitweilig niederzulassen. Diese Art von Kreolismus hat heute Hochkonjunktur,⁵ man findet ihn unter den verschiedensten Namen, als „Culturas Híbridadas“ bei Néstor García Canclini, „La pensée métisse“ bei Serge Gruzinski, „Deterritorialization“ bei Arjun Appadurai, „Créolisation“ bei Édouard Glissant, „Ortspolygamie“ bei Ulrich Beck, „Cross-Culturality“ bei Wilson Harris, „Transnational Connections“ bei Ulf Hannerz, „Mulattisierung“ bei Hugo Loetscher, „Syncretism“ bei Roger Bromley oder „Transkulturalität“ bei Wolfgang Welsch, amüsant ist Vilém Flusser, der von einer Ära des „Post-Neolithikums“ spricht, da der Mensch offenbar erst jetzt dabei ist, seine Sesshaftigkeit aufzugeben. (Flusser 1992: 248) Ergiebiger als die – manchmal geringen – Unterschiede zwischen den einzelnen Begriffen zu diskutieren,⁶ scheint mir die gemeinsame Einsicht zu sein, dass ein

³ Vgl. Christine Corcoran von der University of Chicago auf dem Kongress über „Mestizaje / Créolité“, im Oktober 1999: „In the historically evolutionist, Eurocentric development of linguistics creoles were marginalized and considered "uninteresting" in relation to what was deemed a more worthy quest for the original Adamic language.“ (<http://clos.uchicago.edu/txtonly/regthemes/mest.html>)

⁴ Vgl. „The danger was that [négritude] could easily be reincorporated into a European model in which it functioned only as the antithesis of the thesis of white supremacy, a new ‘universal’ paradigm.“ (Ashcroft / Griffiths / Tiffin 1989: 21)

⁵ Vgl. Hannerz: „It used to be that there were only some handful of historically recognized creole cultures, mostly in the plantation areas of the New World, but now we sense that „creole cultures“ may be turning into more of a generic term, of wider applicability“ (Hannerz 1996: 66)

⁶ So setzt sich Glissant gegen den Begriff „métissage“ ab, mit der Begründung, dass die Kreolisierung immer unerwartete Resultate bietet, während man bei einer Mischung oft von vornherein das Endergebnis kennt. (vgl. Glissant 1996: 19) Canclini verwirft „sincretismo“ und „mestizaje“, weil diese

wurzelorientiertes Denken den Problemen, mit denen unsere heutige Gesellschaft konfrontiert wird, nicht mehr gerecht werden kann.

Allerdings, es sind Begriffe, die meistens in der Anthropologie und Soziologie verwendet werden und nicht in der Linguistik. Es gibt jedoch Ansätze, die zeigen, dass sich auch in ihr allmählich ein kreolisiertes Denken durchsetzt. Wie etwa beim Kongress des "Center for Latin American Studies" an der Universität Chicago im Oktober 1999 über die Thematik: "Mestizaje / Créolité", wo die Frage aufgeworfen wurde, ob der Unterschied zwischen Kreolensprachen und "normalen" Sprachen nicht auf einen westlichen Imperialismus und Rassismus innerhalb der Linguistik zurückzuführen sei und ob letzten Endes nicht alle Sprachen Kreolensprachen seien. Die Thesen von Ulf Hannerz gehen in die gleiche Richtung, indem er schreibt: "there are a number of English-based creole languages in the world, yet hardly anybody would seriously argue that the English language is historically pure". (Hannerz 1996: 67) Und bei Édouard Glissant lesen wir: "Quand on étudie raisonnablement les origines de toutes langues données, y compris de la langue française, on s'aperçoit (ou on devine) que presque toute langue à ses origines est une langue créole." (Glissant 1996: 21)

Meiner Meinung nach müsste man jedoch weiter gehen als Hannerz und Glissant. Ich würde vorschlagen, die Wörter "historically" und "à ses origines" weg zu lassen und behaupten, dass alle Sprachen, und zwar nicht nur am Anfang, Kreolensprachen sind,⁷ ja sogar, dass ihre Kreolität, ihre „organische Hybridität“ würde Bachtin sagen, lebensnotwendig ist, denn nur solange eine Sprache weiterhin von anderen Sprachen beeinflusst wird, kann sie als lebendig betrachtet werden.⁸ Tatsächlich gibt es keine handfesten sprachimmanenten Kriterien, die uns zwischen Kreolensprachen und anderen unterscheiden lassen, sondern es sind Konventionen, die alle, in irgendeiner Weise, mit Macht zu tun haben⁹ – ganz im Sinne des jiddischen Ausdrucks, wonach eine Sprache nicht mehr ist, als ein Dialekt mit einer Armee. Man denke in diesem Zusammenhang auch an die erste spanische Grammatik, die 1492, im Jahr der Entdeckung Amerikas, entstand; auf die Frage der Königin Isabel, wozu so etwas gut sein könnte, gab der Bischof von Ávila die vielsagende Antwort: "Zum Regieren, Majestät". Die jahrhundertlange Besessenheit der Linguisten von der Suche nach einer adamischen Sprachreinheit, die Tendenz, alles Sprachliche geographisch und historisch festlegen und strukturieren zu wollen,¹⁰ erklärt, warum neue Sprachen, Sprachen also, die nicht in die Ver-

Begriffe zu sehr auf Rassenmischung hindeuten. (Canclini 1990=1995: 11) Bromley macht genau das Gegenteil und verwirft „Hybridität“, weil der Begriff noch zuviel an den rassistischen Diskurs des 19. Jahrhunderts erinnern würde. (Bromley 2000: 189)

⁷ Vgl. dazu auch die These des Japanischen als Kreolensprache. (Glissant 1996: 28f.)

⁸ Vgl. dazu Pnina Werbner: „Organic, unconscious hybridity is a feature of the historical evolution of all languages. Applying it to culture and society more generally, we may say that despite the illusion of boundedness, cultures evolve historically through unreflective borrowings, mimetic appropriations, exchanges and inventions. There is no culture in and of itself.“ (Werbner 1997: 4f.)

⁹ Vgl. „One of the main features of imperial oppression is control over language. The imperial education system installs a ‚standard‘ version of the metropolitan language as the norm, and marginalizes all ‚variants‘ as impurities.“ (Ashcroft / Griffiths / Tiffin 1989: 7)

¹⁰ Vgl. Labov: „Orthodox linguistic theory deals exclusively in terms of static models“ (Labov, *apud* Ashcroft / Griffiths / Tiffin 1989: 46)

gangenheit, sondern in die Zukunft weisen, unbeachtet blieben. Letztlich wollte man nicht wahrhaben, dass alles aus Mischung entstanden ist und dass Beeinflussung eine Bedingung ist, damit dasjenige, was entstanden ist, auch nicht wieder verschwindet.¹¹ Jahrhundertlang betonte man die völlig unhistorische Auffassung der Sprachreinheit. Keine Sprache, die sich so soviel Mühe um ihre angebliche Reinheit gegeben hat, wie die Deutsche. Die Wahnidee der Reinheit der deutschen Sprache hängt eng mit der Entstehung des deutschen Nationalismus zusammen. In seinen *Reden an die deutsche Nation* betont Fichte ständig die Reinheit der deutschen Sprache und die Gefahr einer möglichen Mischung: "Ein [reines Volk mit einer reinen Sprache] kann kein Volk anderer Abkunft und Sprache in sich aufnehmen und mit sich vermischen wollen".¹² Der Irrtum beruhte natürlich darauf, dass Fichte die Tatsache, dass sich die germanischen Sprachen nicht aus dem Latein entwickelt haben, als Beweis für ihre Reinheit nahm, dies, obwohl Deutsch natürlich genauso das Resultat einer jahrhundertealten Mischung ist. Diese irrtümliche Auffassung, Deutsch sei rein, erlebte eine Blüte zur Zeit des Nationalsozialismus, auch dort wurde die Sprache unentwegt benutzt, um die Reinheit des deutschen Volkes bzw. die Unreinheit der anderen zu "beweisen", so schrieb der nationalsozialistische Sprachwissenschaftler Wilhelm Blaschke: "Die englische Orthographie ist ein Zeichen der Rassenschande der englischen Sprache und damit des englischen Geistes." (Blaschke, *apud* Birken-Bertsch 2000: 46) Als Mussolini Massnahmen zur "Reinhaltung" des Italienischen traf, wurde auch in Deutschland der Ruf nach einer Sprachreinigung stark. So ungefähr jeder zweite Sekundarlehrer schickte dem Kultusministerium eine Liste mit Empfehlungen, darüber hinwegsehend, dass der Begriff "Kultusministerium" selber bereits aus zwei Fremdwörtern besteht. Die Reinheitsbegeisterung ging soweit, dass sich das Ministerium am Ende gezwungen sah, ein Verbot zu erlassen, weitere sprachkritische Artikel in der Presse abzdrukken und dass nota bene Joseph Goebbels den fleissigen Deutschlehrern „Deuschtümelei“ vorwarf. (vgl. Birken-Bertsch 2000: 44)

Dem Kampf gegen Fremdwörter begegnet man jedoch in allen Zeiten. In seinen *Minima Moralia* hat Adorno Fremdwörter die "Juden der Sprache" genannt, Thomas Y. Levin hat daher die Massnahme der französischen Regierung vom 6. Mai 1994, das Verbot anderssprachige Wörter im öffentlichen Sprachgebrauch zu verwenden, als "linguistischen Antisemitismus" angeklagt. Tatsächlich lässt sich eine solche Massnahme nur durch ein imperialistisches und ahistorisches Denken erklären, wobei man eine bestimmte Phase innerhalb eines historischen Prozesses als ideal betrachtet und festlegen will, während man eine Sprache vielmehr als eine Art „never ending story“ ansehen müsste. Die wirkliche Konsequenz einer Säuberung der französischen Sprache wäre,

¹¹ Anthropologen wie Lévi-Strauss akzeptierten zwar, dass alle Kulturen aus Mischung entstanden sind; er meinte jedoch, dass sie, sobald sie ihre „originelle Synthese“ erreicht hatten, eine „kulturelle Impermeabilität“ brauchen, um überleben zu können. (cfr. Lévi-Strauss 1994)

¹² "Die ersten, ursprünglichen und wahrhaft natürlichen Grenzen der Staaten sind ohne Zweifel ihre innern Grenzen. [...] Ein solches kann kein Volk anderer Abkunft und Sprache in sich aufnehmen und mit sich vermischen wollen [...]." (Fichte 1808=1961: 212-213)

dass man wieder anfängt Latein zu sprechen, wobei natürlich auch das klassische Latein bereits voller Fremdwörter war.

Den Mythos der „reinen“ Sprachen dekonstruieren, bedeutet aber auch, die mythische Verbindung zwischen Muttersprache und Literatur in Frage zu stellen. Einer der interessantesten Literaturwissenschaftler unserer Zeit ist in dieser Hinsicht zweifellos Homi Bhabha. Auch Bhabha vertritt die These, dass Reinheitsansprüche von Kulturen unhaltbar geworden sind und betont daher die Bedeutung hybrider Zwischenräume. (Bhabha 1994=2000: 57) Die Gefahr bei Bhabha liegt darin, dass er in dem Moment, wo er die Machtproblematik mit dem Hybridisierungsgedanken verbindet, den Eindruck erweckt, innerhalb des Zwischenraumes bestimmte Diskurse zu privilegieren, nämlich die sogenannten postkolonialen oder Minoritätendiskurse. (Bhabha 1994=2000: 7, 18, 236, 372) Nun haben Wissenschaftler wie Yuval-Davis oder Peter van der Veer darauf hingewiesen, dass es eine romantische Vereinfachung ist, zu meinen, alle Minoritätendiskurse seien progressiv. (vgl. Werbner 1997: 90 ff.) Es ist tatsächlich ein Leichtes, die Ungenauigkeit Bhabhas bei der Definition von Minoritätendiskursen auszuschlachten. Man könnte, zum Beispiel, die Frage aufwerfen, wieso Diskurse von Migranten und Schwulen wohl Minoritätendiskurse sind, aber solche von urkonservativen Sektierern oder Neonazis nicht. Meine Kritik jedoch beruht vielmehr darauf, dass Bhabha, indem er bestimmte Minoritäten privilegiert, multikulturell und nicht kreolisch denkt. So wird er letzten Endes mit seinem Hybriditätsdenken inkonsequent. Denn, wenn wir mit Renato Rosaldo (1989) annehmen, dass Hybridität immer schon ein Charakteristikum aller menschlicher Bewegungen und Kulturen war, dann wird es unhaltbar, innerhalb der Kulturen einzelne Diskurse privilegieren zu wollen. Die ganze Welt ist und war immer schon ein Konglomerat von Zwischenräumen und daher sind wir alle hybrid, auch wenn wir das nicht wahrhaben wollen. Ich betrachte es als eine gefährliche Tendenz, bestimmte Gruppen als hybrider als die anderen zu betrachten, denn jeder hat das Recht auf seine Hybridität, auch wenn sie oder er zufälligerweise keiner sogenannten „Minorität“ angehört und nicht „postkolonial“ ist.¹³

Ähnliche Probleme treffen wir aber auch beim Begriff „Postkolonialismus“ an, denn ist auch dieser letzten Endes nicht eine Konstruktion, ein neuer Mythos? In ihrem Werk *The Empire Writes Back* sehen sich die Autoren Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin mit der Frage konfrontiert, ob man auch die Literatur der USA als postkolonial betrachten soll und wo dann schliesslich die Grenze liegt. Eine berechtigte Frage, denn welche Region der Welt wurde nicht schon einmal von irgendeiner Bevölkerungsgruppe aus einer anderen Region besetzt und beherrscht? Wie wäre es, wenn wir etwa die französische Literatur als postkolonial betrachten würden, weil dort die Römer immerhin über drei Jahrhunderte geherrscht haben?¹⁴

Ich bestreite nicht, dass ein Migrant sich seiner Hybridität oft früher und schärfer bewusst wird, aber die Gefahr ist, dass dies nicht aus der Situation erklärt wird, nämlich

¹³ Falls man unbedingt Minoritätendiskurse privilegieren will, kann man nicht umhin, das kreolische Denken aufzugeben, wie dies z.B. Lucien Dällenbach macht, der ein „pensée-mosaïque“ vertritt und konsequenterweise das „pensée-métisse“ verwirft. (Dällenbach 2001: 167)

¹⁴ Vgl. dazu die Polemik zwischen Ella Shoat und Stuart Hall. (Hall 1996=1997: 224)

als eine Frage des gesteigerten Bewusstseins, sondern, dass man daraus einen neuen Mythos kreiert, wonach die Zugehörigkeit zu einer Minoritätengruppe oder der Besitz eines postkolonialen Passes fast zu einer Vorbedingung wird, um heute noch Literatur schreiben zu können. Es handelt sich um eine Gefahr, vor der Edward Said in seinem Aufsatz „Die Politik der Erkenntnis“ gewarnt hat; ihm wurde nämlich vorgeworfen, nur aus Werken von „weissen, männlichen Europäern“ zu zitieren. Er kam zu dem Schluss, dass viele Literaturkritikerinnen und Literaturkritiker heute unfähig sind, zwischen guter Literatur und politisch korrekten Haltungen zu unterscheiden, so als hätte ein zweitrangiges Pamphlet und ein grosser Roman mehr oder weniger die gleiche Bedeutung. (Said 1991=1997: 95, vgl. auch Said 1993: 267)

Nun ist Said selber nicht so ganz unschuldig daran, dass er mit einem solchen Problem konfrontiert wird, denn in seinem Werk *Orientalismus* war er mit seiner Repräsentationskritik oft recht undifferenziert; so analysierte er belletristische Werke (von Autoren wie Chateaubriand, Flaubert usw.) fast in genau der gleichen Weise wie politische Schriften oder journalistische Arbeiten. Da die Gattungen verschieden sind, müssen jedoch auch die Fragen anders gestellt werden. Es ist was anderes, wenn jemand ein Essay über die politische Situation in Ägypten schreibt und dabei keinen einzigen Ägypter zitiert, als wenn, z.B., Flaubert in einem Roman die Begegnung mit einer ägyptischen Kurtisane schildert und dabei, wie Said kritisch bemerkt, „für sie spricht und seinen Lesern sagt, in welcher Hinsicht sie ‚typisch orientalistisch‘ ist“.¹⁵ (Said 1978=1981: 13) Ähnliches finden wir bei Chinua Achebe, der in Joseph Conrads *Heart of Darkness* alle diskriminierende Ausdrücke zusammensuchte und daraus provokativ schloss, dass gerade der Schriftsteller, dem es am brilliantesten gelungen war, darzustellen, wie marode der europäische Kolonialismus war,¹⁶ eigentlich, so Achebe, „a bloody racist“ war. (Achebe 1975=1977: 788).

Ich glaube, wir sind auf dem falschen Weg, wenn wir aus der Literaturwissenschaft eine Jagd auf weisse, europäische Männer machen wollen. Die Diskussion erinnert unvermeidlich an die der 60er Jahre, an eine Zeit, in der politische Gesinnung oft genügte, um etwas als Literatur gelten zu lassen.¹⁷ Man sollte sich, auch in der heutigen Diskussion, davor hüten, das Kind mit dem Bade auszuschütten, denn es könnte sich erweisen, dass alte, konservative weisse Männer plötzlich nützlich sein können. So plädiert Bachmann-Medick in einer Attacke gegen die traditionelle Germanistik für eine anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft, wobei man die Germanistikfixierung zugunsten einer Auseinandersetzung mit den Literaturen der Welt aufgeben sollte. (Bachmann-Medick 1996: 12) Als Beispiele einer solchen Wende bietet sie allerdings eine anthropologisch-ethnologische Lesart von Autoren, wie Shakespeare, Goethe, Aus-

¹⁵ Dabei übersah er die ironische Selbstkritik, die bei Flaubert durchaus spürbar ist, etwa in dessen Definition eines Orientalisten: „Orientaliste: homme qui a beaucoup voyagé“.

¹⁶ Vgl. dazu die südafrikanische Autorin Ezekiel Mphahlele: „Conrad was one of the few outstanding white novelists who portray competently characters belonging to cultural groups outside their own.“ (Mphahlele, *apud* White 1996: 179)

¹⁷ Ralf Grüttemeier wirft der deutschen Literaturkritik vor, angesichts der sogenannten „Migrantentexte“, hauptsächlich nach politischen, und kaum nach literarischen Kriterien zu urteilen. (Grüttemeier 2001: 13 ff.)

ten, Conrad oder Strindberg an, d.h., Autoren die schon längst dem traditionellen Kanon angehören. Noch interessanter wird es, wenn wir genau darauf achten, welche Sekundärliteratur zitiert wird. So stützt sich Vincent Crapazano bei seiner literarisch-anthropologischen Analyse von Goethes römischen Karneval weitgehend auf die Studien von keinem Geringeren als Emil Staiger, dem Zürcher Germanistikprofessor, der in den sechziger Jahren gerade wegen seiner urkonservativen, traditionalistischen Literaturauffassungen höchst kontrovers war. In seiner Stellungnahme zum berühmt gewordenen „Zürcher Literaturstreit“ zwischen Emil Staiger und Max Frisch, hat Hugo Loetscher in dem Artikel „Ein Konzil für Germanisten“ (1967) gerade auf die Kanonfrage hingewiesen. Er fragte sich warum Goethe und Thomas Mann wohl und Kafka, Musil oder Heine nicht zu Staigers Kanon der Germanistik gehörten und warf - damals schon - die provokative Frage auf, ob zu Staigers Nächsten auch „jene Indianer [gehören], die seit vierhundert Jahren unter einem Feudalsystem leben“ oder „jene zwei Drittel, die sich nicht sattessen können“. (Loetscher 1967: 159 ff.) Ironischerweise wird ausgerechnet Emil Staiger herangezogen bei dieser als „höchst revolutionär“ präsentierten Neuorientierung der Literaturwissenschaft, die sich als Ziel gesetzt hat, den traditionellen Kanon in Frage zu stellen.

Es ist selbstverständlich wichtig, dass der Kanon kritisiert wird, wichtiger noch scheint mir, dass er ergänzt wird, aber die Dekonstruktion sollte kein Ziel an sich sein, sondern lediglich ein erster Schritt. Daher erlaube ich mir meine Auffassung von Kreolisierung wieder aufzunehmen und sie auf die heutige Literaturwissenschaft anzuwenden. Anstatt, dass wir uns mit einer „Critique of Power“ begnügen,¹⁸ würde ich vorschlagen, dem logischen Weg, vom sprachlichen Kreolismus zur literarischen Anthropophagie zu folgen. Keine Literatur scheint mir dazu besser geeignet, als die brasilianische. Anhand des Beispiels von Brasilien mag klar werden, dass wir zurzeit in unserem anti-westlichen Dekonstruktionsdenken oft recht simplizistisch vorgehen. Als Beispiel möchte ich zuerst den Anthropologen Martin Fuchs zitieren, der in seinem Artikel „Übersetzen und Übersetzt-Werden“ über die Literatur in nicht-westlichen Ländern schreibt: „Der Versuch, das ‚Eigene‘ nicht-westlicher Kulturen gegenüber und gegen den Westen zu artikulieren, unterlag dem Zwang, sich den dominanten Idiomen des Westens – seiner Episteme, seiner Ästhetik, seiner Ethik – anzupassen.“ (Fuchs 1997: 322) Wenn wir diese Idee jedoch konsequent zu Ende denken, könnte das im Falle von Brasilien nur heißen, dass die einzige nicht-unterdrückte, nicht-dominierte Literatur des Landes die mündliche Indioliteratur wäre.

Als nächstes Beispiel sei Homi Bhabhas *Verortung der Kultur* genannt. Darin zitiert er eine Reihe von Texten, die nach dem Schema der sogenannten „Lettres Persanes“ gemacht worden sind. Bhabha kritisiert dieses Genre, indem er schreibt: „Das Andere wird zitiert, angeführt, in einen Rahmen gestellt, beleuchtet, [...] eingebettet. [...] Das Andere verliert seine Macht, zu signifizieren, zu negieren, [...] seinen eigenen insti-

¹⁸ Wer hätte wohl Interesse daran, die imperialistischen Äusserungen in etwa Julius Caesars *De bello gallico* aufgelistet zu sehen? Eine solche literarische Arbeit scheint mir genauso sinnlos, wie heute die Normannen für Verbrechen gegen die Menschlichkeit anklagen zu wollen.

tutionellen und oppositionellen Diskurs zu etablieren.“ (Bhabha 1994=2000: 48) Nun wird allgemein das Buch *Macunaíma* (1928) von Mário de Andrade als das Hauptwerk des brasilianischen Modernismus betrachtet, als die definitive Abrechnung mit 400 Jahren europäischen Kulturimperialismus in Brasilien. Dieses Werk jedoch, eine Marke in der brasilianischen Identitätsbildung und alles andere als „westlicher Imperialismus“, ist ganz im Sinne der *Lettres Persanes* organisiert, indem voller Ironie erzählt wird, wie drei Indios aus dem Urwald die Metropole São Paulo „entdecken“. Mit *Macunaíma* versuchte Mário de Andrade seine eigene Kultur neu zu entdecken und benutzte dazu ein ursprünglich französisches Genre. Es handelt sich dabei also um einen Kreolismus *avant la lettre*, der zeigt, wie simplizistisch die These Bhabhas wohl ist.¹⁹

Ein Land wie Brasilien macht klar, wie schwierig es ist, westliche Denkmuster schlicht und einfach abzulehnen. Dies gilt allerdings nicht nur für Brasilien, denn als z.B. Achebe Conrad kritisierte, tat er dies nicht in einer afrikanischen Sprache, sondern auf Englisch, also in der Sprache der ehemaligen Kolonialherren und er tat es auch als Nigerianer, d.h., als Bürger einer ursprünglich von den Briten zusammengebastelten Nation. Im Moment, wo er Europa kritisiert, zeigt Achebe also indirekt, wie schwierig es ist, dieses Europa los zu werden, genauso wie es heute keinem französischen Autor einfällt, etwa auf Keltisch zu schreiben, weil das Französische auf die Sprache der imperialistischen Römer zurückgeht. Derek Walcott hat für Kritiken à la Achebe nur Spott übrig und nennt seine britische koloniale Erziehung sogar herausfordernd ein „Privileg“, das ihm den Zugang zur universellen Kunst und Kultur eröffnet habe. (Walcott, *apud* Seifert 2000: 65)

Autoren, wie Mário de Andrade und Derek Walcott nehmen, wohl nicht zufälligerweise, einen zentralen Platz ein im Werk *La République Mondiale des Lettres* (1999) der Literaturwissenschaftlerin Pascale Casanova. Es handelt sich dabei um einen Versuch, die Literatur „planetarisch“ zu studieren. Allerdings geht Casanova dabei über die Migranten- und Postkolonialen Literaturen hinaus. Sie interessiert sich nämlich primär für die Periode, in der die Trennung zwischen dem Französischen und dem Vulgärlatein noch undeutlich war, eine Zeit also, wo es offensichtlich war, dass Französisch eine Kreolensprache ist. Eines der bedeutendsten Stichworte ihrer These ist „*dévoré des langues*“ – Sprachen verschlingen. In diesem Zusammenhang kommt sie auch auf die brasilianische Literatur zu sprechen. Sie zieht eine Linie über Joachim du Bellay und Dante, die, je auf ihre Weise, das Latein „verschlangen“, bis zur Anthropophagie der portugiesischen Sprache eines Oswald de Andrade, der in Anspielung auf die Tupi-Sprache der Indios propagierte: „Tupi or not tupi, that is the question“. Eine Frage, die Mário de Andrade in seinem *Macunaíma* beantwortete mit dem berühmten Satz: „Ich bin ein Tupi-Indianer, der die Laute spielt“. Die Lösung, die Mário de Andrade hier vorschlägt ist also weder Ethno-Fundamentalismus, noch reine Verwestlichung, sie ist

¹⁹ Vgl. zu Postkolonialismus und Passivität auch den Artikel „Die Fremden spielen mit: Schlaglichter auf einige Schauplätze kolonialer Gewalt“ (2000) von Anette und Peter Horn.

anthropophagisch und aktiv, wobei das Resultat eine Kreolisierung ist, die passive, kolonialistische Denkmuster definitiv hinter sich lässt.²⁰

Vielleicht ist Anthropophagie auch die bestmögliche Haltung gegenüber der Globalisierung. Anstatt Angst zu haben vor einer kulturellen Uniformierung, anstatt in einem sprachlichen Antisemitismus zu verfallen, schlägt sie vor, fremde Einflüsse gierig aufzunehmen, wissend, dass man nachher nie wieder so sein wird, wie man vorher gewesen ist. Wenn so viele heute von der Suche nach einer neuen Sprache reden - ob Salman Rushdie, der „neue Sprachen [sucht], mit deren Hilfe wir die Welt verstehen lernen“ (Rushdie 1991=1992: 130), Hugo Loetscher, der für eine runde Sprache plädiert, eine die sich nach dem Globus orientiert und nicht mehr nach der Landkarte (Loetscher 1983=1988: 40), Édouard Glissant, der eine Sprache sucht, in der sich alle Sprachen der Welt reflektieren (Glissant: 1996: 27) oder Iain Chambers, der vorschlägt, die Grammatik und Sprache des modernen Denkens neu zu schreiben (Chambers: 1994: 110) - dann scheint mir die These einer Anthropophagie bei dieser Suche sehr aufschlussreich. Die Lösung, die sie uns anbietet, ist verhältnismässig einfach: wir brauchen nicht sosehr neue Sprachen, sondern vielmehr ein neues, anthropophagisches Sprachverhältnis, eines, das akzeptiert, dass alle Sprachen Kreolensprachen sind.²¹

Es ist klar, dass eine solche Philosophie der weltweiten Kreolisierung eine gewisse Naivität gegenüber den bestehenden Machtstrukturen beinhaltet, ich betrachte sie jedoch als unvermeidbar, ja sogar als eine natürliche Evolution, im Sinne von Édouard Glissants These des Lebens als ein „perpétuel processus“: nichts bleibt was es einmal gewesen ist, aber das, was nachher kommt, enthält immer einen Teil von dem, was vorher da war. Man sieht es heute dem Englischen an: im Moment, wo die Sprache weltweit triumphiert, wird sie überall aufgefressen und kreolisiert, genauso wie das mit dem Latein passiert ist. In keinem deutschsprachigen Buch spüren wir übrigens eine größere Furcht vor der Kreolisierung als in *Mein Kampf*, wo geschrieben steht: „Die erzwungene Annahme der deutschen Sprache von Fremden bedeutet letzten Endes eine Entgermanisierung, denn sie verwische bisher sichtbar in die Augen springende Unterschiede zwischen verschiedenen Völkern. Letztlich müsse sie eine Bastardisierung und damit nicht eine Germanisierung, sondern eine Vernichtung germanischen Elementes zur Folge haben.“ (Hitler, *apud* Birken-Bertsch: 87) Diese Angst braucht uns nicht zu wundern, denn die Kreolisierung akzeptieren, bedeutet auch, dass man jede Form der absoluten Wahrheit verwirft und jede Ideologie als vergänglich betrachtet. Es ist eine Idee, die wir bei Peter Bichsel antreffen, wenn er in seinem Aufsatz „Chaotisch wie die Sprache selbst“ (2000) schreibt: „Ich würde mich sehr freuen darüber, wenn dieser Text – den

²⁰ In die gleiche Richtung geht z.B. auch die Meinung des kongolesischen Schriftstellers Henri Lopès, indem er schreibt: “À côté de mēs ancêtres bantous, je possède aussi des ancêtres gaulois. Mieux, je les revendique”. (Lopès 1999: 25), oder C. L. R. James über die Einwohner der Karibik: “Fundamentally, we are a people whose literacy and aesthetic past is rooted in Western European civilisation”. (James, *apud* Said 1993: 248)

²¹ Es handelt sich dabei um ein Sprachverhältnis, das anknüpft bei dem, was Ulf Hannerz als eine erforderliche gesellschaftliche Bewusstwerdung empfindet: “There were always interactions, and a diffusion of ideas, habits, and things, even if at times we have been habituated to theories of culture and society which have not emphasized such truths”. (Hannerz 1996: 18)

ich hier schreibe – in hundert Jahren nicht mehr lesbar wäre, weil die Sprache inzwischen gewachsen wäre“. (Bichsel 2000: 145)

Wie nützlich eine solche globale Kreolisierung jedoch sein kann, möchte ich illustrieren anhand eines abschliessenden Zitates aus dem Roman *Die Augen des Mandarins* von Hugo Loetscher, der die Hybridisierung der Welt in einer höchst originellen Weise zu Papier gebracht hat. Es handelt sich dabei um den Traum einer Kreolisierung des Neujahrs, etwa so:

An jedem Neujahr fasst man Vorsätze, nach einigen Wochen sind sie gebrochen, und man muss viele Monate warten, bis man an einem neuen Neujahr neue Vorsätze fasst. Das ist anders, wenn man schon drei bis vier Wochen nach dem ersten Januar am chinesischen Neujahr von neuem Vorsätze fasst und man nur bis zum buddhistischen Neujahr zu warten braucht, um zu erneuern, was man inzwischen gebrochen hat - ja, was man sich am Neujahr der Muslime vorgenommen und woran man sich hinterher nicht gehalten hat, das könnte am jüdischen Neujahr erneuert werden, und das, was von jenen Vorsätzen nicht eingehalten wird, könnte man am ersten Januar erneuern, dessen gebrochene Vorsätze wiederum... Wir nannten dies den «Reigen des Neuanfangs» und weniger poetisch das «runde Neujahr». (Loetscher 1999: 332)

Was wäre der Welt mehr zu wünschen als ein solches fröhliches und rundes Neujahr?

BIBLIOGRAPHIE

- Achebe, Chinua (1975=1977): „An image of Africa: racism in Conrad's ‚Heart of Darkness‘“, in: *Massachusetts Review*, 17.4.
- Andrade, Mário de (1928=1996): *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*, São Paulo, Edusp.
- Ashcroft, Bill / Griffiths, Gareth / Tiffin, Helen (Hg.) (1989): *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London / New York.
- Bachmann-Medick, Doris (1996): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt a.M.
- Bachmann-Medick, Doris (1997): *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, Berlin.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (1998): „Schwarze Juden und griechische Deutsche. Ethnische Zuordnung im Zeitalter der Globalisierung“, in: Beck, Ulrich (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Bhabha, Homi K. (1994=2000): *Die Verortung der Kultur*, Tübingen.
- Bichsel, Peter (2000): *Alles von mir gelernt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Birken-Bertsch, Hanno / Markner, Reinhard (2000): *Rechtschreibreform und Nationalsozialismus: Ein Kapitel aus der politischen Geschichte der deutschen Sprache*, Göttingen.
- Bromley, Roger (2000): „Multiglobalismen – Synkretismus und Vielfalt in der Populärkultur“, in: Robertson, Caroline Y. / Winter, Carsten (Hg.): *Kulturwandel und Globalisierung*, Baden-Baden.
- Bubis, Naomi (2003): "Die Ehen über den israelischen Zaun: Neues Gesetz erschwert Zusammenleben von arabischen Israeli und Palästinensern", in: *Neue Zürcher Zeitung*, 17.08.2003, S. 5.
- Canclini, Néstor García (1990=1995): *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, University of Minnesota.
- Casanova, Pascale (1999): *La République Mondiale des Lettres*, Paris.

- Certeau, Michel de (1975): „L'écriture de l'histoire“, Paris, Éditions Gallimard.
- Chambers, Iain (1994): *Migracy, Culture and Identity*, London.
- Clifford, James (1997): *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press.
- Dällenbach, Lucien (2001): *Mosaïques: Un objet esthétique à rebondissements*, Paris. Deleuze, G./Guattari, F. (1997): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin.
- Dewulf, Jeroen (1999): *Hugo Loetscher und die „portugiesischsprachige Welt“ – Werdegang eines literarischen Mulatten*, Bern.
- Eckart, Wolfgang U. (1997): *Medizin und Kolonialimperialismus: Deutschland 1884-1945*, Paderborn, Ferdinand Schöningh.
- Fichte, Gottlieb Johann (1808=1961): *Reden an die deutsche Nation*, Leipzig.
- Flusser, Vilém (1992): *Bodenlos: Eine philosophische Autobiographie*, Bensheim und Düsseldorf.
- Freyre, Gilberto (1932=1982): *Herrenhaus und Sklavenhütte: Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Fuchs, Martin (1997): „Übersetzen und Übersetzt-Werden: Plädoyer für eine interaktionsanalytische Reflexion“, in: Bachmann-Medick, Doris (1997): *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, Berlin.
- Glissant, Édouard (1996): *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard.
- Grüttemeier, Ralf (2001): „Migrantenliteratur in de Nederlandse en Duitse letteren“, in: *Neerlandica extra muros*, 03.10.2001.
- Gruzinski, Serge (1999): *La pensée métisse*, Paris.
- Hall, Stuart (1996=1997): „Wann war ‚der Postkolonialismus‘? Denken an der Grenze“, in: Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin/Steffen, Therese (Hg.): *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen.
- Hannerz, Ulf (1996): *Transnational connections: culture, people, places*, London/New York.
- Harris, Wilson (1983): *The Womb of Space: The Cross-Cultural Imagination*, Westport.
- Hastings, Adrian (1997): *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press.
- Heller, Agnes (1996): „The Many Faces of Multiculturalism“, in: Bauböck, Rainer / Heller, Agnes / Zolberg, Aristide (Hg.): *The Challenge of Diversity: Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Avebury, Aldershot.
- Herder, Johann Gottfried von (1791=1936): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: Matthias, Theodor (Hg.): *Herders Werke*, IV. Band, Leipzig / Wien, Bibliographisches Institut.
- Horn, Anette/Horn, Peter (2000): „Die Fremden spielen mit: Schlaglichter auf einige Schauplätze kolonialer Gewalt“, in: Honold, Alexander / Scherpe, Klaus R. (Hg.): *Das Fremde: Reiseerfahrungen, Schreibformen und kulturelles Wissen*, Bern, Peter Lang.
- Kamecke, Gernot (2000): „Was ist ein kreolischer Autor? Strategien postkolonialer Identität bei Patrick Chamoiseau“, in: Honold, Alexander / Scherpe, Klaus R. (Hg.): *Das Fremde: Reiseerfahrungen, Schreibformen und kulturelles Wissen*, Bern, Peter Lang.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1781=1779): *Nathan der Weise*, Stuttgart, Reclam.
- Levin, Thomas Y. (1995): „Nationalitäten der Sprache – Adornos Fremdwörter: Multikulturalismus und bzw. als Übersetzung“, in: Kessler, Michael / Wertheimer, Jürgen: *Multikulturalität: Tendenzen, Probleme, Perspektiven im europäischen und internationalen Horizont*, Tübingen.
- Lévi-Strauss, Claude (1994): „Anthropology, Race and Politics: A Conversation with Didier Eribon“, in: Borofsky, R. (Hg.): *Assessing Anthropology*, New York.
- Loetscher, Hugo (1967): „Ein Konzil für Germanisten“, in: Höllerer, Walter: *Sprache im technischen Zeitalter: Der Zürcher Literaturstreit*, Stuttgart.
- Loetscher, Hugo (1983): *Der Waschküchenschlüssel oder Was – wenn Gott Schweizer wäre*, Zürich.
- Loetscher, Hugo (1999): *Die Augen des Mandarin*, Zürich.

- Loetscher, Hugo (2000): *äs tischört und plutschins. Über das Unreine in der Sprache – eine helvetische Situierung*, Zürich.
- Lopès, Henri (1999): „Mes trois identités“, in: Duvignaud, Jean / Khaznadar, Chérif (Hg.): *Nous et les autres. Les cultures contre le racisme*, Paris, Maison des Cultures du Monde.
- Martens, Klaus (2000): „Derek Walcott: From Periphery to Center“, in: Schmeling, Manfred / Schmitz-Emans, Monika / Walstra, Kerst (Hg.): *Literatur im Zeitalter der Globalisierung*, Würzburg.
- Ostendorf, Berndt (1994): „Inclusion, Exclusion and the Politics of Cultural Difference“, in: Stummer, Peter O. / Balme, Christopher (Hg.): *Fusion of Cultures?*, Amsterdam, Rodopi.
- Poliakov, Léon (1971=1977): *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*, Wien / München / Zürich, Europaverlag.
- Ramón Lodares, Juan (2002): *Lengua y Patria*, Madrid, taurus.
- Raynal, Abbé (1780): *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes*, Band I-IV, Genève, Pellet.
- Rosaldo, Renato (1989): *Culture and Truth. The remaking of social analysis*, London.
- Rushdie, Salman (1991=1992): *Heimatländer der Phantasie*, München.
- Said, Edward W. (1978=1981): *Orientalismus*, Frankfurt a.M. / Berlin/Wien.
- Said, Edward W. (1991=1997): „Die Politik der Erkenntnis“, in: Bronfen, Elisabeth / Mariu, Benjamin / Steffen, Therese (Hg.): *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen.
- Said, Edward W. (1993): *Culture and Imperialism*, New York.
- Schmeling, Manfred / Schmitz-Emans, Monika / Walstra, Kerst (Hg.) (2000): *Literatur im Zeitalter der Globalisierung*, Würzburg.
- Stoler, Ann (1995): „Mixed-bloods and the cultural politics of European identity in colonial Southeast Asia“, in: Pieterse, Jan Nederveen / Parekh, Bhikhu (Hg.): *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*, London / New Jersey, Zed Books.
- Taguieff, Pierre-André (1988=2000): *Die Macht des Vorurteils : Der Rassismus und sein Double*, Hamburg, Hamburger Edition.
- Todorov, Tzvetan (1991): *Les morales de l'histoire*, Paris, Grasset.
- Toumson, Roger (1998): *Mythologie du Métissage*, Paris, Presses Universitaires de France.
- van der Veer, Peter / Lehmann, Hartmut (1999): *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press.
- Walcott, Derek (1990=1995): *Omeros*, München/Wien.
- Welsch, Wolfgang (2000): „Transkulturalität: Zwischen Globalisierung und Partikularisierung“, in: Wierlacher, Alois (Hg.): *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache, Nr. 26*, München.
- Werbner, Pnina (1997): *Debating cultural hybridity: multi-cultural identities and the politics of anti-racism*, London / New Jersey.
- White, Andrea (1996): „Conrad and Imperialism“, in: Stape, J. H. (Hg.): *The Cambridge Companion to Joseph Conrad*, Cambridge University Press.

Anschrift

Dr. Jeroen Dewulf
Departamento de Estudos Germanísticos
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto
Portugal

E-Mail: jeroen.dewulf@netc.pt