

Institut für Ethnologie und Afrikastudien

**JOHANNES
GUTENBERG
UNIVERSITÄT
MAINZ**

Department of Anthropology and African Studies

Arbeitspapiere / Working Papers

Nr. 6

Sara Endepols

**Die Konstruktion nationaler Identität in der
beninischen Literatur**

2002



The Working Papers are edited by

Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität,
Forum 6, D-55099 Mainz, Germany.

Tel. +49-6131-392.3720, Email: ifeas@mail.uni-mainz.de;

<http://www.uni-mainz.de/~ifeas>

Geschäftsführender Herausgeber/ Managing Editor:
Thomas Bierschenk (biersche@mail.uni-mainz.de)

**DIE KONSTRUKTION NATIONALER IDENTITÄT
IN DER BENINISCHEN LITERATUR**

Hausarbeit zur Erlangung des Akademischen Grades
eines Magister Artium

vorgelegt vom Fachbereich Sozialwissenschaften
der Johannes Gutenberg-Universität
Mainz

von Sara Endepols
aus Wiesbaden
März 2002

Referent: Prof. Dr. Thomas Bierschenk
Korreferent: Prof. Dr. Thomas Geider

I. EINLEITUNG	7
II. DAS ENTSTEHEN VON NATIONEN, NATIONALER IDENTITÄT UND NATIONAL-LITERATUREN	12
1. Idee und Entwicklung von Nationen	12
1.1. Begriffsdefinitionen: Nation, Nationalismus, Nationenbildung	12
1.2. Ursprung und Werden der Nationen	15
1.3. Der Nationalstaat in Afrika	17
2. Nationale Identität und kulturelles Handeln.....	21
2.1. Nationale und ethnische Identität: Spielarten kollektiver Identitäten	21
2.2. Der identitätsstiftende Charakter kulturellen Handelns	25
3. Die Entstehung von Nationalliteraturen	27
3.1. Das literarische Feld im nationalen Kontext.....	27
3.2. Das koloniale literarische Feld im frankophonen Westafrika.....	30
<u>3.2.1. Entwicklung</u>	<u>30</u>
<u>3.2.2. Besonderheiten.....</u>	<u>34</u>
III. ANALYSERASTER ZUR UNTERSUCHUNG NATIONALER IDENTITÄTSKONSTRUKTIONEN IN DER LITERATUR.....	37
1. Einführung.....	37
2. Analyse Kriterien	39
2.1. Stoff und Motiv	39
<u>2.1.1. Stoff.....</u>	<u>39</u>
<u>2.1.2. Motiv</u>	<u>40</u>
2.2. Literarische Ortsbeschreibung: Heimat und Fremde	40
2.3. Die Figur und ihr kultureller Habitus: Stereotypen und Alterität	41
2.4. Sprache.....	42
<u>2.4.1. Sprachentlehnungen.....</u>	<u>42</u>

2.4.2. Intertextualität	43
2.5. Bildlichkeit: Symbole.....	43
3. Diskurs	44
IV. NATIONALE IDENTITÄTSKONSTRUKTIONEN IN DER BENINISCHEN LITERATUR.....	47
1. Einführung.....	47
2. Dahomey unter französischer Kolonialherrschaft (1895-1960).....	49
2.1. Literaturgeschichte.....	49
2.2. Paul Hazoumé: <i>Doguiçimi</i> (1938).....	55
2.3. Analyse.....	58
2.3.1. Stoff und Motiv	58
2.3.2. Literarische Ortsbeschreibung	61
2.3.3. Figur und Habitus.....	63
2.3.4. Sprache.....	66
2.3.5. Bildlichkeit.....	68
2.4. Diskurs	69
3. Die frühe Unabhängigkeit (1960-72)	71
3.1. Literaturgeschichte.....	71
3.2. Olympe Bhely-Quenum: <i>Le chant du lac</i> (1965).....	74
3.3. Analyse.....	76
3.3.1. Stoff und Motiv	76
3.3.2. Literarische Ortsbeschreibung	78
3.3.3. Figur und Habitus.....	81
3.3.4. Sprache.....	84
3.3.5. Bildlichkeit.....	85
3.4. Diskurs	86
4. Revolution und das leninistisch-marxistische Regierungssystem (1972- 1984)...	87
4.1. Literaturgeschichte.....	87

4.2. Eustache Prudencio: Quelle tempête ravage mon âme! (1980)	91
4.3. Analyse.....	94
<u>4.3.1. Stoff und Motiv</u>	<u>94</u>
<u>4.3.2. Literarische Ortsbeschreibung</u>	<u>96</u>
<u>4.3.3. Figur und Habitus.....</u>	<u>99</u>
<u>4.3.4. Sprache.....</u>	<u>101</u>
<u>4.3.5. Bildlichkeit.....</u>	<u>102</u>
4.4. Diskurs	103
5. Liberalisierung des leninistisch-marxistischen Regimes und Renouveau	
Démocratique (1985-2001)	105
5.1. Literaturgeschichte.....	105
5.2. Adélaïde Fassinou: Modukpè, Le rêve brisé (2000).....	109
5.3. Analyse.....	111
<u>5.3.1. Stoff und Motiv</u>	<u>111</u>
<u>5.3.2. Literarische Ortsbeschreibung</u>	<u>114</u>
<u>5.3.3. Figur und Habitus.....</u>	<u>116</u>
<u>5.3.4. Sprache.....</u>	<u>119</u>
<u>5.3.5. Bildlichkeit.....</u>	<u>120</u>
5.4. Diskurs	121
V. SCHLUSSBEMERKUNG: LÄSST SICH IN DER BENINISCHEN	
LITERATUR EINE VERÄNDERUNG NATIONALER	
IDENTITÄTSKONSTRUKTIONEN BEOBACHTEN?.....	123
VI. ANHANG.....	127
1. Biographien der Autoren.....	127
1.1. Paul Hazoumé	127
1.2. Olympe Bhély-Quénou	128
1.3. Eustache Prudencio	129
1.4. Adélaïde Fassinou	130

VII. BIBLIOGRAPHIE	132
---------------------------------	------------

Glossar

AOF – Afrique Occidentale Français

AECLB – Association des Ecrivains et Critiques Littéraires du Bénin

BEPC– Brevet d'Enseignement du premier cycle

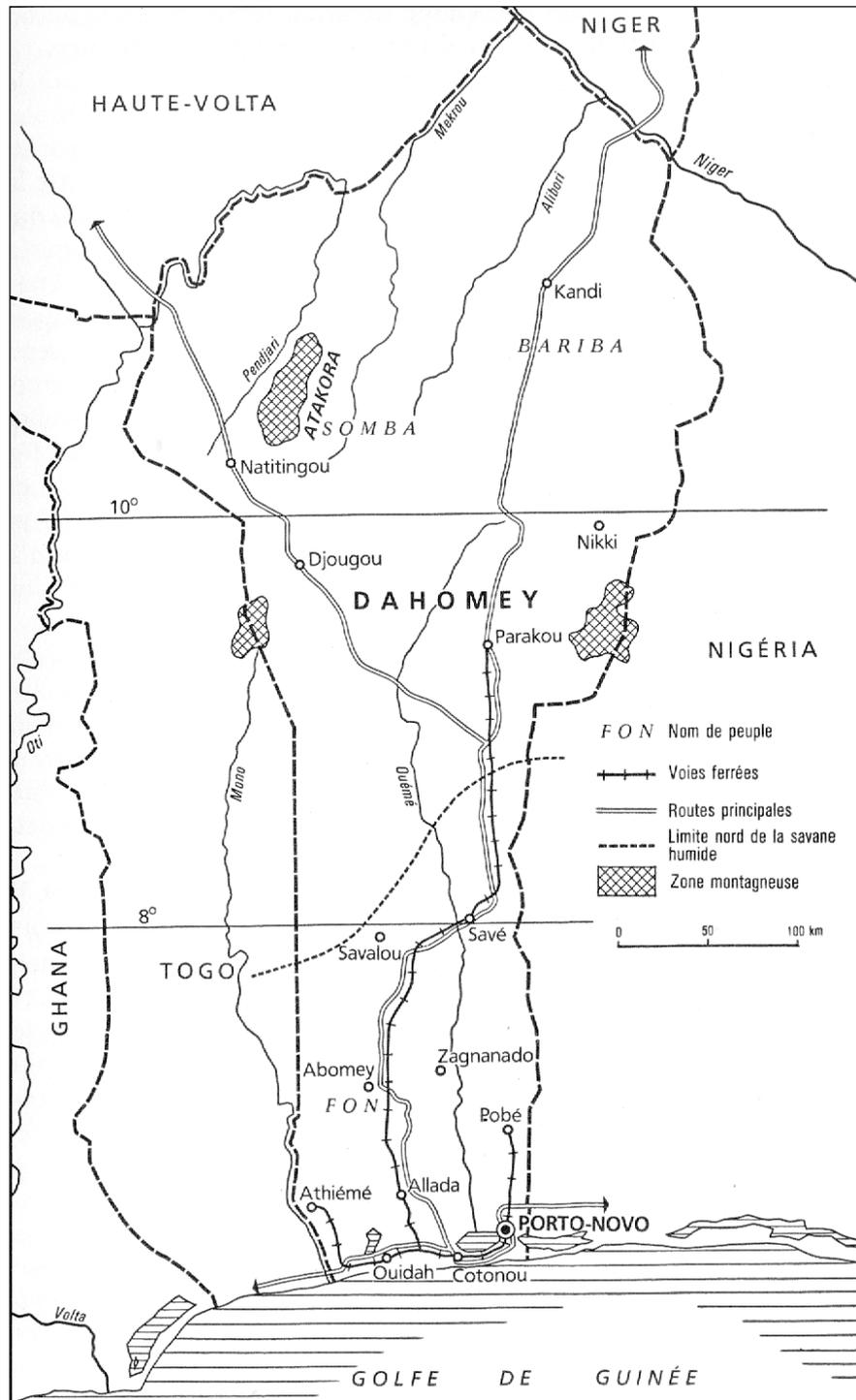
UDD – Union Démocratique du Dahomey

PRPB – Parti Révolutionnaire Populaire du Bénin

La littérature anticipe toujours la vie. Elle ne la copie point,
mais la moule à ses fins.

Oscar Wilde: La décadence du mensonge.

Benin



Quelle: Coquery-Vidrovitch 1992: 381

I. Einleitung

Wir Deutschen bilden uns auf unseren Ernst viel ein, wir haben die Auffassung, daß das Gegenteil von Ernst Leichtfertigkeit ist und daß Leichtfertigkeit verdammt werden muß. Andere Völker haben da andere Auffassungen.

Bertolt Brecht (1898-1956)

Dieses Zitat verdeutlicht, wie über Literatur eine deutsche Stereotypisierung hergestellt werden kann. Deutschen werden Charakteristika zugeschrieben, die sie von anderen Völkern oder Nationen unterscheiden können. Die deutsche Ernsthaftigkeit ist hierfür ein anschauliches Beispiel, da sie die deutsche Gesellschaft – das (ehemalige) Land der Dichter und Denker – nach innen und außen kennzeichnet. Über solche Stereotypisierungen werden dem deutschen Leser Identifikationsangebote gegeben, die er an- aber auch ablehnen kann, die sein deutsches Sein, sein Nationalgefühl, seine nationale Identität ausmachen können. So kann ein deutscher Leser oder Zuhörer in einem deutschen Buch oder im Vortrag eines deutschen Redners nationale Stereotypen finden, die ihm Identifikationsangebote liefern, die er entweder in seine nationale Identität inkorporiert oder von sich weist. Nationale Identität kann sich folglich in Kulturäußerungen widerspiegeln.

Doch wie bildet sich ein Nationalgefühl? Ist ein Nationalgefühl angeboren, naturwüchsig oder entsteht es erst im Rahmen eines Nationalstaates? Ist Deutschland das Beispiel einer „ethnisch-historisch-kulturell verstandenen Nation als objektive Schicksalsgemeinschaft“ und Frankreich dagegen das Beispiel „einer französischen staatsbürgerlichen Konzeption der Nation, getragen vom subjektiven Willen“ (Beyme 1998: 75)? Diese Frage spaltet gleichsam die Nationalismusforschung in Anhänger einer *primordialen* und einer *konstruktivistischen* Tradition. Der Historiker Berdahl verweist darauf, dass der Nationalismus in Deutschland nicht nur durch gemeinsame Sprache, Kultur oder ethnische Zugehörigkeit geprägt war, sondern auch durch den Druck von Interessen, sowie durch Ideologien und Politiker, für die der Nationalismus eine ganz bestimmte Funktion hatte, generiert wurde (Berdahl 1972 zit. n. Winkler 1985: 143). Zwar trugen Intellektuelle wie Herder, Kleist, Fichte u.a. zur Idee einer Kulturnation und der Formung eines Nationalbewusstseins bei, aber es bleibt unklar, welchen konkreten Beitrag diese zur

politischen Einheit, zum Nationalstaat geliefert haben. Ihr Beitrag war vielmehr ein kultureller: Sie lieferten die kulturelle Legitimationsgrundlage für einen Nationalstaat (vgl. ebd.: 140ff). Die Vorstellung, Nationen seien natürlich gewachsene Einheiten, trifft angesichts historischer Erfahrungen nicht zu (vgl. Anderson 1988: 14ff). Dennoch verstehen Verfechter *primordialer* Positionen Deutschland als eine natürlich gewachsene Kulturnation. Auch beeinflusst die eigene Wahrnehmung nationaler Identität die Fremdwahrnehmung anderer Nationalismen. Infolgedessen sehen gerade Verfechter *primordialer* Positionen in der Nationenbildung Afrikas ein Problem, da die ehemaligen Kolonien in der Regel nicht über einen kulturell homogenen Raum verfügten, der gewissermaßen naturwüchsig den Prozess der Nationenbildung hervorgebracht hätte (vgl. Rotberg 1966 zit. n. Winkler 1985: 255).

Häufig wird argumentiert, dass den relativ ‚neuen‘ Nationalstaaten Afrikas solch ein Nationalgefühl fehlt, welches denn auch als Grund für die „Fragilität afrikanischer Staaten“ angeführt wird. Ihre Fragilität sei darauf zurückzuführen, dass sie größtenteils – aufgrund der europäischen Grenzziehungen – künstlich geschaffen wurden und dass daher ethnische Identitäten vorherrschten, die das Entstehen eines Nationalgefühls behindern würden (Bierschenk 2001: 1). Die neuere Nationalismusforschung hat diese Vorstellung allerdings im Rahmen der *konstruktivistischen* Tradition verworfen, denn erst ein Nationalstaat bringt eine Nation hervor, i.e. die Nation ist eine Willensgemeinschaft, in der sich die Mitglieder als „definiertes Wir über die bewusste Annahme nationaler Identifikationsangebote und Hingabe an nationale Ziele mit der Gemeinschaft (...) identifizieren“ (Gewecke 1996: 217). Daran wird deutlich, dass die afrikanischen Nationalstaaten in der Ausformierung ihrer nationalen Identität keinen Sonderfall darstellen, da erst der Nationalstaat die Konstruktion nationaler Identitäten bedingt. Im Prozess der Nationenbildung wird, verkürzt dargestellt, über eine Elite ein gemeinsames Symbolsystem, eine gemeinsame Kultur geschaffen, welche in den Dienst nationaler Identitätsbildung gestellt wird. Nationale Identität stellt sich dementsprechend über Kultur her, welche identitätsstiftend ist. Folglich kann an kulturellen Schöpfungen, wie z.B. der Literatur, nationale Identität ‚gemessen‘ werden.

Die Analyse nationaler Identität am Beispiel der Nationalliteratur eines westafrikanischen Staates, Benin, bildet den Gegenstand dieser Arbeit.

Der ‚afrikanische Nationalstaat‘ hat eine relativ junge Geschichte: Mit den Unabhängigkeitsbewegungen und den Unabhängigkeitserklärungen der 60er Jahre traten

die ehemaligen Kolonien in eine neue Phase des sogenannten *nationbuilding*, i.e. über nationale Integration und über die Erzeugung nationaler Identität sollte ein Nationalgefühl hergestellt werden (vgl. Winkler 1985: 21; vgl. Greverus 1987: 179). Infolgedessen stellt sich die Frage, ob und wie sich nationale Identität im Laufe der vergangenen vierzig Jahre verändert und/oder verfestigt hat. Die vorliegende Arbeit folgt der Fragestellung, ob und inwiefern sich die nationale Identität Benins verändert bzw. verfestigt hat. Dies soll am Beispiel des Genres Roman in der beninischen Nationalliteratur nachvollzogen werden. Um einen Verlauf oder eine Entwicklung nationaler Identitätskonstruktionen nachzuvollziehen, wurde jeweils ein Roman aus den verschiedenen Epochen der beninischen Staatenbildung entnommen. Hierbei wird die Hypothese aufgestellt, dass nationale Identität wandelbar ist und sich im Laufe einer Nationenbildung, also mit der Geschichte eines Landes, verändert und/oder verfestigt und dass diese Veränderung von der beninischen Nationalliteratur quasi ‚lesbar‘ rezipiert wurde.

Kapitel II dient der Einführung in die Themenkomplexe Nation, nationale Identität und Nationalliteratur. Zunächst wird der Begriff ‚Nation‘ in seinen unterschiedlichen Erklärungsansätzen erläutert und hinsichtlich eines Arbeitsbegriffs, der den Realitäten der (europäischen und afrikanischen) Nationenbildung am nächsten kommt, definiert. Ferner wird die Bedeutung von nationsverwandten Begriffen wie ‚Nationalismus‘ und ‚Nationenbildung‘ dargelegt. In einem nächsten Schritt werden Ursprünge und Entwicklungen der Nationalstaaten in Europa und in Afrika skizziert. Da nationale Identität für den Nationalstaat, die Nation, unabdingbar ist und den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit bildet, schließt sich eine Definition nationaler Identität in Abgrenzung zu ethnischer Identität an. Nationale Identität bildet sich u.a. über kulturelles Handeln. Folglich wird kulturelles Handeln definiert und sein identitätsstiftender Charakter hervorgehoben. Da Literatur eine Spielart des kulturellen Handelns darstellt, indem sich kulturelle oder auch nationale Identität offenbaren kann, ist die Untersuchung nationaler Identität in der Literatur legitim.

In einem weiteren Schritt wird die Entstehung von Nationalliteraturen erläutert, welche in Nationalstaatsbildungsprozessen eine identitätsstiftende Rolle einnehmen. Hierbei sollen die Institutionen und die Akteure, die ein ‚literarisches Feld‘ bilden, sowie die Einflüsse, denen letzteres ausgesetzt ist, umrissen werden, um allgemeine erklärende Parameter für die Entstehung von Nationalliteraturen festzulegen. Diese Parameter dienen später einer Darstellung der beninischen Literaturgeschichte. Im Anschluss daran werden die

Entwicklung des kolonialen ‚literarischen Feldes‘ sowie dessen Besonderheiten im frankophonen Westafrika dargestellt.

In Kapitel III wird ein Instrumentarium vorgestellt, mit dessen Hilfe nationale Identitätskonstruktionen in der beninischen Literatur untersucht werden können. Ausgegangen wird hierbei von einem sozialgeschichtlichen Zugang zu Literatur, d.h. Literatur wird hier quasi als Spiegelbild der Gesellschaft verstanden. Da die ausgewählten Romane nicht immer explizit Nationales zum Thema haben, stützt sich die Analyse auch auf implizite Bilder des Nationalen und/oder Historischen. Um mit gleichwertigen Parametern die Romane zu untersuchen, werden literaturwissenschaftliche Analyse Kriterien wie Stoff und Motiv, literarische Ortsbeschreibung, Figur und kultureller Habitus u.a. verwendet. Über die Analyse der kulturellen Darstellungswelt mit ihren stereotypischen Figuren soll eine Aussage bzw. ein Bezug zur gesellschaftlichen Wirklichkeit hergestellt werden. Dies geschieht in Form eines Diskurses, in welchem die Ergebnisse der Analyse zusammengetragen und kritisch im Hinblick auf ihren nationalen Identitätsgehalt geprüft werden. Dabei wird festgestellt, ob Kulturelles und/oder Historisches in den Romanen verarbeitet wurde, das auf eine Existenz bzw. Veränderung nationaler Identität schließen lässt.

Kapitel IV stellt den empirischen Teil der Arbeit dar. Vorweg dient ein kleiner Exkurs zur beninischen Geschichte der Einleitung. Anschließend wird die Entwicklung der beninischen Nationalliteratur erläutert, und vor dem Hintergrund der Literaturgeschichte erfolgt die Analyse nationaler Identitätskonstruktionen in den ausgewählten Romanen. Die Epochen der Literaturgeschichte entsprechen nahezu denen der beninischen Staatenentwicklung, so dass politische Entwicklungen vom Literaturbetrieb, aber auch von der Literatur aufgegriffen wurden.

Für die Analyse nationaler Identitätskonstruktionen werden vier beninische Autoren ausgewählt, die international bzw. in frankophonen Ländern ein Lesepublikum erreicht haben. Es sei grundsätzlich auf die Problematik der Romanauswahl verwiesen. Zwar wird auf eine repräsentative Auswahl geachtet, doch ist diese nicht unanfechtbar.¹

¹ Mittels eines Fragebogens, der Beninern vorgelegt werden sollte, wollte die Verfasserin einen Eindruck über meistgelesene und bekannte beninische Autoren erhalten, doch die mangelnde Resonanz konnte keinerlei Repräsentativität wahren. Dennoch lieferten die wenigen Antworten Ideen und bestätigten letztlich die getroffene Auswahl.

Der Roman *Doguiçimi* (1938) von Paul Hazoumé wird als Werk, welches für die Kolonialphase (1894-1960) repräsentativ ist, ausgewählt. Zum einen ist *Doguiçimi* eines der meistzitierten Werke der Kolonialzeit, zum anderen ist es der erste historische Roman des frankophonen Westafrikas. Hazoumé erhielt für sein Romandebüt zahlreiche Literaturpreise, auch wird oftmals sein Beitrag zum Werden einer beninischen Literatur hervorgehoben. Insbesondere der historische sowie der literaturgeschichtliche Wert des Romans begründen diese Auswahl. Der Roman *Le chant du lac* (1965) von Olympe Bhêly-Quénou wird als Werk für die Zeit der frühen Unabhängigkeit (1960-1972) ausgewählt. Der Autor ist einer der bekanntesten beninischen Autoren, der auch in Frankreich ein größeres Lesepublikum erreichte. Auch er hat für seinen Roman einen Literaturpreis erhalten. In seinem Werk greift er u.a. die politische Situation des Landes auf, so dass sich auch ein nationaler Bezug herstellen lässt, der für die Analyse nationaler Identität brauchbar erscheint. Für die Zeit der Revolution und des marxistisch-leninistischen Einparteiensystems (1972-1984) wird der Roman *Quelle tempête ravage mon âme!* (1980) von Eustache Prudencio gewählt. In dieser Phase der Literaturgeschichte wurden nur wenige Romane geschrieben, so dass sich die Auswahl beschränkt. Prudencios Roman stellt ein bildliches Beispiel für explizit Nationales dar, da er politische und nationale Ereignisse der beninischen Geschichte verarbeitet. Folglich liefert sein Werk eine exemplarische Quelle, um nationale Identität zu ‚messen‘. Die Analyse schließt mit dem Roman *Modukpè, Le rêve brisé* (2000) von Adélaïde Fassinou ab, welcher die Zeit des sogenannten *Renouveau Démocratique* (1985-2001) repräsentiert. Die Auswahl des Werkes begründet sich auf der Tatsache, dass in den 80er Jahren zunehmend eine Frauenliteratur entstand und mit dieser eine – für Benin – relativ neue Erzählform einherging: die Autobiographie mit homodiegetischem Erzähler. Um auch weiblichen beninischen Autorinnen eine „Stimme zu verleihen“, wird Fassinou als zeitgenössische Schriftstellerin untersucht.

Der Analyse der Romane geht jeweils eine Inhaltsangabe voraus. Im Anschluss daran werden die Romane mit Hilfe des entwickelten Analyserasters nach nationaler Identität untersucht und die Analyseergebnisse werden in Form eines Diskurses zusammengetragen. Die Arbeit schließt in Kapitel V mit einer vergleichenden Gegenüberstellung der untersuchten Romane und der Fragestellung, ob und wie sich eine Veränderung nationaler Identitätskonstruktionen feststellen lässt. Ferner wird zum Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit kritisch Stellung bezogen und auf weiterführende Forschungsbereiche verwiesen.

II. Das Entstehen von Nationen, nationaler Identität und National-literaturen

1. Idee und Entwicklung von Nationen

1.1. Begriffsdefinitionen: Nation, Nationalismus, Nationenbildung

Zahlreiche Definitionsversuche zu Nation und Nationalismus zeichnen die Nationalismusforschung aus. Grundsätzlich gilt, dass Nations- und Nationalstaatsbegriffe keine soziologischen Kategorien oder soziologisch relevante Realbegriffe, sondern primär politische Ideen mit höchst variablem Realbezug sind (vgl. Weber 1972: 307; vgl. Francis 1965: 78). Die Definitionen von Nation und nationsverwandten Begriffen müssen immer formal und unbefriedigend bleiben, da hinter ihnen unterschiedliche und höchst komplexe soziale Prozesse stehen (vgl. Elwert 1989: 450). Dennoch besteht hinsichtlich der Charakteristika von Nationen der allgemeine Konsens über die Existenz eines definierten Territoriums, einer kollektiven, territorialen, kulturellen, also nationalen Identität, eines allgemein gültigen Regelwerks und somit eines legalen sowie sozialen Status für alle Mitglieder der Gesellschaft. Nation bedeutet nach innen und nach außen gerichtete Autonomie sowie Souveränität; ihre Legitimierung wird durch den Nationalismus als universelle Ideologie erlangt. Die Nation stellt somit eine Bevölkerung dar, die territorial, aber auch aufgrund von Mobilität, überterritorial an das nationale Gebiet gebunden ist und dieses nationale Gebiet als das ihre betrachtet (vgl. Smith 1995: 53ff). Nach Max Weber sind die Begriffe ‚Nationalstaat‘ und ‚Staat‘² nahezu deckungsgleich: „In der Tat ist heute ‚Nationalstaat‘ mit ‚Staat‘ auf der Basis der Spracheinheitlichkeit begrifflich identisch geworden“ (Weber 1972: 242). ‚Staat‘ bezeichnet eher den rechtsstaatlichen Aspekt, ‚Nationalstaat‘ hingegen verweist eher auf den kulturellen Aspekt: die kulturellen Gemeinsamkeiten oder symbolischen Konstruktionen eines Volkes (vgl. Beyme 1998: 77ff; vgl. Habermas 1998: 100).

² ‚Staat‘ bezeichnet einen juristisch definierten Begriff, der sich sachlich auf eine nach innen wie nach außen souveräne Staatsgewalt, räumlich durch ein eindeutig abgegrenztes Territorium, das Staatsgebiet, und sozial auf die Gesamtheit der Angehörigen, das Staatsvolk, bezieht. Die staatliche Herrschaft konstituiert sich in den Formen des positiven Rechts, und das Staatsvolk ist Träger der auf dem Geltungsbereich des Staatsgebiets beschränkten Rechtsordnung (vgl. Habermas 1999: 130f).

In der Nationalismusforschung dominieren zwei antinomische Erklärungsansätze über den Wesensursprung von Nationen: Der *primordiale* oder auch *kulturelle* Erklärungsansatz, und der *konstruktivistische* oder auch *voluntaristische* Erklärungsansatz. Die *primordiale* Begriffsbestimmung schließt sich an die Tradition von Johann Gottfried von Herder und Johann Gottlieb Fichte an, wonach Nationen als historisch natürlich gewachsene Kulturgemeinschaften verstanden werden (vgl. Smith 1995: 36). Hierbei wird sich ‚politisch-objektiver‘, scheinbar gemeinschaftlicher Faktoren wie Sprache, Kultur, Abstammung, Religion und/oder Geschichte bedient, um sie als Begründung der Forderung nationalstaatlicher Selbstbestimmung zu nutzen (vgl. Göhler & Klein 1991: 613). Es sind die als Realtatsache empfundene kulturelle Homogenität eines Volkes sowie der gemeinsame Wille zur nationalen Organisation, die in erster Instanz das Entstehen einer Nation und in zweiter Instanz die Entwicklung eines Nationalstaates verantworten. Hierbei wird insbesondere das Prinzip des Ethnos hervorgehoben.³

Demgegenüber stehen die *politisch-subjektiven*, die *konstruktivistischen* und die *voluntaristischen* Erklärungsansätze in der Tradition von Ernest Renan und Benedict Anderson u.a.. Renan hebt insbesondere den Charakter der Nationen als *Willens-gemeinschaft* hervor und entwirft einen ‚subjektiven‘ Nationsbegriff: „Das Dasein einer Nation ist (...) ein täglicher Plebiszit“ (Renan zit. n. Ritter 1993: 309). Anderson betont, die Nation sei eine *vorgestellte* Gemeinschaft: „Nationen sind *vorgestellte* politische Gemeinschaften – vorgestellt als begrenzt und souverän“ (Anderson 1988: 15). Ausgegangen wird hierbei, im Unterschied zur Herderschen Tradition, von der Fiktion oder der subjektiven Realität einer gemeinsamen Kultur (auch: *politisch-subjektiv*). Erst die subjektive Vorstellung einer (kulturellen) Gemeinsamkeit, die identitätsstiftenden Charakter hat, vermag, dass sich die Summe der Menschen zu einem Volk, einer Nation konstituieren. So argumentiert Georg Elwert, dass erst die Nation die gemeinsame Sprache sowie die gemeinsame Volkskultur konditioniert: Zunächst dient die Vorstellung einer gemeinsamen Sprache der Konstruierung einer gemeinsamen Nation, in welcher dann die Fiktion durch eine Tatsache

³ Prinzip des Ethnos: Ein Volk konstituiert sich als Gemeinschaft durch gemeinsame Sprache, Kultur, Geschichte, Religion, u.a. Das Prinzip des Ethnos beschreibt dasselbe Phänomen wie die politisch-objektive oder primordiale Position, die den Ursprung und die Entstehungsgründe der Nation auf die Durchsetzung einer als kulturell homogen verstandenen Gemeinschaft versteht, die sozusagen naturgemäß einen Nationalstaat hervorbringt (vgl. Döhn 2000: 437).

ersetzt wird (vgl. Elwert 1989: 442). Erst im Nationalstaat wird Nation konstruiert. Hier wird hauptsächlich das Prinzip des Demos hervorgehoben.⁴

Für diese Arbeit gilt in Anlehnung an die *konstruktivistische* Position die Definition von Frauke Gewecke:

Nation (...) bezeichnet eine spezifische Vergemeinschaftungsform, in der sich die Mitglieder als definiertes Wir über die bewußte Annahme nationaler Identifikationsangebote und Hingabe an nationale Ziele mit der Gemeinschaft als höchster Sinngebungs- und Rechtfertigungsinstanz identifizieren (Gewecke 1996: 217).

Von Bedeutung sind daher *die Vorstellung* einer gemeinsamen Abstammung, einer gemeinsamen Sprache, Geschichte und Religion sowie die Voraussetzung einer staatlichen funktionalen Einheit, doch erst *der Wille* zur kollektiven Identifikation macht eine Nation möglich (vgl. Schoch 1994: 10). Die *konstruktivistische* Definition entspricht m.E. am ehesten den Realitäten der (europäischen) Nationenbildung, da europäische oder auch afrikanische Nationenbildungsprozesse nicht naturwüchsig waren (vgl. Kapitel II.1.2.).

Der Nationalismus stellt die Ideologie dar, auf welcher sich Nationen legitim begründen. Es ist einer der inhaltlich vieldeutigsten Begriffe, kann zum einen eine Befreiungsbewegung, zum anderen eine Bewegung zur Unterdrückung fremder Völker meinen und ist somit als linke sowie als rechte Ideologie brauchbar. So ist auch eine adäquate Definition und Analyse des Nationalismus großen Schwierigkeiten unterworfen (vgl. Winkler 1985: 5). Dennoch gilt für diese Arbeit die Definition von Elwert:

Unter Nationalismus verstehen wir soziale Bewegungen mit kommunikativen/ideologischen Bezügen oder auch mit ökonomisch relevanten Gemeinsamkeiten, welche sich auf die Herstellung, Festigung oder Verteidigung einer eigenen Nation nach gemeinsamer Definition beziehen. Nationalismus beschreibt also den Versuch, eine Nation für sich selbst und nicht für andere zu schaffen (Elwert 1987: 378).

Die Vorstellung von einer Einteilung der Welt in Nationen ist hierbei bedeutend. Jede Nation hat ihren eigenen Charakter, ihre eigene Prädestination, ihre Autonomie und ihre Souveränität; die Individuen fühlen sich der Nation – Quelle der politischen Macht und Stärke – zugehörig und verbunden (vgl. Smith 1995: 55, 112; Hobsbawm 1989: 182; vgl.

⁴ Prinzip des Demos: Ungeachtet der kulturellen Unterschiede eines Volkes, konstituiert sich dieses aufgrund der Volkssouveränität, d.h. alle, die an der Herrschaft teilhaben, sie als legitim anerkennen, bilden die Nation. Die Nation ist mit dem Demos und mit dem Volk in seiner Eigenschaft als Verband politisch organisierter Individuen, die ihrerseits Träger der Volkssouveränität sind, gleichzusetzen (vgl. Döhn 2000: 433f).

Gellner 1999: 17). Seiner konkreten Verdinglichung dienen u.a. nationale Symbole wie Flaggen, Hymnen, Denkmäler (vgl. Winkler 1985: 26).

Der Begriff ‚Nationenbildung‘, der auf Karl W. Deutsch zurückzuführen ist, bezeichnet einen, am Modell westeuropäischer historischer Erfahrungen orientierten, Erklärungsansatz über die Bestimmungsgründe zur Entstehung von nationalen Einheiten. Hierbei sind Industrialisierung und ökonomischer Wachstum, welche sozialen Wandel und soziale Mobilisierung der Bevölkerung, wachsende innergesellschaftliche Kommunikation sowie gesellschaftliche Modernisierung bedingen, entscheidend. Entsprechend hierzu ist der Nationalismus eine Ideologie, die ebendiesen Prozess durch Intensivierung von Kommunikation forcieren will. Der Nationenbildungsansatz wurde in der entwicklungstheoretischen Diskussion im Rahmen der Modernisierungstheorie auf die sogenannten Entwicklungsländer übertragen. Zu bemerken ist, dass die Annahme, die sogenannten Entwicklungsländer würden den Nationenbildungsprozess am Modell der ‚Industrieländer‘ durchleben, durch die Dependenztheorien kritisiert, letztlich auch widerlegt wurde (vgl. Tibi 1991: 49; vgl. Nohlen 1989: 484).

1.2. Ursprung und Werden der Nationen

Die unterschiedlichen Erklärungsansätze zum Ursprung und Werden des Nationalstaates und des Nationalismus verdeutlichen, dass die Begründung nationaler Zusammengehörigkeit häufig von gesellschaftlichen Interessen abhängt und deshalb mit Kulturräumen und Epochen wechselt (vgl. Winkler 1985: 10). Anderson berücksichtigt die unterschiedlichen Entstehungsvoraussetzungen des Nationalstaates und entwickelt ein Stufenmodell, welches das Phänomen der Nationenbildung und des Nationalismus innerhalb verschiedener Kulturräume und verschiedener Epochen berücksichtigt. Aus diesem Grunde erscheint sein Ansatz für diese Arbeit brauchbar, zumal er sich von eurozentrischen Perspektiven löst. Nach Andersons Stufenmodell sind Nationalismus oder Nation-Sein kulturelle Produkte, die sich Ende des 18. Jahrhunderts aus komplexen historischen Kräften entwickelt haben, Modellcharakter bekamen und mehr oder minder bewusst auf verschiedene gesellschaftliche Bereiche übertragen wurden. Das Stufenmodell zeigt, dass die Ursprünge des Nationalismus und damit auch die des Nationalstaates in Europa lagen. So bewirkten im 16. und 17. Jahrhundert gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen wie beispielsweise der Niedergang der Dynastien, der Einfluss der Reformation und die damit einhergehende Degradierung der heiligen Sprache sowie der

Buchdruck und der dadurch impliziten Vergegenwärtigung der umgebenden Welt, eine Veränderung des menschlichen Bewusstseins in Richtung Wir-Gefühl, das später zum Nationalgefühl werden sollte (vgl. Anderson 1988: 59ff). In Lateinamerika fand der Nationalismus in Form des sogenannten ‚Kreolnationalismus‘ seine erste Verwirklichung: Die lateinamerikanischen Kolonien waren zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert in Verwaltungseinheiten organisiert, aus denen sich selbständige Republiken entwickelten. Diese festigten sich unter dem Einfluss geographischer, politischer, ökonomischer Faktoren und entfalteten von sich die Vorstellung einer Nation. Der Begriff des ‚Kreolnationalismus‘ wird auf die Kreolen zurückgeführt, die in den nationalen Befreiungsbewegungen eine entscheidende Rolle einnahmen (vgl. ebd.: 68 ff; vgl. Winkler 1985: 19). Der ‚Kreolnationalismus‘ wurde als Modell wiederum von Europa aufgegriffen. Zwischen 1820 und 1920 war das Aufkommen des Nationalismus in Europa in seiner ersten Phase gekennzeichnet von einem ‚Sprachnationalismus‘. Die Sprachen erhielten einen neuen Stellenwert, den Edward Said folgendermaßen zusammenfasst:

Die Sprache war nun weniger eine Verbindung zwischen einer äußeren Macht und dem Menschen, der sie gebrauchte, als vielmehr ein innerer Bereich, den Sprechende gemeinsam schufen und aufrechterhielten (Said 1978: 136 zit. n. Anderson 1988: 75).

Mit der zunehmenden Bedeutung der Landessprachen, in der Regel künstlich geschaffen, da sie aus einer Vielfalt lokaler, regionaler und nicht-literarisch gebrauchter Dialekte erfasst, homogenisiert und standardisiert und dem zeitgenössischen Gebrauch angepasst waren, wuchs auch die Zahl bildender Institutionen wie Schulen und Universitäten, die ihrerseits den Nationalismus mit der Schaffung eines gemeinsamen Sprachraumes förderten sowie einen Zuwachs der Leserschaft bedingten (vgl. Hobsbawm 1989: 186f, 240; vgl. Anderson 1988: 76). Mit der Landessprache entwickelte sich nun auch eine vergleichende nationale Sprachwissenschaft und mit dieser nationale Literaturen. So diente die Fiktion einer gemeinsamen Sprache der Schaffung einer in der Folge als Real Tatsache empfundenen Zugehörigkeit zu einem homogenen Sprachraum, der in der Überzeugung einer Nation anzugehören, mündete (vgl. Elwert 1989: 442).⁵

⁵ Auch die Unabhängigkeitserklärung der USA beeinflusste den europäischen Nationalismus, da nunmehr das Modell des Nationalstaates und mit ihm Begriffe wie republikanische Institutionen, Volkssouveränität, Staatsbürgerschaft, Nationalhymnen und -flaggen eingeführt und Wirklichkeit wurden (vgl. Anderson 1988: 86f).

Mit der zweiten Dekade des 19. Jahrhunderts wurde das Modell des Nationalstaates für jeden zugänglich und die damit verbundenen Prinzipien für jeden nachvollziehbar. Es entstand ein neues Selbstverständnis: Unter Nationalstaat verstand man nach dem Vorbild der Vereinigten Staaten von Amerika das Volk, welches die Landessprache sprach und die Grundlage der Souveränität war (vgl. Anderson 1988: 87). Ebenso wuchs die Überzeugung, nationale Selbstbestimmung lasse sich durch keine andere Form der Autonomie verwirklichen als durch völlige staatliche Unabhängigkeit. Nation, so Hobsbawm, wurde zur neuen Bürgerreligion der Staaten (vgl. Hobsbawm 1989: 189). Die Dynastien mussten auf die immer stärker werdenden nationalistischen Volksbewegungen sowie auf die neuen Konditionen, die mit der Französischen Revolution und dem Kapitalismus einhergingen, reagieren: Sie versuchten den Nationalismus nun für ihre Legitimationszwecke der Herrschaft zu nutzen, indem sie sich des sprachlichen Nationalismus bedienten und mit der Einführung einer Landessprache „über ein heterogenes Land die schmale Haut einer Nation“ spannten (vgl. Anderson 1988: 91). Anderson übernimmt in diesem Zusammenhang von Hugh Seton-Watson den Begriff des ‚offiziellen Nationalismus‘.

Ebenso wie vorher Frankreich und die USA zum Modell des Nationalismus wurden, so wurde nun auch der Rest Europas zum Modell des Nationalismus. Im Namen des Imperialismus wurde der Nationalismus für Asien und Afrika zum Modell der Nachahmung, so dass sich ein ‚kolonialer Nationalismus‘ entwickelte, der wiederum die Entstehung kolonialer Nationalstaaten verantwortete (vgl. ebd.: 14, 113f).

1.3. Der Nationalstaat in Afrika

Die Grundvoraussetzung für den ‚kolonialen Nationalismus‘ schufen die Kolonialisten, die durch die sogenannte ‚willkürliche‘ Grenzziehung schon staatlich fixierte Territorien sowie (koloniale) Verwaltungseinheiten etablierten.⁶

Die Kolonialmächte schufen die Grundlage für die Nationen des unabhängigen Afrikas, indem sie den Kontinent in administrative Einheiten aufteilten und diese mit rechtlichen, sprachlichen und kulturellen Einrichtungen versahen (Rotberg 1966 zit. n. Winkler 1985: 256).

⁶ Klarheit besteht darüber, dass die Grenzziehung Afrikas durch die Europäer stattfand (Berliner Konferenz 1884); jedoch war diese, entgegen der gängigen Überzeugung, nicht gänzlich willkürlich, da sich an natürlich-geographischen Gegebenheiten wie Flüssen, Bergketten, Vegetationszonen u.a., an schon etablierten Handelszonen oder aber auch an bestehenden Königreichen orientiert wurde (vgl. Mbembe 1999: 6).

Das Ende des Ersten Weltkrieges bedingte ein neues staatliches Selbstverständnis: Die Kolonialmächte verstanden sich nunmehr durchgängig als Nationalstaaten und nicht mehr als imperiale Großmächte (vgl. Anderson 1988: 115). Während sich die Nationalstaaten der ‚alten Welt‘ durch den Zweiten Weltkrieg in einer Krise befanden, entstanden in der ‚neuen Welt‘ Nationalstaaten (vgl. Winkler 1985: 19). Vorbild waren hierbei die Erfahrungen des amerikanisch-europäischen Nationalismus, deren historische Entwicklung gezeigt hatte, dass der Nationalstaat ein unabwendbarer Selbstlauf der Modernisierung sei (vgl. Gewecke 1996: 209, vgl. Anderson 1988: 116; vgl. Giesen 1991: 9). So übernahmen die Kolonialstaaten, folgt man Andersons Stufenmodell, vom ‚Kreolnationalismus‘ die Adaption der europäischen Sprache, vom europäischen ‚Sprachnationalismus‘ den Populismus und vom ‚offiziellen Nationalismus‘ die Russifizierung, d.h. die Idee der Homogenisierung der kulturellen Vielfalt innerhalb der Staaten (vgl. Anderson 1988: 115).

Die staatlichen kolonialen Verwaltungseinheiten hatten zum Teil schon staatliche Souveränität erlangt, jedoch fehlte ihnen noch das nationale Bewusstsein. Nach Jürgen Habermas mussten diese artifiziellen Staaten nachträglich mit Nationalgefühl ‚gefüllt‘ werden (vgl. Habermas 1999: 128f). Hinzu kam, dass die Kolonialisten, so N’daw, den Kolonisierten keinerlei Kultur zugestanden, so dass die Formierung eines (kulturellen oder nationalen) Selbstbewusstseins mit der ‚Superiorität‘ der Kolonialisten erschwert wurde (vgl. N’daw 1985: 149f).

Einigkeit besteht über die besondere aber auch ebenso ambivalente Rolle der von den Kolonialmächten ausgebildeten afrikanischen Eliten⁷, die diese in den Nationalismus- und Unabhängigkeitsbestrebungen einnahmen (vgl. Anderson 1988: 118, vgl. Winkler 1985: 21; vgl. Tibi 1991: 31ff). Aufgrund ihrer Zweisprachigkeit hatte die Elite Zugang zur europäischen Welt und den Modellen des europäischen und (latein-) amerikanischen Nationalismus, ebenso wie sie Zugang zur eigenen Kultur hatte. Die Assimilierung an westliche Standards, die sich teilweise durch ihre Eingebundenheit im kolonialen Verwaltungsapparat ergeben hatte, bedingte eine zunehmende Entfernung von der eigenen Kultur, was die Suche nach einer Ersatzidentität forcierte (vgl. Anderson 1988: 118; vgl. Behrendt in Tibi 1991: 34). Infolge der sprachlichen und kulturellen Assimilation der

⁷ „Ces élites acculturées, progressivement associées aux nouveaux pouvoirs, se distinguaient de l’immense majorité par trois critères majeurs: la scolarisation, le mode de vie et le prestige social“ (Coquery-Vidrovitch 1992: 25).

kolonialen Elite wuchs nicht nur die innere Zerrissenheit der Kolonisierten, sondern auch das Konfliktpotential zwischen ihnen und der Kolonialverwaltung, da die koloniale Elite von den Kolonialmächten nicht als ebenbürtig behandelt wurde (vgl. N'daw 1985: 150). Gegen die Politik der Assimilierung sowie gegen die Politik der *indirect rule* richteten sich Bewegungen wie die *Négritude* in den französischen Kolonien und die Bewegung der *African Personality* in den britischen Kolonialgebieten, die ein kulturelles Selbstbewusstsein und damit einhergehend die kulturelle Unabhängigkeit reklamierten: „[ils] expriment essentiellement les efforts d'opposition et de reconstruction des sociétés négro-africaines pour la reconquête de leur identité“ (ebd.: 150). Die kulturelle Unabhängigkeit wurde weitaus früher eingefordert als die politische oder ökonomische.

Der Nationalismus bot sich als Ideologie der kolonialen Befreiung an und wurde als solche von den Angehörigen der westlich gebildeten Elite übernommen (vgl. Tamarkin 1994: 83). Die Haltung der Elite variierte gegenüber den Kolonialisten, insbesondere aufgrund der verschiedenen Politiken der britischen und der französischen Besatzer. So war die Emanzipationsbewegung in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts in den britischen wesentlich stärker als in den französischen Kolonien. Die Briten wussten sich stärker lokaler ‚Leader‘ zu bedienen (*indirect rule*) und vermieden eine völlige Integration der Elite in politische Prozesse. In den französischen Kolonialgebieten hingegen wurde bis zum Zweiten Weltkrieg die Politik der Assimilation fortgeführt (*direct rule*) (vgl. Lloyd 1972: 215ff). Die Elite der britischen Kolonien bediente sich des territorialen Nationalismus, aber auch des ethnokulturellen Nationalismus und der gemeinsamen Erfahrung sozialer Missstände, um im Befreiungskampf eine homogene Masse zu mobilisieren.⁸ Demgegenüber waren die Eliten der französischen Kolonien bis zur Unabhängigkeit, so Mordecai Tamarkin, keine antikolonialen Nationalisten. Die Befreiung von der Kolonialherrschaft sollte vielmehr durch gleichberechtigte Assoziation erzielt werden, wie die Etablierung der *French Union* von 1946 verdeutlicht (vgl. Tamarkin 1994: 85f). Dies wird auch liberaler Nationalismus genannt (vgl. Tibi 1991: 55).

⁸ „Anticolonial territorialism signifies the struggle for liberation through disengagement from the colonial empire and the attainment of independence on a territorial basis“ (Tamarkin 1994: 86). ‚Ethnonationalismus‘ meint unter Hervorhebung des gemeinsamen Herkunftsbezuges entweder die im physischen Sinne gemeinsame Abstammung oder im weiteren Sinn eine gemeinsame kulturelle Erbschaft. Diese Terminologie greift die Dichotomie des Ethnos- und Demos-Prinzips auf (vgl. Habermas 1999: 154).

Vor der Unabhängigkeit der Kolonien war also die entscheidende soziale Funktion des Nationalismus, „das einigende Band einer heterogenen Koalition von Kräften zu bilden“ und: „to render loyalty to a subnational unit secondary to loyalty to the country-wide unit: in other words, to submerge sub-nationalism within wider nationalism“ (Winkler 1985: 22; Tordoff 1997: 74). Mit der Unabhängigkeit trat für die Kolonialstaaten das sogenannte *nationbuilding* in eine neue Phase: Eine nationale Einheit, ein Nationalbewusstsein oder eine nationale Kultur sollte geschaffen werden, um aus einem Staat einen Nationalstaat zu machen (vgl. Winkler 1985: 21; vgl. Greverus 1987: 179). Die traditionellen territorialen Einheiten, die Mikrokulturen, mussten zugunsten einer gedachten Makrokultur aufgehoben werden (vgl. Greverus 1987: 179). Die politische Macht war nach der Unabhängigkeit in den Händen der Intellektuellen, die sich eher mit dem Staat als mit einer ethnischen Gruppe oder einem vormaligen Königreich identifizierten und sich bemühten, in ihren nationalistischen Bestrebungen eine nationale Einheit zu konstruieren (vgl. Lloyd 1972: 214).

Nationalism connotes the consciousness of belonging to a particular nation, with pride in its cultural heritage (rather than in that of any particular ethnic group), together with an articulate demand of self-government of that nation in place of alien colonial control (ebd.: 216).

Der ‚koloniale Nationalismus‘ kann also verstanden werden als kultureller Verteidigungsmechanismus, der vor dem Hintergrund der historischen Voraussetzungen, der internen Faktoren und der nationalstaatlichen Strukturierung des internationalen Systems Ausdruck des Strebens nach Nationalstaatlichkeit war (vgl. Tibi 1991: 47). Die Elite wurde nationalistisch, um das Ziel der Unabhängigkeit und das Entstehen einer Nation im kolonialen Territorium zu erreichen (wie Ahmed Sédou Touré, Léopold Sédar Senghor, Julius Nyere, die zu Nationalisten wurden). Sie machte sich die *Vorstellung* einer kulturellen (nationalen) Zusammengehörigkeit zum Nutzen, um den Staat als legitim begründeten Nationalstaat in die Unabhängigkeit zu führen. Die Phase der Unabhängigkeit und der Post-Kolonisation war also nicht nur verbunden mit dem funktionalen Aufbau eines Nationalstaates, sondern bedingte ebenso die Formulierung und die Durchsetzung eines nationalen Identitätskonzepts.

This found expression in the search for a national language, in the emergence of a literature, in works of history and oral traditions that both recalls African suffering and resistance to colonial rule (Tordoff 1997: 48).⁹

2. Nationale Identität und kulturelles Handeln

2.1. Nationale und ethnische Identität: Spielarten kollektiver Identitäten

Eine Person oder eine soziale Gruppe besitzt Identität,

wenn sie ein geordnetes Bündel an Merkmalen herausgebildet hat, das in seinem Kern oder seinem Grundmuster unwandelbar ist und die jeweilige Person/Gruppe von anderen Personen/Gruppen unterscheidet, und wenn diese als einheitliche, mit sich selbst identische, Wesenheit ihrer Einzigartigkeit sich selbst erkennt – und anerkannt – wird (Gewecke 1996: 215).

In der Psychologie wird Identität, hier in Anlehnung an Erik H. Erikson, im Individuum selbst sowie in den Beziehungen des Individuums zu Anderen hergestellt. Erikson betont insbesondere den evolutionären Charakter der Identitätsbildung sowie die soziale Verankerung des Prozesses. Eine individuelle Identitätsbildung, die sich nur innerhalb einer sozialen Realität herstellt, ist ohne eine Gruppenidentität, d.h. ohne die kulturelle Konditionierung der Mitglieder der Gesellschaft, nicht denkbar (vgl. Erikson 1981: 107; vgl. Erikson 1988: 49). Die Identität der Gruppe ist Bedingung für die Identität des Einzelnen, und eine Identität des Ichs kann sich nur an der übergreifenden Identität einer Gruppe ausbilden (vgl. Habermas 1974: 28; vgl. Heinz 1993: 144). Für die Identität der Gruppe gilt: „die Frage nach dem Andern tritt als konstitutiv (...) in Erscheinung“ (Benoist 1980: 15).

Das Individuum wird in eine Sozialstruktur, in eine gesellschaftlich verfestigte, vermittelte und als selbstverständlich angesehene Weltauffassung hineingeboren und übernimmt oder verwirft durch seine Sozialisation, welche Träger und Instrument des Wir- oder Kollektivbewusstseins ist, mögliche Identifikationsangebote (vgl. Luckmann 1979: 298). Identität ist also eine begriffliche Verbindung des Individuums mit seiner Umwelt und seine Identifikationsangebote sind alles, was es umgibt. Die Außenwelt wirkt auf den

⁹ Der gängige Verweis auf die unterschiedlichen Voraussetzungen des europäischen und des kolonialen Nationalismus trifft so nicht zu: Die afrikanischen Staaten waren ebenso wenig kulturell homogen wie die europäischen Nationalstaaten. Die angeblich fehlende gemeinsame Tradition bestand gleichsam in Afrika wie in Europa und die Übernahme einer fremden Sprache behinderte, wie am Beispiel Lateinamerikas verdeutlicht, keineswegs den Prozess der Nationalstaatsbildung, zumal die jeweilige europäische Sprache verstanden werden kann als nur eine von vielen Landessprachen (vgl. Anderson 1988: 133f).

Menschen verändernd ein, beeinflusst seine Selbstwahrnehmung. Der Mensch aber wirkt gleichzeitig auf seine Außenwelt, indem er handelt, erlebt und sich zu seiner Außenwelt verhält (vgl. Pally 1997: 36f). Hierbei spielen Raum und Zeit als identitätsstiftende Faktoren eine bedeutende Rolle, denn innerhalb eines Lebensraumes ermöglicht es das kollektive Erbe, individuelle und kollektive Identität zu reproduzieren und zu garantieren (vgl. Gewecke 1996: 219f; vgl. Dürmann 1994: 52) Die Entwicklung individueller und kollektiver Identität ist folglich in kulturelle und zivilisatorische Kontexte eingebunden, die sich aus dem Spannungsverhältnis zwischen universalistisch-religiösen und kulturellen Orientierungen, wie auch zwischen primordialen-ethnischen oder nationalen Komponenten ergeben können (vgl. Eisenstadt 1991: 22, 38).

Kollektive Identitäten sind multidimensional: Kulturelle, nationale und ethnische Identitäten lassen sich folglich als Spielarten kollektiver Identität verstehen, die das Individuum als Rolleninhaber mehrerer Gruppenidentitäten annimmt oder verwirft (vgl. Löfgren 1989: 9; vgl. Gewecke 1996: 216).

Kulturelle Identitäten stellen sich innerhalb eines Raumes, einer Gemeinschaft und über Symbole her, die Verhaltensmuster und Wertorientierungen schaffen und von den Individuen als solche erkannt werden; sie sind sowohl ortsgebunden als auch wandelbar, bezeichnen das vom Menschen (in der Geschichte) Geschaffene, schaffen gleichzeitig Gemeinsamkeit und Differenzierung und beantworten die Frage ‚wer wir sind‘ (vgl. Dürmann 1994: 85ff). Kulturelle Identität ist somit die Wir-Identität einer Gruppe von Menschen mit gemeinsamer Geschichte, gemeinsamer Tradition und gemeinsamem Selbstverständnis. Sie wird beispielsweise durch Bildung vermittelt, da Wissen und Einstellungen weitergegeben werden, die menschliches Handeln leiten können (vgl. Köbler 1989: 62ff). Kulturelle Identitäten beeinflussen nicht nur maßgebend die Identität der Individuen, sondern auch nationale Identitätskonstrukte (vgl. Gewecke 1996: 218; vgl. Giesen 1991: 15). So argumentiert Habermas:

Der kulturelle Symbolismus eines ‚Volkes‘, das sich in der präsumptiv gemeinsamen Abstammung, Sprache und Geschichte seines eigentümlichen Charakters, eben seines ‚Volksgestes‘ vergewissert, erzeugt wie auch immer eine imaginäre Einheit und bringt dadurch den Bewohnern desselben

staatlichen Territoriums eine bis dahin abstrakt gebliebene, nur rechtlich vermittelte Zusammengehörigkeit zu Bewußtsein (Habermas 1998: 99f).¹⁰

Nationale Identität gründet sich demzufolge auf der kulturellen Tätigkeit der Gruppe und wird durch die „motivationspezifischen und handlungsorientierten Teilnahme an der Kommunikationsgemeinschaft“, in der sich das Individuum über das Zugehörigkeitsgefühl als Teil dieser Gemeinschaft erkennt, bedingt (Gewecke 1996: 217; vgl. Löfgren 1989: 9).

Nationale Identität steht immer in Bezug zur Staatenbildung und zu staatlichen Diskursen; sie wird innerhalb einer Nation her- bzw. vorgestellt. Die Konstruktion nationaler Identität ist also der Versuch, kulturelle Identität auf der Basis einer Kombination aus primordialen (historischen, territorialen, sprachlichen, ethnischen) Faktoren bzw. Symbolen sowie innerhalb politischer Grenzen herzustellen (vgl. Eisenstadt 1991: 21). Ihre Konstruktion ist von bestimmten sozialen Trägergruppen wie der kulturellen Intelligenzija und den politischen *entrepreneurs* geprägt und eingebunden in kulturelle und zivilisatorische Kontexte (vgl. ebd.). Standardisierung und Integration sind hierbei wichtige Faktoren. Durch vereinheitlichte Sprache sowie durch Medien und Institutionen – als stabilisierende Stützen einer Kultur – wie auch durch die Nationalisierung der (Volks-) Kultur werden mittels interner sowie externer Kommunikation identitätsstiftende Merkmale geschaffen.¹¹ Akteure wie Intellektuelle oder soziale Trägergruppen bewirken neben der ‚Erfindung‘ eines gemeinsamen Symbolsystems ebenso die Entwicklung identitätsstiftender Merkmale, die letztendlich die Loyalität und Zugehörigkeit der Staatsbürger schüren sollen. Mit der ‚Erfindung‘ gemeinsamer Mythen, Helden, Märtyrer, nationaler Stereotypen, gemeinsamer Schlüsselsymbole wie auch mit der ‚Erfindung‘ einer gemeinsamen Literatur sollen die Konstruktion und die Pflege einer Identität erreicht werden. Da Standardisierung und Integration immer Ex- und Inklusion bedingen, ist Identifikation oder Solidarität mit dem einen auch immer verbunden mit der Differenzierung gegenüber dem anderem. Eine

¹⁰ Wobei Habermas darauf verweist, dass kollektive Identitäten nur noch in reflexiver Gestalt denkbar sind, da nationale Identität in immer komplexer werdenden Gesellschaften als Konzept überholt ist. Vielmehr benötigt der Staat eine ‚vernünftige‘ Identität, wie Habermas sie im sogenannten Verfassungspatriotismus findet (vgl. Beyme 1992: 74f; vgl. Habermas 1999: 157ff).

¹¹ Unter ‚nationaler Kultur‘ kann das normative kulturelle Kapital oder „the whole system of widely shared informations and associations“ verstanden werden (Hirsch 1987: 103 zit. n. Löfgren 1989: 13). ‚Institutionen‘ bezeichnen, nach Malinowski, soziale Einheiten, in denen soziale Bedürfnisse gruppenhaft organisiert werden. Hierbei wird sich an sozialen Bedürfnissen orientiert, welche als Sitten und Bräuche von Institutionen inkorporiert werden. Institutionen umfassen alle vom Menschen konstituierten, entlastenden und seine Handlung auf Dauer stellenden kulturellen Beziehungsformen. Ziel aller Institutionen ist die Aufrechterhaltung des kulturellen Systems (vgl. Dürmann 1994: 84).

gesamtgesellschaftliche Identität wird, so Gewecke, auch durch Integration bzw. Desintegration und Stigmatisierung von Minderheiten oder Subkulturen erreicht; deshalb kann das Konzept der ethnischen (oder auch regionalen) Identität in Konkurrenz zur nationalen Identität stehen (vgl. Gewecke 1996: 220; vgl. Luhmann 1994: 113, vgl. Löfgren 1989: 10f; u.a.).

Ethnische Identität oder Ethnizität

bezeichnet die für individuelles und kollektives Handeln bedeutsame Tatsache, dass eine relativ große Gruppe von Menschen durch den Glauben an eine gemeinsame Herkunft, durch Gemeinsamkeiten von Kultur, Geschichte und aktuellen Erfahrungen verbunden sind und ein bestimmtes Identitäts- und Solidarbewußtsein besitzen (Heckmann 1992: 56 zit. n. Leggewie 1994: 50).

Es beschreibt das Bewusstsein einer bestimmten Ethnie anzugehören; hierbei ist Selbstzuschreibung das entscheidende Definitionskriterium, welches im Wechselverhältnis zur Fremdwahrnehmung steht, demnach eine Differenzrelation beschreibt (vgl. Leggewie 1994: 51).

Die Unterscheidung zwischen ethnischer und nationaler Identitäten als Wir-Gruppe liegt im Verständnis der Grenze: Während die Grenze der Nation, der Ideologie nach, die Konstitution selbstgenügsamer Einheit postuliert, so organisiert die ethnische Grenze häufig grenzüberschreitende Sozialbeziehungen (vgl. Elwert 1989: 448). Innerhalb einer Nation kann demzufolge schon eine Politik der ethnischen „Entmischung“ oder ethnischen Vertreibung angelegt sein; Ethnien können sogar in Separationsbewegungen oder Autonomiebestrebungen eine nationensprengende Wirkung haben (vgl. ebd.: 449; vgl. Leggewie 1994: 56). Sie sind weder natürlicher, also näher an tatsächlichen Abstammungsgemeinschaften, noch älter, im Sinne von Rohstofflieferanten für den Nationenbildungsprozess. Ebenso wenig sind sie durch ihre Komplexität oder ihre Größe (wie Habermas fälschlicherweise annimmt) von Nation zu unterscheiden, da sie nationenübergreifend oder multiethnisch innerhalb einer Nation bestehen können. Nach Claus Leggewie ist Ethnizität ständigen Gesinnungswandeln ausgesetzt, während Nationalität ein Gefühl der Sicherheit vermittelt (vgl. Leggewie 1994: 55; vgl. Habermas 1999: 155).

Wie betont wurde, ist eine individuelle Identität ohne eine Gruppenidentität nicht denkbar. So sind Individuen immer auf ein Wir-Bewusstsein angewiesen, welches sie vorfinden, aber auch aktiv mitbilden. Ebenso verhält es sich mit der Beziehung zwischen Mensch und

Kultur: Der Mensch findet Kultur vor, handelt in ihr und formt sie mit. Seine kulturelle Identität ist immer Teil seiner individuellen Identität.

2.2. Der identitätsstiftende Charakter kulturellen Handelns

Der Mensch ist in seiner Identitätsfindung aber auch hinsichtlich seiner Existenzsicherung auf Kultur angewiesen. Gesellschaft bedingt Kultur und Kultur bedingt Gesellschaft, da Kultur sich nur innerhalb einer Gesellschaft entwickeln kann (vgl. Dürmann 1994: 18; vgl. Tenbruck 1989: 15f). Kultur meint hier:

die jeweils repräsentativen geistigen Bestandteile einer Gesellschaft, in denen sich ihre gemeinsamen Daseinsverständnisse fundieren und gültig ausdrücken. Repräsentative Bestände sind jene religiös oder anders verankerten Ideen, Bedeutungen und Werte, die allgemein als gültige Weltdeutungen angesehen werden, und für das soziale Handeln den nötigen Rahmen gemeinsamer Daseinsverständnisse liefern (Tenbruck 1989: 19).

Kultur ist das Erbe von Fähigkeiten, Einrichtungen, Kenntnissen und Werten, die von Generation zu Generation weitergegeben, verändert oder vergessen werden (vgl. ebd.: 51). Dieser Kulturbegriff umfasst folglich alles, was durch menschliches Handeln entsteht, und das Handeln ist – so der Soziologe Friedrich H. Tenbruck – die dem Menschen eigenste Wesensart (vgl. ebd.: 15). Kultur ist also Gestaltung, Kulturfähigkeit die Kompetenz zur Gestaltung und kulturelles Handeln ist Gestaltgebendes (vgl. Greverus 1987: 64).

Nach Tenbruck ist menschliches Handeln absichts-, sinn-, zweck-, ziel- und motivorientiert. Der Mensch legt seinem Handeln Sinn und Bedeutung bei, da er seine Wirklichkeit schafft, indem er über Vorstellungen Gegebenheiten symbolisch deutet. Bereits die Interpretation seiner Umgebung in symbolische Vorstellung ist Teil seiner Konstruktion der Wirklichkeit und entspringt menschlichem Handeln. Diese Fähigkeit macht den Menschen zu einem sinnhaft handelnden Kulturwesen und so ist alles, was seinem Handeln entspringt, Kultur (vgl. Tenbruck 1989: 15, 50). Handeln ist sonach die Quelle der Kultur:

Denn alle Kultur wird aus Handeln geboren, weil dieses Bedeutungen ins Spiel bringt, die der Mensch ersinnt, da die Natur sie nicht kennt. Als das sinnhaft handelnde Wesen ist er der Schöpfer aller Kultur (ebd.: 46).

So sind alle menschlichen Lebensäußerungen Kulturtatsachen, da sie aus kulturellem und sinnhaftem Handeln hervorgegangen sind, ob nun Techniken, Institutionen oder anderen ‚geistigen‘ Leistungen wie Religion, Kunst, Literatur oder Philosophie (vgl. ebd.: 46f).

Diese Kulturtatsachen unterteilen Alfred L. Kroeber und Clyde Kluckholm in verschiedene kulturelle Verhaltensbereiche: den Bereich der materiellen Produktion, den Bereich der sozialen Kultur sowie den Bereich der geistigen Kultur, hinter welchem sich Ideen, Werte und daran orientierte Verhaltensweisen verbergen, die sich insbesondere in Philosophie und Kunst widerspiegeln (vgl. Kroeber & Kluckholm 1952: 98; vgl. Greverus 1987: 69ff).

Jede Gesellschaft besitzt eigene Wirklichkeitsvorstellungen, eigene charakteristische Vorstellungen über Mensch und Natur, die ihr Denken und Handeln legitimieren. Sie beruhen auf einem Grundverständnis der Deutungen der Wirklichkeit, wurden als Ideen und Lehren geschaffen und variieren mit Raum und Zeit (vgl. Dürmann 1994: 52). Tenbruck verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass Ideen und Lehren als Kulturbestände auf kultureller Arbeitsteilung und Kulturproduzenten, der kulturellen Autorität, beruhen. Repräsentative Kulturbestände werden von der Kulturintelligenz durchgesetzt, die als kulturelle Autorität für die Aufrechterhaltung, Weitergabe oder Veränderung der Kulturbestände verantwortlich ist (vgl. Tenbruck 1989: 52ff). Der Mensch orientiert sich an den Standards seiner Kultur und interpretiert diese gleichsam als ein System von Regeln. Laut Peter Dürmann u.a. braucht der Mensch dieses geordnete Mensch-Umwelt-System, da es ihm die nötigen Identifikationsangebote liefert und er nur mit dem Gefühl, in einer Kontinuität und Tradition zu stehen, ein Gefühl von Identität entwickeln kann (vgl. Dürmann 1994: 47, 55). Der Mensch, der von Kultur lebt und sie gleichzeitig aktiv verändert, ist also Schöpfer aber auch Geschöpf dieser Kultur, da Kultur durch Sozialisation und Enkulturation menschliches Verhalten konditioniert (vgl. Tenbruck 1989: 16; vgl. Greverus 1987: 59, vgl. Gewecke 1996: 214).

Kultur bedingt kulturelle Identität und der Mensch formt durch kulturelles Handeln seine Kultur sowie seine kulturelle Identität: In seinem kulturellen Handeln enthüllt sich folglich seine kulturelle oder nationale Identität. Nach Bernhard Giesen sind beispielsweise „Literatur und Geschichtsschreibung nicht mehr Vorgänge der kulturellen Selbstvergewisserung schon existierender Nationen, sondern Vorgänge, in denen die Identität der Gesellschaft behauptet und beschrieben wird“ (Giesen 1991: 11). Literatur – Bestandteil der sogenannten ‚High-Culture‘ – ist folglich eine Spielart des kulturellen Handelns, indem sich kulturelle oder auch nationale Identität offenbaren kann und sich ebenso die Konstruktion der Wirklichkeit entschleiern kann, da sich kulturelles Handeln an den Vorstellungen einer Wirklichkeit orientiert.

Nationalliteratur ist im historischen Prozeß der Nationenwerdung nur eine sichtbare Manifestation sozialen Handelns von am national organisierten System beteiligten Individuen (Tömmel 1976: 13).

3. Die Entstehung von Nationalliteraturen

3.1. Das literarische Feld im nationalen Kontext

Das Entstehen von Nationalliteraturen ist mit der Entstehung von Nationalstaaten, also mit der Durchsetzung einer Landessprache und der Alphabetisierung der Bevölkerung, verbunden (vgl. Anderson 1989: 76; vgl. Kapitel II.1.2.). Der Begriff der ‚Nationalliteratur‘ ist allerdings nicht immer mit dem des ‚literarischen Feldes‘ gleichzusetzen, welches nach Bourdieu „l’espace social dans lequel se trouvent situés ceux qui produisent les œuvres et les valeurs“ meint (Bourdieu o.A. zit. n. Riesz 1993: 34). Nationen verfügen nämlich nicht immer über funktionierende Literaturbetriebe, also über all die Institutionen, die das literarische Leben und Feld ausmachen (vgl. Kapitel II.3.2.). Für die Klärung von Nationalliteraturen werden hier die Begriffe ‚sozialer Raum‘, ‚Habitus‘ – das gesamte kulturelle Verhalten einer Person (vgl. Kapitel III.2.3.) – und ‚literarisches Feld‘ von Pierre Bourdieu übernommen, da dieser den institutionalisierten Charakter von Literatur hervorhebt und damit das Funktionieren des Literaturbetriebs klärt. Bourdieus Theorie des literarischen Feldes ist jedoch m.E. eher eine Theorie der literarischen Pro- bzw. Reproduktion, deshalb soll sie hier nur als gedachter Hintergrund – gewissermaßen als gedachte Ergänzung – für die Entstehung von Nationalliteraturen wirksam sein.

Nach Bourdieu stellt das literarische Feld (ebenso wie andere gesellschaftliche Felder) die Vermittlungsinstanz der (literarischen) Produktion und den Raum der objektiven Beziehungen dar. Das literarische Feld genießt relative Autonomie, denn es funktioniert nach eigenen Gesetzen. Da es sich aber in Austauschbeziehungen mit anderen gesellschaftlichen Feldern befindet, wird es auch durch diese beeinflusst: Demnach ist es ein von heteronomen und autonomen Prinzipien determiniertes Feld (vgl. Bourdieu 1997: 33, 4; vgl. Tömmel 1976: 15). Auch Niklas Luhmann, der für den Begriff des ‚literarischen Feldes‘ in seinem systemtheoretischen Ansatz den des (literarischen) ‚Teilsystems‘ verwendet, verweist auf dessen relative Autonomie, wie auch auf dessen Beziehungen zu anderen Teilsystemen: Die Teilsysteme haben eine bestimmte Funktion für das

Gesamtsystem und erbringen für andere Teilsysteme bestimmte Leistungen (vgl. Sill 2001: 54f).¹²

Wenn man weiß, daß jedes Feld – Musik, Malerei, Dichtung, etc. – seine eigenständige Geschichte besitzt, die seine besonderen Regeln und Einsätze bestimmen, ist zu sehen, daß die sich auf die eigentümliche Geschichte des Feldes (...) beziehende Deutung Vorbedingung einer Deutung des Zusammenhanges ist, die von anderen Feldern der Kulturproduktion oder dem politischen und ökonomischen Feld handelt (Bourdieu 1997: 71).

Das literarische Feld beschreibt einen sozialen Raum, in welchem organisatorische Instanzen und Akteure, also Produzenten – Schriftsteller, Verleger, Drucker – wie auch Konsumenten – Leser, Zuschauer, Zuhörer –, das Spiel zwischen Angebot und Nachfrage regulieren (vgl. Riesz 1993: 34). Organisatorische Instanzen, die die Bedingungen des Lesens und des Schreibens grundlegend schaffen sowie deren Struktur und Entwicklung, ebenso wie ihre Beziehungen zu anderen kulturellen und sozialen Institutionen, sind daher für eine Analyse des literarischen Feldes von Bedeutung (vgl. Röseberg 1992: 10). Organisatorische Institutionen sind etwa Schulen, Universitäten, Presse und Verlage. Sie umfassen Normen, Regeln und beinhalten konventionsstiftende Instanzen wie Literaturkritik, Literaturgeschichtsschreibung und Literaturtheorie (vgl. Röseberg 1992: 11). Die internen Strukturierungsprinzipien des literarischen Feldes werden von Produzenten und Konsumenten bzw. durch ihren Habitus als „inkorporiertes folglich individuiertes Soziales“ gebildet (Jurt 1995: 80; vgl. Bourdieu 1997: 44). Der Habitus umfasst und „überwindet“ die Dichotomie zwischen dem Verhalten der Akteure und den objektiven Strukturen, da in ihm alle erworbenen, gesellschaftlich konstituierten Dispositionen der Akteure angelegt sind (vgl. Pinto 1997: 12; vgl. Jurt 1995: 81; vgl. Kapitel III.3.2.). Habitus und Feld meinen „ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis der Handlungspositionen der sozialen Akteure einerseits und der objektiven Feldstrukturen andererseits“ (Jurt 1995: 84). Die organisatorischen Instanzen, ihre Akteure und die ihnen immanenten Regeln bilden ein eigenständiges literarisches Feld, auch literarische Kultur genannt (vgl. Röseberg 1992: 11). Das literarische Feld wird, trotz seiner relativen Autonomie, durch die politische Organisation des Staates beeinflusst. Auch steht die soziale Funktion von Literatur in

¹² Es scheint, als würden sich Bourdieu und Luhmann kaum in der Verwendung ihrer Begrifflichkeiten unterscheiden, da der Begriff des ‚literarischen Feldes‘ nahezu das gleiche meint wie der des ‚Teilsystems‘. Der fundamentale Unterschied u.a. liegt indes in ihrer Argumentation, beispielsweise akzentuiert Bourdieu die inneren Kämpfe und Konflikte des Feldes, während Luhmann ihnen keine ausschlaggebende Existenz beimisst (vgl. Jurt 1995: 86; vgl. Sill 2001: 53).

einem heteronomen Verhältnis zur staatlichen Organisation (vgl. z.B. Kapitel IV.2.1.). Beispielsweise war das kulturell-literarische Leben im Frankreich des ausgehenden 18. Jahrhunderts ein durch die Politik zentralistisch Geprägtes; in Deutschland gab es hingegen vielerlei kulturelle Zentren, die im Zuge der Einführung einer Staats-Nation in den Dienst der national-kulturellen Identifikation gestellt wurden (vgl. Werner 1994: 18). Der Platz, den die Literatur im nationalen System einnimmt, wird also über die Organisation des literarischen Lebens – den Literaturbetrieb – erreicht (vgl. Espagne 1994: 10).

In der Regel setzt sich eine anerkannte Landes- und Schriftsprache – Bedingung der Entstehung von Nationalliteraturen – durch (vgl. Anderson 1988: 51; vgl. Bock 2000: 24). Sprache und Literatur werden zu privilegierten Zielen im Nationalstaatsbildungsprozess, da beide identitätsstiftenden Charakter aufweisen (vgl. Espagne 1994: 9, vgl. Werner 1994: 26): „Die Sprache und das heißt: die auf ihr aufgebaute Literatur sind das erste und zunächst einzige Kulturgut, welches den Massen beim Aufstieg zur Teilnahme an der Kultur überhaupt zugänglich wird“ (Michels 1987: 129 zit. n. Bock 2000: 24). Mit der Einführung der Landessprache entsteht ebenso – sichtbar am Beispiel Frankreich und Deutschland – die Philologie (vgl. Anderson 1988: 76; vgl. Werner 1994: 24):

Ce qui signifie, entre autres, que les textes anciens entrent progressivement, et tout en gardant leur valeur de modèle esthétique, dans le processus d’historisation du champ du savoir engagé (...) les littératures non classiques, en l’occurrence germanique, romanes, orientales, etc., sont également prises par ce mouvement, voire que c’est seulement le regard et la recherche historiques qui les constituent véritablement en objet du savoir (Werner 1994: 24).

Wenn Texte zum literarischen und zum nationalen Erbe erhoben werden, dann werden Literaturkanon, Literaturgeschichte und Literaturkritik in einem akademischen Rahmen konstruiert und diese entwickeln sich wiederum relational zu den nationalen Besonderheiten (vgl. ebd.: 26f; vgl. Espagne 1994: 9). Texte, also Kulturprodukte, die in den literarischen Kanon aufgenommen werden, stellen das symbolische (dadurch auch das ökonomische) Kapital des literarischen Feldes dar. Das Kunstwerk besteht nämlich zunächst als symbolischer Gegenstand, da sein Wert sich über seine Bekanntheit und seine Anerkennung herstellt. Erst Bekanntheit und Anerkennung machen aus einem symbolischen Wert einen ökonomischen Wert (vgl. Bourdieu 1997: 82). Hierbei spielt die Vermittlung der Literatur im Bildungs- und Erziehungswesen eine essentielle Rolle: Die etablierten kulturellen Werte, nach Bourdieu auch *Konsekrationen* genannt, werden beispielsweise durch *konsekrations*-vermittelnde Instanzen wie Schulen und Universitäten

weitergetragen, sind folglich Habitus-stiftend. Gleichzeitig ermöglicht die Weitergabe des Wissens auch die Vermittlung einer kulturellen (nationalen) Identität (vgl. Werner 1994: 21; vgl. Kößler 1989: 64; vgl. Giesen 1993: 62ff).

S'il est vrai que la reproduction du canon littéraire, l'appropriation des oeuvres canoniques par des générations d'élèves dans (...) chaque nation en général – c'est là une des constantes du fonctionnement du système culturel –, il n'est pas de même de la façon dont ces oeuvres sont transmises ni de la place de l'enseignement littéraire à l'intérieur du système scolaire (Werner 1994: 21).

Auch hinsichtlich der Funktionsweise des Erziehungssystems wird das literarische Feld von politischen oder anderen gesellschaftlichen Feldern beeinflusst: Man kann die norm- und konventionsstiftende Funktion literarischer Bildung in ihrer Tragweite über den Status, den Bildungsinstitutionen im gesellschaftlichen Leben einnehmen, nachvollziehen (vgl. ebd.: 24; vgl. Röseberg 1992: 13).

Die Presse, die nach Weber der nationalen Kohäsionsstiftung dient, rezipiert literarische Werke und nimmt folglich an der Herstellung des künstlerischen Wertes teil: „In der Gegenwart seien es die Zeitungen, die die Massen am stärksten zusammenkitten“ (Bock 2000: 24). Weitere organisatorische Instanzen des literarischen Lebens sind etwa Bibliotheken und Verlage, die den Handel mit Literatur als Kulturgut kommerzialisieren, in welchem Vertrieb und Erfolg – messbar an der Auflage und somit am Publikum – eine entscheidende Rolle spielen (vgl. Espagne 1994: 10; vgl. Bourdieu 2001: 229). Die genannten organisatorischen Instanzen und die in ihnen agierenden Akteure ebenso wie die auf dem Gebiete der Kunst befugten staatlichen Vertreter (Ministerien, u.a.), sind mit der Bildung spezifischer Wahrnehmungs- und Bewertungsprinzipien an der Herstellung des künstlerischen Wertes beteiligt (vgl. Sill 2001: 52f; vgl. Bourdieu 2001: 216; vgl. Bourdieu 1997: 82f).

Die Strukturierungsprinzipien einer Nationalliteraturentstehung sind universell gültig, sie gleichen sich jedoch nationenspezifischen Charakteristika an.

3.2. Das koloniale literarische Feld im frankophonen Westafrika

3.2.1. Entwicklung

Die Entstehung des kolonialen literarischen Feldes ist eingebettet in einen Prozess der Institutionalisierung, Ideologisierung und Vermittlung von Sprache und Schrift, welcher von der kolonialen Situation konditioniert wurde.

Seit der kolonialen Besitzergreifung um 1880 vollzog sich im frankophonen Westafrika – anders als in Europa zwischen dem 15. und 19. Jahrhundert – ein *beschleunigter* Prozess der Verschriftlichung sozialer, administrativer und kultureller Kommunikationsformen, der mit dem Aufbau eines Schulwesens nach europäischem Muster und der Alphabetisierung eines Teils der Bevölkerung einherging (vgl. Lüsebrink 1990: 4). Schriftsysteme und Buchkultur waren jedoch in den vornehmlich oralen Kulturen vor der kolonialen Besitzergreifung nicht gänzlich unbekannt. So gab es u.a. bei den Ashanti (Ghana) ideographische Schriftsysteme; ebenso bewirkte die Ausbreitung des Islams eine begrenzte Verbreitung von Schrift und Buch – insbesondere im Senegal, in Mali und Nordnigeria (vgl. ebd.: 6). In der präkolonialen Phase dominierte noch die Oratur, deren historischer und kultureller Wert von den Kolonialisatoren in der Regel nicht anerkannt wurde (vgl. Koné 2001: 70). Die koloniale Erziehungs-, Kultur- und Schulpolitik einer kontrollierten Verbreitung von Schrift- und Buchkultur diente in den Kolonien der Festigung einer Kolonialpolitik, sowie der Verbreitung kolonial kultureller Strukturen als Instrument der „Conquête morale“ (Mouralis 1984: 98f). Bernard Mouralis stellt in diesem Zusammenhang die These der grundlegenden Interdependenz zwischen der Implementierung einer kolonialen Kultur – über Erziehungs- bzw. Schulwesen – und den Bedingungen einer afrikanischen Literaturentstehung auf:

[Q]ue le fait colonial, sur le plan culturel, ne peut simplement être considéré (...) comme un processus historique précis dont le colonisateur a la pleine initiative et par lequel ce dernier s'efforce, non de diffuser sa propre culture, mais de mettre en place une culture spécifique: la culture coloniale (ebd.: 12).

Diese koloniale Kultur entsprach weder der afrikanischen noch der europäischen Kultur, sondern einer „culture spécifique, ‚adaptée‘, et qu'on peut désigner, à la suite de Césaire, par le terme de *sous-culture*“ (ebd.: 53). Die Schule, Transmissionsinstrument der kolonialen Kultur, war in ihrer Struktur allerdings nicht mit der europäischen bzw. französischen Schulstruktur deckungsgleich. Sie wurde zum einen wenig den Gegebenheiten afrikanischer Gesellschaften angenähert, zum anderen wurde den Schülern auch keine Integration in die dominierende europäische Gesellschaft zugesprochen; auch die vermittelten (Lehr-)Inhalte passten sich nur marginal der afrikanischen Gesellschaft an: Die Lektüre bestimmter Werke war an ein Inventar moralischer Zielsetzungen geknüpft (vgl. ebd.: 98f; vgl. Lüsebrink 1990: 20, 262). Mit dem Schulwesen ging zwangsläufig die Alphabetisierung eines zunächst noch kleinen Teils der Bevölkerung einher (vgl. Lüsebrink 1990: 10f).

Ein nach französischem Muster organisiertes Schulwesen wurde im frankophonen Westafrika ab 1903 durch die „Fédération de l'AOF“ etabliert. 1930 wurde das Schulgesetz von 1903 ausdifferenziert und institutionalisiert sowie den Bedürfnissen wie auch der Kultur der afrikanischen Bevölkerung verstärkt angeglichen. Dies geschah in Form einer den lokalen Gegebenheiten angepassten Schulpolitik, die im Jahre 1948 mit einer weiteren Reform standardisiert und ab 1960 bis dato von den jeweiligen Ländern größtenteils beibehalten wurde (vgl. ebd.: 25ff, 69; vgl. Mouralis 1984: 59ff). Innerhalb der angepassten Schulpolitik kam ab den 30er Jahren – insbesondere durch George Hardys, „Inspecteur Général de l'enseignement en AOF“, Bemühungen – der Lektüre, oralen Erzähltraditionen sowie der Vermittlung ethnographischer und historischer Forschungsmethoden und damit einhergehend dem Sammeln lokaler Monographien eine größere Bedeutung zu. Die älteste weiterführende Schule Westafrikas „Ecole Normale William Ponty“ (gegr. 1907 in Gorée, Senegal) spielte hierbei eine entscheidende Rolle. Das Sammeln ethnographischer Monographien, deren Umarbeitung zu Theaterstücken sowie weitere literarische Aktivitäten können als Beginn einer kolonialen afrikanischen Literatur verstanden werden (vgl. Lüsebrink 1990: 27f, 274; vgl. Mouralis 1984: 68; vgl. Huannou 1979: 270; vgl. Kapitel IV.2.1.). Janheinz Jahn nennt die entstehende Literatur einer sich den eigenen Traditionen zuwendenden *Intelligenzija* „Zöglingliteratur“¹³, auch *littératures d'apprentis* genannt:

C'est une littérature dont le style suit des modèles européens et dont le contenu adhère à l'idéologie et aux formes de société du colonialisme ou les agrée sans le remettre en cause ni les discuter (Jahn 1966: 252).

Das Schulsystem sollte die Bildung einer Verwaltungselite bedingen. Ziel war die Heranbildung von „exécutants chargés, au niveau qui leur avait été assigné, de faire fonctionner le système colonial“, die eine intermediäre Rolle zwischen Kolonialverwaltung und Bevölkerung einnehmen sollten (Mouralis 1984: 104). Aus den Reihen der Diplomierten, die Zugang zur europäischen Kultur hatten, formierte sich im Laufe der Jahre eine administrative, aber auch eine ökonomische und intellektuelle Elite – aus Letzterer gingen die späteren Schriftsteller hervor. So verfehlten die Kolonialherren ihr eigentliches Ziel der alleinigen Heranbildung von „exécutants chargés“, da es zu einer Verselbstständigung der Elite kam. Die intellektuelle sowie die politische Elite schürte die nationale Integration und setzte sich schließlich für die nationale Befreiung ein, um sich

¹³ „Ich bezeichne mit ihm jene Literaturen in Agisympta, die im Stil europäischen Vorbildern folgt und im

vom kolonialen System zu befreien. Die intellektuelle Elite der 30er Jahre hatte durch den *Citoyens*-Status (Senegal 1939, weitere Kolonien 1946) Zugang zur höheren Bildung, also zum Studium in Frankreich (vgl. ebd.: 101ff). Das Studium in Frankreich konfrontierte die intellektuelle Elite mit der kritischen Auseinandersetzung über die koloniale Situation (z.B. die afroamerikanische oder die antillanische Literatur nach Aimé Césaires „Nègreries“). Dies bedingte einen Perspektivenwechsel von der regionalen Mikro- auf die kontinentale Makroebene und eine Bewusstwerdung kolonialer Missstände. In diesem Milieu entwickelte sich zwischen 1935 und 1948 die *Négritude*-Bewegung, deren Hauptvertreter Léopold Sédar Senghor und Césaire waren und mit der Literatur der Assimilation brachen (vgl. Riesz 1998: 15; vgl. Ngal 1994: 18f; vgl. Grohs 1967: 183ff). Die *Négritude* wird von Amadou Koné als die Geburtsstunde der frankophonen afrikanischen Literatur verstanden: In autobiographischen Romanen und Lyrik sollten fortan afrikanische Realitäten beschrieben und mit bisherigen Stereotypen gebrochen werden.

[L]a littérature africaine est ainsi née de la rencontre qui s'est opérée, au cours des années 30, entre les intellectuels formés en métropole et les cadres africains passés par le système scolaire des territoires coloniaux (Mouralis 1984: 109).

Die *Négritude* wurde als ein intellektueller Befreiungsakt und ein Akt der Auflehnung gegenüber der Kolonialverwaltung verstanden; sie stand in engem Zusammenhang mit einem politischen Bewusstsein, da in ihr Ausdrucksfreiheit und politische Rückeroberung gefordert wurden (vgl. ebd.: 110; vgl. Koné 2001: 71ff). Die Literatur, die sich vor dem Hintergrund der *Négritude* entwickelte, wird als *littérature engagée*¹⁴ bezeichnet, da sie als Form politischen und sozialen Engagements begriffen wurde:

„Le champ littéraire devient un champ de forces en même temps qu'un champ de luttes“, peut-on dire avec P. Bourdieu. La démarche littéraire et l'idéologie politique des élites ne s'intègrent plus à l'idéologie coloniale (Ngal 1994: 25).

Die Schriftsteller distanzieren sich von der kolonialen Ideologie, indem sie an den kognitiven Implikationen derselben sowie an den sozialen Auswirkungen okzidentaler Schrift- und Buchkultur Kritik übten und ein neues schriftstellerisches Selbstverständnis formulierten (vgl. Lüsebrink 1990: 269f). Die Debatte um die Rolle der europäischen

Inhalt für die Ideologie und die Gesellschaftsformen des Kolonialismus eintritt“ (Jahn 1966: 252).

¹⁴ *Littérature engagée* bezeichnet ein Konzept, welches auf Jean Paul Sartre zurückzuführen ist. Literatur wird hiernach unterstellt, mit anderen Aufträgen verwoben zu sein, so dass ein rein literaturästhetischer Ansatz ausgeklammert wird. Der Schriftsteller wird hier als der „porte-parole de son peuple“ oder „porteur de

Mutterländer und deren Einfluss auf die einheimische Kultur – Schrift, Sprache, Erziehung, afrikanische versus europäische Literatur – wurde in den 30er Jahren insbesondere in der Presse, wie beispielsweise im „Bulletin de l’enseignement de l’AOF“ (gegr. 1913), geführt. Die polemischen Streitgespräche in der Presse versteht Lüsebrink als erste Etappe eines kulturellen Loslösungsprozesses. Trotz staatlicher Zensurmaßnahmen wurde die Presse zum Mittel des Widerstandes und zum Mittel der kulturellen Selbstdarstellung, da auch einheimische Autoren publiziert wurden (vgl. ebd.: 7ff, 33, 277).

Der Gouverneur Französisch-Westafrikas Boisson versuchte auf die zunehmenden Partizipationsbedürfnisse und die kulturellen literarischen Aktivitäten der Bevölkerung einzugehen, indem er die Ausweitung von Institutionen kultureller Soziabilität erwirken wollte. So wurde u.a. 1938 das „Institut Français d’Afrique Noire“ (IFAN) gegründet (vgl. ebd.: 74f). Mit zunehmender Anzahl der Akteure gewann die kulturelle Aktivität eine internationale Dimension und so gab es ab den 50er Jahren schon erste internationale Kongresse afrikanischer Künstler und Schriftsteller, wie 1956 den „Premier Congrès Internationale des Ecrivains et Artistes Noirs“ in Paris (vgl. Riesz 1998: 17).

Bis zum Zweiten Weltkrieg hatten es nur wenige afrikanische Autoren geschafft, in Europa publiziert zu werden. Mit Ende des Krieges ergaben sich jedoch mehr Möglichkeiten für Afrikaner, innerhalb eines institutionellen Rahmens an moderner Kultur teilzunehmen. So ist ab 1950 die Existenz einer *Littérature negro-africaine* anerkanntes Faktum (vgl. Koné 2001: 144). Mouralis definiert die *Littérature negro-africaine* wie folgt:

[L]e discours qu’elle développe se livre sans cesse à une double référence: à un niveau largement explicite, référence à une réalité sociale et politique qu’elle récuse souvent avec une grande violence; à un niveau plus généralement implicite (...) plus important, référence à des formes littéraires que les écrivains négro-africains n’acceptent pas (Mouralis 1984: 145f).

3.2.2. Besonderheiten

Die Besonderheit afrikanischer Literaturen liegen nolens volens in ihrer kolonialen Vergangenheit, da die Entstehung einer französischsprachigen afrikanischen Literatur mit dem Kolonialsystem und dessen Schulsystem verknüpft ist (vgl. Lüsebrink 1990: 262). Schon die erste Generation der Elite bediente sich europäischer Modelle, der europäischen Ausbildung, und war somit gewissermaßen ‚außenorientiert‘ (vgl. Bayart 1996: 81).

l’identité culturelle“ verstanden und das Schreiben als eine Form sozialen und politischen Engagements (vgl. Lüsebrink 1990: 270ff).

„L’extraversion consiste à épouser des éléments culturels étrangers en les soumettant à des objectifs autochtones“ (ebd.: 80). Diese ‚Außenorientierung‘ wird nun in den jeweiligen afrikanisch-nationalen Literaturbetrieben weitergeführt und charakterisiert dieselben. Es verwundert also nicht, wenn einige Literaturtheoretiker in ihren Beschreibungen kolonialer Literaturen Termini der Dependenztheorien verwenden und das koloniale literarische Feld bzw. System als Peripherie oder das französische Feld „franco-parisien“ als Zentrum bzw. Metropole begreifen (vgl. Halen 2001, vgl. Fonkoua 1998; vgl. Riesz 1998). In diesem Sinne ist die literarische Adaption einer fremden Sprache, des Französischen, auch als Inklusions- und Hierarchisierungsprinzip zu verstehen: Einerseits integriert das Französische die afrikanischen Schriftsteller in ein frankophones literarisches Feld, andererseits liegt eine doppelte Hierarchisierung vor, da bereits eine institutionelle Abhängigkeit zum französischen literarischem Feld besteht. Auch hat nicht das gesamte afrikanische Publikum – aufgrund mangelnder Lesekenntnis – Zugang zur produzierten Literatur, zumal die *littérature negro-africaine* vielmehr in Europa rezipiert wurde bzw. wird (vgl. Halen 2001: 57; vgl. Kom 1998: 118; vgl. Riesz 1998: 10).

Zahlreiche literarische Institutionen sind zudem in Paris angelegt, wie z. B. die Verlage Colin, Nathan, Seuil oder Présence Africaine, die zwar afrikanische Autoren publizieren, sich jedoch nicht der Masse afrikanischer Schriftsteller stellen können. Die bei westafrikanischen Verlagen wie CLÈ (1964/Yaoundé) oder NEA (1972/Dakar, Abidjan, Lomé) publizierten Bücher sind meist teurer als die in Europa verlegten, so dass das Lesepublikum auf europäisch verlegte Taschenbuchausgaben zurückgreift (vgl. Kom 1998: 116).¹⁵ Die einheimische Buchkultur ist somit der ausländischen Konkurrenz unterworfen.

À cela, il convient aussi d’ajouter l’étroitesse des marchés nationaux et la faiblesse du pouvoir d’achat, ainsi que d’autres limites d’ordre socioculturel comme la persistance d’un taux d’analphabétisme très élevé malgré les progrès de la scolarisation et de l’alphabétisation au cours de ces dernières années, la forte prévalence d’une culture de l’oralité qui détermine un rapport plutôt pénible au livre et à l’écrit, et l’absence d’une relation active entre l’édition et les médias (Midihouan & Koudoadinou 1998: 126).

¹⁵ Nach Midihouan & Koudoadinou sind die importierten Bücher mit der Abwertung des FCFA teurer geworden, was die Weiterentwicklung einer einheimischen Verlagskultur dringend notwendig macht. Neue Strategien müssen entwickelt werden, um die hohen Produktionskosten von Büchern - die Bücher werden meist von europäischen Verlagen hergestellt - in den Ländern der FCFA-Zone zu reduzieren, insbesondere die Schaffung einer einheimischen Buchfabrikation könnte zur Kostensenkung beitragen (vgl. Midihouan & Koudoadinou 1998: 127).

Auch die Literaturkritik ist eher im französischen literarischen Feld angesiedelt, so z.B. die APELA (Association pour l'étude des littératures africaines). „Aucune association de critique littéraire n'existe sur le continent“ (Kom 1998: 116). Die meisten Zeitschriften, die über afrikanische Literatur berichten, werden von ausländischen Institutionen ediert, wie „Notre Librairie“ (Paris/Frankreich). Nach Kom und Mouralis steht die ‚Unterentwicklung‘ des literarischen Sektors des frankophonen Westafrikas in Korrelation zur schwachen Ökonomie der Länder wie auch zum schwachen Staat (vgl. ebd.: 113ff; vgl. Mouralis 1984: 127ff). Die jeweiligen Nationalliteraturen stehen in einem durch Abhängigkeitsverhältnisse charakterisierten Beziehungsfeld zur Frankophonie. Und so ist auch nicht verwunderlich, dass die Diskussionen über koloniale Literaturen um Autonomie, Identität, Heteronomie und Fremdbestimmung kreisen:

[L]’écriture moderne de la langue française est basée sur la dialectique d’une revendication identitaire, d’une affirmation d’appartenance et d’un élan d’intégration à l’histoire et au monde. Il y a une sorte d’oscillation entre la découverte de soi, la culture de la conscience de soi et la nécessité historique d’intégration à l’Autre ou l’universalité (Bobika 1998: 89).

Für diese Arbeit wird, ungeachtet der literaturwissenschaftlichen Diskussionen, von der Existenz afrikanischer Nationalliteraturen ausgegangen.¹⁶ Unter Nationalliteratur wird hier „ein konstruierter Begriff [verstanden], der uns in die Lage versetzen soll, bei disparaten Einzelercheinungen aus demselben Herkunftsgebiet die unterschwellig verbindenden Momente zu erkennen“ (Bjornson 1985: 94). Nationalliteratur umfasst demnach alles, was an geschriebener und an oraler Literatur im Lande produziert wird.

¹⁶ In der vergleichenden Literaturwissenschaft stellt die Frage nach der tatsächlichen Existenz literarischer Felder oder Nationalliteraturen in den ehemaligen Kolonien eine ganze Debatte dar. Das literarische Feld im Sinne Bourdieus ist, da zahlreiche Institutionen in Frankreich angelegt sind, entweder so nicht existent oder müsste um den Aspekt der Fremdbestimmung erweitert werden. Die Existenz von Nationalliteraturen hängt stets von ihrer Definition ab. Versteht man diese als „l’ensemble des œuvres littéraires orales et écrites produites par les éléments d’une nation donnée“, ist ihre Existenz evident (Huannou 1989: 174).

III. Analyseraster zur Untersuchung nationaler Identitätskonstruktionen in der Literatur

1. Einführung

Das Analyseraster wird in den Dienst der Hermeneutik gestellt: Es dient als Instrumentarium, mit dessen Hilfe nationale Identitätskonstruktionen in der beninischen Literatur untersucht und auf ihren nationalen Gehalt hin interpretiert werden. Exemplarisch werden vier Romane ausgewählt, die bestimmte politische und literarische Epochen widerspiegeln. Die zu untersuchenden Romane haben vorwiegend nicht explizit nationale Fragen zum Inhalt, so dass sich die Analyse auch auf implizite ‚Bilder‘ des Nationalen oder Historischen stützt. Diese sind Heimatkonstruktionen, Figuren und ihr Habitus, Sprache und Bildlichkeit in Form von Symbolen. Ziel ist es, ein Werden, eine Entwicklung nationaler ‚Bilder‘, ihren identitätsstiftenden Charakter nachzuvollziehen und diese gegebenenfalls in Beziehung zur Entwicklung einer beninischen Nationalliteratur zu stellen.

Für eine Erforschung der Wechselwirkungen zwischen Literatur und Gesellschaft, die in Gestalt nationaler Identität den Untersuchungsgegenstand der Arbeit darstellt, wird Literatur hier quasi als Widerspiegelung der Wirklichkeit betrachtet. In Anlehnung an einen sozialgeschichtlichen Forschungszugang wird davon ausgegangen, dass Literatur (literarischer Text) und Geschichte (sozialer Kontext) verwoben sind (vgl. Wechsel 1997: 447).¹⁷ Kurz: Literatur wird hier als Spiegelbild gesellschaftspolitischer Ereignisse gesehen.

Bedarf es der Erfahrung der Werke, nicht bloß des herangebrachten Gedankens, so stellt umgekehrt kein Kunstwerk in unmittelbarer Gegebenheit adäquat sich dar; keines ist rein aus sich selbst heraus zu verstehen. Alle sind ebenwohl ein Insichgebildetes, von eigener Logik und Konsequenz, wie Momente im Zusammenhang von Geist und Gesellschaft (Adorno 1970: 518f).

Bourdieu geht so weit zu behaupten, die Perspektive des Autors sei vergleichbar mit der des Soziologen, denn die Soziologie sei bereits im Werk des Autors etabliert und so könne

¹⁷ Geschichtlicher Wandel bewirkt aufgrund der Wechselwirkung einen literarischen Wandel, welcher sowohl einen innerliterarischen als auch einen Wandel literarischer Institutionen bedeutet, so dass eine Korrelation zwischen Ausdifferenzierung der Gesellschaft oder postkolonialer Phase und der in ihr produzierten Literatur sowie dem literarischen Feld per se hergestellt werden kann (vgl. Wechsel 1997: 447).

denn auch das Kunstwerk bisweilen Aussagen über die soziale Welt treffen, wobei die Konstruktion sowie die Form einer Erzählung gleichzeitig auch eine Distanz zur sozialen Welt zulassen (vgl. Bourdieu 2001: 54ff; vgl. Pinto 1997: 31f). Allerdings muss diese Annahme mit Vorsicht betrachtet werden. Sie lässt im Grunde vermuten, die im literarischen Werk gestaltete Sozialwelt sei eine reale, da die dargestellte Textwelt mit den Kategorien der realen Sozialwelt – Klasse, Feld, Kapital, Habitus – analysiert wird. Allein der künstlerischen und stilistischen Freiheit des Autors wegen, kann die Übertragung eines Gesellschaftsmodells auf einen Text problematisch sein: Texte können eine gänzlich andere Strukturierung und Konstituierung dokumentieren als gesellschaftliche Modelle (vgl. Sill 2001: 37f; vgl. Dörner & Vogt 1994: 58ff). Aufgrund dessen wird Literatur hier als Widerspiegelung gesellschaftlicher Realitäten verstanden, nicht aber als real-soziale Wirklichkeit. Und so ist es auch legitim, nationale Identität – quasi als Reflektion gesellschaftspolitischer Ereignisse – zu untersuchen.

Literatur wird hier in Anlehnung an Jürgen Link als Interdiskurs betrachtet und nach Kollektivsymbolen untersucht. Der Interdiskurs bildet sich aufgrund einer funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft und den dadurch bedingten Spezialdiskursen, indem zu Zwecken der Funktionsintegration ein Austausch über das Wissen von Spezialdiskursen gewährleistet wird (vgl. Wechsel 1997: 460f). Ein Interdiskurs ist also das Wissen über Einzeldiskurse, das jedem zugänglich gemacht wird und neben der Alltagssprache auch in der Literatur als solcher fungieren kann. „Bestimmte elementar-literarische Anschauungsformen (...) wie etwa Analogien, Metaphern und Symbole, überführen das Spezialwissen in eine anschauliche und allgemeinverständliche Form und ermöglichen damit erst das Gespräch über die Diskursgrenzen hinweg“ (ebd.: 461). Hierbei sind insbesondere die von der Gesellschaft verwendeten Kollektivsymbole in ihrer literarischen Verarbeitung von Bedeutung. Diese können sich durch einen Bewertungswandel und einen historischen sozialen Wandel verändern.

Für die Analyse bedeutet dies, dass das Bedienen kollektiver Symbole und ihr Konnotationenreichtum für die Bildung nationaler ‚Bilder‘ nutzbar gemacht werden (vgl. ebd.: 461f). Weiterhin werden die im Text implizit und explizit gelieferten Merkmale zur Charakterisierung und zur sozialen Lokalisierung der handelnden Figuren sowie ihr Verhältnis zueinander untersucht (vgl. Dörner & Vogt 1997: 87). Die Imagologie wird hierbei als gedachte Ergänzung verwendet: Der Begriff der ‚Images‘ oder des ‚Bildes‘ dient der Ausweitung des Objektbereichs, da über imagotypische Aussagen im Rahmen eines

sprachlich-gedanklichen Diskurses hinausgegangen wird und historisch originelle Einzel- oder Kollektivsichtweisen eines Landes Berücksichtigung finden (vgl. Frenzel 1978: 65ff). Es wird folglich von der konstruierten Verschiedenheit der Nationen sowie ihres konstruierten Nationalcharakters ausgegangen, ohne dabei eine Art Völkerpsychologie postulieren zu wollen – deshalb gedachter Hintergrund (vgl. Nünning 1998: 232f).

Es handelt sich um eine werktranszendente Interpretation, da übergreifende Zusammenhänge zwischen Werk und Kultur- bzw. Sozialgeschichte oder sozialpsychologischen Gegebenheiten hergestellt werden (vgl. ebd.: 240). Es bleibt zu erwähnen, dass die Interpretation literarischer Werke auch immer von der kulturellen Sozialisation und literarischen Bildung des Rezipienten abhängt. So ist denn auch eine allgemeingültige Interpretation m.E. selten möglich.

Die folgenden Analysekriterien werden in den Dienst des Interdiskurses gestellt und die Texte anhand der Analysekriterien nach ihrem national-historischen Bedeutungsgehalt untersucht und interpretiert.

2. Analysekriterien

2.1. Stoff und Motiv

2.1.1. Stoff

Literarischer Stoff (französisch: *thème*) meint eine begriffliche Verbindung zwischen Plot (*sjet*), literarischer Vorgabe (*matière*) und Form eines Textes, die in einem Spannungsfeld zueinander stehen und von der Literaturwissenschaft durch historische sowie systematische Textuntersuchung miteinander vermittelt werden. Ein Stoff ist also ein Handlungsgerüst und eine Problemkonstellation, die in literarischer Tradition schon vorgeprägt sein *können*, jedoch im Text individuell realisiert werden. Das bedeutet: Ein Text kann sich auf eine literarische Vorgabe zurückführen lassen und würde sich somit in einem intertextuellen Bezugsrahmen situieren; der Stoff ist sozusagen schon kanonisiert/überliefert (vgl. Frenzel 1978: 24ff; vgl. Nünning 1998: 508f). Ein Beispiel für literarische Stoffe (innerhalb der sogenannten Weltliteratur) wäre der Orpheus-Stoff, dessen Quelle die antike griechische Mythologie darstellt und der sich heute in einem umfangreichen intertextuellen Beziehungsrahmen platziert. Der Stoff kann sich aber auch auf gesellschaftliche Ereignisse beziehen, i.e. es kann Politisches, Historisches und Kulturelles verarbeitet werden.

Für die Textanalyse wird also im Rahmen dieser Arbeit der jeweilige literarische Stoff, der Plot, ausgearbeitet. Hierbei ist von Interesse, ob sich die Texte auf Gesellschaftliches oder auf literarische Stofftraditionen beziehen. Und wenn ja, auf welche sie rekurren.

2.1.2. *Motiv*

Motive bezeichnen kleinere stoffliche Einheiten, die ein inhaltliches, situationsmäßiges Element und damit einen Handlungsansatz verkörpern. Motive sind quasi Stoffe auf der Mikroebene. Sie führen jedoch für den literarischen Inhalt nur eine additive Funktion aus und erstrecken sich mitunter schon in das Gebiet des Stilistischen. Sie konstituieren sich erst in einem Zusammenhang. Beispielsweise sind die Motive ‚der Heimkehrer‘ – als eigentlich menschliche Grundsituation – oder ‚der Sonderling‘ – als spezifischer Menschentyp – immer an einen erklärenden Zusammenhang gebunden (vgl. Frenzel 1978: 29f; vgl. Hess & Siebenmann u.a. 1989: 262).

Es wird unterschieden zwischen Kernmotiven, die Konstante jeden Stoffes, und Rahmenmotiven, die das Kernmotiv stützen (vgl. Hess & Siebenmann u.a. 1989: 262f). Hinsichtlich der Textanalyse sollen Kernmotive und Rahmenmotive eruiert und ihres implizit oder explizit nationalen und/oder historischen Gehaltes hingehend erschlossen werden. Auch soll beobachtet werden, ob Motive kulturelle Charakteristika aufgreifen.

2.2. Literarische Ortsbeschreibung: Heimat und Fremde

Unter literarischer Ortsbeschreibung wird der beschriebene Raum der Handlung/des Plots verstanden. Hierbei ist insbesondere die Konstruktion der Heimat oder, im Sinne von Greverus, die Territorialität, also das „Verhalten zur Befriedigung der Bedürfnisse nach Sicherheit, Aktion und Identifikation in einem bestimmten sozio-kulturell geprägten Raum“ von Bedeutung (Greverus 1972 zit. n. Wimmer 1986: 20). Der Begriff ‚Heimat‘ wird für die Untersuchung in seinen räumlichen, zeitlichen, sozialen und kulturellen Dimensionen berücksichtigt: Wie wird der Raum gestaltet und wie wird die in ihm gelebte Zeit beschrieben (Raum und Zeit)? Was machen die sozialen Beziehungen aus und wie wird das kulturelle Wissen weitervermittelt (Soziales und Kulturelles) (vgl. Wimmer 1986: 22f)? Folglich wird die im Text dargestellte Welt analysiert, dabei soll herausgefunden werden, ob sich Bezüge zur Wirklichkeit herstellen lassen.

Die Konstruktion von Heimat ist insofern wichtig für die Untersuchung nationaler Identität, da sie identitätsstiftend ist, „weil sie die Geschichte der Identität als Tradition

erzählt und bewahrt“ (Ladenthin 1991: 49 zit. n. Dürmann 1994: 96). Da sich Identität immer in Abgrenzungsprozessen bildet, sind neben den Heimatkonstruktionen ebenso die Abgrenzungskonstruktionen, also die Fremde als Antonym bedeutend (vgl. Kapitel II. 2.1.). Nach Edzard Obendiek bezeichnet die Fremde eine „als Nicht-Heimat immerhin eine im Raum zu definierende Kategorie, nicht synonym, aber fast immer assoziiert mit der Ferne“ (Obendiek 2000: 13). Die Fremde kennzeichnet somit die räumliche Dimension der Fremdheit. „Das Fremde ist eine allgegenwärtige Qualität, unfassbar, weil umfassend, und kann immer nur den begrifflichen Horizont für die Beschreibung greifbarer Dimensionen und Phänomene sein“ (ebd.: 13). Hierunter fallen alle fremden Bestandteile eines Raumes, also typische Kultur-Merkmale wie Menschen samt ihrer Normen und Werte.

Für diese Arbeit werden also Heimatkonstruktionen auf regionaler und nationaler Ebene sowie regionale bzw. nationale Abgrenzungskonstruktionen in Form literarischer Ortsbeschreibungen untersucht.

2.3. Die Figur und ihr kultureller Habitus: Stereotypen und Alterität

Für die Textinterpretation sollen die Figuren analysiert werden. Hierbei wird sich am Begriff des Habitus von Bourdieu orientiert. Habitus meint eine im Sozialisationsprozess erworbene klassenspezifisch ausgerichtete Matrix von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmustern, unter welcher man die Haltung, die Gebärde und den typischen Verhaltensstil einer Person versteht, die unbewusst in ihrem individuellen Handeln geleitet wird (vgl. Dörner & Vogt 1997: 89; vgl. Nünning 1998: 200; vgl. Lüsebrink 1990: 18). Nach Bourdieu bildet sich der Habitus aus Dispositionen, Kapital und aus Positionen, die wiederum die Verwirklichung der Dispositionen darstellen (vgl. Bourdieu 2001: 414ff). Das heißt: Die Figuren sind mit soziologisch aussagekräftigen Merkmalen ausgestattet, die sich im Habitus vereinen. Eine Analyse der Romanfiguren soll folglich ihre Dispositionen (Herkunft, Eigenschaften, Möglichkeiten u.a.), ihre Positionen (die Stellung innerhalb der Gesellschaft/Gemeinde) und ihre Kapitalien (Geld, Grundbesitz, Verwandtschaft und Sozialbeziehungen, Bildung, Titel, Sprachkompetenz, Umgangsformen, Ehre, Prestige, Kleidung u.a.) umfassen (vgl. Dörner & Vogt 1997: 88).

Ebenso wie in Kapitel III.2.2. wird hier – auf der Ebene der Figuren – von identitätstragenden Typen, also Stereotypen, und – dem Prinzip der Alterität folgend – abgrenzenden Typen, also Fremden, ausgegangen, die im Hinblick auf ihren Habitus

untersucht werden sollen: Denn das Eigene bedingt das Andere und so ist die Analyse des Eigenen wie des Anderen nötig, um kollektive bzw. nationale Identität zu ergründen.

Für die Analyse nationalidentitärer Elemente wäre es aufschlussreich, ob die Romanfiguren in ihrem Habitus ‚nationaler‘ werden.

2.4. Sprache

2.4.1. Sprachentlehnungen

Die durch die Kolonialisierung entstandene besondere Sprachsituation schlägt sich insbesondere in der Literatur, also im geschriebenen Text nieder.

Die Darstellung der französischen Sprache und der afrikanischen Sprachen in der französischsprachigen Kolonialliteratur und danach – und parallel dazu – der frankophonen afrikanischen Literatur bilden einen unlösbaren Zusammenhang und sind nur vor dem Hintergrund des kolonialen (und neokolonialen) Machtgefüges zu verstehen (Riesz 1993: 195).

Die Adaption einer fremden Sprache, das Schreiben in derselben – hier dem Französischen – sowie der eigene afrikanischsprachige Hintergrund bedingen einen sogenannten Sprachenkonflikt, der von den Sprach- und Literaturwissenschaftlerinnen Elizabeth Boyi und Barbara Ischinger auch als Frankographie bezeichnet wird. Frankographie soll auf den Dualismus zwischen der gesprochenen Muttersprache und der geschriebenen fremden Sprache verweisen (vgl. Ischinger 1995: 3f). Interessant ist hierbei, wie die afrikanischen Literaten mit dieser besonderen Sprachsituation umgehen: Ob sie und – wenn ja – wie sie die afrikanischen Sprachen mit dem Französischen verflechten. Verflechtung und Präsenz afrikanischer Sprachen im Text können über unterschiedliche Techniken erreicht werden: Beispielsweise durch sogenannte Verfremdungseffekte, die sich mit der Übertragung traditioneller Oralität in die französische Sprache ergeben oder durch die französische Nachahmung spezifischer Wiederholungen oder Attribute, die typisch für die jeweilige Sprache sind. Andere Techniken, die die spezifische sprachliche Situation textuell aufgreifen können, sind zum Beispiel Einschübe von afrikanischen Eigennamen oder Liedern – erläutert oder nicht erläutert, übersetzt oder im Original belassen (vgl. ebd.: 242ff). Dieses ‚Sprachenspiel‘ unterliegt den Einflüssen sprachpolitischer Ideologien, die in den jeweiligen literarischen Epochen gewirkt haben. In der *Négritude* wurde etwa zur Synthese der Kulturen und Sprachen aufgerufen. Später aber schöpften Autoren zunehmend aus den eigenen kulturellen Quellen und Stilmitteln der Muttersprache, so dass

sich in den 60er Jahren eine Aufwertung der afrikanischen Sprache ergab (vgl. ebd.: 22f, 257).

Für diese Arbeit ist also von Bedeutung, wie die jeweiligen Autoren der unterschiedlichen politischen Epochen die Frankographie literarisch verarbeiten. Wird die sprachliche Vielfalt in den Romanen verarbeitet oder wird sich nur einer bestimmten oder keiner afrikanischen Sprache bedient? Das Aufgreifen der sprachlichen Vielfalt des Landes, hier Benin, würde für die Analyse nationaler Identitätskonstruktionen bedeuten, dass das gesamte national-sprachliche Erbe literarisch verarbeitet wird.

2.4.2. Intertextualität

Unter Intertextualität wird nach Gerard Genette „die effektive Präsenz eines Textes in einem anderen“ verstanden (Lüsebrink 1990: 18). Hierzu gehören Textrelationen wie Zitate, Anspielungen, Plagiate sowie Formen produktiver, aber deutlich ‚zitatierter‘ Verarbeitung einer Vorlage in einem literarischen Text (vgl. ebd.: 18). Gemeint ist also der Bezug eines literarischen Textes zu einem anderen Text bzw. eine Bezugnahme zu sämtlichen Arten von bedeutungstragenden Äußerungen (vgl. Nünning 1998: 241). Für die Analyse bedeutet dies, dass die ‚dialogische Bezugnahme‘ der Texte untersucht werden soll. Wird sich auf europäische oder französische Autoren bzw. Werke oder auf beninische oral tradierte Märchen, Mythen und Erzählungen bezogen? Welche Lektüre lesen die literarischen Figuren? Kommentiert der Autor in Form von Erzählerkommentaren oder Dialogsequenzen andere Texte und die Konsequenzen ihrer Lektüre?

2.5. Bildlichkeit: Symbole

Bildlichkeit ist Sammelbegriff für die Bildformen in der Dichtung und für das strukturell Bildhafte poetischer Darstellung, sie umfaßt die Sprach- oder Darstellungsformen des Indirekten, Uneigentlichen und der Analogie ebenso wie die Formen imaginativer Veranschaulichung (Ricklefs 1996: 260).

Neben dem eigentlichen Stoff sind Bilder oder bildlicher Ausdruck Charakteristika von Texten. Bilder wirken durch ihre sprachliche und/oder literarische Darstellung. Sie bilden sich aufgrund von Vorstellungen und Bedeutungen und stehen damit stets in Beziehung zum Rezipienten. Ihr Ursprungs- und Bedeutungsspektrum ist vielfältig: Bilder können Ergebnis von Übertragung oder Vergleichen – also Bild von etwas – sein; Bilder können ebenso Vorstellungsbilder sein, die kraft Visionen, Phantasien zustande kommen. Mithin sind Bilder Nachahmungen – Bild für etwas. Ebenso können Bilder etwas, wie z.B. einen

ideellen Zusammenhang, repräsentieren – also Bild anstelle etwas Abstraktem. Oder Bilder dienen der Zusammenfassung eines Komplexes, sind aufgrund ihrer indirekten Darstellung Spiegel, Verweis oder Bezug, so beispielsweise in Gestalt von Figuren oder Symbolen (vgl. ebd.: 262).

Für diese Arbeit sollen insbesondere Symbole untersucht werden. Im Allgemeinen bezeichnet der Begriff ‚Symbol‘ ein mehrschichtiges, beziehungsreiches und bedeutungstiefes Bild, das über sich hinaus auf geistige Zusammenhänge verweist und diese durch bildliche und zeichenhafte Darstellung veranschaulicht (vgl. Detering & Arnold 1997: 695). „Das Symbol [ist] Indikator umfassender Zusammenhänge; es steht für die Eröffnung von *Bedeutungshorizonten*, *Stimmungskontexten* und *Verweishorizonten*“ (Ricklefs 1996: 293). Mittel solcher Veranschaulichung können Personen, Dinge, Orte, Geschehnisse und Situationen sein, die symbolisch eingefärbt werden.

Es wird zwischen sogenannten konventionellen (lebensweltlichen) und literarischen (literatur-ästhetischen) Symbolen unterschieden. Konventionelle Symbole, auch Erkennungszeichen, werden von Gemeinschaften aufgrund von Konventionen des Verstehens und des Erkennens gebildet. Beispiele sind daher christliche Symbole wie das Kreuz oder auch profane Verkehrsschilder (vgl. ebd.: 295; vgl. Hess & Siebenmann u.a. 1989: 440f). Literarische Symbole sind hingegen frei von einer allgemeinen Übereinkunft und vom Literaten autonom gesetzt, somit kann fast alles, ob Ort, Situation, Person o.ä. symbolisch aufgeladen sein. Dies bedeutet, dass jede literarische „Wirklichkeit“ unter Symbolvermutung gestellt werden kann, und dass Erkennen und Deuten von Symbolik im hohen Masse vom Rezipienten abhängig ist, der durch das Erkennen eines Symbols die Existenz eines Symbols postuliert und durch seine Deutung ihm einen Sinn/eine Bedeutung gibt (vgl. Ricklefs 1996: 300).

3. Diskurs

Dieses Kapitel umfasst die Zusammenfassung der Analyseergebnisse und beschreibt gleichzeitig den Sprung auf die kollektive Ebene, denn hier wird festgestellt, inwiefern implizite und explizite nationale Diskurse verarbeitet wurden. Hierbei wird kritisch Stellung genommen, ob sich der Stoff auf gesellschaftliche Tatsachen, fiktive Ereignisse oder auf literarische Stofftraditionen bezieht. Werden nämlich gesellschaftliche Realitäten in Form von kulturellen oder nationalen Diskursen aufgegriffen, ist dies schon ein Verweis auf kulturelle, ethnische oder nationale Identität, da schon die Rekonstruktion von

Historischem oder Kulturellem ein Baustein nationaler Identität ist. Hinsichtlich der literarischen Ortsbeschreibung ist von besonderem Interesse, ob und wie soziale, kulturelle und historische Realitäten in Form von Ereignissen oder Diskursen verarbeitet werden. Denn durch Heimatkonstruktionen werden kulturelle Identitäten vermittelt, die sich auf eine gemeinsame Geschichte und eine gemeinsame Tradition gründen. Hierbei wird untersucht, ob diese kulturelle Identität eine ethnische oder eine nationale Identität ist, d.h. es soll festgestellt werden, inwiefern sich ein Wandel der Heimatkonstruktion nachvollziehen lässt. Beispielsweise könnte zur Zeit der Kolonialisierung die ‚Heimat‘ einen ethnischen Bezugrahmen haben, während sich zur Zeit der Demokratisierung die Heimatkonstruktion auf den Staat Benin beziehen könnte. Für die Analyse ist es also von Interesse, ob ethnische durch nationale Identität abgelöst oder in letztere inkorporiert wird. Die Analyse der Figuren über ihren Habitus dient der Eruierung ethnischer oder nationaler Identitätsträger. Über Probleme und Gedanken der Protagonisten soll herausgefunden werden, ob sie gesellschaftliche Diskurse aufgreifen, die eine Nation oder aber eine kulturelle Gruppe kennzeichnen.

Der Umgang mit der Sprache ist insofern interessant, als dass mit dem Französischen eine fremde Sprache als Nationalsprache aufgegriffen wurde. Es soll analysiert werden, ob die Nationalsprache ein Verdrängen der afrikanischen Sprachen bedingt, folglich eine totale sprachliche Assimilation bewirkt, oder ob und wie afrikanische Sprachen verarbeitet werden. Wird der sprachlichen und ethnischen Vielfalt des Landes Rechnung getragen oder steht das Aufgreifen afrikanischer Sprachen in Zusammenhang mit dem ethnischen Kontext des Autors? Von besonderem Interesse ist, ob ein Wandel im Umgang mit der Sprache stattgefunden hat. Es wird davon ausgegangen, dass mit der Integration afrikanischer Sprachen im Text ein kulturelles Selbstbewusstsein, Teil der nationalen Identität, bedingt wird. Hinsichtlich der verwendeten Symbolik sind neben literarischen insbesondere nationale Symbole von Bedeutung. Auch soll hier festgestellt werden, ob die verwendete Symbolik verstärkt auf die nationale Thematik zurückgreift.

Der Diskurs dient daher der Feststellung, ob historische und gesellschaftliche Ereignisse sowie kulturelle Charakteristika in den Texten verarbeitet werden, die einen Beitrag zur Konstruktion einer nationalen Identität liefern und quasi als Spiegelbild der dahomeysch-beninischen Gesellschaft verstanden werden können. In Anbetracht der historischen Ereignisse und der Literaturgeschichte wird davon ausgegangen, dass hinsichtlich

nationaler Identität ein Wandel stattgefunden hat und dass ethnische in nationale Identität inkorporiert wurde.

IV. Nationale Identitätskonstruktionen in der beninischen Literatur

1. Einführung

Dahomey wurde 1894 zur Kolonie *Dahomey et Dépendances* erklärt. Die koloniale Eroberung Danhomê und der umliegenden Königreiche ist gekennzeichnet durch zahlreiche kriegerische Auseinandersetzungen. Insbesondere die Auflehnung des Königreiches von Abomey unter dem König Béhanzin gegen die französischen Besatzungstruppen, dessen Ende 1894 gleichermaßen den Beginn der dahomeyschen Kolonialgeschichte markiert, ging als Beispiel für die dahomeysche Wehrhaftigkeit in die Geschichte ein. „Toute la colonie fut, d’une manière où d’une autre, touchée par le refus, que la répression ne semblait pas décourager. Entre 1900 et 1920, le pouvoir colonial réprima une quinzaine de révoltes“ (Coquery-Vidrovitch 1992: 379). 1899 wurde Dahomey in die Föderation der AOF-Staaten integriert.

Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges setzte in Dahomey ein ökonomischer und politischer Wandel ein. Sogenannte *évolués* kritisierten das koloniale System und formierten sich zu nationalen Bewegungen. Hierbei wurden insbesondere die Zeitungen zu Foren kolonialer Kritik. Die Intellektuellen kritisierten jedoch nicht das koloniale System per se, sondern ihre geringe Partizipation an politischen Prozessen. Im Jahr 1946 erhielt Dahomey den Status eines französischen Überseeterritoriums, und Intellektuelle gründeten erste Parteien wie die „Union Progressiste Dahoméenne“ (UPD) oder „Union Démocratique Dahoméenne“ (UDD). Trotz Vorbehalte der Intellektuellen gegenüber einer staatlichen Autonomie wurde Dahomey zu einer autonomen Republik innerhalb der Französischen Gemeinschaft erklärt. Am 1. August 1960 wurde Dahomey in die Unabhängigkeit entlassen (vgl. ebd.: 373ff).

Nach der Unabhängigkeit bis zum Staatsstreich Matthieu Kérékou (1972) bildete die Instrumentalisierung regionaler und ethnischer Zugehörigkeit zwischen Norden und Süden das Grundmuster der Politik Dahomeys. Bis 1972 zeichneten sich die politischen Verhältnisse mit fünf Verfassungen, vier Militärputschen, neun Regierungen und sechs Präsidenten, durch extreme politische Instabilität aus. Erst ab 1972 kehrte eine Phase politischer Stabilität ein: Der Präsident Kérékou schuf 1974 mit dem „Parti Révolutionnaire Populaire du Bénin“ (PRPB) ein sozialistisches Einparteiensystem mit ihm als Staatsoberhaupt. Das Einheitsregime war eine beninische Version des Marxismus-

Leninismus mit staatlicher Steuerung der wichtigsten Wirtschaftssektoren, Verstaatlichung des Schul- sowie des Bankwesens und der Industrien (vgl. Cornevin 1970: 6; vgl. Kohnert 1993: 158ff). „Le 30 novembre 1974, le Gouvernement a officiellement choisi le socialisme scientifique comme voie de développement et le marxisme-léninisme comme guide de son action dans tous les domaines“ (Huannou 1979: 246). 1975 wird Dahomey in République Populaire du Bénin umbenannt.

Schon 1982 begann Kérékou, eine politische und wirtschaftliche Liberalisierung des Landes durchzuführen. Ausländische Investitionen wurden zugelassen, das Staatsunternehmen sollte transparenter werden, und die Orientierung am Ostblock wurde zugunsten der Beziehungen zu Frankreich vermindert. Allerdings verstärkte sich zunehmend die Strukturkrise Benins, so dass mit der Krise des Bankensystems das Land seinen endgültigen Bankrott erklären musste. 1989 begann mit der Absetzung der autokratischen Regierung und Außerkraftsetzung der Verfassung ein politischer, wirtschaftlicher und kultureller Liberalisierungsprozess: Eine neue Verfassung wurde formuliert, die ein Mehrparteiensystem vorsah, zudem wurde Pressefreiheit gewährt und Wirtschaftsliberalisierung etabliert. Die République Populaire du Bénin wurde 1990 in République du Bénin umbenannt. 1991 fanden dann seit 1972 die ersten pluralistischen Wahlen auf nationaler Ebene statt (vgl. ebd.: 12; vgl. Kohnert 1993: 169f).

Nach Adrien Huannou¹⁸ steht die beninische Literaturgeschichte in Zusammenhang mit der politischen Entwicklung des Landes, da Literatur durch den historischen und soziologischen Kontext, indem sie sich situiert, konditioniert wird (vgl. Kapitel II.3.1.).

L’histoire de la littérature dahoméenne [béninoise] écrite telle que nous la concevons est partie intégrante de l’histoire politique et culturelle du Dahomey [du Bénin], qui doit lui servir constamment de point de référence. L’une et l’autre sont inséparables parce qu’elles s’éclairent mutuellement (Huannou 1984: 2).

¹⁸ Der Beniner Adrien Huannou (geb. 1946) unterrichtet seit 1973 afrikanische Literaturen an der „Université Nationale du Bénin“, dort war er von 1981-87 Dekan der literaturwissenschaftlichen Fakultät. Seit 1982 ist er Vizepräsident der „Association Internationale pour la Recherche en Civilisations et Littératures Africaines“. Von 1980 bis 1986 war er Generalsekretär, von 1986 bis 1990 Präsident der „Association des Ecrivains et Critiques Littéraires du Bénin“ und in den Jahren 1987 bis 1990 amtierte er als Generalsekretär der „Fédération des Associations des Ecrivains de l’Afrique de l’Oeust“ (vgl. Huannou 1984; vgl. Le Bénin Littéraire 1980-1999 [http://www.er.uqam.ca/nobel/r16130/auteur/huannou/index.htm. Stand Januar 2002]). Als Literaturwissenschaftler widmet er sich insbesondere der beninischen Literatur, so dass sich im Folgenden weitgehend auf seine Publikationen bezogen wird (vgl. Bibliographie).

Das literarische Werk kann demnach immer durch die politischen, historischen und soziologischen Bedingungen eines Landes beeinflusst werden. So stimmt die von Huannou vorgenommene Unterteilung der beninischen Literaturgeschichte nahezu mit den politischen Phasen der beninischen Staatsentwicklung überein, denn in den literarischen Phasen rezipierten Autoren auf unterschiedliche Weise die politische Situation des Landes. Huannou unterscheidet bis 1982 folgende Phasen der Literaturgeschichte, die als Einteilung für diese Arbeit übernommen werden: Dahomey unter französischer Kolonialherrschaft, sogenanntes „l'âge de la prose“, die frühe Unabhängigkeit, bezeichnet als „l'âge de la poésie“ sowie die Revolution und das leninistisch-marxistische Regierungssystem, genannt „l'âge de la chanson“ (Huannou 1982: 9; vgl. Huannou 1984). Die letzte Phase der Literaturgeschichte entspricht dem Beginn der wirtschaftlichen und politischen Liberalisierung des marxistisch-leninistischen Regimes und dem *Renouveau Démocratique*. Ab 1985 entstanden zunehmend neue literarische Genres wie der autobiographische Roman und eine Frauenliteratur, so dass thematisch in der Literatur den politischen Ereignissen schon vorausgegriffen wurde, denn die verarbeiteten Themen entsprachen nicht mehr den inhaltlichen Schwerpunkten der Literatur von 1972-1984.

Unter beninischer Literatur versteht Huannou:

Par ‚littérature béninoise‘, nous entendons l'ensemble des œuvres de fictions (romans, nouvelles, contes, légendes, épopées, pièces de théâtre, etc.) et des créations politiques (en vers ou en prose) d'auteurs béninois (...) Née dans l'entre-deux-guerres, la littérature béninoise écrite est une littérature essentiellement de langue française, parce que la République Populaire du Bénin (...) est une ancienne colonie française (Huannou 1984: 7)

Im Folgenden wird die Entwicklung der dahomeysch-beninischen Literaturgeschichte beschrieben, die gleichermaßen eine Darstellung der Entwicklung des Literaturbetriebs ist. Für die Analyse nationaler Identitätskonstruktionen wurden vier Autoren ausgewählt, die repräsentativ für die jeweiligen Phasen der beninischen Literaturgeschichte sind.

2. Dahomey unter französischer Kolonialherrschaft (1895-1960)

2.1. Literaturgeschichte

Die Genesis der dahomeyschen geschriebenen Literatur steht in Zusammenhang mit der französischen Kolonisation (West-) Afrikas und der dadurch bedingten sukzessiven Institutionalisierung eines ‚literarischen Feldes‘ bzw. Literaturbetriebes (vgl. Kapitel II 3.1.).

Neben anderen Entstehungsbedingungen haben im Lande insbesondere Institutionen wie Schule und Presse das Fundament einer geschriebenen Literatur gelegt. Die Arbeiten französischer und dahomeyscher Ethnologen wie auch die Verdienste der intellektuellen Elite haben einen Beitrag zum Werden einer dahomeyschen Literatur geleistet (vgl. Huannou 1979: 20).

Die Implementierung der Schule und eines späteren Schulwesens ist wohl der entscheidende Faktor einer Literarentstehung: In ihr wurden u.a. neben Lesen und Schreiben auch die Parameter qualitativen Schreibens (das Studieren französischer Texte) sowie europäische bzw. französische Geschichte und kulturelle Werte des Mutterlandes vermittelt (vgl. ebd.: 53, 269).

In den Jahren vor 1903 waren Bildungsbemühungen meist Sache der jeweiligen Kolonien: „et sera souvent tributaire d’initiatives isolées, émanant d’organismes publics ou privés, voire de simples individus“ (Mouralis 1984: 60). Für Dahomey sind hinsichtlich der Entwicklung eines Schulwesens an erster Stelle die katholischen Missionsschulen zu nennen, die ab Mitte des 19. Jahrhunderts an der dahomeyschen Küste durch portugiesische und französische Missionare entstanden (vgl. ebd.: 63; vgl. Huannou 1979: 53; vgl. Huannou 1984: 14). Ab 1891 wurde von französischer Seite mit der Gründung einer Schule in Cotonou der Grundstein eines konfessionslosen Schulsystems gelegt. „Les dix premières années de l’école laïque furent des années difficiles en raison de la pauvreté du budget, qui empêchait la multiplication de véritables écoles comme celles des missionnaires“ (Huannou 1984: 18). Bis 1904 war die Schule aber noch weitgehend in Händen katholischer Missionare, denen nach Huannou – insbesondere den „Pères des Missions Africaines de Lyon“ – bei der Ausbildung einer intellektuellen Elite eine bedeutende Rolle zukommt.¹⁹ Vor allem das 1914 gegründete „Séminaire de Ouidah“ trug zur Ausbildung einheimischer Forscher bzw. Ethnologen bei (vgl. Huannou 1979: 56f). Allerdings schwand der Einfluss der Missionare zum einen mit der Gründung der „Fédération de l’AOF“ 1895 und der Präzisierung einer Kolonialpolitik, die u.a. mit dem Erlass von 1903, der die Grundlagen einer schulischen Organisation vorsah, ihren Ausdruck fand; zum anderen trugen die Gesetze zur Unterdrückung konfessioneller Schulbildung (1904) und zur Durchsetzung der Säkularisierung (1905) zum Rückgang des

¹⁹ Die Autoren Paul Hazoumé und Felix Couchoro waren bei den Missionaren in der Grundschule (vgl. Huannou 1979: 57).

missionarischen Einfluss bei (vgl. ebd.: 55ff; vgl. Mouralis 1984: 59ff). Als Mitgliedsstaat der AOF unterlag Dahomey den Weisungen des Erlasses von 1903²⁰, der „un enseignement primaire, un enseignement professionnel, un enseignement supérieur et commercial, un enseignement des filles. Une École Normale pour la formation des maîtres africains“ vorsah (Mouralis 1984: 65). In jeder Kolonie sollte es drei Arten von Grundschulen geben, die den unterschiedlichen lokalen Gegebenheiten auf Dorf-, Region- und Stadtebene inhaltlich angepasst sein sollten. Allen gemein war die Vermittlung der französischen Sprache (vgl. Huannou 1979: 65f). Konsequenz der AOF-„Bildungspolitik“ war in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts – in den größeren Städten wie Grand Popo, Cotonou und Parakou – die Gründung von Grundschulen; zwischen 1913 und 1929 eröffneten zwei weiterführende Schulen in Porto-Novo und Cotonou (vgl. ebd.: 65ff). Die „École Normale d’Instituteurs de Saint-Louis“, spätere „École Normale William Ponty“, unterstand direkt der Verwaltung der AOF-Föderation: Hier wurden Dolmetscher, Kadis und Schullehrer also (kulturelles) Vermittlungspersonal ausgebildet (vgl. Kapitel II.3.2.1.). Die Ausbildung von Lehrpersonal sollte dazu dienen, dem wachsenden ‚Schulsystem‘ gerecht zu werden und das noch weitgehend europäische Lehrpersonal durch einheimisches zu ersetzen.

[L]es maîtres devaient être ‚assez instruits pour comprendre la civilisation française et la comparer à celle de leurs congénères, assez avisés pour ne pas renoncer à la simplicité de la vie noire, assez intelligents et dévoués pour propager les notions morales et utilitaires qu’ils auraient acquises dans des établissements spéciaux‘ (Bouche 1974: 509 zit. n. Huannou 1979: 120).

Ziel war es, Lehrer heranzubilden, die die französische Sprache und die französische Kultur, respektive die kolonialen Werte, internalisiert hatten, um diese wiederum an einheimische Schüler weiterzugeben (vgl. Huannou 1979: 119ff; vgl. Huannou 1984: 41ff). Einige Schüler des ersten Ponty-Jahrgangs, die zu Lehrern ausgebildet wurden und später größeren Einfluss hatten, waren beispielsweise die Dahomeyer Louis Hunkarin, späterer Initiator der nationalistischen Bewegung, oder Paul Hazoumé, Ethnologe und Schriftsteller. Die Schule, deren eigentliches Ziel die Ausbildung von Verwaltungs- und Lehrpersonal war, wurde gleichermaßen zur Kaderschmiede der Intellektuellen, so dass die ersten

²⁰ 1912 wurde das Dekret redigiert und sah die Gründung eines „Service de l’enseignement dirigé par le gouverneur général assisté par un inspecteur de l’enseignement de l’AOF“ vor. 1913 wurde der „Conseil Supérieur de l’Enseignement primaire“ und das „Bulletin de l’Enseignement de l’AOF“ gegründet (vgl. Mouralis 1984: 66f).

literarisch tätigen Intellektuellen alle (chemals) eine Lehrposition innehatten: „il n’y a presque pas d’écrivain dahoméen qui n’ont pas enseigné (Huannou 1979: 163). Konsequenz des Schulsystems und Ironie des Schicksals war also die Heranbildung einer sich selbst behauptenden intellektuellen Elite, aus deren Reihen sich die dahomeyschen Schriftsteller rekrutierten (vgl. Huannou 1984: 21; vgl. Kapitel II.3.2.1.).

Le résultat positif le plus remarquable (...) de la scolarisation a été la formation d’une élite intellectuelle de qualité qui engagera contre le colonisateur le combat pour l’obtention des libertés démocratiques et de l’autonomie nationale, élite d’où émergeront les premiers dirigeants politiques et les écrivains (ebd.).

Die Gründung des „Bulletin de l’enseignement de l’AOF“, welches einheimischen Forschern oder Schriftstellern wie dem Dahomeyer Paul Hazoumé die Möglichkeit bot, Texte zu publizieren, die Einführung von Literaturpreisen u.a. lieferten einen Beitrag zur Aufwertung der afrikanischen Kultur und förderten gleichermaßen die Heranbildung einer Elite (vgl. Huannou 1979: 28).

In den Jahren zwischen 1932/33 und 1950 entwickelte sich in Ponty eine große Theateraktivität, deren Ursprung dahomeysch war. Die traditionelle Kultur diente als Inspirationsquelle. Ethnographisches Material wurde von Schülern zusammengetragen und zu modernen Theaterstücken verarbeitet. Dies markiert den Beginn des modernen Theaters im frankophonen Westafrika, denn traditionelles Theater existierte schon vor der Kolonisierung. Bis 1933/34 wurden ausschließlich dahomeysche Stücke wie *La dernière entrevue de Behanzin et de Bayol* in Ponty aufgeführt (ebd.: 123ff; vgl. Huannou 1984: 46ff). Der Beitrag Pontys für die Entstehung einer dahomeyschen Literatur liegt zum einen darin, dass neben Lektüre, der Vermittlung von Sprache und Literatur, auch Forschungsmethoden gelehrt wurden, die das Interesse für kulturelle Eigenarten weckten, und zum anderen darin, dass in Ponty die ersten dramatischen wie auch ethnologisch-historischen Texte verfasst wurden (vgl. Huannou 1979: 148ff; vgl. Huannou 1984: 52f). Pontys Einfluss schwand 1948 im Zuge der Reorganisation des Schulsystems, als nunmehr ein nahezu identisches Schulsystem wie in Frankreich mit äquivalenten Diplomen etabliert wurde. In Dakar war ab 1950 mit der Gründung des „Premier Centre d’enseignement Supérieur de la Fédération“ fortan die Matura möglich. Ponty wurde somit zu einem normalen Gymnasium degradiert, was das Ende der kulturellen und ethnographischen Ausbildungsbemühungen bedeutete (vgl. Huannou 1979: 147f).

Überdies spielte die Presse eine für die Literaturentstehung wegbereitende Rolle. In Dahomey entstanden viele Presseorgane (wissenschaftliche Zeitungen, Jahrbücher, u.a.), die Ausdruck für die Bewusstwerdung einer Elite und ihrer politischen Verantwortung wurden (vgl. ebd.: 84, 269; vgl. Kapitel II.3.2.1.). Neben den unmittelbaren Auswirkungen der Soldatenrekrutierung für den Ersten Weltkrieg, der Beschlagnahmung des Palmölhandels und der Einführung einer Steuer trugen Zeitungen wie „Le Récadère de Behanzin“ (1917) oder „Le Guide du Dahomey“ (1920) zu einem kolonialkritischen Klima bei. In „Le Récadère du Behanzin“ wurde sich kritisch gegenüber dem Missbrauch des Gouverneurs von Dahomey und einigen lokalen Funktionären geäußert (ebd.: 91; Huannou 1984: 27f; vgl. Midiohouan & Koudoadinou 1998: 121).

Die erste Druckerei entstand 1889 in Porto-Novo – als Druckerei der Kolonialverwaltung (vgl. Huannou 1979: 87).

Les imprimeries de l'administration coloniale pratiquaient plutôt l'édition de presse, assuraient le tirage du journal officiel, des rapports d'ensemble sur la situation générale de chaque colonie, et établissaient les imprimés nécessaires au fonctionnement de l'administration locale (Midiohouan & Koudoadinou 1998: 121f).

1920 markierte den Beginn privater Druckereien. In der Folge wurde die „Imprimerie de Souza“ gegründet, die die ersten Zeitungen wie „La Reconnaissance Africaine“ oder „La Voix du Dahomey“ (1927) der Epoche druckte. Letztere, welche „l'organe de l'élite progressiste“ war, erhielt 1934 ihre eigene Druckerei (Huannou 1984: 28). Viele Druckereien haben ab 1940 außer der Vervielfältigung von Zeitschriften auch literarische Werke, wie z.B. *L'amour de féticheuse* (1941) von Felix Couchoro gedruckt (vgl. Huannou 1979: 88f, 79; vgl. Médéhouégnon & Gomez 1998: 40). Doch die Publikation von Büchern war in Dahomey bis 1960 eher selten. Die meisten Autoren ließen ihre Bücher vornehmend in Europa bzw. Frankreich publizieren. Denn in Dahomey fanden sich, aufgrund der hohen Analphabetenrate, wenig Leser. Zudem wurden die Bücher auf Kosten des Autors gedruckt, was für diese ein finanzielles Risiko bedeutete (vgl. Médéhouégnon & Gomez 1998: 40; vgl. Huannou 1979: 38f).

Zeitungen wie „La Voix du Dahomey“ kritisierten die Politik der Kolonialverwaltung, deshalb auch „journal d'opinion“ genannt, ohne das Kolonialsystem in Frage zu stellen. Ihr Vermächtnis lag insbesondere darin, einen historischen, soziologischen und politischen Diskurs zu generieren, der von Literaten aufgegriffen wurde, die die eigene Kultur und Geschichtlichkeit betonten, ohne das Kolonialsystem zu hinterfragen. Beispiele hierfür

wären die Romane *Dognicimi* (1939) von Hazoumé und *L'Esclave* (1929) von F. Couchoro, in denen u.a. die zivilisatorische Wirkung des Kolonialsystems hervorgehoben wird (vgl. Huannou 1996: 12).

La presse locale (et étrangère) a provoqué la production d'œuvres littéraires en offrant aux intellectuels une tribune, en suscitant chez eux le désir d'écrire et en les exhortant à créer, en acceptant dans ses colonnes des articles, des œuvres ou fragments d'œuvres littéraires, en donnant ainsi aux futurs écrivains l'occasion de faire l'apprentissage de leur ‚métier‘ (Huannou 1979: 103).

So verwundert es nicht, dass sich spätere Literaten wie Couchoro oder Hazoumé zunächst als Journalisten versuchten (vgl. ebd.: 93ff). Die Presse generierte also ein politisches und kulturelles (Selbst-) Bewusstsein, war Forum der Kolonialkritik und ‚Übungsplatz‘ späterer Literaten, griff vorhandene Literatur oder auch traditionelle Erzählungen auf, stimulierte damit eine Literaturproduktion und begünstigte auch die Bewusstwerdung einer entstehenden dahomeyschen Literatur.

Nach Huannou haben ebenfalls die Arbeiten französischer Missionare, wie z.B. R.P. Aupiais (1877-1945), der auch als Ethnologe tätig war, einen Beitrag zur kulturellen Aufwertung Dahomeys geleistet: „On peut donc dire que les recherches des ethnologues français sur les valeurs culturelles de notre pays sont une source lointaine de la littérature dahoméenne écrite“ (ebd.: 206; 198ff). Aber ebenso die Arbeiten dahomeyscher Ethnographen wie Hazoumé oder Maximilien Quenum, die durch die Schule von Aupiais gingen oder Schüler aus Ponty waren, galten als Vorläufer und Inspirationsquelle einer dahomeyschen Literatur.

Les travaux ethnologiques des auteurs dahoméens les ont préparés à écrire des œuvres proprement littéraires: romans, contes, légendes, pièces de théâtre en d'autres termes, c'est en s'exerçant à la recherche ethnologique (et historique) qu'ils ont appris à composer des œuvres littéraires (ebd.: 258).

Die ethnographischen Arbeiten dienten dem Aufzeigen der eigenen Kultur, den eigenen traditionellen Werten und dem Bruch mit dem Stereotyp der Afrikanischen ‚Kulturlosigkeit‘. Ethnographische Arbeiten wie *Le pacte du sang*²¹ von Hazoumé oder *Au Pays des Fons* (1935) von M. Quenum dienten als Quelle späterer Romane: *Dognicimi* (Hazoumé) und *Trois légendes africaines* (1946, Quenum) (vgl. ebd.: 258ff; vgl. Tardits 1958:

²¹ Paul Hazoumé erhielt 1937 für *Le pacte du sang* den ersten Preis des 1937 eingeführten „Prix du Gouvernement Général de l'AOF“, für *Dognicimi* bekam er 1938 den „Prix de la littérature coloniale (Prix de l'Empire)“, den „Prix Patria Scientiis de l'Académie des Sciences Coloniales“ und 1938 den „Prix de Langue Française de l'Académie Française“ (vgl. Huannou 1979: 274f).

14 zit. n. Huannou 1979: 264). Orale Erzähltraditionen, die von Ethnographen gesammelt wurden, waren und sind immer noch Inspirationsquelle der dahomeyschen Literatur (vgl. Huannou 1996: 12; vgl. Huannou 1984: 96).

Das Entstehen einer selbständigen dahomeyschen Literatur lässt sich folgendermaßen nachvollziehen: Mit Couchoros Roman *L'Esclave* (1929) setzte sich zum ersten Mal ein Werk mit der (eigenen) Geschichte auseinander, zugleich entstanden zwischen 1933 und 1937 in „Ponty“ Theaterstücke und schließlich die *contes et légendes* wie *Contes dahoméens* 1941 u.a. Das Aufkommen dieser verschiedenen Genres markiert den Entstehungsanfang der dahomeyschen Literatur und somit den Beginn eines langsam entstehenden Literaturkanons (vgl. Huannou 1979: 41). In der Regel vergegenwärtigten die Werke die Werte der traditionellen Kultur: „à faire connaitre l'Afrique noire et surtout à familiariser les peuples avec la vie de leurs ancêtres“ (Kom 1998: 11).

Die Gründung eines Schulwesens sowie die damit verbundene Alphabetisierung in einer Landessprache beweisen die allmähliche Ausdifferenzierung eines Literaturbetriebes. Sprache, Schrift und Lektüre wurden durch die Schule als *konsekrations*-vermittelnde Instanz (an die ersten Intellektuellen) weitergegeben. Ebenso beweist die Rolle der Presse, in welcher gesellschaftspolitische Diskurse generiert und Werke publiziert wurden, auf die Bildung gemeinsamer Wahrnehmungs- und Bewertungsprinzipien. In der Kolonialphase wurden die Grundsteine eines Literaturbetriebes gelegt.

2.2. Paul Hazoumé: *Doguiçimi* (1938)

Der Roman *Doguiçimi* beschreibt das Fon-Königreich von Abomey, Danhomê²², zu Zeiten des Königs Guézo Mitte des 19. Jahrhunderts. Der Autor verflechtet historische Ereignisse sowie detaillierte ethnographische Beschreibungen der danhomeischen Gesellschaft mit fiktiven Begebenheiten, so dass *Doguiçimi* zum einen als ein historischer und ethnographischer Roman, zum anderen aber auch als eine romantische Geschichte verstanden werden kann. Der Titel *Doguiçimi* (fon), zu französisch „Distinguez-moi“, ist der Name der Protagonistin: Ehefrau des Prinzen Toffa, die in ihrer Person Mut und Treue der danhomeischen Frau vereint. Dem eigentlichen Roman geht das Vorwort von George

²² Danhomê ist die eigentliche Bezeichnung des Königreichs: „Danhomê (...) a donné son nom (déformé par les Blancs) à la colonie et à la République du Dahomey“ (Huannou 1984: 100). Wenn im Folgenden also von danhomeisch (Adj.) oder von Danhomê die Rede ist, bezeichnet dies, im Unterschied zu dahomeysch (Adj.) und Dahomey, das einstmalige Königreich.

Hardy zur ersten Auflage 1939 bzw. das Vorwort von Robert Cornevin zur zweiten Auflage 1978 voraus.²³ Hazoumé selbst umrahmt sein Werk mit einem Pro- und Epilog.

Der Roman unterteilt sich in zehn Kapitel. Ein auktorialer Erzähler führt durch das Geschehen. Eingeleitet wird die Erzählung mit der Beschreibung des morgendlichen Zeremoniells am Hofe des Königs: Panligan – der Griot – huldigt die verstorbenen Könige, die Ahnen, während Migan – der höfische Henker und erster Minister – den Tag mit einem Menschenopfer einleitet. Der König Guézo bespricht im königlichen Rat, welcher aus Prinzen, Ministern und den königlichen Ehefrauen besteht, sein Kriegsvorhaben: Guézo will gegen die benachbarten Mahi in den Krieg ziehen, um die von den Mahi getöteten und von Guézo geschätzten Europäer zu rächen. Der Rat diskutiert heftig sein Vorhaben, insbesondere der Prinz Toffa sowie die vom Orakel befragten Ahnen sprechen sich gegen Guézos Vorhaben aus. Ungeachtet der geäußerten Vorbehalte entschließt sich Guézo, in den Krieg zu ziehen. Toffa bespricht sich alsdann mit seiner Frau Doguicimi, erzählt ihr von Guézos ungerechtfertigtem Vorhaben. Er unterstellt diesem, dem Einfluss seiner Ehefrauen zu unterliegen und nach ihrem Willen zu handeln. Dabei stellt er Treue, Ergebenheit und Ehrlichkeit der Frauen im Allgemeinen und so auch die von Doguicimi in Frage; Doguicimi wehrt sich erfolglos gegen seine Vorwürfe, und Toffa verlässt seine Frau, überzeugt von ihrer wie auch der Schlechtigkeit aller Frauen, um mit Guézo in den Krieg zu ziehen. Der Feldzug gegen die Mahi scheitert und die Prinzen Toffa, Assoghaou und Ajéhounou werden gefangen genommen. Doguicimi, die bei Guézos Rückkehr von Toffas Gefangennahme erfährt, kritisiert öffentlich den König, wirft ihm vor, die Prinzen geopfert zu haben, um die eigene Macht zu stärken. Die königliche Entourage empört sich, ob der Infamie Doguicimis. Der König aber zeigt sich beeindruckt vom Mut seiner Kritikerin und verschont sie vor dem Tod, der einer Blasphemikerin drohen würde. Der König lässt – trotz der Niederlage – *la grande fête de coutume* vorbereiten, um seine Macht und Größe zu demonstrieren und um sein Volk zu zerstreuen. Das gesamte Königreich wird in den Dienst der Festvorbereitungen gestellt und es folgt ein

²³ Zum Vorwort George Hardys: Dieser betont *Doguicimi* sei der prokoloniale Roman eines perfekt assimilierten Dahomeyers: „Si son teint ne trahissait son origine, vous le prendriez pour un Français de France (...) citoyen français, il ne conçoit pas, au surplus, d’autre patrie possible que la nôtre, et vous l’étonneriez fort, si vous lui prêtiez imprudemment la moindre visée autonomiste“ (*Doguicimi* 1979). Seine Lobeshymne auf den perfekt assimilierten Hazoumé ebenso wie die Betonung, der Roman sei den Kolonisatoren eine gute Informationsquelle über einheimische Gepflogenheiten, deuten darauf hin, dass *Doguicimi* ein Werk der sogenannten Zöglingsliteratur ist.

mehrtägiges rauschendes Fest. Vidaho, Thronfolger Guézos, zeigt sich noch immer erbost über Doguicimis infames Verhalten. Er wird vom König jedoch über ihren zu würdigen Mut aufgeklärt. Als Vidaho sich der Einzigartigkeit und der Furchtlosigkeit Doguicimis gewahr wird, verliebt sich dieser in die junge Frau und versucht sie zu erobern. Doguicimi bleibt aber trotz des sozialen Aufstieges, der mit der Verbindung des Kronprinzen verbunden wäre, unbeeindruckt von seinen Avancen. Sie hält Toffa die Treue, versucht mit allen Mitteln, seine Rückkehr voranzutreiben und dabei Vidaho abzuwehren. In der Zwischenzeit veranlasst der König die Ausspionierung des Mahi-Landes, um neben allgemeinen Informationen auch über den Verbleib der drei Prinzen aufgeklärt zu werden. Zambounoun, der Spion Guézos, selbst ein Mahi, verbündet sich mit dem in seiner Ehre gekränkten Vidaho. Gemeinsam wollen sie versuchen, Doguicimi der Untreue zu überführen. Doguicimi bietet Zambounoun, der die Befreiung Toffas erwirken soll, ihre treu ergebene Dienerin Evêmon an, in welche sich der Spion sofort verliebt, so dass Zambounoun nun zum Verbündeten Doguicimis wird. Die Frauen Toffas, die Doguicimi ihre Position der Lieblingsfrau neiden, schmieden gegen ihre Konkurrentin ein Komplott. Unterstützt werden sie hierbei von den königlichen Ehefrauen, denen Guézos Anerkennung Doguicimis ein Dorn im Auge ist. So wird Doguicimi eines Tages gefangen genommen und von Zambounoun verraten, welcher ihr öffentlich vorhält, sie hätte den König verraten wollen und ihre Dienerin an ihn verschenkt, um ihn für sich zu gewinnen. Ungeachtet ihrer tatsächlichen Unschuld wird Doguicimi für schuldig befunden. Der König, der den Anschuldigungen misstraut, bewahrt die junge Frau erneut vor dem Tod, muss sie aber, da die Allgemeinheit von ihrer Schuld überzeugt ist, bestrafen und lässt sie einkertern. Vidaho nutzt Doguicimis missliche Lage und versucht sie, indem er ihr ein sicheres Leben an seiner Seite verspricht, abermals für sich zu gewinnen. Doch die Umworbene bleibt trotz der ihr versprochenen Sicherheiten standfest und hofft weiterhin auf Toffas Wiederkehr. Guézos erhält derweil Besuch von einer englischen Botschafterdelegation, die ihn ob seiner unmenschlichen Regierungsführung scharf kritisiert. Der König, der den Weißen eigentlich freundschaftlich gesinnt war, erbost sich über ihre Respektlosigkeit und ihre Ignoranz gegenüber seiner Regierungsführung und seiner Kultur. Er fürchtet nun um einen Krieg gegen die Weißen. Doch entgegen seiner Bedenken entschließt er sich nun – nach mittlerweile acht Regenzeiten – wieder, in den Krieg gegen die Mahi zu ziehen, um dieses Mal mit dem Segen der Ahnen die Gefangennahme der Prinzen und seine erste Niederlage zu rächen. Sein Volk zeigt ihm

dabei treue Ergebenheit und stellt sich opferbereit in seinen Dienst. Dieses Mal ist der Feldzug von Erfolg gekrönt, denn die Mahi-Könige trifft der Angriff völlig unvorbereitet, so dass sie sich nicht gegen Guézos Heer wehren können. Alle Mahis, einschließlich des Königs Cotovi, werden gefangen genommen und treten den Weg nach Abomey an. Doguicimi, die vom Sieg Guézos erfahren hat, wird freigelassen und erwartet die Rückkehr ihres Ehemannes. Doch als der König und seine Entourage vor das Volk treten, berichtet Assogabou vom Tod Toffas. Entgegen des Brauches fordert Guézo Cotovi in aller Öffentlichkeit zum Zweikampf heraus und erwürgt seinen Kontrahenten mit bloßer Hand. Der König rächt hiermit Toffas Tod. Die trauernde und jeder Hoffnung entraubte Doguicimi verlangt mit Toffa lebendig begraben zu werden, da ein Leben ohne ihren Angebeteten mit den Avancen Vidahos für sie unerträglich erscheint. Der König zeigt sich wiederum beeindruckt von ihrer Stärke und gibt ihrem Wunsch, der gegen den Brauch des Landes verstößt, nach. Doguicimi wird bei lebendigem Leib mit dem Totenkopf Toffas begraben und statuiert somit ein Exempel für die treue Ergebenheit der danhomeischen Frau und macht der Bedeutung ihres Namens alle Ehre.

2.3. Analyse

2.3.1. *Stoff und Motiv*

Den Stoff des Romans bilden kriegerische bzw. kulturelle Konflikte zwischen verschiedenen Völkern sowie die Stellung der Frau – Doguicimi – in der danhomeischen Gesellschaft (vgl. Kange Ewane 1987: 50f).

Das Königreich Danhomê befindet sich in verfeindeten Beziehungen zu einigen Nachbarvölkern und der König muss, um seinen Vorfahren gerecht zu werden, sein Land mit einem jährlichen Krieg erweitern (vgl. Hazoumé 1978: 404f)²⁴. Der Konflikt zwischen den Kulturen wird bei der Diskussion um die Legitimierung des ersten Krieges gegen die Mahi deutlich. Guézo, Modernisierer und Freund der Weißen, will den Tod einiger Europäer rächen, während Toffa – Prinz, Sohn Agonglos und Bewahrer traditioneller Werte – die Vorteile einer Verbrüderung mit den Weißen anzweifelt, denn „ces Troncs-blancs représentent un ensemble de choses différentes des institutions du Danhomê? Que dis-je? Des choses opposées à nos mœurs, à nos coutumes“ (42). Hier kündigt sich der

²⁴ Im Folgenden verweisen die Literaturhinweise, wenn nicht anders angegeben, auf Hazoumé 1978. Sekundärliteratur zu *Doguicimi* gibt es u.a. von Huannou und Robert Mane.

Konflikt mit den Europäern an, den Guézo aber erst später erkennen wird (vgl. 387). Überzeugt von der Notwendigkeit, das Andenken an seine weißen Freunde, die später sein Verderben werden sollen, zu rächen, löst Guézo einen kriegerischen Konflikt aus. Ziel ist die territoriale Eroberung des Mahi-Landes, die aber erst im zweiten Feldzug glückt.

Le pays ‚mahi‘ est transféré à Agbomê où il devient un marché que le Maître du Monde a nommé Hounjroto (...) Le Roi Prédestiné veut dire que, de même qu’un marché, Hounjroto ne sera plus habité. Même les fétiches ont abandonné le pays ‚mahi‘ qui vient d’être détruit (489).

Das feindliche Land wird nun von der anderen Gesellschaft dominiert und in diese integriert. Der Konflikt zwischen Mahis und Danhomeyern ist ein ausgetragener kriegerischer Konflikt, während sich der kulturelle Konflikt mit den Weißen bereits durch die Botschafter für die Zukunft ankündigt. Die englische Botschafterdelegation bestätigt Toffas Vorurteile über die Ignoranz der Europäer gegenüber der danhomeischen Kultur. Sie kritisieren Guézos Eroberungswut ebenso wie die religiösen und aus ihrer Sicht inhumanen Bräuche des Landes, ohne aber in einen interkulturellen Dialog mit Guézo zu treten. Die Kritik der Botschafter führt Guézo Unkenntnis und Ignoranz der Europäer gegenüber der danhomeischen Kultur vor Augen, so dass die Konfrontation zwischen Danhomê und Frankreich zunächst ein kulturelles Missverstehen ist, das später in einem kulturell-kriegerischen Konflikt mündet.

Hazoumé greift hier schon vor: Der sich ankündigende Konflikt wird 1890-1894 durch den Krieg zwischen Frankreich und Danhomê, der in der kolonialen Eroberung Danhomês gipfelte, bestätigt. Die Eroberung des Mahi-Landes ebenso wie vergangene Eroberungszüge Guézos können gewissermaßen als Vorboten für die bevorstehende Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse gelesen werden, denn Danhomê wird nunmehr durch die koloniale Eroberung zum unterdrückten Land. Der Autor bedient sich also eines historisch realen Stoffes: Das Königreich Danhomê stand tatsächlich in kriegerischen Beziehungen zu den Mahi, ebenso die erste Niederlage, der zweite Sieg und Guézos Rache am Mahi-König für die Ermordung Toffas, die (Handels-) Beziehungen der Danhomeyer mit den Weißen wie auch die spätere Eroberung Danhomês entsprechen historischen Begebenheiten (vgl. Marcos 1987: 83). Eroberungs- und Dominierungswille der danhomeischen Fon-Gesellschaft bilden den literarischen Stoff, der auf Erzählebene ähnlichen historischen Ereignissen vor- und zurückgreift. Hazoumé fiktionalisiert historische Begebenheiten.

Die Stellung der Frau in der danhomeischen Gesellschaft bildet einen weiteren literarischen Stoff des Werkes. Mit der Geschichte Doguicimis, die dem Werk seinen Titel gibt, greift der Autor die Legende Doguicimis auf. Doguicimi steht für die frühen Emanzipationsbestrebungen einer danhomeischen Frau in einer Männergesellschaft (vgl. 74-83; vgl. 106ff). Ihr Schicksal, der Kampf um ihre Ehre und ihr kritisches Reflexionsvermögen gegenüber der danhomeischen Gesellschaft, zeigt die problematische Stellung der Frau in der danhomeischen Gesellschaft auf. Doguicimi vereint in sich alle guten menschlichen Eigenschaften wie Mut, Ehre, Reinheit und Standhaftigkeit. Sie personifiziert gleichsam die Umkehrung des stereotypisierten danhomeischen Frauenbildes, welches die Frauen Toffas und die königlichen Ehefrauen repräsentieren (vgl. Kapitel IV.2.3.3.).

Motive, die für den Stoff der kulturellen und kriegerischen Konflikte eine additive Funktion ausüben, sind insbesondere Rache und Opferbereitschaft. Das Motiv der Rache ist hier Kernmotiv, denn es ist häufig Handlungsursache der Akteure. Dementsprechend stehen die danhomeischen Feldzüge für die Vergeltung des beschädigten Ansehens der königlichen Ahnen (vgl. 404f). Guézo rächt beim ersten Feldzug seine getöteten weißen Freunde, beim Zweiten vergilt er die Niederlage des ersten Feldzuges ebenso wie den Verlust der Prinzen. Vidahos unerwiderte Liebe animiert auch diesen dazu, sich an Doguicimi rächen zu wollen (vgl. 259). Und selbst die Helden des Romans, Doguicimi und Toffa, haben Vergeltungsgelüste. So will die treu ergebene Doguicimi den König für den Kummer, den er ihrem Mann bereitet, strafen:

Ma haine suivrait alors implacable l'intrigant jusque dans sa sépulture. Et peu m'importerait si Guézo lui-même était la cause de la tristesse de mon seigneur. Que mon maître se console de ses ennuis en s'en vengeant sur moi, comme il est de règle dans ce Danhomê (69).

Sogar Toffa schmiedet voller Misstrauen gegenüber der Treue seiner Frau Rachepläne, um sie zu bestrafen (vgl. 90). Auch das Volk fürchtet sich vor Vergeltungsschlägen des königlichen Henkers, so dass Unterhaltungen über politische und gesellschaftliche Ereignisse in der Öffentlichkeit schnell verstummen (vgl. 31).

Die Opferbereitschaft stellt ein weiteres Motiv des Romans dar. Der Opferwille des Volkes ist hier Charakteristikum der danhomeischen Gesellschaft. Das Volk stellt sich todesmutig in den Dienst des Königs. Es folgt Guézo in den Krieg und zieht den Tod der Niederlage vor (vgl. 413ff). Doguicimi und Evêmon, Frauen des Volkes, personifizieren in ihrer Liebe

ebenso die Opferbereitschaft, da beide sich für ihre Lieben opfern, für sie sterben (vgl. 282f; 494).

2.3.2. Literarische Ortsbeschreibung

Vornehmlicher Ort der Handlung ist das Fon-Königreich Abomey bzw. der königliche Hof, der vorgelagerte Versammlungsplatz sowie das Haus Toffas. Schon die Beschreibung des königlichen Palastes verweist auf die klare Hierarchisierung der danhomeischen Gesellschaft und die eindeutige Abgrenzung zwischen König, Hof und dem Rest des Landes:

La moindre lézarde n’entamait pas ces murailles [du palais] d’un beau rouge de terre de barre qui faisait plus gaie figure que la terre grise du voisinage des Marais ou des montagnes. (...) L’élévation et l’épaisseur des murailles, comme d’ailleurs les proportions très grandes des portails entièrement en bois de fer, étaient imposantes et bien en rapport avec la conception que le peuple se faisait du roi, demi-dieu considéré en outre comme le Maître de l’Univers et qui ne devait pas être logé dans d’étroites et basses cases de simple mortels (15f).

Jeder König nimmt zu Regierungszeiten die Vergrößerung des Palastes vor: Symbol für die von jedem König angestrebte Erweiterung des danhomeischen Territoriums (vgl. 16). Teile der Palastmauern verbildlichen die danhomeische Geschichte. In Form von Wandmalereien werden nur die Siege und die Heldentaten der Könige dargestellt, folglich findet hier eine Glorifizierung der danhomeischen Geschichte statt (vgl. 124). Die Tatsache, dass Hazoumé keine einfachen Häuser oder Bewohner beschreibt, kann hier sinnbildlich für eine von der danhomeischen Aristokratie beherrschten Gesellschaft verstanden werden (vgl. 216). Das Land Danhomê wird unverkennbar von anderen Ländern wie dem der Mahi oder der Nago abgegrenzt, so dass dadurch die Konstruktion einer Heimat über die Abgrenzung zur Fremde untermauert wird. Beispielsweise werden anlässlich der *grande fête de coutume* zwei Menschen in Richtung der feindlichen Länder getötet, um den Feind vor dem Eindringen ins eigene Land abzuhalten (vgl. 134). Auch das Meer sowie das Moor im Süden (*Marais*) erscheinen hier als natürliche Grenzen. Sie schützen das Land vor Feinden aus Übersee (vgl. 211, 384). Die Abgrenzung erfolgt aber auch umgekehrt: Die nach Danhomê reisenden Europäer empfinden das Land, die Natur, als bedrohlich und feindselig: „La nature, les gens, les bêtes et les choses y sont farouchement hostiles aux étrangers“ (360).

Auffällig ist, dass keine Jahreszahlen – keine europäische Zeitrechnung – erwähnt werden. Der Leser kann sich nur über die Genealogie der Könige eine Vorstellung über die Zeit der

Erzählung machen. Die Zeiteinteilung erfolgt nach dem Fon-Kalender Fêzan (vgl. 17, 122). Der Autor übernimmt Fon-Bezeichnungen zur Beschreibung von Jahres-, Tages- und Uhrzeiten: Ein Jahr entspricht einer „saison sèche“, ein Monat einer „lune“, der Morgen dem ersten Hahnenschrei. Auch wird die authentische Fon-Maßeinheit „Bambou“ übernommen, welche dem Leser in einer Fußnote als Äquivalent zu fünf Metern erklärt wird.

Die strenge gesellschaftliche Hierarchie der danhomeischen Gesellschaftsstruktur lässt sich folgendermaßen nachvollziehen: Zentrum des Reiches ist der König als absoluter Herrscher, der den Status eines Halbgottes genießt, als unsterblich gilt, nicht das Wort an Sterbliche richten darf und über seine Bürger frei verfügen kann (vgl. 131, vgl. Kapitel IV.2.3.3.). Die Namen, die dem Herrscher zugeschrieben werden, verdeutlichen seinen Status innerhalb der Gesellschaft: „Le Maître de l’aurore“, „Le Roi de l’Univers“, „Idole des Danhomênous“ (27, 137, 180). Den königlichen Beraterstab bilden die Prinzen, die Minister und die Gouverneure der verschiedenen Provinzen. Letzteren sind wiederum die „chefs de région“ unterstellt, ihnen folgen in chronologischer Reihenfolge die „chefs de village, chefs de quartier, chefs de rescentement“ und die „chefs de famille“. Danhomê verfügt über eine klare Verwaltungsorganisation, welche es ermöglicht, die königliche Order im Land durchzusetzen (vgl. 122). Gesellschaftspolitisch wird zwischen Aristokratie, Priestern, freien Menschen – den Danhomeyern – und Sklaven unterschieden (vgl. 125ff; 413ff). Trotz seiner übermächtigen Rolle sind dem König durch Ahnen und königliche Berater in seiner Regierungsführung auch Grenzen gesetzt.

Das Leben am königlichen Hof ist streng organisiert: Frauen- und Männergemächer sind getrennt; des Königs Erscheinen in der Öffentlichkeit ist verbunden mit einer Zeremonie (vgl. 10, 30, 33). Bei Nichtbefolgen der zeremoniellen Vorschriften droht der Tod (vgl. 23f). Neben Migan, der jeden Morgen den Ahnen ein Menschenopfer schenkt, huldigt auch der Griot Panligan in festgeschriebenen Versen die Ahnen. Dieses morgendliche Ritual ist gleichzeitig die tägliche Bestätigung der danhomeischen Geschichte (vgl. 29, 10ff, 23).

Hazoumé zeichnet das detaillierte Bild einer streng hierarchisierten danhomeischen Gesellschaft mit ihren Gottheiten, politischen Strukturen und ihrer zeremoniellen Strenge. Dem Leser werden dadurch Größe, Stärke und Geschichte des abomeyschen Königreichs vor Augen geführt. In seiner Beschreibung der danhomeischen Kultur stützt er sich auf

seine ethnographischen Recherchen, so dass sich die Darstellung Danhomès an historischen Realitäten orientiert.

2.3.3. *Figur und Habitus*

Für die Analyse nationaler Identitätskonstruktionen werden hier die zentralen identitätstragenden Figuren Guézo, Toffa und Doguicimi berücksichtigt. Weiterhin wird der kulturelle Habitus des Volkes durch stereotype Selbst- und Fremdbildnisse der Danhomeyer untersucht.

Guézo, „l’Ananas qui se rit de la Foudre“, entthronte seinen Vorgänger Adanzan und setzte sich zum rechtmäßigen König ein (22). Die Hierarchisierung der danhomeischen Gesellschaft bedingt, dass unter Danhomê: „les ancêtres, le trône de Houégbaja, le roi régnant, le Danhomê, en un mot“ verstanden wird (vgl. 224). Seine Bürger glauben alle an Guézos Allmacht und Göttlichkeit. Seine körperliche Stärke und Schönheit werden folglich als Zeichen seiner superioren Stellung innerhalb der Gesellschaft verstanden (vgl. 135,484). „Pour le peuple, l’ordre exécuté sous ses yeux émane exclusivement de celui que, dans sa naïveté, il considère comme le Souverain et appelle le Maître du Monde“ (383). Doch seiner Autorität sind Grenzen gesetzt. Traditionelle Bräuche wie die Ahnenbefragung limitieren ebenso wie die Institution des Beraterstabes seine Macht (vgl. 202f; 198ff).

Aux yeux des Etrangers et même des Danhomê nous qui ne jugent que sur l’apparence, le roi est la puissance même. Je n’ai pourtant pas, dans ce royaume, toute l’autorité qu’on me suppose. Enfermé dans la tradition, obsédé par la coutume dont je ne dois pas m’écarter d’un pas, sollicité aussi mon entourage, je ne suis, le plus souvent, qu’un instrument entre de multitudes mains invisibles pour le peuple qui m’impute à tort les actes dits royaux mais, en réalité, conçus et exécutés par mes Maîtres secrets (218).

Insbesondere die beschützenden Gottheiten sowie die königlichen Ahnen, ihre Befrager – die „féticheurs“ –, sind von großer Bedeutung, denn die Entscheidungen der Ahnen *können* mitunter über den königlichen Schiedsspruch bestimmen. Dieser muss sich in einer Gesellschaft, die im Glauben an die Ahnen tief verwurzelt ist, ihren Entscheidungen offiziell beugen, so dass der König oftmals dem inneren Zwiespalt Traditionalismus versus Modernismus unterlegen erscheint (vgl. 40ff, 110, 382). In einem inneren Monolog wird der Zwiespalt Guézos deutlich: „Le roi qui, dans ce Danhomê, essayerait de les [les coutumes] supprimer brutalement payerait de sa vie ce qui serait jugé un sacrilège“ (380). Seine moderne Grundhaltung wird deutlich an seiner kritischen Haltung gegenüber menschlichen Opfern, ebenso wie an der Nichtbeachtung des Rates der Ahnen und an

seiner anfänglichen Solidarisierung mit den Europäern, ferner an seinem Vorhaben den Sklaven- durch den Palmölhandel abzulösen (vgl. 218):

Les Danhomê nous vivent exclusivement dans le présent tandis que les Blancs songent à l'avenir. Ils nous sont supérieurs sous ce rapport. Chacha Ajinacou a prévu que la traite serait honnie et il a trouvé pour le Danhomê une nouvelle source de revenus dans l'exploitation de nos palmeraies (220).

Ebenso erkennt er die partielle weibliche Überlegenheit an, verehrt Doguicimi wegen ihres Mutes und steht damit im Gegensatz zur traditionellen Haltung seiner Gesellschaft, die in den Frauen „les êtres à sept paires de côtes“ sieht (vgl. 184f). Allerdings kann sich der Modernisierungswille des Königs nur in den gesteckten Grenzen seiner Kultur entwickeln (vgl. 218, 381ff). Der vom Volk so übermächtig angesehene König erscheint also auch als schwacher König, da er, wie jedes Mitglied der Gesellschaft, den Richtlinien traditioneller Bräuche untergeben ist!

Toffa, „le nénuphare qui se rit de la secheresse“, ist erstgeborener Sohn des Königs Agonglos und hätte demzufolge auch Anrecht auf den Thron gehabt. Der Prinz kann, zum einen wegen seiner kritischen Haltung gegenüber den Weißen, zum anderen aufgrund seines Wunsches im Einklang mit den Ahnen zu leben, als traditioneller Gegenpol zu Guézo verstanden werden. Auch sein Frauenbild „[c]es vils êtres à sept paires de côtes! Ces êtres qui ne sont capables à rien de noble“ steht für seine konservative und traditionelle Haltung (74). Toffa durchschaut Guézos Politik, entlarvt ihn als Freund der Weißen, als Instrument seiner gehässigen Frauen und als Verräter der Ahnen (vgl. 47ff, 72ff). Prinz Toffa ist als tapferer Krieger außerdem Stereotyp für den kriegerischen und traditionellen Danhomeyer (vgl. 473f).

Doguicimi, „Distinguez-moi“, ist eine historische Figur der danhomeischen Gesellschaft. Doch der Autor hat ihre Rolle, die sie in der danhomeischen Gesellschaft eingenommen hat, überstilisiert und stark idealisiert (vgl. Huannou 1984: 114). Doguicimi ist keine Prinzessin von königlichem Blut, sondern eine Frau aus dem Volk, die in sich alle guten Eigenschaften der – eigentlich stetig kritisierten – danhomeischen Frauen vereint (vgl. 225). Doguicimi wehrt sich gegen die stereotypisierten Zuschreibungen der Frauen in einer Männergesellschaft, verweist auf die Opferbereitschaft der Frauen gegenüber Land (Amazonen) und Männern (vgl. 79f, 89). Ihr selbstgewähltes Schicksal, die Standhaftigkeit in ihrer Liebe zu Toffa und die Unerschrockenheit ihm in den Tod zu folgen, ist die gelebte Umkehrung des klassischen Frauenbildes der danhomeischen Gesellschaft. Schon

ihr Name sowie ihr edles Erscheinungsbild machen deutlich, dass sie sich als „Femme supérieure“ von der Masse absetzt (vgl. 70f; vgl. Moukoko 1987: 72f). Sie ist – in den Augen Guézos und Vidahos – die Personifizierung des Mutes und der Treue, die es, anders als die Masse des Volkes, wagt, den König und seine Politik öffentlich zu kritisieren (vgl. 222). Sie nimmt folglich als einzige Frau aus dem Volk kritisch an den politischen Ereignissen teil, beweist wiederum ihre Distanzierung vom einfachen, aber auch vom adligen Volk und statuiert hiermit ein Exempel für die Möglichkeit der kritischen Reflexion an Guézos Regierungsführung bzw. an der danhomeischen Gesellschaft. Doguicimis kritische Haltung gegenüber den religiösen Praktiken einer – in ihren Augen – inhumanen Gesellschaft, veranlasst sie dazu, eine prokoloniale Haltung einzunehmen, da die Weißen den blutrünstigen religiösen Praktiken ein Ende setzen könnten:

Zojagués! (...) si jamais le destin vous fait maîtres de ce Danhomê, comme je le souhaite de tout cœur, que ce soit pour le plus grand bien du peuple (...) Ne vous attaquez qu'aux pratiques inhumaines de ses croyances religieuses (397).

Doguicimi repräsentiert in ihrem Habitus eine Frau zwischen Tradition und Moderne. Auf der einen Seite ist sie ebenso im Glauben an Orakel und Ahnen fest verwurzelt; auf der anderen Seite emanzipiert sie sich, bricht mit dem Stereotyp der danhomeischen Frau und sieht in den Europäern die Befreiung von inhumanen Bräuchen (vgl. 261, 393ff).

Das danhomeische Volk wird von Hazoumé als kriegerisches und stolzes Volk dargestellt: „Le Danhomê est le soleil dont l'éclat, qui n'a rien d'égal dans l'univers, ne ternira jamais. Que tous ses ennemis se le répètent!“ (364). Einerseits manifestiert sich der Kampfgeist Danhomês in den territorialen Eroberungen, den jährlichen Kriegen und dem Sklavenhandel. Andererseits sind alle Bevölkerungsschichten, Prinzen, Bürger und Frauen – die Amazonen –, am Krieg beteiligt, so dass nur im Krieg für ihr Land eine gewisse Egalität zustande kommt (vgl. 421ff). Das Volk folgt seinem Führer blind in den Krieg, da die Danhomeyer nicht in Kriegspläne eingeweiht werden (vgl. 356, 469). Dies entspricht auch dem völkischen Verständnis des Königs, der in seinen Bürgern „bêtes et choses du Danhomê“ sieht und von Hazoumé auch mit dem konnotationsreichen Substantiv „peuplace“, also Plebs, Pöbel belegt wird (vgl. 216, 230, vgl. Iroko 1987: 60f, 69). Das Volk braucht, so Guézo, einen Regenten, der es führt; demnach wird hier das Bild einer unmündigen Masse gezeichnet (vgl. 223). Weiterhin charakterisiert sich das Volk durch einen starken Glauben an das Orakel und die Ahnen.

Daneben entsteht der Eindruck einer brutalen und blutrünstigen Gesellschaft: Die täglichen menschlichen Opfer, der brutale Scharfrichter Migan, die grausamen Tötungsmethoden und die Totenschädelsammlung im Königshaus belegen diesen Eindruck (vgl. 134ff). Die danhomeische Gesellschaft lebt in einer ständig möglichen Konfrontation mit dem Tod (vgl. Iroko 1987: 60f). Die Omnipräsenz der Ahnen, die ständige Angst der Bewohner vor Tod durch Verrat oder Eifersucht, machen Misstrauen zu einem wesentlichen Merkmal der Bevölkerung. „Les vrais Danhoumênous se méfiaient même de leur ombre comme si elle pouvait aller les dénoncer“ (62). Die Fremdeinschätzungen der Mahi oder der Europäer gegenüber den Danhomeyern bestätigen dieses Bild (vgl. 163, 369-373). „Ces étrangers avaient hâte de quitter Agbomê où tant de bruits les assourdissaient et tant d’horreurs leur soulevaient le cœur“ (212). Das Zusammentreffen der Weißen mit den Danhomeyern zeugt von der gegenseitigen Angst gegenüber dem Anderen und dem Anderssein. Die stereotypen Beschreibungen der Weißen, ihr Name „les immondes bêtes de la mer“, stehen für die stolze Haltung der danhomeischen Gesellschaft und für ihren deutlichen Abgrenzungswillen gegenüber den Europäern:

Danhomênous comment ne voyez-vous pas que ces Troncs-blancs représentent un ensemble de choses différentes des institutions du Danhomê? Que dis-je, des choses opposées même à nos mœurs, à nos coutumes? (...) Ça [les Blancs] pue la fétidité (...) Voyez ces vilains yeux de chat! (42, 365).

2.3.4. Sprache

Der Autor schreibt in einem standardisierten Französisch, mit welchem er Fon-Begriffe und orale Stilmittel der Fon-Gesellschaft verflechtet, so dass dem ethno-linguistischen Charakter der abomeyschen Gesellschaft in *Dognicimi* Rechnung getragen wird. Eindeutigstes Beispiel für das von Hazoumé vorgenommene Sprachenspiel ist der Titel des Romans: *Dognicimi* (fon).

Hazoumé bedient sich hierbei verschiedener Sprachmittel: Er übernimmt Begriffe aus dem Fon, die er unübersetzt stehen lässt, jedoch (dem uneingeweihten Leser) in Fußnoten erklärt, wie zum Beispiel „Zojagués“ oder „légba“ (43,126). Weiterhin übernimmt er typische Fon-Ausdrücke und Redewendungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die er allerdings in ein literarisches Französisch übersetzt. Beispielsweise dienen Fon-Redewendungen der Umschreibung der Uhrzeit: „le soleil tournait déjà la tête vers sa demeure derrière le Coufo“ (169; vgl. 30, 41). Auch flechtet der Autor danhomeische

Sprichwörter mit ein, die es den Romanfiguren in Dialogen ermöglichen, indirekt ein Anliegen zu formulieren. Sichtbar wird dies insbesondere im Dialog zwischen Nouncounzin und Doguicimi: „Qui forme aujourd’hui les yeux sur le bonheur, risque de les ouvrir demain sur le malheur [so sagt Nouncounzin zu Doguicimi und diese antwortet] Il ne peut être défendu aux oiseaux de déplorer la chute du fromager, qui semble réjouir les autres arbres de la forêt!“ (250f). Ebenso Vidaho drückt seine vergeblichen Eroberungsversuche in einem Fon-Spruchwort aus: „J’ai vu plus d’une fois la farine sans que ma main a pût toucher la pâte!“ (334). Hazoumé greift hier ein typisches Merkmal der Fon-Gesellschaft auf, in welcher das Sprichwort als „le sel de la conversation“ angesehen wird und als Parabel oder Metapher fungiert, um Weisheiten auszudrücken (Huannou 1987: 140).

Die Lieder, denen in *Doguicimi* mit 33 von 510 Seiten eine verhältnismäßig große Bedeutung zukommt, versinnbildlichen das Erzählen in einer oralen Gesellschaft. Sie spiegeln die eigentliche Geschichte des Romans wider, erzählen sie sozusagen auf textueller Mikroebene. Das Kriegsvorhaben der Danhomeyer, der Konflikt mit den Mahi, die Geschichte des Königsgeschlechts, ihre Stärke und Unbesiegbarkeit wie auch das Schicksal Doguicimis werden besungen (vgl. 85, 100, 159f, 172ff, 245ff, 364, 435ff, 470ff, 477f, 499; vgl. Kouame 1987: 132). Im Lied wird der Roman reflektiert. Hazoumé übernimmt hier Strategien oraler Gesellschaften, die ihre Geschichte in Liedern verarbeiten und diese somit der Bevölkerung zugänglich sowie tradierbar machen. Auch auf Erzählebene wird auf die besondere Rolle der Lieder verwiesen: „Les chansons populaires sont donc pour un roi une grande source de renseignements sur l’état d’esprit de ses sujets“ (216). So bleibt zu vermuten, dass mündlich tradierte Epen, Oratur, Hazoumé das Basismaterial für die Lieder in *Doguicimi* lieferte.

Die Verwendung von Fon-Begriffen, typischen Ausdrücken und Sprichwörtern sowie die Übernahme oraler Erzähltechniken (wie die Lieder) trägt hier nicht nur der umfassenden Darstellung der abomeyschen Fon-Gesellschaft Rechnung, sondern beweist die Existenz einer mündlich tradierten Kultur und Geschichte. Ferner belegt sie das Vorhandensein einer Literatur, auch wenn diese nicht schriftlich fixiert ist, und liefert überdies einen Beitrag zur Aufwertung der eigenen Sprache.

2.3.5. Bildlichkeit

Für die Analyse nationaler Identitätskonstruktionen können hier nur einige Symbole des Werkes berücksichtigt werden, die jedoch noch keinen nationalen Charakter aufweisen, da sich die Erzählung im abomeyschen Königreich situiert. Daher werden hier Symbole wie Opfertagen, Totenschädel und die danhomeische Würdenträgerkette untersucht, die für das Königreich und seine Bevölkerung sinnbildliche Bedeutung haben.

Symbolfunktion haben die bei jeder Gelegenheit Getöteten – ob am Morgen oder zur Ankündigung der *grande fête de coutume* –, sie dienen Guézo als Nachrichtenüberbringer für die Totenwelt, also seinen Ahnen. Der Tod wird folglich zum Verbündeten des Königs (vgl. 137). Desgleichen nehmen die Totenschädel mehrere symbolische Funktionen ein. Erstens symbolisieren sie die Grausamkeit des Königs, zweitens erhöht die Sammlung von Totenschädeln Guézos Immunität gegenüber Angreifern: „Vous n’ignorez pas qu’ils ne s’abstiendraient de se venger sur moi, qu’à la condition que leurs crânes fussent présents à tous mes repas et entourassent mon cocher quand je jouirais de la vie au milieu de mes épouses“ (192). So ist das Anliegen Guézos und Migans diese Sammlung von Totenschädeln zu vergrößern. Ein weiteres Beispiel für die besondere Rolle der Schädel ist der Thron, den Guézo anlässlich des Sieges über die Mahi hat anfertigen lassen: C’était un trône en bois blanc supporté par quatre crânes (...) ce sont leurs [des rois Mahinous] crânes qui supportent le trône de ce règne“ (490f). Der Thron als Sinnbild für königliches Regieren, aus den Totenköpfen seiner Feinde gefertigt, symbolisiert die Politik Guézos, der mit Gewalt und Grausamkeit sein Reich erweitert und sein Regieren sichert. Ebenso verweisen die roten Palastmauern auf ein Reich, welches sich mit dem Blut seiner Nachbarländer ernährt (vgl. 15).

Die Wahrnehmung der Botschafterdelegation einer bedrohlichen und feindlichen Umwelt steht sinnbildlich für ihren Eindruck über die danhomeische Gesellschaft und so sind denn auch die Botschafter als Symbol für ‚Humanität‘ zu verstehen (vgl. 360, 369ff, 394ff):

Nous vous apportons l’expérience d’une Nation vieille de près de deux mille ans et qui est toujours puissante et prospère parce que ses souverains sont la justice et l’humanité mêmes; ses institutions la sagesse, et ses mœurs la pureté (373).

Ein weiteres Symbol, welches die Verbundenheit mit Danhomè darstellen soll, ist eine Kette, die die Hohen Würdenträger des Königreiches tragen: „Danhomè est à ton cou et repose en partie sur tes épaules aussi. Veille qu’il ne tombe! Le roi Houégbaja t’a mis les

anneaux aux pieds, enchaîné, tu ne peux plus t'éloigner du Danhomê!“ (147). Die Kette symbolisiert die absolute Loyalität und Verbundenheit gegenüber König und Königreich.

2.4. Diskurs

Die Analyse hat gezeigt, dass der Autor Hazoumé dem Leser ein detailliertes Bild der danhomeischen Gesellschaft, des Fon-Königreichs Abomey zu Zeiten Guézos, liefert. Den Stoff des Romans bilden historische Tatsachen, die der Autor literarisch verarbeitet. Er rekonstruiert die Geschichte des Fon-Königreichs, so dass er die Evidenz der danhomeischen Vergangenheit belegt. Insbesondere der Ort der Handlung wird von Hazoumé in seinen räumlichen, zeitlichen, sozialen und kulturellen Dimensionen ausführlich dargestellt: Danhomê wird primär durch den königlichen Palast symbolisiert; dieser wiederum steht für die Hierarchie in der danhomeischen Gesellschaft. Auch werden die Geschichte Danhomês – über die Genealogie der Könige –, die Traditionen, gesellschaftliche Organisationen sowie deren Strukturierung, Zeitrechnung und die religiösen Praktiken – Zeremonien, Riten – aufgezeigt. Neben der umfassenden Beschreibung der danhomeischen Kultur werden ebenso Diskurse der Fon-Gesellschaft aufgegriffen. Zum einen wird der ideologische Diskurs der Kolonialisierung schon angekündigt, zum anderen werden gesellschaftliche Diskurse der Fon-Gesellschaft, wie die Rolle der Frau in der danhomeischen Gesellschaft, oder auch Humanität bzw. Inhumanität religiöser Opfertaten verarbeitet. Der Leser erhält somit einen Einblick in die danhomeische Kultur.

Die Darstellung einer gemeinsamen Geschichte und Tradition, der Glaube der Gruppe an eine gemeinsame Herkunft ebenso wie das Aufgreifen gesellschaftlicher Diskurse steht für die kulturelle Identität der Fon-Gesellschaft. Auch wird die Konstruktion einer danhomeischen Identität durch die räumliche und auch kulturelle Abgrenzung zu anderen Kulturen bzw. Ländern untermauert. Hier finden Selbst- und Fremdzuschreibungen statt, die für die Bildung von kulturellen bzw. ethnischen oder nationalen Identitäten maßgebend sind.

Die Figuren Guézo, Toffa und Doguicimi repräsentieren in ihrem Habitus verschiedene Pole der danhomeischen Gesellschaft. Guézo der Modernisierer und Toffa der Traditionalist personifizieren den ideologischen Diskurs des Kolonialismus. Hazoumé verarbeitet hier die Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus, der in den 30er und 40er Jahren vorherrschte. Die Figur Doguicimi steht für eine Frau zwischen Tradition und

Moderne. Einerseits ist sie in der danhomeischen Tradition verwurzelt, andererseits kritisiert sie die inhumanen Sitten des Landes und hofft auf die „zivilisierende“ Befreiung durch die Europäer. Das danhomeische Volk wird vom Autor als kriegerisches, stolzes, gläubiges und opferbereites Volk charakterisiert. Das Solidarbewusstsein der Danhomeyer und der Glaube an gemeinsame Traditionen bekunden wiederum die Existenz einer kulturellen Identität.

Hazoumés Bemühungen, ein detailliertes Bild der danhomeischen Gesellschaft zu zeichnen, lässt sich ebenso an der Sprache nachvollziehen. Zum einen trägt er dem ethnolinguistischen Charakter der danhomeischen Gesellschaft Rechnung, zum anderen übernimmt er traditionelle Erzählformen einer oralen Gesellschaft. Die Adaption von Fon-Begriffen kann hier ebenso als ethnisches Abgrenzungsmerkmal gelesen werden. Die analysierten Symbole unterstreichen die Blutrünstigkeit und die kritisierte Inhumanität der danhomeischen Gesellschaft, die ihre Größe und Stärke aus dem Blut der Nachbarländer nährt, und belegen wiederum die Abgrenzung der danhomeischen gegenüber anderen Gesellschaften.

Hazoumé widerlegt in seinem Roman, der gleichermaßen auch das ethnographische Erbe der Fon-Gesellschaft repräsentiert, das Vorurteil der Kultur- und Geschichtslosigkeit afrikanischer Völker. Die Beschreibung einer Gruppe, die im Glauben an eine gemeinsame Herkunft, Kultur und Geschichte lebt, sich durch Solidarbewusstsein auszeichnet und gegenüber anderen kulturellen Gruppen abgrenzt, erfüllt die Charakteristika kultureller und auch ethnischer Identität. Da das Königreich ein definiertes Territorium ist, könnte man auch die Konstruktion einer nationalen Identität unterstellen, doch nicht im Sinne der dahomeischen, sondern nur im Sinne der danhomeischen Gesellschaft, welche zur Entstehungszeit des Romans längst in die Kolonie Dahomey inkorporiert worden war. Danhomê war aber das mächtigste Land, welches 1894 in die Kolonie *Dahomey et Dépendances* integriert wurde. Dies lässt sich besonders daran nachvollziehen, dass Danhomê der Kolonie den prägenden Namen gab. Ebenso trugen das streng organisierte Königreich, die zahlreichen Kriege und Eroberungen Danhomês sowie die problematische Eroberung Danhomês durch die Europäer zur Popularität dieses Reiches bei (vgl. Huannou 1984: 206). So ist die Rekonstruktion der danhomeischen Geschichte die Rekonstruktion einer dahomeischen Geschichte auf Mikroebene, also die Darstellung eines den Rest Dahomey repräsentierenden, da dominierenden Königreiches. Danhomê als populärstes Land der Kolonie kann hier im gewissen Sinne als Rohstofflieferant nationaler

Identität, mit welchem die Nation später gefüllt werden sollte, verstanden werden. Noch kann aber keine nationale Identität nachgewiesen werden, was darauf schließen lässt, dass in den 30er Jahren noch kein eindeutiges staatliches Bewusstsein vorhanden war. Bedeutenderes Anliegen war das Aufweisen eigener Geschichte und Kultur, also die Rekonstruktion einer kulturellen Identität, die vornehmlich ethnisch und noch nicht national geprägt war!

3. Die frühe Unabhängigkeit (1960-72)

3.1. Literaturgeschichte

Die literarische Epoche der Jahre 1960 bis 1972 – die Phase der Dekolonisation²⁵ –, wird von Huannou als Zeitalter der Dichtung bezeichnet (vgl. Huannou 1979: 43).

L'année 1960 représente dans l'histoire des excolonies françaises d'Afrique Noire une date capitale: elle marqua la fin (théorique) de la domination coloniale et le début des ‚soleils des indépendances‘ (...) Les Etats africains qui ont accédé à la souveraineté nationale en cette année-charnière connurent des fortunes très diverses (ebd.: 536).

Das Land erlebte, verursacht durch politische Instabilität und die damit einhergehende Verringerung internationaler Kredite, einen ökonomischen Niedergang. Arbeitslosigkeit und Verringerung des Bruttosozialprodukts sind nur einige von zahlreichen Folgen. Die Politik war geprägt von Klientelismus und der Instrumentalisierung ethnischer Unterschiede: „Ainsi l'unité nationale était gravement menacée par l'ethnocentrisme, le népotisme et le ‚régionalisme‘“ (ebd.: 544ff; vgl. Maurice A. Glélé u.a.)²⁶. Die politische Situation wurde, ebenso wie durch die Presse in der Kolonialphase, von den Literaten aufgegriffen und in Werken wie *Le chant du lac* (1965) von Olympe Bhely-Quenum oder *La Secrétaire Particulière* (1970) von Jean Pliya verarbeitet (vgl. ebd.: 548).

In den Jahren 1960 bis 1972 blieb das dahomeysche Schulsystem im wesentlichen eine Nachahmung des französischen (vgl. Table Ronde Secteur Education Vol. 1 1996: 19; vgl.

²⁵ Unter Dekolonisation verstehen die Autoren Gerhard Grohs und Bassam Tibi einen Prozess, in dessen Rahmen die Völker der sogenannten Dritten Welt die kolonialen bzw. neokolonialen Sozialstrukturen, Rückständigkeit und Unterentwicklung ihrer Länder überwinden. Dekolonisation ist folglich nicht mit dem Ende der Kolonialisierung gleichzusetzen, sondern geht darüber hinaus und meint den folgenden Entwicklungsprozess (vgl. Grohs & Tibi 1973: 1).

Huannou 1979: 550). Nach Carnoy und Agonsanou war Dahomeys schulische Infrastruktur innerhalb der französischen Kolonien eine der effizientesten, so dass der Status des „Quartier Latin“ auch bis nach der Unabhängigkeit beibehalten wurde.²⁷ Huannou hingegen verweist auf den, nur einer Minderheit vorbehaltenen, Schulbesuch. Auch hätte insbesondere die ökonomische Situation des Landes dazu beitragen, dass aus dem ehemaligen „Quartier Latin“ nunmehr ein „Enfant malade de l’Afrique“ wurde (Huannou 1979: 541). Trotzdem waren Fortschritte wie eine Zunahme der Einschulungsrate, bedingt durch den Anstieg des staatlichen Schulbudgets, zu verzeichnen.²⁸ Mit dem wachsenden Bildungsbedarf ging – so der Autor – ein Rückgang des intellektuellen Niveaus einher, welches sich aus der Knappheit an Lehrpersonal und ihrer mangelnden pädagogischen Ausbildung erklärt (vgl. Carnoy & Agonsanou 1990: 5; vgl. Huannou 1979: 551f). Die Gründung der „Université Nationale du Dahomey“ 1970 machte höhere Bildung nunmehr auch in Dahomey möglich. Mit zahlreichen kulturellen Aktivitäten wie öffentlichen Veranstaltungen oder thematischen universitären Informationswochen sollte und hat sie einen Beitrag zum kulturellen Leben Dahomeys geleistet. Die dahomeysche Oratur und Literatur respektive Werke von Bhêly-Quénom, Pliya, Hazoumé sowie Couchoro wurden 1973/74 in die Lehre mitaufgenommen und somit gewissermaßen dem Literaturkanon zuerkannt. „Ainsi l’existence d’une université nationale a permis à faire connaître et aimer la littérature dahoméenne, et de susciter chez les étudiants le désir d’écrire des oeuvres littéraires“ (Huannou 1979: 554).

Die Presse förderte, ebenso wie in der Kolonialzeit, die dahomeysche Literatur in ihrem Sein und Entstehen. Insbesondere die Zeitungen „L’Aube Nouvelle“ (1960-69), die das Erbe der kolonialen Zeitung „France-Dahomey“ antrat, und ihr Nachfolger „Daho-Express“ (1969-75) haben einen Beitrag zur Kenntnis der dahomeyschen Literatur

²⁶ Die Arbeiten *Naissance d’un État Noir* (1969) von Maurice A. Glélé oder *Telle est la vérité* (1968) von Sourou-Migan Apithy versuchen die Gründe der politischen und ökonomischen Krise Benins zu analysieren (vgl. Huannou 1984: 181).

²⁷ Von 1961 bis 1970 stieg die Anzahl der 378 BEPC- und 64 Abitur-Absolventen auf 1.800 BEPC-Absolventen und 327 Abiturienten an, ebenso im „enseignement secondaire“ von 3.400 (1961) auf 17.200 (1970) (vgl. Carnoy & Agonsanou 1990: 5).

²⁸ Die Einschulungsrate der 6-13-jährigen stieg von 22% (1961-62) auf 34,3% (19871-72) an. Jedoch differiert diese in den unterschiedlichen Regionen, so dass ein soziales Nord-Süd-Gefälle zu beobachten ist: Region ‚Atlantique‘ (1960-61) 50,8%, (1910-71) 56,7% im Vergleich zur Region ‚Atacora‘ (1960-61) 13,9% und (1970-71) 16,7%. Das staatliche Budget, welches für die Schulbildung aufgewendet wurde, stieg von 20,56% (1960) auf 27,39% (1970) an (vgl. Huannou 1979: 551).

geleistet. Beide Zeitschriften veröffentlichten Gedichte, Märchen, Novellen und „Zeitung-Romane“ respektive die Polizeiromane von Dominique Titus (vgl. da Matha 1995: 32; vgl. Huannou 1979: 577). Ebenfalls ausländische Zeitschriften wie e.g. „Bingo“ veröffentlichten Werke der dahomeyschen Autoren Paulin Joachim oder Bhêly-Quénom (vgl. Huannou 1979: 577f; vgl. Huannou 1984: 187f).

Institutionen wie die 1961 in Cotonou gegründeten „Centre Culturel Français“ oder „Centre Culturel Américain“ trugen zur Aufwertung des kulturellen Lebens bei, indem sie Veranstaltungen aller Art organisierten, Künstler unterstützten und Bibliotheken einrichteten (vgl. Huannou 1979: 46, 576). Dies gilt gleichermaßen für die Teilnahme an literarischen Wettbewerben und die Verleihung von Literaturpreisen. Sie förderten die Entwicklung der dahomeyschen Literatur: „en encourageant les écrivains“ (ebd.: 579). Beispielsweise erhielt Bhêly-Quénom 1966 für *Le chant du lac* den „Grand Prix Littéraire de l’Afrique“ (vgl. Huannou 1984: 189f).

Es entwickelte sich auch zunehmend eine dahomeysche Literaturkritik, deren Begründer wie Bhêly-Quénom, Joachim und Richard Dogbeh eigentlich Schriftsteller waren. Bis 1970 war die dahomeysche Literaturkritik eine ausschließlich journalistische. Zwar verfassten dahomeysche Studenten Arbeiten über Oratur und Literatur, welche aber weder ediert noch öffentlich diskutiert wurden. Bhêly-Quénom veröffentlichte beispielsweise in Zeitschriften wie „Communauté France-Eurafrique“ oder „La vie africaine“ mehrere Artikel zur afrikanischen, beziehungsweise dahomeyschen Literatur (vgl. Kapitel VI.1.2.). Dogbeh, der als einziger Literaturkritiker im Lande selbst arbeitete, schrieb von 1960 bis 1969 die literarische Seite der „L’Aube Nouvelle“ (vgl. Huannou 1979: 557ff; vgl. Huannou 1984: 185f)

Die Zeit der sogenannten Dekolonisierung ist gekennzeichnet durch eine zunehmende Theateraktivität: Zahlreiche Theatergruppen entstanden, insbesondere in den Städten des Südens. Die Gründe des Theaterbooms lagen zum einen in der Teilnahme Dahomeys an internationalen Theaterfestivals wie dem Pariser „Festival International du Théâtre des Nations“ von 1962. Die Teilnahme dahomeyscher Künstler an internationalen Festivals vermittelten diesen internationale Anerkennung. Zum anderen liegen die Gründe des Aufschwungs auch im Genre selbst begründet, denn das Theater bot auch der nichtalphabetisierten Bevölkerung die Möglichkeit, an Literatur teilzunehmen (vgl. Huannou 1979: 568ff; vgl. Huannou 1984: 187f).

Wie Eingangs erwähnt dominierte zwischen 1960 und 1972 das Genre der Dichtung. Allerdings entstanden auch neue Gattungen wie der politische Essay, der Polizeiroman mit Dominique Titus oder die Reiseliteratur mit Richard Dogbeh (vgl. Huannou 1979: 555ff). Die literarische Epoche von 1960 bis 1972 ist charakterisiert – sichtbar an der Zunahme literarischer Aktivität – durch eine Bandbreite an literarischen Genres. Seitens der Regierung gibt es aber noch keine kohärente Kulturpolitik. Doch differenziert sich sichtlich ein Literaturbetrieb aus. Insbesondere die Gründung der Universität und die Aufnahme dahomeyscher Autoren in die Lehre bestätigen die Existenz der dahomeyschen Literatur und ihre Integration in den akademischen Literaturkanon.

3.2. Olympe Bhély-Quénum: *Le chant du lac* (1965)

Der Roman *Le chant du lac* (1965) von Olympe Bhély-Quénum, erzählt den Konflikt zwischen Tradition und Moderne in der dahomeyschen Gesellschaft vor und nach der Unabhängigkeit.²⁹ Der Roman gliedert sich in vierzehn Kapitel. Dem eigentlichen Werk folgt eine Interpretation von G. Potiékhna. Wie auch im vorangegangenen Beispiel führt ein auktorialer Erzähler durch das Geschehen.

Dreizehn Studenten, die aus Frankreich in ihr Heimatdorf Wésê (Hadomê, eigentlich: Dahomey) kommen, sind bei der Familie Ouénhou zum Essen eingeladen und berichten dort von ihrer Schiffsreise: Während ihrer Reise starb der Hadomeyer Houngbé, der in seiner Agonie einen letzten Wunsch aussprach: Er wollte die Götter des Sees, die in seinem Heimatort Wésê ihr Unwesen treiben und die ganze Region in Angst und Schrecken versetzten, töten. Die Erzählung der Studenten, die von der Sinnlosigkeit des Glaubens an die schrecklichen Götter überzeugt sind, bereitet Mme Ouénhou eine sorgenvolle Nacht. Am nächsten Morgen bricht diese mit ihren Kindern Codjo, Gbénoumi und ihrem Piroguenfahrer Fanouvi auf, um mit dem Boot zum Markt von Déha zu rudern. Auf dem See zieht ein schweres Unwetter heran. Die Fischer, die noch eben ihrer Arbeit nachgingen, bemühen sich so schnell wie möglich das Ufer zu erreichen.

In Wésê beginnt derweil der kantonale Wahlkampf. Die Vertreter verschiedener Parteien diskutieren über Inhalte und politische Ideologien. M. Ouénhou, der ebenfalls politisch

²⁹ Olympe Bhély-Quénum: *Le chant du lac*. Paris/Dakar: Éditions Présence Africaine, 1965 [1. Auflage], 1993 [2. Auflage]. Im Folgenden beziehen sich die bibliographischen Angaben, wenn nicht anders angeführt, auf Bhély-Quénum 1993. Sekundärliteratur gibt es u.a. von Huannou (vgl. Bibliographie).

aktiv ist, initiiert eine Allianz dreier Parteien, um die Chance auf einen Wahlsieg zu erhöhen. Die Studenten gesellen sich zu den streitenden Parteien, betrachten aber die lokale Politik ebenso wie den Glauben der Bevölkerung an die Götter des Sees aus kritischer Distanz. Angesichts des herannahenden Unwetters regt sich bei manchen die Angst vor dem *chant du lac*, dem Gesang der Götter, der Vorbote göttlicher Racheakte ist. Eine Verkäuferin erzählt den Studenten die Legende um die Götter des Sees: Zwei Liebende, denen ihre Liaison von den Eltern verboten wurde, ertränkten sich einstmals im See. Sie rächen seitdem ihr Schicksal an den Irdischen und verängstigen die gesamte Uferregion. Die Studenten kritisieren den geißelnden Charakter dieser Legende und sähen auch zunehmend unter der Bevölkerung Zweifel an diesem Glauben. Insbesondere ob des drohenden Unwetters, welches als Vorbote für das Morden der Götter verstanden wird, wachsen Angst und Zweifel innerhalb der Menge. Während manche Bewohner ihre Zweifel formulieren, debattieren die Götter des Sees über die sich spürbar machende Feindseligkeit ihnen gegenüber.

Mittlerweile hat sich eine Nebeldecke auf den See gelegt, so dass Fanouvi, Mme Ouénhou und den Kindern die Sicht genommen ist. Sie sind in eine starke Strömung geraten, ihre Sorge wächst. Auch am Ufer nimmt die Beklemmung zu und die Studenten entschließen sich, Houngbés letzten Wunsch zu erfüllen: Sie wollen die Bevölkerung von den mordenden Göttern befreien. Bewaffnet nehmen sie ein Boot. Hounsi bietet seine Unterstützung an, doch es stellt sich heraus, dass er – als Anhänger der Götter des Sees – die Studenten lediglich von ihrem Vorhaben abhalten will. Auch sie geraten in die Strömung und die Studenten verlässt der Mut. Indessen gelingt es Mme Ouénhou und ihren Begleitern, sich aus der gefährlichen Strömung zu retten. Aber Nebel und einsetzende Dunkelheit machen es ihnen unmöglich, das rettende Ufer zu erreichen. Die Götter des Sees geraten währenddem in einen heftigen Streit über den Sinn ihres Daseins. Der Streit eskaliert, so dass sie sich schließlich trennen. Ein Schrei, *le chant du lac*, ertönt und am Ufer sowie im Boot bricht Panik aus. Fanouvi ergreift die Initiative und überzeugt Mme Ouénhou, sich gegen die Götter zur Wehr zu setzten, sie gegebenenfalls zu töten, um das eigene Leben zu retten. Schon werden sie vom männlichen Gott, der einer Wasserschlange ähnelt, angegriffen, doch sie schaffen es, ihn mit vereinter Kraft zu bezwingen. Wieder ertönt der *chant du lac*, der Gesang der weiblichen Göttin, und kündigt den Bootsinsassen die erneute Bedrohung an. Der verzweifelte Klang des *chant* versetzt die Priester der Seegötter in Sorge und als sie das Orakel befragen, erfahren sie vom Tod des männlichen

Seegottes. Schon werden Mme Ouénhou, Fanouvi und die Kinder von der Göttin attackiert. Sie versuchen sie zu bezwingen, doch die Göttin entwischt ihnen. Plötzlich taucht sie wieder auf und frisst sich vor den Augen ihrer Kontrahenten selber auf. Kaum sind beide Götter bezwungen, verzieht sich der Nebel und die Morgendämmerung setzt ein. Die Insassen des Bootes einigen sich darauf, über die Ereignisse zu schweigen, um nicht die Wut der Anhänger der Seegötter auf sich zu ziehen. Diese befinden sich inzwischen in großer Trauer, denn die Neuigkeit vom Tod der Seegötter hat bereits die gesamte Uferbewohner erreicht. Fanouvi, Mme Ouénhou und die Kinder treffen am Ufer ein, gehen ihrer Wege und lassen die Trauergemeinschaft hinter sich.

3.3. Analyse

3.3.1. *Stoff und Motiv*

Den Stoff des Romans *Le chant du lac* bildet der Konflikt zwischen Tradition und Moderne in der hadomeyschen, bzw. dahomeyschen, Gesellschaft (vgl. Kapitel IV.3.3.2.). Dieser Konflikt wird anhand zweier Achsen veranschaulicht: die eine Achse bilden die religiösen Bräuche – der Glaube an die Götter des Sees –, die andere zeigt das politische Leben im Wahlkampf.

Der Glaube kennzeichnet und spaltet gleichsam die hadomeysche Gesellschaft in Anhänger, Traditionalisten und Gegner, Modernisten oder Christen. Eine dritte Gruppe bilden tendenziell kritische Gläubige, Menschen zwischen Tradition und Moderne. Nahezu die gesamte Bevölkerung der Uferregion lebt in Angst vor den Seegöttern, ist folglich in einer geißelnden religiösen Tradition gefangen, die als „l'ordre établi“ angesehen wird (71). Die Studenten, die hier Moderne und Befreiungswunsch verkörpern, stellen den Sinn dieser geißelnden Glaubenspraxis in Frage und lösen unter der Bevölkerung Zweifel aus (vgl. 70f):

La tyrannie et le manque d'humanité des dieux du lac, voilà ce contre quoi protestaient ces jeunes gens et jeunes filles qui, forts de leur confiance en l'avenir, cherchaient à faire naître chez leurs compatriotes la compréhension, la sagesse et l'amour susceptibles d'établir l'entente et l'équilibre entre les Africains de bonne volonté, et de servir entre l'Afrique et l'Occident. Aussi voulaient-ils en finir avec certaines habitudes d'esprit et faire sortir leur village natal de sa gangue d'un passé révolu (87).

Die Studenten vertreten eine moderne, junge Generation, die sich von traditionellen Altlasten befreien will, da, ihrer Meinung nach, nur eine Befreiung sozialen Fortschritt

ermöglicht. Doch die ältere Generation hält an etablierten Werten fest, so dass der Konflikt zwischen Tradition und Moderne in gewisser Hinsicht auch ein Generationenkonflikt ist. Aber nicht die Studenten besiegen die Götter, sondern Mme Ouénhou, eine Frau zwischen Tradition und Moderne, die gewissermaßen unfreiwillig die Bevölkerung von den bedrohlichen Göttern befreit (vgl. Kapitel IV 3.3.3.).

Die Tatsache, dass die Götter getötet werden, kann auch als Entmystifizierung eines absurden Mythos gelesen werden, denn wahre Götter sind unsterblich. So wird in erster Instanz die Irrationalität mancher Glaubenspraktiken demontiert. „Fanouvi qui précisait son point de vue, ajoutant qu’un dieu qui tuait des hommes et les mangeait ne pouvait pas être un dieu, mais un monstre“ (104). Zudem findet in zweiter Instanz die Konfrontation zwischen Christentum und Vodou³⁰ statt, ein weiterer Verweis auf den Konflikt Tradition versus Moderne.

[L]e Dieu qu’ils vont prier à la messe le dimanche était, selon eux, un bel homme qui a vécu et a fait des choses que personne ne fera jamais (...) Ce qui est inconvenable, terrifiant et absurde [des croyances traditionnelles], c’est d’adorer ce qui vous dévore (140).

Bhêly-Quénum greift hier einen literarischen Stoff der *Négritude* auf: den Kampf gegen den Aberglauben im Namen des Fortschritts. Daneben verarbeitet er eine gesellschaftliche Realität: die innere Gespaltenheit der Gesellschaft hinsichtlich der Rolle traditioneller Glaubenspraktiken (vgl. Médéhouégnon 1995: 100).

Deutlich wird der Konflikt zwischen Tradition und Moderne auch am Beispiel des Wahlkampfes. Die verschiedenen Parteien bedienen sich der Tradition, dem Glauben an die Seegötter, um Wähler zu mobilisieren.

Lui [le PN] seul respecte les traditions et les coutumes ancestrales, à preuve, aucun de ses membres ne va à la messe (...) Filles et fils de vodoûsis, nous restons fétichistes parce que nous ne nous acoquinons pas non plus avec l’Occident (55).

Auch unterstreicht die Distanzierung gegenüber okzidentalischen Einflüssen, die traditionelle Haltung des PN. Andere Parteien hingegen verweisen auf die den Fortschritt gefährdende Rolle traditioneller Glaubenspraktiken: „[M]ais les traditions imbéciles devraient être anéanties! Place au progrès!“ (53). Der Autor greift mit der Politisierung traditioneller sowie

³⁰ Für diese Arbeit wird die französische Schreibweise des Begriffs ‚Vodou‘ übernommen, da ‚Voodoo‘ im Deutschen zu stark an den haitianischen Voodoo erinnert.

moderner Elemente die innere Gespaltenheit der Gesellschaft auf, die gleichermaßen Kennzeichen der dahomeyschen Gesellschaft ist.

Kernmotiv des Romans ist der Glaube, der sich in traditionellen, christlichen Glaube und rationalen Fortschrittsglauben unterteilt. Glaubensmodelle werden einander gegenübergestellt und konkurrieren miteinander. Der traditionelle Glaube wird von Bhêly-Quénium durch das Beispiel der Seegötter demontiert, da diese trotz ihrer göttlichen Unsterblichkeit sterben. Doch wird er nicht gänzlich verdrängt: Sogar die Studenten – als Vertreter rationaler Glaubensmodelle – achten manche Götter ihrer Gesellschaft wie beispielsweise den Gott Ouidahs.

So lässt der Autor die Frage nach dem richtigen Glauben unbeantwortet. Die Frage nach dem wahren Glauben der Menschen beschäftigt nicht nur die Protagonisten Mme Ouénhou und Fanouvi, sondern die Studenten, ebenso wie die Göttin:

Les secrets du monde, croyant fermement que ce sont les dieux qui les détiennent. Le désir de posséder ces secrets les jette dans la lutte contre nous...
Écoute, le vrai secret est dans chaque homme. Il suffit de savoir chercher en soi (39f).

Folglich hinterfragt die Göttin nicht nur den Sinn ihrer Existenz, sondern weiß darum, dass die Wahrheit im Menschen selbst liegt. Hiermit negiert sie den Glauben an Götter, denn diese tragen keine Wahrheit in sich. Ebenso verweist folgendes James Joyce-Epigraph auf die Frage nach dem Glauben oder dem Unerklärbaren: „Bienvenue, ô vie! Je pars, pour la millionième fois, chercher la réalité de l’expérience et façonner dans la forge de mon âme la conscience créée de ma race!“ (Bhêly-Quénium zit. n. Joyce).

Füllmotiv sind die Studenten, die als Heimkehrer eine andere Welt in die alte Welt hineinbringen. In Frankreich wurden sie mit rationalen Erklärungsmodellen und Fortschrittsglauben konfrontiert, so dass sie einheimische und mystische Glaubensmodelle aus kritischer Distanz betrachten, sie hinterfragen und letztlich überwinden wollen. „[L]es héros surhumains n’existent plus; et le monde où nous vivons doit constamment affronter les faits“ (14).

3.3.2. *Literarische Ortsbeschreibung*

Die Erzählung spielt in Hadoimê, welches ein Anagramm für Dahomey ist. Ort der Handlung sind die vom Autor verfremdeten, fiktiven Ortschaften Wésè und Déhâ, die in Dahomey stellvertretend für die Dörfer Segbohoulé und d’Acodéha am Ufer des Ahémé-

Sees in der Provinz Mono stehen. Der Roman beschreibt genau vierundzwanzig Stunden zu Beginn des Harmattans in den 50er Jahren (vgl. Huannou 1979: 643; vgl. 35).³¹

Die einleitende Erzählung der Studenten über ihre Schiffsreise von Europa nach Afrika lässt den (europäischen) Leser gewissermaßen in Afrika – Dahomey – ankommen (vgl. 25). Eingangs wird die Idylle des Lebens am Seeufer Wésês beschrieben (vgl. 32f):

La rive commençait de s’animer de ses activités coutumières (...) des jeunes filles faisaient déjà la lessive. Nues jusqu’à la ceinture, elles se penchaient sur leurs bassines ou sur leurs calebasses, et leurs seins volumineux et fermes palpitaient par à-coups quand elles frottaient le linge (...) Une lavandière aux grands yeux en amande fredonnait le chant du lac (31f).

Doch die Idylle löst sich mit dem herannahenden Unwetter auf, so dass die beschriebene Natur eine herannahende Bedrohung ankündigt: „Le soleil émergeait du creux de la colline; le ciel ce jour-là était d’un bleu terne, l’horizon encore légèrement souillé du sang d’une aube assez perturbée par des forces mystérieuses“ (31). Dem See kommt in der Erzählung eine profane und eine sakrale Rolle zu. Zum einen ist er Nahrungsquelle der Bevölkerung, zum anderen ist er heilig, birgt aber gleichsam Gefahren in sich: die Götter des Sees (33).

Die dahomeysche Gesellschaft wird vom Erzähler differenziert dargestellt. Es gibt die ‚classe prolétaire‘, bestehend aus dem sogenannten einfachen Volk – Fischer und Verkäufer –, die sich von den ‚grandes familles‘, den Nachfahren königlicher Familien, unterscheidet (vgl. Kapitel IV.3.3.3.). Die Politiker stammen aus beiden gesellschaftlichen Schichten. Die Studenten als Intellektuelle stellen eine weitere gesellschaftliche Klasse dar, die sich von den anderen abgrenzt. Überdies zeichnet Bhêly-Quénou gesellschaftliche Unterschiede hinsichtlich des religiösen Lebens: Priester, Anhänger verschiedener Vodougötter und christliche Gläubige (vgl. 54f, 61, 69).

Der Wahlkampf kann stellvertretend für das politische Leben in Dahomey vor der Unabhängigkeit gelesen werden: Zwischen 1947 und 1956 entstanden die ersten Parteien. 1956 wurden in jeder frankophonen Kolonie Wahlorgane gebildet und Wahlen eingeführt: „[U]ne campagne électorale qui ferait entrer les élus à l’Assemblée territoriale, sous la pression des mouvements de libération, avait dû faire des concessions et on parlait du droit au suffrage universel dans chaque colonie“ (Potiékhna in Bhêly-Quénou 1993: 149; vgl.

³¹ Huannou, anders als Potiékhna, vermutet, dass die Erzählung die postkoloniale Gesellschaft Dahomeys zwischen 1962 und 1964 beschreibt, da keine Kolonialbeamte erwähnt werden und die politische Aktivität in den Händen der Dahomeyer liegt. Die Verfasserin vermutet dagegen, dass der Autor Tatsachen vor und nach der Unabhängigkeit miteinander verflechtet, die sich schlecht auseinanderdividieren lassen.

Coquery-Vidrovitch 1992: 403). Begriffe wie ‚élections cantonales‘ oder ‚nationalistes‘ stehen für Demokratisierung und Nationalisierung der dahomeyschen Politik (vgl. 52ff). Die Namen der Parteien wurden von Bhêly-Quénium verfremdet, trotzdem lassen sich Bezüge zum realen parteipolitischen Leben Dahomeys herstellen. So kann der P.N., ‚Parti Nationaliste‘, stellvertretend für die Real-Partei PND, ‚Parti Nationaliste Dahoméen‘, stehen. Ebenso meint PDW, ‚Parti Démocratique de Wésê‘, eigentlich PDU, also ‚Parti Dahoméen de l’Unité‘ (vgl. 52ff; vgl. Huannou 1979: 646). Auch die von M. Ouénhou geförderte Koalition der fiktiven Parteien PPC, PDW und GGR kann als Parodie auf die tatsächlich stattgefundenen Union der Parteien PRD, UDD, RDD verstanden werden, „qui ont divisé le Dahomey et conduit le pays au boud du gouffre“ (Huannou 1979: 649). Bhêly-Quénium parodiert demzufolge das politische Leben, indem er reale Tatsachen verarbeitet, verfremdet und ironisiert. Die Gründung der Union dient lediglich dem Wahlsieg, denn nur allgemeine Ziele werden festgehalten, deren politischer Inhalt mehr als vage bleibt. So greift der Autor ein von ihm vermutetes Charakteristikum des politischen Lebens Dahomeys auf: Politische Inhalte treten angesichts des Kampfes um politische Macht in den Hintergrund. Auch die Historikerin Coquery-Vidrovitch verweist auf die mangelnden inhaltlichen Unterschiede der Parteiprogramme: „[L]eur stratégie était donc fondée sur l’affaiblissement du parti adverse par des manœuvres électorales (...) il s’agissait moins de partis politiques que de clubs électoraux“ (Coquery-Vidrovitch 1992: 404). Die Studenten repräsentieren eine kritische Haltung gegenüber der lokalen Politik und ihren Politikern, welche sich durch Korruption auszeichnen: „des âmes molles dans des corps obèses alourdis par la bonne chère (...) des démagogues et des prévaricateurs prompts à ruiner le pays“ (61, 67).

Ebenfalls reflektiert die politische Instrumentalisierung ethnischer, regionaler, ideologischer und traditioneller Elemente das tatsächlich politische Leben Dahomeys (vgl. Kapitel IV.1.). So werden im Wahlkampf interethnische und -regionale Konflikte spürbar: „Méfiez-vous des usurpateurs! Mésan et Anani sont des enfants du pays“ (51). Der Begriff ‚usurpateurs‘ steht für Kandidaten, die nicht aus Wésê stammen und – obwohl sie Dahomeyer sind – als Fremde wahrgenommen werden. Auch die Geschichte des Königs und Volkshelden Béhanzin wird politisiert, was ein Verweis auf die eigene Geschichte – die koloniale Eroberungsgeschichte Danhomê – ist (vgl. 55).

Mit der Beschreibung einer Region, die stark im Glauben an das dahomeysche Pantheon, respektive an die Götter des Sees, verwurzelt ist, verarbeitet der Autor das religiöse Leben

des Landes. Das dahomeysche Pantheon kennzeichnet sich durch eine fehlende Hierarchie; während die Bevölkerung im Glauben an dieselben lebt, haben allein die Priester Zugang zu den Göttern (vgl. 69, 121f). Bhêly-Quénum verarbeitet damit die Problematik einer polytheistischen Gesellschaft:

L'Africain renoncerait les [sic] multiples dieux pour lesquels il s'épuise et se ruine, s'il perçait leurs secrets ou ceux dont leurs grands prêtres les entourent. Croire, mais en un seul dieu ou en Dieu ou au Néant. Trop de remèdes à la fois ne guérit d'aucun mal (121).

Das dahomeysche Pantheon birgt auch ‚falsche‘ Gottheiten wie die des Sees in sich, so dass durch die Tradition auch der Glaube an ‚falsche‘ Götter beibehalten wird.

Indem Bhêly-Quénum die Sinnhaftigkeit mancher religiöser Glaubenspraktiken hinterfragt, greift er erneut eine Realität der dahomeyschen Gesellschaft auf, denn diese Frage spaltet gleichermaßen die dahomeysche Gesellschaft in Glaube und Tradition versus Befreiungswille und Moderne.

Der Autor verfremdet zwar den Ort seiner Erzählung, füllt ihn jedoch mit typischen Charakteristika und Problematiken der dahomeyschen Gesellschaft, so dass in *Le chant du Lac* Bezüge zur Wirklichkeit hergestellt werden.

3.3.3. *Figur und Habitus*

Die Analyse der Figuren konzentriert sich auf M. und Mme Ouénhou sowie auf die Studenten. Des weiteren werden die Figuren Hounsi und Fanouvi als stilisierte Pole der dahomeyschen Bevölkerung analysiert und stereotype wie auch abgrenzende Beschreibungen der Bevölkerung berücksichtigt.

Die Figur des M. Ouénhous repräsentiert die aristokratische Gesellschaftsschicht Dahomeys. Er ist ein Nachkomme der angeblich populärsten ‚grande famille‘ von Hadomê. Seine Vorfahren unterhielten Handelsbeziehungen mit den Brasilianern sowie den Europäern, und widersetzten sich gegen König Béhanzin. Die Nachfahren aristokratischer Familien werden in Wésê mit großer Skepsis betrachtet. Zu stark sind noch die Erinnerungen an die Unterjochung der Bevölkerung durch die danhomeischen Prinzen und Könige (vgl. 54f). Bhêly-Quénum verarbeitet hier einen Teil der danhomeischen Geschichte und Kultur: Zum einen stellt er mit Ouénhou die danhomeische-dahomeysche Aristokratie dar, zum anderen veranschaulicht er den Prestigeverlust der Aristokratie,

welcher sich aus der drakonischen Politik der danhomeischen Aristokratie erklärt (vgl. hierzu *Dognicim*).³² M. Ouénhou zählt überdies zu den politisch Gebildeten. Seine politische Aktivität sowie die Verweigerung politischer Ämter – also politischer Macht – kann ihm auch als wahrer Patriotismus ausgelegt werden, denn das Wohl des Volkes hat für ihn – anders als bei den stereotypisierten Politikern – Priorität (vgl. 53, 57). Ouénhou erscheint, ebenso wie seine Frau, als ein Mann zwischen Tradition und Moderne; auch ist sein Verständnis der traditionellen religiösen Bräuche zwiespalten: „Qu’est-ce qu’un dieu, sinon une présence aussi nécessaire que gênante?“ (104).

Die Figur der Mme Ouénhou, Protagonistin des Romans, steht für die vom Autor idealisierte dahomeysche Frau, die kraft ihres Mutes einen Beitrag zum gesellschaftlichen Wandel des Landes leistet. In Mme Ouénhou vereinen sich ebenfalls Traditionelles und Modernes. Einerseits verweisen ihr Äußeres, ihre Lebenssituation ebenso wie ihre ablehnende Haltung gegenüber den blasphemischen Ideen Houngbés, der die Götter vernichten will, auf eine Frau, die in ihrer Tradition verwurzelt ist. Andererseits durchbricht sie die Tradition, indem sie die Götter tötet und schließlich die Sinnhaftigkeit mancher traditioneller Glaubenspraktiken nicht nur hinterfragt, sondern sogar ablehnt.

Avoir eu affaire à ces monstres était pour elle une révélation et une désillusion; elle se demanda encore comment pouvait bien être le dieu qu’elle adorait; il lui sembla soudain qu’il devait y avoir quelque chose de trop dans chacun des dieux de son pays, un superflu dont elle aimerait qu’on les débarrassât (...) Le mystère, mais non la terreur (134).

Die Studenten stehen für die dahomeyschen Intellektuellen der ersten und/oder zweiten Generation. Ihre Eltern gehören einer ‚einfachen‘ Gesellschaftsschicht an, sind Bauern oder Fischer. Die Studenten verkörpern in Dahomey die Moderne, da sie durch das Studium in Europa mit rationalen Wissenschaftsmodellen konfrontiert wurden, die diametral zu den traditionellen dahomeyschen Modellen stehen.

Et puis les tendresses et les naïvetés s’en sont allées; scepticisme, rigueur et sécheresse dans le jugement ont détruit le paradis où je voyais vivre les divinités tropiques (...) ce n’est pas avec les paroles d’autrefois qu’on formera notre génération (12, 14).

³² Ouénhou kann auch als Anagramm für Huénou gelesen werden, ehemaliger Name der Familie Quénou, die zu den ‚grandes familles‘ von Dahomey zählte. Dies legt die Vermutung nahe, dass in der Figur Ouénhou einige biographische Züge des Autors Ausdruck fanden (vgl. Potiékhna in Bhély-Quénou 1993: 150).

Ihre moderne Kleidung veranschaulicht den europäischen Einfluss, dem sie unterlegen sind. Ihre kritische Haltung gegenüber dem traditionellen Glauben und der lokalen Politik sowie die Unkenntnis der Seegötter-Legende bezeugen Distanz sowie mangelnde Kenntnis der eigenen Kultur. Insbesondere an der Figur Adja wird diese kulturelle Distanz deutlich. Ihre Verbindung mit einem Franzosen, das Studieren der eigenen Sprache sowie ihre Bewertung des Seegötterglaubens unterstreichen ihr Abstraktionsvermögen gegenüber der eigenen Kultur. Ebenso bemerkt die Bevölkerung die kulturelle Distanz der Studenten: „On dirait que l'Europe où nous vous envoyons vous instruire fait de vous des esprits bornés ou atrophiés“ (60). Der Autor verarbeitet die Problematik einer sich von den eigenen kulturellen Wurzeln entfernenden Elite, welche typisches Merkmal kolonialer Gesellschaften war (vgl. Kapitel II.1.3.). Ihre kulturellen Wurzeln scheinen hingegen nicht gänzlich vergessen. Insbesondere in ihrer Auflehnung gegen die Götter, mit der sie schließlich ihre Existenz anerkennen, wird die noch vorhandene Verwurzelung deutlich. Auch hier verarbeitet Bhêly-Quénum ein Merkmal der dahomeyschen Gesellschaft: den Wunsch nach Befreiung geißelnder und inhumaner Glaubenspraktiken. Doch die Tatsache, dass nicht sie es sind, die die Götter besiegen, kann dafür stehen, dass die Befreiung nicht von den Intellektuellen, sondern von der Bevölkerung zu leisten ist. Nach Huannou greift der Autor mit einer Elite, die viel redet und wenig handelt, ein typisches Merkmal kolonialer Bildungseliten auf (vgl. Huannou 1979: 651).

Fanouvi und Hounsi verkörpern in ihrem Habitus verschiedene Pole der dahomeyschen Gesellschaft. Fanouvi, als Priestersohn, Gläubiger und Vertreter der einfachen Bevölkerungsschicht, steht für die kritische Bewertung und den Befreiungswillen von inhumanen Göttern. Hounsi dagegen, Anhänger der Seegöttersekte, vertritt die gläubige Bevölkerung. So steht der eine für den Modernisierungswillen, der andere indessen für die Bewahrung traditioneller Bräuche, so dass der Autor auch hier die innere Gespaltenheit der Gesellschaft literarisch verarbeitet. Ferner verweisen die Darstellung korrumpierter und machtbesessener Politiker, das Bedienen ethnischer, regionaler und traditioneller Elemente im Wahlkampf auf Bhêly-Quénums Bewertung des politischen Habitus der dahomeyschen Bevölkerung: „Mais les impératifs africains seraient-ils fondés sur un nationalisme obtus et sur la théocratie“ (86)?

3.3.4. Sprache

Bhêly-Quénum verflechtet Fon und Yoruba mit der französischen Sprache. Er verfolgt hierbei verschiedene Strategien: So integriert er beispielsweise ganze Fon-Sätze in den Text, die in Fußnoten frei übersetzt werden (vgl. 31). Ebenso übernimmt er typische Fon-Ausdrücke, die er in ein literarisches Französisch überträgt, so zum Beispiel „la maison de couleur de banane mûre“ (36). Desgleichen lässt er Yoruba- und Fon-Begriffe wie „Donkpêgan“ quasi als Fremdwörter im Fließtext stehen, übersetzt sie dann aber in einer Fußnote „Mot fon (...) qui signifie les jeunes compagnons“ (vgl. 10, 12, 29, u.a.). Der Autor greift mit dem abrupten Wechsel zwischen dem Fon und dem Französischen die ungewöhnliche Sprachsituation im Land auf. Desgleichen trägt die Verflechtung von Fon-Liedern im Text, dem ethnolinguistischen Charakter der dahomeyschen Gesellschaft bzw. dem südlichen Teil des Landes, der Provinz Mono, Rechnung. Manche Lieder bleiben unübersetzt, so dass nur ‚Eingeweihte‘ ihren Inhalt verstehen können, andere hingegen werden in ein literarisches Französisch übertragen (vgl. 34f, 49, 97f, 50). Dadurch, dass manche Lieder im Original bleiben, reklamiert der Autor sein kulturelles Selbstbewusstsein und zeigt dem europäischen Leser gleichzeitig die Grenzen seines kulturellen Verständnisses auf.

Außerdem übernimmt Bhêly-Quénum Charakteristika oraler Gesellschaften. Zum einen stellt die in französisch gesungene Hymne des Königs Béhanzin die Rekonstruktion der dahomeyschen Geschichte in Liedform dar; dadurch wird die mündlich vorgetragene Geschichte jedem zugänglich gemacht und verbleibt in der Tradition oraler Literatur. Zum anderen ist die Verbreitung von Neuigkeiten über das Tam-Tam und das Lied ein Merkmal der Informationsverbreitung oraler, nicht-medialer Gesellschaften (vgl. 55, 138f, 141). Der Roman ist gekennzeichnet durch zahlreiche Dialoge; der Schriftsteller verwendet Elemente der Frankographie, indem er das Niveau des gesprochenen Französisch den unterschiedlichen Bevölkerungsschichten angleicht. So sprechen die Götter ebenso wie die Studenten in einem gewählten Französisch, welches sie vom Rest der Bevölkerung als überirdisch oder gebildet auszeichnet.

C’était l’Océan! ... L’immense Atlantique s’étendait à perte de vue. Des vagues houleuses semblaient surgir de sa sombre profondeur (...) Des rares courageux s’extirpaient de leurs draps, pour aller voir des ponts l’aspect furieux de l’Océan et le ciel alors moins gris que les jours précédents, mais ils paraissaient endeuillés... (14f).

Die einfache Bevölkerung hingegen spricht ein afrikanisiertes Französisch: „Oh, toujours même histoire: son père, i a été mordu par un brochet, faut ben que lui s’fasse fouetter par une raie large comme ça“ (33). Der Autor beschreibt somit Bildungsunterschiede und verarbeitet die Tatsache, dass für die nicht oder gering alphabetisierte Bevölkerung Dahomeys das Französische nicht Muttersprache ist.³³

3.3.5. *Bildlichkeit*

Symbolcharakter haben neben der Natur insbesondere die Götter. Der See und das herannahende Unwetter versinnbildlichen die bevorstehende Gefahr und Bedrohung (vgl. 39, 111). Der See ist Nahrungsquelle der Uferbewohner sowie Herberge der Götter in der Tradition der dahomeyschen Gesellschaft. Die Götter werden vom Erzähler folgendermaßen beschrieben: „C’était une bête d’une dizaine de mètres, à la tête de chien (...) mais avec un corps de boa lourdement squameux. Une partie de son dos émergée du lac eût donné l’illusion qu’il s’agissait d’un caïman“ (115). Die Beschreibung von monsterähnlichen Göttern verweist auf die vom Autor vorgenommene Ironisierung traditioneller Gottheiten. Bhêly-Quénou entlarvt den Glauben an inhumane und monsterähnliche Götter: „Ce qui est inconvenable, terrifiant et absurde, c’est adorer ce qui vous dévore“ (140). Die Götter symbolisieren die Gesellschaft: Auch sie spüren, wie die Bevölkerung, das herannahende Unglück, und an ihnen manifestiert sich ebenso die innere Gespaltenheit der dahomeyschen Gesellschaft. Während die weibliche Göttin ihrem Treiben ein Ende setzen will, dass heißt mit der Tradition zu brechen wünscht, will ihr Partner weiterhin sein Unwesen treiben und die Tradition fortführen. Auch auf dieser Ebene zeigt sich der Konflikt Moderne versus Tradition (vgl. 73ff). Der Tod beider Götter versinnbildlicht das Ende einer Tradition. Der Selbstmord der Göttin, versteht man sie als Repräsentantin eines gesellschaftlichen Pols, kann auch symbolisch für das gesellschaftliche ‚Morden‘ an traditionellen Bräuchen gelesen werden.

Ebenso kann der Wahlkampf als konventionelles Symbol für die Nationalisierung und die Autonomisierung der dahomeyschen Politik verstanden werden, denn die Politiker gestalten nun eigenständig – ohne kolonialen Einfluss – ihre politisch-nationale Zukunft.

³³ Zur Intertextualität sei kurz auf die Epigraphe, aus Homer und Joyce entlehnt, des Romans verwiesen. Diese bezeugen zwar auf Autorebene einen intertextuellen Bezugsrahmen, nicht aber auf Erzählebene, so dass sie im Text für die Analyse nationaler Identitätskonstruktionen keine große Bedeutung einnehmen.

3.4. Diskurs

Die Analyse hat ergeben, dass Bhêly-Quénum Diskurse, die sich im Zusammenspiel von Tradition und Moderne bewegen, aufgreift und literarisch verarbeitet.

Dieses wird anhand des religiösen und des politischen Lebens veranschaulicht. So spaltet der Glaube an die Götter des Sees die Gesellschaft in Anhänger, Bewahrer traditioneller Bräuche, und Kritiker, die sich im Namen des Fortschritts von traditionellen Konventionen befreien. Der Autor greift die Frage nach dem Sinn abergläubischer religiöser Sitten auf. Mit Göttern, die Monstern ähneln und morden, entlarvt er gleichermaßen die Absurdität abergläubischer Bräuche. Auch im Wahlkampf, in welchem der Glaube an die Götter instrumentalisiert wird, spaltet sich die Gesellschaft in Traditionalisten und Modernisten. Mit der literarischen Ortsbeschreibung gibt der Autor ein Bild der dahomeyschen Gesellschaft vor und nach der Unabhängigkeit wieder. Er zeigt die Gesellschaftsstruktur auf: Aristokratie und ‚classe prolétaire‘, Bauern und Fischer –, das religiöse Leben – Christen und Vodou-Anhänger –, die Rolle der Intellektuellen und das politische Leben im Wahlkampf. Der Verfasser bedient sich gesellschaftlicher Realitäten, indem er diese im Wahlkampf oder am Glauben an die Götter des Sees parodiert. Insbesondere das Instrumentalisieren ethnischer, regionaler und traditioneller Elemente im Wahlkampf entspricht nicht nur den Charakteristika der dahomeyschen Politik vor und nach der Unabhängigkeit, sondern auch der Tatsache, dass sogar durch Stigmatisierung von Minderheiten oder Subkulturen eine Nationalisierung der (Volks)-Kultur erwirkt werden kann. Die Protagonisten des Romans, Mme und M. Ouénhou, repräsentieren die innere Gespaltenheit der dahomeyschen Gesellschaft, die es zu überwinden gilt. Auch mit den Studenten, den Intellektuellen, verarbeitet der Autor die Problematik einer sich von den kulturellen Wurzeln entfernenden Bildungselite und greift hiermit ein Merkmal der dahomeyschen Gesellschaft aus den 50er Jahren auf. Bhêly-Quénoms Umgang mit der Frankographie entspricht der Tatsache, dass Autoren in den 60er Jahren zunehmend aus den eigenen kulturellen Quellen und Stilmitteln der Muttersprache schöpften, so dass sich in *Le chant du lac* – insbesondere mit den unübersetzten Fon-Liedern – eine Aufwertung der afrikanischen Sprache feststellen lässt (vgl. Ischinger 1995: 22f, 257). Allerdings werden nur die Sprachen des Südens, Fon und Yoruba, verwertet und nicht die Sprachen Nord-Dahomeys wie Dendi und Bariba. Dementsprechend wird nur ein Ausschnitt der Sprachenvielfalt des Landes gezeigt, was sich aber durch den Ort der Erzählung und Bhêly-Quénoms eigenen sprachlichen Hintergrund erklären lässt. Der Wahlkampf als

konventionelles Symbol lässt auf eine Nationalisierung und Demokratisierung im Lande schließen.

Am Beispiel einer Provinz und einer ethnischen Bevölkerungsgruppe werden Realitäten der dahomeyschen Gesellschaft sichtbar gemacht. Die Beschreibung der dahomeyschen Gesellschaft erfüllt teilweise die Kriterien nationaler Identität, denn es existiert ein definiertes staatliches Territorium mit einer gemeinsamen Sprache. Auch das Aufgreifen gesamtgesellschaftlicher Diskurse verweist auf die Existenz einer nationalen Identität wie auch auf die Problematik einer Identitätsfindung, deren Ursache die innere Gespaltenheit der dahomeyschen Gesellschaft ist. Die Rekonstruktion der Geschichte und die genutzten Symbole beziehen sich hingegen nur auf den Süden des Landes, so dass hier die ethnische bzw. regionale Identität im Vordergrund steht. Es entsteht der Eindruck einer nationalen Identität, die noch von der ethnischen Identität überlappt wird. Dies kann aber auch als Verweis für die dominante Rolle des Südens verstanden werden, da über das kulturelle Erbe der Fon-Gesellschaft im Nationalbildungsprozess auch Integration und Standardisierung erwirkt werden kann. Grundsätzlich gilt, dass zur Zeit der Entstehung von Nationalstaaten kulturelle Merkmale – wenn auch nur einer dominanten Gruppe – aufgegriffen werden, um den Nationalstaat mit Nation zu füllen. So dienen beispielsweise kulturelle Charakteristika der Fon-Gesellschaft der Konstruktion einer kulturell-nationalen Identität. Zwei Fragen stellen sich: Geht die regionale, ethnische Fokussierung mit dem Ort der Erzählung einher? Und stehen ethnische und nationale Identitäten in postkolonialen Gesellschaften nebeneinander, ohne miteinander in Konkurrenz zu treten?

4. Revolution und das leninistisch-marxistische Regierungssystem (1972-1984)

4.1. Literaturgeschichte

1972 markiert den Beginn einer neuen politischen und kulturellen Ära. In dem „Discours-programme de construction nationale“ von 1972 wurden neben politischen auch kulturelle Ziele festgehalten. Es sollte eine inhaltlich dem ökonomischen Entwicklungsbedarf angepasste Schulstruktur umfassen und die Aufwertung der eigenen Kultur durch Anpassung an lokale Bedürfnisse und durch die Integration afrikanischer Sprachen in den Schulunterricht erwirken. Die vom Staat bzw. vom PRPB formulierte Kulturpolitik sollte,

so Huannou, die ideologischen Ziele der Regierung verinnerlichen (vgl. Huannou 1984: 246). Infolgedessen sah der Staat eine staatliche Lenkung künstlerischer Aktivitäten vor:

[L]a volonté d'orienter la création culturelle dans un sens favorable au développement normal du processus révolutionnaire déclenché le 26 octobre 1972, de faire de la littérature et de l'art en général une arme de combat au service de la révolution, au service des masses (ebd.: 247f).

Kunst und Kultur wurden für die politische Idee nutzbar gemacht. Hierfür übernahm der Staat die Organisation von Liederabenden und folkloristischen Veranstaltungen, ebenso wie die Gründung von Museen. Auch das Theater wie auch die Publikation politischer Schriften sollten staatlicher Reglementierung unterliegen. Weiteres Ziel war die Aufwertung des kulturellen Erbes. Besondere Aufmerksamkeit wurde hierbei der populären Kultur beigemessen: Im Jahre 1980 wurde das Ministeramt für Alphabetisierung und populäre Kultur eingeführt (vgl. ebd.: 248ff). Der beninische Staat formulierte erstmals eine Kulturpolitik.

1975 unternahm die Regierung eine Reformierung des Schulsystems „L'École Nouvelle“, die bis 1989 durchgeführt wurde (vgl. Table Ronde Secteur Education Vol. 1 1996: 20; vgl. Anordnungen Nr. 75-30 von 1975 in Huannou 1984: 252f). Das Schulwesen *sollte*, durch offizielle Schulpflicht und durch den Verzicht auf Schulgebühren, für jeden zugänglich sein. Ferner sollte öffentliche Bildung nicht konfessionell, sondern ‚demokratisch‘ sowie im sozial-nationalen Milieu integriert sein (vgl. Huannou 1984: 252f).³⁴ Die Integration afrikanischer Sprachen in den Schulunterricht hatte zur Folge, dass die französische Sprache eine Abwertung erfuhr, ihre Rolle aber noch nicht durch die afrikanischen Sprachen ersetzt werden konnte – zumal Französisch die offizielle Landessprache ist. Huannou sieht darin folgendes Problem: „[L]es créateurs potentiels ne savent écrire correctement ni le français ni leurs langues maternelles“ (ebd.: 278). Auch wurde 1972 die Rolle der Universität näher definiert: Sie sollte sich vermehrt der wissenschaftlichen Forschung, zum Zwecke der Teilnahme an der politischen, ökonomischen und sozialen Entwicklung des Landes, widmen. Aus diesem Grund wurde 1982 auf Anordnung des Ministers für höhere Bildung und Wissenschaft der „Conseil Scientifique de l'Université

³⁴ „En 1979, 23% de la population âgée de 6 ans et plus étaient plus au moins scolarisés au niveau primaire et environ 70% de la population mâle urbaine de 10 à 19 ans avaient reçue une certaine instruction. En revanche, 12% seulement des femmes rurales avaient fréquenté l'école (...) Enfin et surtout, le pourcentage des enfants d'âge scolaire ayant reçue une certaine instruction s'élevait à 60% au début des années 80“ (Agonsanou & Carnoy 1990: 6).

Nationale du Bénin“ gegründet und die Publikation wissenschaftlicher Zeitschriften, wie z.B. „Les Annales de la Faculté des Lettres“ 1975, gefördert (vgl. ebd.: 253ff).

Die Presse vernachlässigte – anders noch als zwischen 1895 und 1972 – die Literaturproduktion; die Tageszeitung „Ehuzu“ hatte keine literarische Seite, und Zeitschriften, die sich dezidiert mit der beninischen Kultur auseinandersetzten, erschienen oftmals nur sporadisch, wie z.B. „Bénin Culture“ (vgl. Internet: Le Bénin Littéraire 1980-1999)³⁵. Zudem fehlten Verlage – der Verlag „Office Nationale d’Edition, de Presse et d’Imprimerie“ publizierte auf Kosten des Autors und garantierte keinen adäquaten Absatz.

Das kulturelle und literarische Leben Benins wurde ferner von folgenden Ereignissen beeinflusst: Beispielsweise sah ein Dekret von 1975 die Gründung der „Bibliothèque Nationale du Bénin“ in Porto-Novo vor (vgl. Internet: Bibliothèques nationales de la francophonie)³⁶. 1980 wurde die „Association des Ecrivains et Critiques Littéraires du Bénin“ (AECLB) gegründet, die Konferenzen über afrikanische im Allgemeinen und beninische Literatur im Besonderen organisierten (vgl. Huannou 1984: 259). Außerdem wurde 1982 das erste Mal eine internationale Konferenz über beninische Literatur, respektive den Autor Paul Hazoumé, gehalten. Im folgenden Jahr wurden Kultursendungen im Radioprogramm der „Radiodiffusion Nationale du Bénin“ integriert. Besonderen Einfluss hatte auch die Veröffentlichung einer Sondernummer der Zeitschrift „Notre Librairie“ über die beninische Literatur, die international der Existenz einer beninischen Literatur Rechnung trug (vgl. Huannou 1984: 258f; vgl. Notre Librairie 1983 [Erste Auflage]).³⁷

Ab den 80er Jahren war, so Huannou, ein ansteigendes Interesse für das kulturelle Leben Benins zu beobachten, da die Bevölkerung vermehrt an kulturellen Veranstaltungen teilnahm. Das kulturelle Engagement des Staates und das wachsende kulturelle Interesse der Bevölkerung ermutigten Künstler und Kunstszene. Musikgruppen wurden gegründet. Die Möglichkeit der LP-Pressung war gegeben. Radio und Fernsehen trugen zur nationalen Ausstrahlung der Lieder bei. Die Zeit zwischen 1972 und 1983 wird auch als Ära der

³⁵http://www.er.uqam.ca/nobel/r16130/site/beninlit_letter.pdf Stand: Januar 2002.

³⁶ <http://www2.bibliat.gouv.qc.ca/francophonie/bib02.htm>. Stand: Januar 2002

³⁷ Ebenso die Doktorarbeit von Huannou *Histoire de la littérature écrite de langue française dans l'ex. Dahomey / des origines à 1972* (1979) sowie die Zusammenfassung derselben und die Ergänzung bis 1984 in *La littérature*

„Chanson“ bezeichnet, da die Liedkultur – insbesondere politisch engagierte Lieder – große Popularität genoss:

[L]es chansons répercutent et transmettent aux masses les mots de l'ordre du parti de la Révolution du Bénin et de l'Etat, qui deviennent ainsi des thèmes de chansons, la lutte des classes et de la dictature du prolétariat, la lutte contre la féodalité, contre l'impérialisme (Huannou 1984: 256).

Die Liedkultur stellte sich größtenteils in den Dienst der Revolution. Das galt auch für zahlreiche Erzählungen und die Oratur, die politisch engagiert waren. Sie wurden zu Sprachrohren der Revolution. „La poésie orale révolutionnaire a produit des oeuvres d'une très haute qualité esthétique (...): beaucoup de chansons révolutionnaires peuvent-être considérés comme des chefs d'œuvres“ (ebd.: 272). Das Theater spielte nach wie vor eine besonders populäre Rolle: Theaterstücke wurden nunmehr auch in Nationalsprachen aufgeführt, politische Ereignisse wurden thematisiert, und das Schultheater wurde durch die Regierung, mit der Gründung schulischer Kooperativen, die sich der Organisation kultureller Veranstaltungen widmen sollten, gefördert. Jede Schule hatte sodann ihre eigene Theatergruppe (vgl. ebd.: 255ff, 263).

Die beninische Kulturpolitik seit 1972 förderte Literatur und Kultur auf diese Weise, auch wenn sie zugleich darauf gerichtet war, die ideologischen Ziele der Regierung in der Bevölkerung durchzusetzen. Nach Huannou wurden Künstler regelrecht aufgefordert, sich in den Dienst der Revolution zu stellen. So entwickelten sich ab 1972 zweierlei Richtungen in der Literatur: „la littérature révolutionnaire“ und „la littérature hors du courant révolutionnaire“ (ebd.: 264, 268). Im Rahmen der ‚revolutionären Literatur‘ griffen im Genre Lyrik Autoren wie Jerome Carlos mit *Cri de liberté* (1973) politisch revolutionäre Inhalte auf. Die Revolution wurde auch in Theaterstücken wie z.B. in *Révolution africaine* (1975) von Sévérin Akando verarbeitet oder sie inspirierte Eustache Prudencios Novelle *Ailleurs... un jour... peut-être* (1983).

Zur Literatur, die sich nicht in den Dienst der Revolution stellte, zählen innerhalb der Lyrik u.a. die Werke Victor Houtondjis, der Themen wie Liebe und Freiheit in seinen Gedichten aufarbeitete. Das Theater kennzeichnet sich durch zwei Themenschwerpunkte: Vergangenes und Sozialkritik. Das historische Drama *Le Trône vacant* greift beispielsweise Vergangenes auf. Innerhalb des Genres Novelle zählt Pliyas *Le Chimpanzé amoureux* (1977)

beninoise de langue française (1984) trugen zur Aufarbeitung und Kenntnis der beninischen Literatur bei und können gleichermaßen als Beginn einer akademischen beninischen Literaturkritik verstanden werden.

zur Sozialkritik, da Probleme der beninischen Gesellschaft thematisiert werden. Ebenso ist der Roman *Quelle tempête ravage mon âme!* (1979) von Prudencio, der von Huannou m.E. nach fälschlicherweise zu den Romanen „hors du courant révolutionnaire“ eingeteilt wird, inspiriert von der politischen Geschichte des Landes und beschreibt „les responsabilités de l’armée dans la vie nationale. [Et] dans quelle manière l’armée doit-elle participer à la construction nationale“ (Huannou 1984: 271).

Huannou betont zwischen 1972 und 1983 den ästhetischen Wert der Oratur und Liedkultur, jedoch bemerkt er den stilistischen Qualitätsverlust der Lyrik. Der Autor attestiert der beninischen Literatur eine Krise, da das intellektuelle Niveau nachließ, den ästhetischen Prinzipien der Literaturproduktion nicht genügend Wert beigemessen wurde und die Literaturproduktion nicht entsprechend der Erwartungen, die sich aus dem literarischen Vorreitertum dahomeyscher Autoren ergaben, anstieg. Ebenfalls trugen das Fehlen von Verlagen, das mangelnde Engagement der Presse und die Irritation der Bevölkerung durch die Vermittlung französischer und afrikanischer Sprachen im Schulunterricht zur Krise der Literatur bei. Die Phase der Revolution beweist allerdings klar die Nähe zwischen dem politischen und dem literarischen Leben, da Kunst und Literatur in den Dienst der Revolution gestellt werden. Der dahomeysche Literaturbetrieb verfügt schon über tragende Elemente, doch fehlen noch zahlreiche literarische Institutionen.

4.2. Eustache Prudencio: *Quelle tempête ravage mon âme!* (1980)

Der Roman *Quelle tempête ravage mon âme!*³⁸ von Eustache Prudencio greift die instabilen politischen Verhältnisse, gekennzeichnet durch Militärputsche und Staatsstriche, in einem frankophonen afrikanischen Land, vermutlich Dahomey/Benin, auf (vgl. Kapitel IV.4.3.2). Das Werk, in sechs Kapiteln unterteilt, ist charakterisiert durch eine auktoriale Erzählsituation. Der Autor verweist in einem Kommentar darauf: „Toute ressemblance avec qui que ce soit, ou quelque événement que ce soit, ici ou ailleurs, ne peut être qu’une vue de l’esprit. Ce roman purement imaginaire a été écrit en 1971-1972“ (vgl. Prudencio 1980). Interessanterweise fehlt die Angabe des Erscheinungsjahres, so dass der Eindruck

³⁸ Eustache Prudencio: *Quelle tempête ravage mon âme!*. Cotonou: Éditions A.B.M. 1980. Im Folgenden beziehen sich die Literaturangaben wieder, wenn nicht anders angegeben, auf Prudencio 1980. Es bleibt zu bemerken, dass es keine dezidierte Sekundärliteratur zu Prudencios erstem Roman gibt.

entsteht, der Roman wäre 1972 erschienen. Tatsächlich aber erschien *Quelle tempête ravage mon âme!* im Jahre 1980.

Zum Protagonisten Amiton, der grüblerisch im Hotel „Brise de Mer“ sitzt, gesellt sich dessen Freund Sodji. Amiton erzählt Sodji seinen Kummer: Seine eifersüchtige Ehefrau Afioua hat ihn bei der Regierung als Putschist denunziert. Angesichts der gespannten politischen Lage und Amitons linker politischer Haltung werden den Beschuldigungen seiner Frau Glauben geschenkt. Daher steht er fortan unter polizeilicher Beobachtung, erwartet stündlich seine Verhaftung. Alsdann verlässt Sodji den vermeintlichen Verräter und Bocovi, Cousin Amitons, erscheint. Die beiden Cousins machen eine Spazierfahrt. Über Radio erfahren sie von einem Staatsstreich: Colonel Fifatin hat mit Hilfe der Armee die Regierung gestürzt und verkündet die Errichtung einer Militärregierung. Sogleich melden sich weitere Stimmen im Radio, die der neuen Regierung ihre Unterstützung zusagen. Auch unter der Bevölkerung wird der Putsch, in Erwartung politischer Veränderungen, bejubelt. Zwar bedeutet der Regierungssturz Amitons Rettung, aber die Cousins betrachten den Regierungswechsel dennoch mit Argwohn. Am nächsten Morgen findet Amiton einen Brief seiner Ehefrau, in welchem sie ihm ihren Auszug mitteilt. Angesichts der ausgelassenen Stimmung unter der Bevölkerung, die den Staatsstreich feiert, sinnt Amiton über den Opportunismus des Volkes nach, das sich immer zur jeweiligen Regierung bekennt. Es haben sich sogar schon Demonstranten versammelt, um ihre Solidarität mit der neuen Regierung zu bekunden. Bei einer Ansprache gibt der neue Regierungschef die sofortige Errichtung eines Ministerkabinetts bekannt. Bocovi nimmt dies zum Anlass, Amiton zu einem Ministeramt zu überreden – gegebenenfalls eines zu erkaufen. Trotz Amitons Weigerung will sich Bocovi für ihn einsetzen. Amiton erfährt von der Freilassung politischer Häftlinge, was sein Vertrauen in die neue Regierung stärkt. Als das Telefon klingelt und ihm ein Ministeramt angeboten wird, trifft er sich zu einer Unterredung mit Colonel Fifatin. Dort bekundet er seine Zweifel. Die Tatsache aber, dass sein alter Freund Ramanou, ein früherer Oppositioneller und politischer Häftling unter der gestürzten Regierung, das Amt des Innenministers besetzen soll, veranlasst ihn zur Zustimmung: Amiton wird Außenminister der neuen Regierung. Die Neuigkeit der Kabinettsbesetzung wird sogleich über die Presse verbreitet. Zahlreiche Gratulanten finden sich bei Amiton ein, auch solche, die sich von dem neu ernannten Außenminister abgewandt hatten, als dieser als Putschist galt.

Nach der ersten Ministersitzung tritt Amiton eine Reise nach Paris, New York und Washington an, um die neue Regierung im Ausland vorzustellen. In Paris wird der neue Außenminister von zahlreichen Journalisten empfangen und zu politischen Ereignissen und Plänen befragt. Ebenso trifft er auf den Botschafter und den Minister der Entwicklungszusammenarbeit. Beide zeigen sich begeistert über den neuen Minister und bekunden ihr Vertrauen in die neue Regierung. In New York und Washington erwarten ihn die gleichen Fragen, die er wieder zur Zufriedenheit aller beantwortet.

Zurück in der Heimat steht am Flughafen, wie schon bei seiner Abreise, seine Frau. Bocovi und Sodji unterstellen Amiton, dass dieser wieder dem Einfluss seiner Frau unterliegt, doch er – selbst verwundert von Afiouas Haltung – streitet dies ab. Sodji und Bocovi entschließen sich dazu, Afioua mit einem Grisgris-Zauber belegen zu lassen, um sie von Amiton fernzuhalten. Am nächsten Morgen unterrichten Ramanou und drei Offiziere den Außenminister über einen Verkehrsunfall, bei dem seine Frau und die Kinder ums Leben gekommen sind. Der bestürzte Amiton bemüht sich nach dem Begräbnis wieder Normalität in sein Leben einkehren zu lassen und widmet sich verstärkt seiner Arbeit. Dabei fallen ihm zahlreiche Ungereimtheiten in der Politik seiner Regierung auf, u.a. die Veruntreuung von Geldern. Er bespricht sich mit dem Colonel, doch dieser ignoriert Amitons Nachforschungen. Auch in der Bevölkerung regt sich Kritik an Fifatins Politik. Der Außenminister unterrichtet den Innenminister Ramanou über seine Vermutungen und sie entschließen sich, Fifatin nochmals mit ihrer Kritik zu konfrontieren. Auch am Abend diskutieren Amiton, Bocovi und Sodji über die Vorfälle, am Morgen darauf, werden alle drei sowie Ramanou verhaftet.

In den folgenden Monaten werden demokratische Grundrechte unterbunden. Der Colonel lässt verlauten, dass er sich zum General ernennen will. Dies löst sogar Meuterei in den eigenen Reihen aus. Auch die Bevölkerung beginnt zu demonstrieren. Zwei junge Offiziere töten den Diktator sowie seine Minister und verkünden die Auflösung der Armee und den Rückzug der Militärs aus dem politischen Leben. Die politischen Häftlinge, auch Amiton und Ramanou, werden befreit. Am gleichen Tag wird die Gründung des „Comité de Salut du Peuple“ (C.S.P.) ausgerufen, an dessen Spitze Amiton und Ramanou stehen. Die C.S.P. wird umbenannt in „Conseil révolutionnaire“ und Amiton wird zum Präsidenten ernannt. In der Folge wird mit Hilfe von Studenten und Gewerkschaftlern die politische Doktrin „socialisme scientifique“ ausgearbeitet und in ihren Zielen konkretisiert. Ein Einparteiensystem wird geschaffen und Amiton genießt solche Popularität, dass man ihn

zum Präsidenten auf Lebenszeit wählen will, doch er lehnt ab. In den kommenden Jahren sind die vorgenommenen Verbesserungen der neuen Regierung im Land deutlich spürbar, an dessen Spitze ein Präsident regiert, der sein Glück über das Glück seiner Landsleute definiert.

4.3. Analyse

4.3.1. *Stoff und Motiv*

Schon der Titel *Quelle tempête ravage mon âme!* (übers.: Welcher Sturm sucht meine Seele heim!) verweist metaphorisch auf den Stoff des Romans, da die politischen Verhältnisse im Land einem ‚Sturm‘ gleichen: Innerhalb weniger Monate wechseln einander drei Regierungen ab! Es wird die politische Instabilität der jungen Nation Dahomey nach der kolonialen Unabhängigkeit als Romanstoff aufgegriffen (vgl. Kapitel IV.4.3.2).

Am Beispiel des Militärputsches wird die unbeständige politische Situation im Lande offensichtlich. Dieser wird mit den Worten „Encore un putsch!“ kommentiert, was darauf verweist, dass dies nicht der erste Staatsstreich ist (19). Zunächst die Hoffnung auf eine Verbesserung der politischen Verhältnisse versprechend, macht das Militärregime diesen Optimismus schon bald zunichte. Das Fehlen einer politischen Doktrin, der Mangel präzise formulierter Ziele, der diktatorische Habitus des Colonels Fifatin, der Wille zur Selbstbereicherung, gepaart mit Korruption und Klientelismus, sowie die Unterdrückung demokratischer Grundrechte verweisen auf eine Staatsgewalt, welche die eigene Nation schröpft. „L’Etat jette au feu les biens de la Nation“ (80). Hier wiederholt sich der Kreislauf politischer Instabilität, denn auch diese Regierung wird zum Wohle des Landes gestürzt. Gleichzeitig wird kritisch die Frage nach der Rolle des Militärs im politisch-gesellschaftlichen Leben aufgegriffen: „Peuvent-ils [les militaires] appréhender les grands problèmes: l’unité nationale, l’économie planifiée, la redistribution des terres, l’africanisation des cadres...?“ (20). Auch wird darauf verwiesen, dass ein gereifter, also nachhaltig wirkungsvoller Staatsstreich nicht ohne die Unterstützung weiterer gesellschaftlicher Kräfte wie Gewerkschaftler und Intellektuelle geschehen kann (vgl. 20). Nachdem traditionelle Politiker und Offiziere versagt haben, können instabile politische Verhältnisse nur durch eine Zivilregierung, die in sich alle gesellschaftlichen Kräfte vereint, restlos verdrängt werden. Die Befreiung wird durch die zivile Einparteienregierung verkörpert, die auf den Prinzipien des Marxismus-Leninismus aufbaut und konkrete

politische Ziele formuliert (vgl. 92ff). Ferner verweist die Ablösung diametraler politischer Ideologien, also der Demokratie und des Kapitalismus durch den Marxismus und den Sozialismus, auf ein Land, in welchem Demokratie und Kapitalismus – aufgrund mangelnder Präzisierung politischer Ziele und staatlichem Misswirtschaften – versagt haben.

Prudencio greift Realitäten der dahomeyschen Gesellschaft nach der Unabhängigkeit bzw. die politischen Verhältnisse zwischen 1960 und 1975 auf, die bis 1972 durch extreme politische Instabilität gekennzeichnet waren. Im gleichen Jahr endeten die politischen Unruhen mit der Machtübernahme Kérékou's „[qui] forma un gouvernement révolutionnaire“ (vgl. Internet: Beninweb)³⁹.

Neben den staatlich-politischen Rahmenbedingungen werden auch nationale Ursachen politischer Instabilität verarbeitet, die das politische Leben Dahomeys prägten. So wird u.a. auf das mangelnde nationale Bewusstsein der Bevölkerung verwiesen:

L'unité nationale? Tu y crois, toi? Ce n'est pas demain la veille. Elle ne se fera jamais. Ce qu'il faut pour ce pays, c'est une majorité consciente à options précises; ou à défaut, une Fédération. L'unité nationale, c'est la littérature à la petite semaine (20).

Den Stoff stützendes Kernmotiv ist der Opportunismus der Bevölkerung, der alle Gesellschaftsschichten charakterisiert. So zeigt sich Afioua opportun. Obwohl sie ihren Mann verraten und verlassen hat, sucht sie – als er Außenminister wird – wieder seine Nähe (vgl. 43, 62). Ebenso wendeten sich Amitons vermeintliche Freunde ihm wieder zu, in der Hoffnung von ihm zu profitieren:

Notre ministre des Affaires Etrangères regagne son domicile où l'attendent de nombreux 'amis', curieux amis qui l'avaient fui pendant son calvaire, craignant d'être mêlés à l'affaire du complot. Aujourd'hui, ils sont là, affables, gentils. La plupart pensent déjà aux services qu'ils demanderont à Amiton (39).

Die Bevölkerung, welche die neue Regierung bejubelt, die im nationalen Radio zugesicherte Unterstützung aller gesellschaftlicher Kräfte ebenso wie die wendehalsigen Politiker zeigen eine opportunistische Haltung (vgl. 20, 25, 29). So sagt auch Bocovi: „Il faut hurler avec les loups“ (30).

Amitons politischer Idealismus dagegen erscheint als Füllmotiv. Sein moralisches und politisches Verständnis steht dem anderer Politiker entgegen, denn für die Bewahrung

³⁹ <http://www.beninweb.org/benin/histoire.htm>. Stand: Januar 2002.

eigener Ziele ist er bereit, sein Amt niederzulegen (vgl. 74). Sein Idealismus wird insbesondere dadurch deutlich, dass er bewusst das Amt des Präsidenten auf Lebenszeit ablehnt und sogar auf die Gefahren einer Lebenspräsidentschaft hinweist, denn diese würde ihm zu viel und der Partei sowie dem Kongress zu wenig Macht einbringen (vgl. 96). Seine regierungspolitische Einstellung untermauert seinen Idealismus: „Il est heureux parce que ses compatriotes le sont. Leur bonheur est le sien“ (99f).

4.3.2. Literarische Ortsbeschreibung

In *Quelle tempête ravage mon âme!* wird kein Landesname erwähnt. Die Geschichte könnte sich auch in anderen afrikanischen Ländern wie der Republik Kongo, Ghana oder Togo abspielen, welche, vornehmlich in den Jahren 1960 bis 1980, von ähnlicher politischer Instabilität geprägt waren. Doch wird von der Annahme ausgegangen, dass Prudencio die Realitäten Dahomeys beschrieben hat, da eindeutige Bezüge zu den historischen Ereignissen in dieser Zeit zu erkennen sind. Zudem bestätigt die Rolle des Vodous, der frankophone Kontext und die Orientierung am französischen Mutterland sowie die Meereslage des Landes, dass es sich um Dahomey handeln muss. Beschrieben wird eine Stadt im Süden, vermutlich Cotonou, die politische Hauptstadt des Landes. Dort befinden sich im Roman, wie im Lande selbst, der Flughafen, die großen Radiostationen sowie die Regierungssitze (vgl. 9,19, 27).

Der Roman beschreibt einen Zeitraum von etwa dreieinhalb bis vier Jahren und reflektiert in dieser Zeitspanne die Ereignisse sowie die politische Atmosphäre von 1960 bis 1975.

Die Gesellschaftsstruktur wird von Prudencio differenziert beschrieben: Es gibt Politiker, Minister, Militärs, Staatsdienstler, politische Intellektuelle – Angehörige der sogenannten höheren Gesellschaftsschicht wie Amiton und Ramanou – und Studenten, Arbeiter, die sich in Gewerkschaften organisieren sowie einfache Arbeiter, d.h. Bauern und Fischer. Auch werden Generationsunterschiede gezeichnet. Weiterhin wird der Stadt-Land-Dichotomie, in dem Sinne, dass die Stadt die Moderne und das Land die Tradition verkörpert, Rechnung getragen. Das Dorf repräsentiert traditionelle Elemente der dahomeyschen Gesellschaft, hier leben Bauern, Fischer und Vodou-Gelehrte. Dorfbewohner vertreten den nicht alphabetisierten Teil der Bevölkerung: „Un paysan venu à la ville pour des emplettes s’arrête à un poste d’écoute collective. La traduction en langue nationale faite“ (80). Der Autor verarbeitet folglich Bildungsunterschiede der dahomeyschen Gesellschaft, in welcher nicht jedes Mitglied, aufgrund fehlender

Schulbildung, französisch spricht und versteht. Ebenfalls wird die Symbiose zwischen Christentum und Vodou aufgegriffen, insbesondere nachvollziehbar an der Figur Joseph, der als Christ auch Vodougelehrter ist: „Avant d’être catholique, il est d’abord de son pays. Il aurait tort d’ignorer nos sciences. Ce serait une tare impardonnable...“ (67). Obendrein wird die Bedeutung des Vodou in der dahomeyschen Gesellschaft eingeflochten. Die Figuren, Amiton, aber auch Sodji und Bocovi, suchen in kritischen Situationen Schutz bei den Göttern (vgl. 42, 67).

Prudencio zeigt ferner die bedeutende Rolle des Radios als Medium der Informationsübertragung in einer mehrheitlich nicht-alphabetisierten Gesellschaft auf. Auch die Schnelligkeit der Informationsverbreitung allein über Mund-zu-Mund-Propaganda verweist auf eine Gemeinschaft, deren Mitglieder verstärkt Anteil am Leben des Anderen haben. So erfahren die Stadtbewohner am gleichen Tag, wie der Witwer selbst, von Afious Tod: „Parents, amis et simples passants, surpris par l’inqualifiable malheur qui vient de frapper un homme aussi sympathique qu’Amiton, se lamentent dans la cour“ (69).

Die Darstellung der politischen Ereignisse legt die politisch-nationale Problematik einer jungen Nation, einer ehemaligen Kolonie, dar. So werden die schwache Ökonomie des Landes, die ‚entwicklungsfördernde‘ Rolle von Entwicklungsgeldern, also die finanzielle Abhängigkeit vom ehemaligen Mutterland und anderen Geberländern, die fehlende nationale Einheit, die mangelnde Organisation politischer Kräfte, die Abwanderung der Intellektuellen und das Fehlen konkreter politischer Ziele verarbeitet (vgl. 16, 87, 90). Desgleichen charakterisieren sich Politik und ihre Akteure durch Korruption und Klientelismus; Moral scheint angesichts politischer Macht zu verblassen. Es wird sich aus den Staatskassen bereichert, politische Ämter werden erkauft (vgl. 80f):

Certains hommes politiques, toujours les mêmes, veulent être ministre. Ils assiègent pratiquement Fifatin, font jouer leurs relations. Par personnes interposées, des enveloppes parviennent au Colonel. Des lobbies grassement payés proposent des noms (29).

Opportunistische Politiker und Beamte kennzeichnen noch heute die politische Bühne Benins. So konstatiert man, dass innerhalb der Geschichte Benins oftmals dieselben Personen eine Rolle gespielt haben. Populärste Beispiele sind Kérékou oder Nicéphore Soglo. Auch Kohnert bestätigt den geringen personellen Wechsel innerhalb der

beninischen Politik: [A]lle 64 Parlamentsmitglieder (...) [von 1991 haben] bereits schon seit der Unabhängigkeit eine politische Rolle gespielt“ (Kohnert 1993: 169).

Die drei Staatstreiche, die im Roman dargestellt werden, spiegeln Bruchstücke der politischen Ereignisse von 1960 bis 1975 wieder. Beispielsweise kann der Militärputsch des Colonels Fifatin für den Militärputsch des Generals Christophe von 1963, der den Präsidenten Hubert Maga ablöste, stehen. Fifatins Putsch kann weiterhin die Machtübernahme des Kommandeurs Kouandété repräsentieren, der 1967 sowie erneut 1969 die jeweilige Regierung stürzte. Auch erinnern die Figuren Amiton und Ramanou, beides politische Intellektuelle, an Souron Migan Apithy, Hubert Maga und Justin Ahomadogbé, die die Machtübernahme von 1970 und die Gründung des „Conseil Présidentiel“ verantworteten. Eindeutigste Entlehnung ist hingegen die Gründung des C.S.P., späterer „Conseil Révolutionnaire“ (CR) oder auch „Parti de peuple“. Sie entspricht dem „Gouvernement Militaire Révolutionnaire“ (GMR), ab 1973 „Conseil National de la Révolution“ (CNR) und ab 1975 PRPB (vgl. Internet: Beninensis)⁴⁰. Zwar war auch Kérékou, als Initiator und Gründer des GMR, ein Militär, und nicht ein Zivillist wie Amiton, doch die Implementierung des „socialisme scientifique [qui] est le seul valable“, welcher auf der marxistisch-leninistischen Ideologie aufbaut, erscheint als konkrete Entlehnung aus der dahomeysch-beninischen Geschichte, so dass Amiton als Retter des Volkes auch Kérékou verkörpern könnte (92). Die Entlehnung realer Ereignisse belegt in diesem Zusammenhang das Vorhandensein einer nationalen Identität, da die gemeinsame nationale Geschichte Dahomeys literarisch verarbeitet wird.

Die Ereignisse der dahomeyschen Geschichte verbindet der Autor so geschickt, dass keine eindeutige symmetrische Reproduktion der dahomeyschen Geschichte stattfindet, sondern Bruchstücke entlehnt und anders verarbeitet werden. Durch diese literarische Verschlüsselung wollte der Verfasser offene Regierungskritik vermeiden. Dies erklärt sich u.a. daraus, dass der Autor unter Kérékou als Botschafter tätig war (vgl. Kapitel VI.1.3.). Folglich verweist er auch explizit darauf, dass Personen und Ereignisse frei erfunden sind. Dennoch zeichnet Prudencio das klare Bild einer Gesellschaft mit den Problemen einer Nationenfindung, die auf der Suche nach der richtigen Politik ist, mit welcher die Schwierigkeiten des Landes überwunden werden können.

⁴⁰ http://www.beninensis.net/benin_histoire.htm Stand: Januar 2002

Das national-dahomeysche Bewusstsein wird auch durch das Bild, dass der Autor von der französischen und amerikanischen Gesellschaft skizziert, deutlich. Zum einen wird die Anonymität in den Gesellschaften der sogenannten Industrieländer dargestellt, die der Teilnahme am Leben der Anderen in der dahomeyschen Gesellschaft antagonistisch gegenübersteht. Zum anderen wird der latente Rassismus, der Afrikanern oder Afroamerikanern widerfährt, entlarvt: „Le Noir en Europe est le Noir. Qu'ils soient docteurs en médecine, ingénieurs, ou diplomates, aucune distinction avec les boueurs“ (49). So stellt Amiton trotz des europäischen Luxus fest: „[N]ous sommes plus heureux en Afrique“ (52). Und reklamiert folglich ein kulturelles und auch nationales Selbstbewusstsein. Untermauert wird das nationale Bewusstsein durch die Wahrnehmung der nationalen Unterschiede Afrikas: „[L]'Afrique est une mosaïque dont les composants varient d'une latitude à l'autre“ (92).

4.3.3. *Figur und Habitus*

Im Folgenden werden die Figuren Amiton und Colonel Fifatin als antithetische Politiker untersucht. Weiterhin wird auf die Figuren Bocovi und Sodji eingegangen und schließlich die Darstellung der stereotypisierten Bevölkerung analysiert.

Amiton, Protagonist des Romans, gehört der höheren Gesellschaftsschicht an. Er studierte u.a. in Abidjan und Dakar, ist folglich ein Intellektueller, der seinem Kontinent treu geblieben ist, da er nicht nach Europa ‚ab‘-wanderte (vgl. 43). Der Status des politischen Intellektuellen wird insbesondere durch die Lektüre von Marx, Lenin und Mao untermauert (vgl. 13, 72). Er gilt als Linker mit revolutionären Ideen. Unklar bleibt, welche berufliche Tätigkeit er vor dem Ministeramt ausübte, er scheint aber schon als politisch Aktiver bekannt, so auch dem Colonel. Amiton lebte in einer monogamen Ehe, ist Christ, aber zugleich ‚Vodou-gläubig‘, so dass er die christliche und die traditionelle Religion miteinander vereint (vgl. 42). Der Protagonist kann als wahrhafter Nationalist oder Dahomeyer mit nationalem Bewusstsein verstanden werden. „Vous parlez si bien leur langue [le français]... Pas le moindre accent“ (56). Das Beherrschen des Französischen, der Nationalsprache, sowie die Wahrnehmung nationaler Probleme und der Wille zum gesellschaftspolitischen Wandel bestätigen seine nationale Identität. Amiton erkennt die Probleme der Nation: Abwanderung der Intellektuellen, mangelnde nationale Einheit, Korruption und Klientelismus:

[L]es convictions politiques sont-elles une réalité dans un pays où les citoyens, dans une course effrénée, veulent tous posséder en un temps record villas, voitures, comptes en banques? Loin de là. C'est d'abord le profit immédiat (25).

Ihn beschäftigt die Frage, wie sich im Land eine Ordnung herstellen lässt. Zwar ist er überzeugter Sozialist, doch erwägt er sogar das Dienliche einer Diktatur. Das Ministeramt erscheint als innere Prüfung, denn er unterstützt den Colonel, ohne dessen politische Absichten zu kennen, riskiert folglich die Aufgabe seiner politischen Ideale. Dieser Zwiespalt ebenso wie die Frage nach dem Dienlichen einer Diktatur werden letztlich mit seiner Verhaftung überwunden. Prudencio zeichnet das Bild eines idealen Politikers. Er besitzt diplomatisches Geschick, hat politische Ideale und konkrete Ziele und integriert andere gesellschaftliche Kräfte:

Amiton veut pas gouverner à l'aveuglette. Sa formation s'y oppose et lui interdit de 'bricoler' en politique. Fidèle à ses préoccupations de toujours, il lui faut une option claire, une ligne directrice (...) en évitant toutefois de prendre de grandes décisions, provoque-t-il une réunion spéciale du Conseil Révolutionnaire élargi à tous les cadres de la Nation pour une confrontation générale en vue de définir clairement la doctrine à suivre, une philosophie de gouvernement (88).

Die Tatsache, dass Amiton sein persönliches Glück mit dem der Bevölkerung gleichsetzt, unterstreicht das Bild des idealen Politikers. Es kann vermutet werden, dass Prudencio in *Quelle tempête ravage mon âme!* eine Lobeshymne auf Kérékou, der gleich Amiton das Land aus der politischen Instabilität befreite, singt. So endet denn auch der Roman mit einer regelrechten Lobpreisung seiner Regierungspolitik und Prudencio stellt sein Werk, obwohl es zur „littérature hors du courant révolutionnaire“ zählen sollte, in den Dienst der Revolution (vgl. 97ff)!

Colonel Fifatin wird als politischer Gegenspieler Amitons charakterisiert. Er ist ein Militär, verfolgt keine klaren politischen Zielsetzungen. Dies wird insbesondere daran verdeutlicht, dass Amiton als Außenminister gegenüber ausländischen Botschaftern, Ministern und Journalisten keine präzise ideologische Linie formulieren kann (vgl. 46ff). Ebenso sein korrupter und diktatorischer Habitus, das Veruntreuen der Staatskassen sowie die Unterdrückung demokratischer Grundrechte, bilden den Gegensatz zu Amiton. So begegnen sich mit Fifatin und Amiton Macht und Moral. Untermauert wird diese Begegnung dadurch, dass Fifatin, Opfer seines Größenwahns, sich selbst zum General

ernennen will, während Amiton das Amt des Präsidenten auf Lebenszeit, zum Wohle des Volkes, ablehnt.

Sodji und Bocovi repräsentieren politisch bewusste Bürger. Beide gehören ebenso der höheren Gesellschaftsschicht an. Sodji verkörpert das Ideal eines politischen Bürgers, da ihm Opportunismus fremd ist und er für Ehrlichkeit einsteht. „Je ne suis pas sérieux parce que je dis la vérité (...) C'est gênant d'entendre la vérité (...) Le pouvoir use, tu sais“ (40, 76). Er verbindet traditionelle und moderne Elemente in sich, so dass er den Realitäten der dahomeyschen Gesellschaft gerecht wird (vgl. 40, 67). Bocovi wird vom Autor ebenso als politisch engagierter Bürger dargestellt, der anders als Sodji nicht gänzlich frei von Opportunismus ist. Beleg hierfür ist sein Engagement, Amiton das Ministeramt zu verschaffen. Prudencio zeigt mit Sodji und Bocovi sein Ideal des dahomeyschen Bürgers: politisch engagiert und gegenüber Amiton, späterer Präsident, loyal und solidarisch.

Das Volk hingegen wird vom Autor mehrheitlich als opportune Masse stereotypisiert, die in jeglichen Staatsstreichen die Möglichkeit der Befreiung von politischer Instabilität sieht (vgl. 27f). Aber auch kritische Stimmen kommen zu Wort und belegen die differenzierte politische Haltung mancher Bevölkerungsschichten. So zeigt ein Teil der Bevölkerung über Flugblätter, welche die Politik Fifatin entlarven, ihr politisches Urteilsvermögen (vgl. 75). Prudencio zeigt in seinem Werk ein Volk, welches durch die Politik seit der Unabhängigkeit das Vertrauen in staatliche Führung verloren hat. Folglich stellt denn auch ein ‚Alter‘ die Frage: „Quand donc finira cette indépendance?“ (80). Da ein Bewusstsein für die Politik des Landes und die Probleme der Nation besteht, kann hier die Existenz nationaler Identität unterstellt werden, denn es fehlt lediglich das Vertrauen in die staatlich funktionale Einheit.

4.3.4. Sprache

Quelle tempête ravage mon âme! wird nur dem Französischen, der Nationalsprache, gerecht. Die sprachliche Vielfalt des Landes wird von Prudencio nicht aufgegriffen, da er keiner einzigen dahomeyschen Sprache „eine Stimme verleiht“. Es wird jedoch auf die Präsenz dahomeyscher Sprachen verwiesen: „Je préfère de loin ma langue maternelle“ oder „La traduction en langue nationale faite (56, 80). Die Tatsache, dass afrikanische Sprachen ausgeklammert werden, liegt u.a. daran, dass nur eine höhere Gesellschaftsschicht zu Wort kommt. So werden im Werk nationale Themen lediglich in der Nationalsprache diskutiert. Prudencio greift hier die Durchsetzung einer Landessprache auf, vor welcher andere

dahomeysche Sprachen in den Hintergrund treten. Folglich wird im Werk auch eine sprachliche Nationalisierung Dahomeys angelegt, da nationale Angelegenheiten in der offiziellen französischen Landessprache als vereinheitlichendes Moment aufgearbeitet werden.

Im Roman stellt Prudencio auch eindeutige intertextuelle Bezüge her. Sein Protagonist liest die Werke von Marx, Engels, Lenin, Mao, „[L]e Livre Rouge pour s'imprégner encore des pensées de Mao Tsé-Toung [et] des poèmes du Nord Viet-Nam, de Palestine, de Guinée, du Congo“ (72). Die Lektüre Amitons zeigt eine klare politisch ideologische Haltung: die Orientierung am Sozialismus des Ostblocks. Prudencio verarbeitet folglich die ideologische Orientierung des leninistisch-marxistischen Regierungssystems unter Kérékou und bezieht mit seinem idealisierten Romanhelden auch eindeutig eine Position: „Les idées d'Amiton font leur chemin. Trois ans après, le succès psychologique est indéniable. C'était le rêve de l'équipe, conscience du peuple“ (90).

4.3.5. *Bildlichkeit*

Obwohl Prudencio als Dichter Bekanntheit erlangte, gebraucht er keine metaphorische Sprache, sondern eine klare Sprache, die sich wohl auch aus dem Sujet ergibt. Dennoch steht, wie in den vorangegangenen Werken, die Natur im Dienste der Erzählung. Auch lassen sich politische sowie nationale Symbole erkennen.

Die Verhaftung Amitons, Ramanous, Sodjis und Bocovis wird vom Autor mit einer düsteren Naturbeschreibung angekündigt:

La nuit est d'une noirceur effrayante. Le bout de lune qui souriait tantôt a disparu dans la fièvre des nuages. Des hiboux ululent sinistrement dans l'épaisse frondaison des 'irocos' au pied jonché d'objets hétéroclites (...) Un chien hurle au loin, puis pleure comme un gosse: c'est le signe d'un malheur imminent (76).

Die Beschreibung des Begräbnisses Afiouas kann als Vorbote für die politischen Ereignisse verstanden werden: „Un corbeau se pose lourdement sur la croix d'un mausolée, celui de l'avant-dernier Président de la République“ (71). Der Rabe als Bote des Unglücks versinnbildlicht zum einen die vom Unglück heimgesuchte dahomeysche Politik seit der Unabhängigkeit, zum anderen verweist er auf die unglücksbringende Politik des Colonels.

Ferner verwertet der Verfasser nationale und politische Symbole. So findet beispielsweise die Nationalhymne, Zeichen nationaler Verbundenheit, als konventionelles Symbol Erwähnung. Aber ebenso kann die Verhaftung Amitons, Ramanous, Sodjis und Bocovis

hier als Symbol politischer Handhabung verstanden werden: Ehrliche Politiker und Kritiker, Stellvertreter einer Moral, werden unterdrückt bzw. verhaftet.

4.4. Diskurs

Die Analyse von *Quelle tempête ravage mon âme!* hat ergeben, dass der Autor in seinem Werk die politische Instabilität Dahomeys in den Jahren 1960-72 verarbeitet. Er greift die Probleme der jungen Nation nach der Unabhängigkeit ebenso wie daran gebundene nationale Diskurse auf, so dass hier auch eindeutig ein Bezug zur nationalen Identität hergestellt wird.

Das Kernmotiv des Romans, der Opportunismus des Volkes, welches in jede Regierung die Hoffnung auf Besserung projiziert, verweist auf eine Bevölkerung, die ein nationales Bewusstsein hat. Zwar fehlt, nach Amiton, die nationale Einheit, aber dennoch steht die Wahrnehmung nationaler Probleme für die Identifikation mit der Nation.

Prudencio stellt Gesellschaftsstruktur, Bildungsunterschiede, den Dualismus zwischen Stadt und Land, also Moderne und Tradition, und religiöse Realitäten, das Zusammenleben von Vodou und Christentum dar: Hier ist mit einer gemeinsamen Kultur und einem staatlichen Rahmen eine nationale Identität vorhanden. Auch die Abgrenzung Dahomeys gegenüber Frankreich sowie gegenüber anderen afrikanischen Ländern bezeugen die Existenz eines nationalen Bewusstseins. Ferner belegen die Widerspiegelung der politischen Ereignisse und die Befreiung aus der politischen Instabilität durch den „socialisme scientifique“ den eindeutigen Bezug zu Dahomey. Es wird die nationale Geschichte in Bruchstücken rekonstruiert, folglich das Bewusstsein einer gemeinsamen nationalen Geschichte proklamiert. Wenn die Konstruktion nationaler Identität also der Versuch ist, kulturelle Identität durch historische, territoriale u.a. Faktoren herzustellen, kann mit dem Aufgreifen nationaler Ereignisse eine nationale Identität unterstellt werden (vgl. Eisenstadt 1991: 21). Obwohl der Autor vorweg jeden realen Bezug verneint, ist die Verarbeitung nationalpolitischer Realitäten nicht zu leugnen. Auch steht das Abstreiten gesellschaftlicher Realitäten im Widerspruch zu Prudencios Selbstverständnis als Schriftsteller:

L'écrivain, l'artiste devraient nécessairement puiser d'abord leur inspiration dans leur peuple, dans leur société à travers les problèmes politiques, économiques, sociaux, culturels, à approfondir et à critiquer. Ce serait l'occasion de proposer des solutions sans autant donner des leçons (Hessou 1995: 178f).

Es wird deutlich, dass der Autor nationale Probleme und gesellschaftlichen Realitäten als Bezugsrahmen verwendet hat.

Die Figur Amitons verkörpert das Ideal eines Politikers. Er steht für die kulturelle Intelligenzija und die politischen *entrepreneurs*, die maßgeblich an der Konstruktion nationaler Identität beteiligt sind. Und so ist denn auch das Ziel Amitons:

[I]l démontre la nécessité et le devoir d'être heureux, d'être tous heureux, plus que de l'extérieur, avec tout ce qu'apportent chaque jour la civilisation et le progrès, mais de l'intérieur. Il établit le départ entre la mobilisation des masses qu'il préconise et l'embrigadement à outrance (...) mobilisation autour d'objectifs précis en vue de créer le bonheur tous [sic] (98).

Mobilisierung der Massen und Integration aller Bürger durch Amiton bezeugen nicht nur sein nationales Bewusstsein, sondern auch seinen Beitrag an der Konstruktion nationaler Einheit, d.h. nationaler Identität. Er gibt sich nationalen Zielen hin und identifiziert sich infolgedessen mit der Gemeinschaft als höchste Sinngebungsinstanz. Fifatin, als Amitons politischer Konterpart, erscheint als Politiker, der kein klares Nationalbewusstsein besitzt, da sein persönliches Wohl dem seines Volkes übergeordnet ist. So bezieht der Autor eine klare Position: Ein Politiker, der kein nationales Bewusstsein hat, kann auch keinen Beitrag für sein Land leisten!

Prudencios Umgang mit der Sprache lässt ebenso auf die Existenz einer nationalen Identität schließen, denn er klammert afrikanische Sprachen sowie ethnische Vielfalt gänzlich aus, so dass nationale Themen nur in der französischen Nationalsprache, die der nationalen Konstruktion dient, diskutiert werden. Ebenso verdeutlicht die verwendete Symbolik das vorhandene nationalstaatliche Bewusstsein. So symbolisiert der Rabe auf dem Grab des Präsidenten die unglückliche Politik des Landes und die Nationalhymne verweist auf die Existenz gemeinsamer nationaler Symbole.

In *Quelle tempête ravage mon âme!* werden explizit die Probleme der Nationalstaatsbildung und nationale Diskurse behandelt. Prudencio greift allein durch den Stoff seines Werkes ein Charakteristikum marxistischer Staaten auf, die nicht nur der Form nach nationalistisch organisiert sind, sondern auch dem Inhalt nach nationalistisch werden (vgl. Hobsbawm 1978: 61f zit. n. Anderson 1988: 12). Da in dieser Arbeit davon ausgegangen wird, dass nationale Identität immer in Bezug zur Staatenbildung und zu staatlichen Diskursen steht, belegt der Roman die Existenz nationaler Identität. Auch die vom Autor vorgenommene Rekonstruktion der nationalen Geschichte unterstreicht das Bestehen nationaler Identität. Zwar zeigt sich diese noch durch die politische Instabilität, also durch die mangelnde

staatlich funktionale Einheit, geschwächt, wird in der Folge aber durch Amintons Politik stabilisiert. Territoriale Einheit, gemeinsame Sprache und Kultur, der Beitrag zur Staatenbildung durch die kulturelle Intelligenzija sowie die nationale Abgrenzung bezeugen die Existenz einer nationalen Identität. So liegt die Vermutung nahe, dass zur Zeit der Revolution und des marxistisch-leninistischen Parteiensystems das Bewusstsein für den Nationalstaat und die politischen Probleme Benins vorhanden war.

5. Liberalisierung des leninistisch-marxistischen Regimes und *Renouveau Démocratique* (1985-2001)

5.1. Literaturgeschichte

Die wirtschaftliche und politische Liberalisierung sowie die Strukturkrise Benins führten 1989/90 zu einem *Renouveau Démocratique*. Im Zuge der demokratischen ‚Erneuerung‘ wurde 1990 eine veränderte Kulturpolitik formuliert. Ziele waren: Errichtung, Gründung und Organisation von Schauspiel- und Ballettschulen, Kulturzentren, Jugend- und Forschungseinrichtungen, Museen und Kulturveranstaltungen. Auch sollte das kulturelle Leben beispielsweise mit der Gründung regionaler Verlage, Bibliotheken und Radiostationen dezentralisiert werden. Der Staat bezweckte, durch finanzielle und organisatorische Unterstützung öffentlicher wie privater Einrichtungen, im kulturellen Leben weiterhin eine bedeutende Rolle einzunehmen (vgl. Internet: Afrikinfo)⁴¹.

Seit 1991 wurde wiederum mit dem Ziel die schulische Infrastruktur zu verbessern, eine Reformierung des Schulsystems vorgenommen (vgl. Table Ronde Secteur Education Vol. 1 1996: 20ff).

Ab 1990 kamen, aufgrund der Liberalisierung der Presse, eine Vielzahl an öffentlichen Tageszeitungen und Zeitschriften auf, die zwar über kulturelle Neuigkeiten berichteten, sich jedoch nicht ausschließlich Kultur oder Literatur widmeten.⁴² „Jusqu’en juin 1999, il

⁴¹ <http://www.afrikinfo.com/lois/gouvern/culture.htm>. Stand: Februar 2002.

⁴² Ausnahmen sind die Zeitschriften, die von literarischen Vereinigungen publiziert wurden, allerdings nur sporadisch aufgelegt oder nach wenigen Ausgaben wieder eingestellt wurden. Ein Beispiel hierfür wäre die literarische Zeitschrift „Kpanlingan“, die vom „Club de lecture et de recherche Kpanlingan“ veröffentlicht wurde und deren zweite sowie letzte Ausgabe im Mai 1992 erschien. In den 80ern bemühte sich die Regierung um die Publikation kulturliterarischer Zeitschriften. Einige dieser Zeitschriften waren notgedrungen von der politischen Ideologie durchdrungen, e.g. „Bénin Culture“ oder „Carrefour de la recherche“ – gegründet 1987 vom „Centre Béninois de la Recherche Scientifique et Technique“. Ebenso

n'existait pratiquement plus au Bénin de revue exclusivement consacrée à la culture“ (Internet: Le Bénin Littéraire 1980-1999).

Die Gründung von Verlagshäusern trug maßgeblich zur Entwicklung des beninischen Literaturbetriebes bei. „[D]épuis l'ouverture démocratique de 1989, des Béninois partisans d'une promotion véritablement nationale de l'édition, de la conception à la réalisation matérielle des œuvres de l'esprit, se sont engagés à relever le défi“ (Médéhouégnon & Gomez 1995: 41). Unter Michel-Robert Gomez u.a. wurde in Cotonou das erste Verlagshaus „Édition du Flamboyant“ gegründet. In der Folge eröffneten weitere Verlage zwischen Porto-Novo und Cotonou, wie z.B. „Éditions Aziza“ (vgl. ebd.: 41f). 1994 wurde die „Association des Éditeurs du Bénin (ASEDIB)“ gegründet. Ziel war die Schaffung einer privaten und öffentlichen Verleger-Vereinigung, um gemeinsam ein funktionierendes Verlagswesen im Lande zu etablieren. Junge Schriftsteller sollten gefördert und die Produktion von Schulmaterial und Büchern übernommen werden. Außerdem war die Kooperation zwischen afrikanischen und europäischen Verlegern vorgesehen (vgl. Médéhouégnon & Gomez 1995: 42; vgl. Midihouan & Kouloadinou 1998: 127). Neben den anerkannten Verlagen entwickelte sich eine Vielzahl an sogenannten „éditions ‚pirates‘, sans existence légale ni réelle“ (Médéhouégnon & Gomez 1995: 42). Diese Piraten-Verlage gaben jedem Autor die Möglichkeit der eigenfinanzierten Veröffentlichung. Für die Verlagslandschaft Benins stellte insbesondere 1994 die Abwertung des FCFA ein Problem dar (vgl. Midihouan & Kouloadinou 1998: 126). Die meisten Verlage hatten nicht mehr die finanziellen Möglichkeiten, auf Verlagskosten zu publizieren, so dass sich nur noch zwei Alternativen boten: entweder die Publikation auf Kosten der Autoren oder die Publikation mit Hilfe von Subventionen, die von NRO's, Botschaften und Kulturvereinigungen der sogenannten Industrieländer geboten wurden. Der Staat unternahm 1992 mit der Gründung des „Fonds de l'Aide à la Culture et aux Loisirs“ (FACL) den Versuch, für Projekte aus Kunst und Literatur finanzielle Unterstützung auszuhandeln. Dennoch konnten die Verlage keine kohärente Buchpolitik (Produktion – Distribution) garantieren und deshalb nicht immer ihrem Anspruch auf Professionalität gerecht werden (vgl. Médéhouégnon & Gomez 1995: 43). Ein weiterer entwicklungshemmender Faktor ist, dass nicht genügend Leser vorhanden sind, die die einheimische Verlagskultur unterstützen

veröffentlichten literarische Vereinigungen wie die AECLB Zeitschriften wie „La Plume“, die immerhin drei Ausgaben kannte (vgl. Internet: Le Bénin Littéraire).

könnten (vgl. Internet: Beningate)⁴³. Die beninische Verlagsentwicklung erscheint bis heute, trotz allgemeiner Wertschätzung des eigenen Produktionsmarktes, aufgrund mangelnder Gelder limitiert. Angesichts der Entwicklungsschwierigkeiten einer einheimischen Verlagskultur entsteht zunehmend das Bewusstsein für die Notwendigkeit der Kooperation zwischen beninischen und afrikanischen und/oder europäischen Verlagen. Hierbei bietet sich das Modell der ‚Coédition‘ an, welches Verlage wie CLÉ und NEA schon erfolgreich praktiziert haben.⁴⁴ „L’impression et la réalisation matérielle se font sur place avec les concours financiers et techniques de la société coéditrice et le livre produit revient beaucoup moins cher que s’il avait été édité en Europe“ (Médéhougnon & Gomez 1995: 43). Durch die Nutzung der Netzwerke kooperierender Verlage kann auch eine bessere Verteilung gewährleistet werden. Vereinigungen wie ASEDIB versuchen sich seit 1995/96 im Aufbau solcher Netzwerke (vgl. ebd.).

Weitere Ereignisse, die das literarische Leben prägten, waren insbesondere die Einrichtung des Literaturpreises *Paul Hazoumé* im Jahre 1988 durch die AECLB, der allerdings nur zwei Mal vergeben wurde. Genauso wirkte der „Concours Nationaux des Arts et des Lettres“, 1988 vom Kulturministerium eingeführt, positiv auf das literarische Leben (vgl. Huannou 1995: 22).

Die beninische Literaturkritik erlebte zwischen den 80er und 90er Jahren mit Vertretern wie Huannou, Guy Ossito Midiohouan und Noureini Tidjani-Serpos einen Aufschwung.⁴⁵ Es wurden einige akademische Arbeiten über afrikanische frankophone Literatur verfasst, so dass sich die Literaturkritik nunmehr, neben der journalistischen, im wesentlichen in einem akademischen Rahmen situieren konnte.

À la faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l’Université Nationale du Bénin, la littérature béninoise figure au programme d’enseignement et a fait l’objet de travaux de recherche de nombreux étudiants (Internet: Le Bénin Littéraire 1980-1999).

⁴³ <http://www.beningate.com/littera/auteur.htm> Stand: Januar 2002.

⁴⁴ Beispiele für das Modell der Coédition liefern CLÉ „Centre de Littérature Évangélique“ (Yaoundé/Kamerun), welches ab 1964 auf Initiative holländischer Protestanten und ausländischer Investoren gegründet wurde; und NEA „Nouvelles Éditions Africaines“ (gegr. 1972), eine Vereinigung der Länder Sénégal, Côte d’Ivoire und Togo dar, die mit den Pariser Verlagen Armand Colin, Hachette, Nathan, Présence Africaine und Le Seuil kooperieren (vgl. Midiohouan & Koudoadinou 1998: 123).

⁴⁵ Mit Werken wie *Aspects de la critique africaine* (1987) und *L’intellectuel négro-africain face au roman* (1996) trug Tidjani-Serpos, ebenso wie Midiohouan in *Du bon usage de la francophonie* (1994), zur beninischen Literaturkritik bei (vgl. Internet: Le Bénin Littéraire 1980-1999).

Das Theater genoss weiterhin Ansehen. Insbesondere die Annäherung von Theater und TV trugen zu dessen Ruhm bei. Allerdings kennzeichnet sich das Theater, wie schon ab 1972, durch eine „délittérisation“. Viele Stücke wurden gespielt, aber nicht niedergeschrieben.

Hinsichtlich der Literaturproduktion dominierten in den 80er Jahren im Genre der Lyrik u.a. die Namen Barnabé Laye und Tidjani-Serpos, die persönliche aber auch nationale Realitäten in Gedichten ausdrückten. Aber auch die Veteranen Dogbeh, Joachim und Prudencio, wie auch jüngere Poeten, prägten das literarische Leben. Themen und Charakteristika der jüngeren Generation waren:

[L]a prise de conscience de l'histoire dramatique des peuples noirs est encore aiguë; le développement des thèmes politiques et sociaux se double d'un traitement du langage proche de l'esthétique du rap (Florent Eustache Hessou); mais il en est cependant, dont le style est moins flamboyant, plus sobre (Rock-Pierre Agoli-Agbo) (Internet: Le Bénin Littéraire 1980-1999).

Literarische Klubs, Lokalpresse und die Organisation von sogenannten „gueuloir poétique“ spielten für die Popularität der Lyrik eine besondere Rolle. Auch das Genre Essay erfuhr nun eine inhaltliche Ausweitung: „l'objet peut relever de domaines aussi variés que la philosophie, la politique, l'idéologie, la morale, l'esthétique, et où l'auteur prend position sur une question donnée“ (Internet: Le Bénin Littéraire 1980-1999). Es entwickelte sich außerdem eine Kinder- und Jugendliteratur. Ein Beispiel hierfür ist *Les Récits d'Aloopho* (1985) von Togoun Servais Acogny. Zwischen 1980 und 1990 erfuhr auch das Genre Novelle mit Autoren wie Dijnadou, Flore Hazoumé, Tochter von Paul Hazoumé, und Henri D. Hessou einen regelrechten Aufschwung (vgl. ebd.). Die literarische Epoche kennzeichnet sich gleichfalls – so Huannou – durch eine Renaissance des Romans. Zwischen 1972 und bis Mitte der 80er war das Genre Roman noch stark dem ideologischen Einfluss des marxistisch-leninistischen Regime ausgesetzt und deshalb thematisch eingegrenzt sowie als Genre wenig populär gewesen; ab Mitte der 80er setzte sich das Genre – auch als Möglichkeit der kritischen Reflexion der soziopolitischen Situation – wieder durch.

La littérature, le roman notamment, connaît un développement sensible depuis 1986: de nouvelles étoiles sont apparues dans le ciel littéraire; ce sont Gisèle Houtondji Moudjib Djindou, Edgar Okiki Zinsou, etc.: des nouveaux thèmes sont développés dans les romans parus ces dernières années (Huannou 1995: 22f).

Einige Autoren, wie Carlos oder Pliya, die ehemals Gedichte oder Schauspiele schrieben, widmeten sich nun dem Roman, der als „le genre le plus représentatif de la littérature africaine“ galt (ebd.: 23). Themen, die in Romanen verarbeitet wurden, waren vorwiegend sozialer Art wie z.B. die Apartheid oder die Folgen des marxistisch-leninistischen Regimes. Beispiele hierfür sind von Barnabé Laye *Une femme dans la lumière de l'aube* (1988) oder von Jerome Carlos *Fleur du désert* (1990).

Wesentliche Neuheit war in den 80ern das Entstehen einer Frauen-Literatur. Colette Sènam Houeto veröffentlichte schon 1981 den Gedichtband *L'aube sur le cactus*, Flore Hazoumé schrieb die Novellen *Rencontres* (1984) und *Cauchemars* (1994). Am bekanntesten wurde Gisèle Léonie Hountondji, die mit *Une citronnelle dans la neige* (1986) den ersten autobiographischen Roman verfasste und damit für Benin den Beginn des autobiographischen Romans – einer individualisierten, sich nicht mit soziopolitischen Themen auseinandersetzenen Literatur – einleitete (vgl. Huannou 1995: 22f). Zu den zeitgenössischen Schriftstellerinnen zählt auch Adélaïde Fassinou, die mit *Modukpè, Le rêve brisé* (2000) einen autobiographischen Roman schrieb.

Der Literaturbetrieb hat sich seit Mitte der 80er Jahre weiter ausdifferenziert: Er ist ‚demokratischer‘ geworden und kennt eine größere Literaturproduktion. Weiterhin charakterisiert sich der Literaturbetrieb – sichtbar am Beispiel der finanziellen Not der Verlage – durch eine Außenorientierung, dass heißt sein Funktionieren ist an externe Faktoren gebunden (vgl. Kapitell II.3.2.2.).

5.2. Adélaïde Fassinou: *Modukpè, Le rêve brisé* (2000)

Im Roman *Modukpè, Le rêve brisé* von Adélaïde Fassinou wird die Geschichte der Beninerin Modukpè Agnès Fumilayo erzählt.⁴⁶ Eine Ich-Erzählerin führt durch das Werk, welches in zehn Kapitel unterteilt ist. Die Protagonistin Modukpè erzählt ihre Lebensgeschichte. Dabei greift sie manchen Ereignissen vor und auf andere zurück, so dass die Erzählung nicht chronologisch verläuft.

Modukpè bekommt von ihrer Mutter deren Lebensgeschichte erzählt. Diese heiratete unwissentlich einen bereits verheirateten Mann: Modukpès Vater, der ein Funktionär der

⁴⁶ Fassinou, A.: *Modukpè, Le rêve brisé*. Paris: L'Harmattan 2000. Die Literaturangaben beziehen sich im Folgenden, wenn nicht anders angegeben, auf Fassinou 2000. Der Verfasserin ist keine Sekundärliteratur bekannt.

Kolonialverwaltung war. Damit wurde die Mutter entgegen ihres Wunsches eine Frau in einem polygamen Haushalt. Obwohl der Vater stets vorgab, seine Frauen gleichwertig zu behandeln, verlässt Modukpè Mutter eines Tages den gemeinsamen Haushalt. Modukpè übernimmt fortan die Aufgaben ihrer Mutter, kümmert sich um den Haushalt. Ihr patriarchalischer Vater behandelt die Kinder der Frau, die ihn verlassen hatte, mit besonderer Härte. So stellt sich Modukpè schon früh die Frage, warum Kinder für die Taten ihrer Eltern zu büßen hätten. Sie beschließt für sich, dass Liebe ein besonderer Luxus sei, den sie sich nicht gönnen könne, da darunter Unschuldige zu leiden hätten. Und so meidet sie fortan die Liebe.

Als sie zur Mutter nach Cotonou geht, um dort das Abitur zu machen, erfährt sie, dass der Vater seine Frauen keineswegs gleichwertig behandelt hatte und dass dies auch der Auslöser für die Flucht der Mutter war. Nun bestreitet die Mutter selbständig ihren Lebensunterhalt, verkauft Essen an der Strasse. Modukpè und ihre jüngere Schwester Yabo sind ihr dabei behilflich. Erst in Cotonou lernt Modukpè die Freiheiten des Lebens kennen, war sie doch letztlich vor der Strenge des Vaters davongelaufen. So lebt sie hinfort glücklich mit Mutter, Großmutter und Yabo in einem reinen Frauenhaushalt. Als junge Frau fasst sie den Entschluss, niemals Instrument eines Mannes zu werden. Doch in ihrem ersten Jahr an der Universität trifft sie auf ihre erste große Liebe: Robert, ihren Finanzrechtprofessor. Schon bald entflammt eine leidenschaftliche Liebesgeschichte. Modukpè glaubt an die Ernsthaftigkeit ihrer Beziehung, Robert hingegen, der mit einer in Frankreich lebenden Französin verheiratet ist, sieht dies anders. Als Modukpè ihm von ihrer Schwangerschaft erzählt, weist er jegliche Verantwortung von sich. Tief verletzt sucht die Verratene Trost bei ihrer Mutter. Diese entscheidet: Modukpè soll das Kind austragen und Robert soll zur Verantwortung gezogen werden. Yabo kritisiert ihre Schwester heftig, wirft ihr vor, es der Generation ihrer Mutter gleichzutun. Als Robert zu den Frauen zitiert und mit ihrer Kritik konfrontiert wird, weist er erneut jede Verantwortung von sich und Modukpè muss die Lasten der Schwangerschaft alleine tragen. Bei einem erneuten Gespräch mit Robert zieht die junge Frau alle Register und hofft, Robert werde ihren weiblichen Reizen erliegen und sich ihr wieder zuwenden. Dieser jedoch durchschaut ihr Spiel, vergewaltigt sie und kümmert sich nicht weiter um die Geschändete. Später kehrt er nach Frankreich zurück, um dort wieder mit seiner französischen Frau zu leben. Derweil versucht Modukpè, ihre Enttäuschung zu überwinden und die negativen Gefühle nicht auf das Ungeborene zu übertragen. Ein Sohn, Sedolo, wird geboren und wächst bei seiner

Mutter auf, die nun arbeitet. Als Sedolo zehn Jahre alt ist, kehrt Robert zurück und macht Ansprüche auf das Kind gelten. Modukpè willigt ein und gestattet Sedolo, den in Frankreich lebenden Vater in den Ferien zu besuchen. Als Sedolo ein jugendliches Alter erreicht hat, versucht Modukpès Mutter ihre Tochter davon zu überzeugen, die Erziehung nun gänzlich dem Vater zu überlassen, denn ein Sohn brauche den Vater. Zum Wohle des Kindes stimmt Modukpè zu und Sedolo wird fortan bei seinem Vater in Europa leben.

Die Verlassene lebt in den folgenden Monaten ein einsames und zurückgezogenes Leben. Die Mutter versucht ihre Tochter aufzurütteln, rät ihr, sich nicht weiter dem Leben zu verschließen, sondern sich diesem wieder zu widmen. Also stürzt sich Modukpè ins Nachtleben. Bei den nächtlichen Eskapaden riskiert die junge Frau ihre Gesundheit, so dass sie eines Tages ins Krankenhaus eingeliefert wird. Dort kümmert sich der Arzt Freddy zärtlich um seine Patientin. Die junge Frau verliebt sich in den drei Jahre jüngeren Mann und dieser erwidert ihre Gefühle. Sie heiraten, doch ihre Bemühungen ein Kind zu zeugen, fruchten erst nach sechs Jahren. Yémalin, eine Tochter, wird geboren, die genauso eigen werden sollte wie einst ihre Mutter. Durch einen Zufall erfährt Modukpè eines Tages, dass Freddy auch mit einer anderen Frau verheiratet ist, mit welcher er drei Söhne hat. Sie sucht erneut Rat bei ihrer Mutter, doch dieses Mal soll sie alleine eine Entscheidung fällen. Sie bleibt bei Freddy, stellt aber Regeln des Zusammenlebens auf: Seine zweite Frau, Mélanie, darf das gemeinsame Haus nicht betreten, die Kinder hingegen schon. Als Freddy sie eines Tages bittet, seinen ältesten Sohn aufzunehmen, gedenkt sie dem einstigen Rat der Mutter und willigt ein. Bald darauf stirbt Modukpès Mutter. Mit zunehmendem Alter wendet sich auch Freddy von Modukpè ab und sucht sein Glück bei seiner jüngeren Frau Mélanie. Doch Modukpè hat mit ihrem Leben Frieden geschlossen. Sie sieht die Kinder heranwachsen und stellt fest: „on continue de vivre et de rêver, même si certains rêves se brisent sur notre parcours“ (127).

5.3. Analyse

5.3.1. Stoff und Motiv

Bereits der Titel verweist auf den Romanstoff: *Le rêve brisé* (übers.: Der zerschlagene Traum). Modukpès Geschichte ebenso wie die der Mutter erzählen, wie sich Träume im Laufe des Lebens zerschlagen. Den Romanstoff bildet die Geschichte zweier Frauen

unterschiedlicher Generationen, deren Traum von einer monogamen Partnerschaft an der Realität einer polygamen Gesellschaft scheitern.

Der Bericht über das Leben von Modukpès Mutter versinnbildlicht diesen gescheiterten Traum: Eine Schwangerschaft verpflichtete sie dazu, den polygamen Vater Modukpès zu heiraten, gleichwohl eine derartige Verbindung nie ihr Wunsch war, denn mit der Polygamie scheitert ihr Traum von der ausschließlichen Liebe. Die Flucht der Mutter vor dem autoritären und patriarchalischen Ehemann ist gleichzeitig der Beginn eines neuen Lebens in der Selbstständigkeit.

C'est la vie qui m'a changée, mes enfants (...) J'ai tout enduré pendant des années, sans qu'un mot, un seul petit mot ne s'échappait de ma bouche. Mais lorsque j'ai eu assez, j'ai décidé de dire haut et fort ce que je pense et depuis j'arrête pas (12).

Erst diese Flucht und das Leben in einem reinen Frauenhaushalt ermöglichen der Mutter, sich zu emanzipieren. So entsteht der Eindruck, dass eine Frau in der beninischen Gesellschaft ihre Emanzipation nur ohne einen Partner realisieren kann.

Das Schicksal der Mutter ist gleichzeitig eine Warnung für Modukpè, die sich emanzipieren will und die Grenzen einer patriarchalischen Gesellschaft zu überwinden sucht. Sie formuliert ihre ablehnende Haltung gegenüber der Polygamie:

Il fallait dès le départ ne pas accepter la chose, refuser d'intégrer un foyer polygame où le mensonge, la délation voire l'hypocrisie sont le quotidien et de l'homme et des femmes. Car que peut faire d'autre un homme face à deux, trois, quatre épouses qui essaient de lui plaire toutes. Il ne peut que tirer son épingle du jeu, en les opposant les unes aux autres (56f).

Ihre Flucht vor dem autoritären Vater erscheint als erster Schritt ihrer Emanzipation, denn erst bei der Mutter – in einem reinen Frauenhaushalt – kann sie sich frei bewegen. Auch eröffnet ihr das Jurastudium die Möglichkeit eines selbständigen Lebens. Doch ihr Traum scheitert mit ihrer Liebe zu Robert. Zum einen wird sie dadurch Instrument eines Mannes und lässt sich unwissentlich auf einen verheirateten Mann ein. Zum anderen zwingt die Schwangerschaft sie, ihr Studium abzubrechen, ihre beruflichen Pläne werden folglich zunichte gemacht. Die Liebe zu Freddy hingegen scheint zunächst, den Traum der ausschließlichen Liebe doch noch wahr werden zu lassen. Aber auch hier wird sie mit den Grenzen der polygamen Gesellschaft konfrontiert. Ebenso wie Modukpès Vater gegenüber der Mutter, verschweigt Freddy ihr die Existenz seiner zweiten Frau. So wiederholt sich die Geschichte, denn auch sie lebt nun unfreiwillig in einer polygamen Ehe und muss

erkennen, dass sie sich der Realität einer polygamen Gesellschaft nicht entziehen kann. Letztlich schließt sie mit ihrem Schicksal Frieden, erkennt die Polygamie an, stellt aber – anders als noch ihre Mutter – Regeln des Zusammenlebens auf.

So bleibt der Eindruck bestehen, dass Frauen sich nur in den Grenzen ihrer Kultur emanzipieren können und dass traditionelle Strukturen, wie die Polygamie, sich nicht durchbrechen, wohl aber modifizieren lassen. Die Autorin greift hier ein Charakteristikum der beninischen Gesellschaft auf, in der die Polygamie Teil der beninischen Kultur und Tradition, aber auch auf den islamischen Einfluss zurückzuführen ist (vgl. *Doguiçimi*). Auch wird die Problematik der Polygamie in einer modernen Gesellschaft verarbeitet: Für modern eingestellte Frauen bedingt die Polygamie hinsichtlich emanzipatorischer Chancengleichheit einen Widerspruch. Das Thema der Polygamie scheint die moderne afrikanische Literatur zu kennzeichnen. Insbesondere zeitgenössische afrikanische Autorinnen, aber auch Autoren greifen den Romanstoff der Polygamie auf.⁴⁷

Kernmotiv des Romans ist die Liebe. „L’amour! Ce qu’il peut rendre aveugle et endormir! Le grand amour, le vrai, est comme une maladie qui nous rend esclave“ (46). Die Träume beider Frauen scheitern aufgrund ihrer Liebe, denn die Liebe zwingt sie gesellschaftliche Regeln und Traditionen anzuerkennen, da alle Männer des Romans polygam leben. Freddy und Modukpè sind die einzigen, die letztlich ihre Liebe nach den Regeln einer polygamen Gesellschaft dauerhaft gemeinsam leben. Die Mutter hingegen hat mit ihrer Emanzipation auch der Liebe entsagt. Daraus ergibt sich folgender Subtext: Entweder erfährt man Liebe, indem man die gesellschaftlichen Regeln anerkennt oder man verweigert sich den Regeln und lebt, ohne zu lieben oder geliebt zu werden. Folglich bedingt die Liebe immer zwei Seiten, die in einem Wortspiel, wiedergegeben werden: „l’amour et la mer ont l’amer en partage“ (vgl. Klappentext).

Füllmotiv sind die unterschiedlichen Rollen, die Mann und Frau in der beninischen Gesellschaft zukommen. Keiner der männlichen Charaktere verändert sich, ob nun Modukpès Vater als Vertreter der älteren Generation oder Freddy als Vertreter der jüngeren Generation: „[L’homme, c]’est une race préhistorique“ (47). Der Mann lebt nach

⁴⁷ Die Verarbeitung des Themas der Polygamie unterscheidet sich hinsichtlich des Geschlechts der Autoren: Während die Protagonistinnen der Senegalesin Mariama Bâ oder der Burkinerin Monique Ilboudo an den Regeln polygamer Gesellschaften scheitern, ironisiert der Autor Sembene Ousame in *Xala* die Polygamie, denn sein Protagonist scheitert nur insofern an der Polygamie, als dass er den ehelichen Pflichten nicht mehr gerecht werden kann (vgl. Bâ 1979; Ilboudo 1992; Sembene 1973).

den traditionellen Regeln und sieht keine Veranlassung, diese zu ändern. Die Frau hingegen versucht die gesellschaftlichen Regeln zu durchbrechen. So bleibt der Eindruck zurück, dass die Frauen der beninischen Gesellschaft sich den Regeln einer Männergesellschaft zu beugen haben.

5.3.2. Literarische Ortsbeschreibung

Der Roman spielt in Benin. Dort wächst Modukpè zunächst in einem reichen Wohnviertel Gbonous (Bonou), einem kleinen Dorf im Département von Ouémé, auf und zieht später nach Cotonou.

Das Werk beschreibt mit dem Leben der Protagonistin einen Zeitraum von etwa fünfzig Jahren. Sie wurde vermutlich in den 50er Jahren geboren, denn der Vater arbeitete bei der Kolonialverwaltung. Der Roman endet als Modukpè etwa fünfzig Jahre alt ist. Folglich beschreibt *Modukpè, Le rêve brisé* die Zeitspanne von 1950 bis 2000.

Die beninische Bevölkerung wird von der Autorin in ihrer Vielfalt dargestellt und erinnert an die unterschiedlichen Epochen der dahomeysch-beninischen Staatenbildung. So gibt es z.B. zu Beginn der Erzählung Kolonialbeamte und überdies tauchen europäische Namen wie Patterson auf, die auf die Präsenz von Europäern im kolonialen Dahomey schließen lassen (vgl. 17). Auch Beschreibung und Wahrnehmung von Assimilierten und eines ‚Mischlings‘ verweisen auf eine noch kolonialisierte Gesellschaft (vgl. 26):

Il était donc métissé et tout le monde l'appelait ‚Yovo‘. Il était néanmoins le plus africain des camarades de jeu de mes frères, il ne manifestait vis-à-vis des autres aucun complexe de supériorité bien que la nature l'eût doté de tous les attributs pouvant l'y autoriser (19).

Es finden sowohl ‚einfachere‘ Milieus als auch reichere Geschäftsleute Berücksichtigung, ferner werden Intellektuelle oder *évolués* angeführt, zu denen letztendlich auch Robert, Freddy und Modukpè zählen, die entweder in Europa oder in Afrika studiert haben.

Die Autorin beschreibt weitere Merkmale der beninischen Gesellschaft. So wird mit Christentum, Islam und Vodou auf die religiöse Vielfalt des Landes verwiesen. Ebenso wie im vorangegangenen Werk wird die Stadt-Land-Dichotomie aufgegriffen. Das Dorf, in dem Modukpè bei ihrem autoritären und patriarchalischen Vater aufwuchs, versinnbildlicht die traditionellen Elemente der beninischen Gesellschaft. Cotonou hingegen bietet mit Discotheken, Universität u.a. das freie und moderne Leben. „A Cotonou, je me retrouvai dans une ambiance, un cadre de vie complètement opposé à ce que j'avais connu jusque-là“ (34).

Zugleich wird die Problematik einer patriarchalischen Gesellschaft am Beispiel des Vaters Modukpès – „chef de famille“ –, aufgezeigt, der nicht nur sie, sondern auch ihre Mutter und ihre Geschwister unterdrückte (26, vgl. 25ff). Das Bild des reinen Frauenhaushaltes steht dabei dem des Männerhaushaltes gegenüber: Bei der Mutter regiert die Liebe, während beim Vater die Strenge dominiert. Der Subtext transportiert eine deutliche Botschaft: Die Liebe ist in einem patriarchalischen Haushalt ebenso wie in einer patriarchalischen Gesellschaft zweitrangig (vgl. 34f).

Mit der Polygamie stellt Fassinou ein weiteres typisches Charakteristikum der beninischen Gesellschaft dar, in welcher die Vielehe noch gelebt wird, und von den Frauen gleichzeitig in ihrer immanenten Problematik erlebt wird. So zeichnet die Autorin mit Modukpès einstiger Haltung gegenüber der Polygamie das Bild einer jungen Generation, die den Traditionen der vorangegangenen Generation den Kampf ansagt:

Nos pères étaient de véritables roitelets au sein de la famille pour ne pas dire à leur tête. Ils tiraient d'avantage des rivalités entre les épouses qui, toute, entendaient mériter la première (...) Moi, j'avais décidé de ne pas lui [ma mère] ressembler du tout, car j'en avais eu assez de mon lot de souffrance et de misère sur cette terre (25, 35).

Die jüngere scheidet an den Regeln der älteren Generation, die sie letztendlich anerkennen muss. Hier werden Generationsunterschiede und -konflikte thematisiert. Auch Modukpès Kritik am Erziehungsstil ihrer Eltern verweist auf den Generationsunterschied, der sich aber mit zunehmendem Alter auflöst. Denn später zeigt die Protagonistin mehr Verständnis gegenüber ihren Eltern: „Mais aujourd'hui, je reconnais qu'il a eu raison de me protéger à sa manière contre les hommes. Si j'avais continué de suivre ses conseils (...) je n'en serais pas là maintenant“ (60f). Mit dem Generationskonflikt nimmt Fassinou ein Merkmal aller Gesellschaften auf, denn durch alle Kulturen ziehen sich die Konflikte zwischen der erziehenden und der erzogenen Generation. Die ältere Generation wird von der Autorin als die weisere dargestellt. Die Mutter Modukpès erscheint als eine Weise, die die Schwangerschaft ihrer Tochter längst erkannt hatte, auch um Roberts unlautere Absichten wusste und immer um den richtigen Rat für ihre Tochter weiß (vgl. 58, 91, 95f). Erst als Modukpès selbst zur älteren Generation gehört, wird auch sie zur Weisen (vgl. 126f). Mit dem Wissen der älteren Generation umschreibt die Autorin ein weiteres Merkmal der beninischen Gesellschaft, in welcher dem Wissen der Alten Bedeutung beigemessen wird.

Interessanterweise finden in *Modukpè*, *Le rêve brisé* keine politischen Ereignisse Erwähnung, was darauf zurückzuführen ist, dass hier allein das Individuum und dessen gesellschaftliche Probleme im Vordergrund stehen.

Die Figuren des Romans grenzen sich auch gegenüber anderen Nationen und Kulturen ab, so dass hier die Konstruktion einer Heimat durch die Abgrenzung zur Fremde untermauert wird. Zum einen erfolgt die Unterscheidung zwischen den verschiedenen westafrikanischen Nationen wie Kamerun und Senegal (vgl. 46). Zum anderen wird sich von Europa, „pays de Blancs“ abgegrenzt. So besteht Modukpè darauf, dass ihr Sohn ihrer Kultur treu bleiben soll: „Je ne voudrais pas retrouver un Blanc à peau noire demain. Mon enfant est noir comme moi, comme toi, alors garde-le nous comme il est“ (100). Hier wird nicht nur ein kulturelles Selbstbewusstsein proklamiert, sondern auch eine versteckte Kritik an sogenannten Assimilierten geäußert, welche die europäische Kultur so internalisiert haben, dass man ihre Herkunft lediglich an ihrer Hautfarbe erkennen kann.

5.3.3. *Figur und Habitus*

Die Analyse der Figuren konzentriert einerseits auf die Protagonistin Modukpè sowie auf ihre Mutter als stereotypisierte beninische Frauen, andererseits auf den Vater Modukpès, Robert und Freddy als stereotypisierte Männer der beninischen Gesellschaft.

Im Namen der Protagonistin, Modukpè Agnès, vereint sich beninisches und europäisches, denn ihre Mutter gab ihr ihren Fon-Rufnamen, während ihr Vater auf einen christlichen Namen, den Namenstag ihrer Geburt, bestand. Ebenso wie in ihrem Namen vereinen sich in der Figur Modukpès ‚Modernes‘ und ‚Traditionelles‘. Sie ist Christin, glaubt aber ebenso an traditionelle Götter. Ihr angefangenes Studium, ihr Status einer *évolués*, ihre Lektüre, der Umgang mit ihrer Schwangerschaft sowie ihre Kleidung verweisen auf einen modernen bzw. europäischen Einfluss:

Tout le monde savait autour de moi que la tenue que j'affectionnais le plus était mon pantalon-jean. Étudiante non-boursière (...) je savais mettre ma belle taille élancée en valeur dans des jeans moulants rehaussés de tee-shirt aux couleurs vives dont la longueur permettait à peine de cacher mon nombril (...) Ma mère était de son temps; j'étais du mien (89, 69).

Aber das Festhalten am traditionellen Wissen ebenso wie ihr Scheitern an den traditionellen Regeln und den Werten der Gesellschaft bezeugen den traditionellen Einfluss, dem sie unterliegt. Modukpès Leben zeigt viele Parallelen zu dem der Mutter auf: Beide Frauen geben sich in ihrer jugendlichen Naivität Männern hin und verschenken damit ihre

Zukunftspläne. Sie ziehen sich aufgrund ihrer Enttäuschung aus der Männerwelt zurück, arbeiten und erziehen eigenständig ihre Kinder, leben ihre scheinbare Emanzipation. Beide heirateten in eine höhere Gesellschaftsschicht ein, begreifen aber zu spät, dass sie fortan polygam leben müssen. Erst mit zunehmendem Alter erkennt Modukpè die Regeln des Lebens an, gedenkt den Ratschlägen ihrer Mutter und sieht in ihrer Tochter ihre einstigen Ziele wieder.

Yémalin grandira, croyant qu'elle trouvera toujours sur son chemin des hommes et des femmes qui n'étaient là que pour satisfaire ses moindres désirs, obéir à ses ordres, bref continuer de jouer le rôle qui avait été le nôtre durant son enfance. Que de déceptions l'attendent! (...) Et à mon tour, je devrais jouer auprès d'elle le rôle que fut celui de ma chère mère durant mon parcours ici-bas (123)

So wiederholt sich der Kreislauf des Lebens. Die Autorin stellt unterschiedliche Generationen dar, die aber immer dasselbe Schicksal ereilen wird. Der einzige Durchbruch, den Modukpè erzielt, ist in ihrem Umgang mit Sedolo: Als junges Mädchen erkannte sie, dass Kinder für die Taten der Eltern zu büßen haben, da Konflikte auf ihrem Rücken ausgetragen werden. Sie durchbricht diesen Mechanismus, indem sie auf Sedolo nicht den Hass, den sie gegenüber dessen Vater fühlt, projiziert und letzterem schließlich verzeiht, ihm sogar die Erziehung des Sohnes überlässt (vgl. 44, 51, 93ff).

Der Mutter Modukpès gelang, als Tochter eines Gärtners, durch ihre Heirat ein sozialer Aufstieg. Sie wird von der Erzählerin mit Charaktereigenschaften wie Gutmütigkeit und Ehrlichkeit belegt. Auch ist sie – trotz ihres Alters – eine schöne Frau, die sich gegenüber ihrer Tochter immer loyal zeigt, so dass hier das Bild einer idealen Mutter gezeichnet wird. In einem polygamen Haushalt nahm sie die Rolle einer Zweitfrau an: „[J]e crois que ce rôle de seconde l'a si bien conditionnée qu'elle agit toujours par rapport à cette position. Elle n'ose jamais prendre une décision toute seule, elle attend toujours qu'on décide pour elle“ (15). Erst mit ihrer Flucht aus dem gemeinsamen Haushalt gibt sie ihre unterwürfige Haltung zugunsten einer emanzipierten Haltung auf (vgl. 12). Sie erscheint dennoch als Frau mit traditioneller Einstellung. So verkörpert sie traditionelles Wissen und grenzt sich gegenüber dem europäischen Einfluss ab (vgl. 65). Auch war sie gegen Modukpès Studienwunsch, als ob sie um das Scheitern bereits wusste. Ihre Einstellung gegenüber der Erziehung von Söhnen, die ihrer Meinung nach zu den Vätern gehören, belegt ihre traditionelle, konservative und – angesichts der Frauenschicksale des Romans – realistische Einschätzung der Geschlechterrollen in der beninischen Gesellschaft: „Nous [les femmes]

ne sommes que des wagons que les hommes poussent selon leur bon vouloir“ (104). Zwar verkörpert Modukpès Mutter traditionelle Elemente und die ältere Generation der beninischen Gesellschaft, aber mit ihrer Flucht aus der Polygamie ist sie gleichzeitig eine Frau, die emanzipiert lebt, wenn auch fern ab von der Männerwelt.

„Les hommes! Ça alors! Tous, les mêmes (...) ils sont tous régis par les mêmes instincts: le ventre et le bas-ventre“ (72). So werden die Männer in Fassinous Roman charakterisiert. Der Vater Modukpès ist Vertreter der älteren Generation: Er war Funktionär der Kolonialverwaltung, kämpfte auf Seiten der Franzosen im Krieg gegen Algerien und gehörte in den 50er Jahren der höheren Gesellschaftsschicht an. Mit einem christlichen und dennoch polygamen Vater beschreibt Fassinou ein weiteres Merkmal der Gesellschaft Benins, die Polygamie und Christentum miteinander vereinbart. Er ist der autoritäre Patriarch, „le vieux“, der seine Frauen und Kinder unterdrückt, denn sein Wohl steht über dem seiner Familie.

C'est ainsi que les plus gros morceaux de viande échouaient dans le plat de mon père et nous, nous devrions nous contenter de quelques fibres et peaux de poulet trop maigres pour ses grosses dents de mâle sans doute (25).

Die Figur Robert, Vertreter der jüngeren Generation, wird ähnlich wie die des Vaters dargestellt. Als Dozent ist er ebenso der höheren Gesellschaftsschicht zuzuordnen. Ferner verschweigt auch er zu Anfang seine Ehe mit einer Französin, später betont er, dass die Beziehung mit seiner französischen Frau an interkulturellen Differenzen scheiterte, um hinterher wieder mit ihr zusammenzuleben. Robert wird von der Erzählerin als Nutznießer, der kein Verantwortungsbewusstsein hat und keine Moral kennt, geschildert. Die Vergewaltigungsszene sowie sein anschließender Kommentar untermauern seine Verwerflichkeit: „Envoie-moi par ta sœur la facture des soins que t'aura coûté l'avortement, comme ça je verrai si elle est aussi bonne que toi au lit“ (87). Auch Robert bevorzugt eine polygame Verbindung, denn obwohl er verheiratet ist, macht er Modukpè später wieder Avancen und leugnet nicht seine Lust, mit beiden Frauen zusammenzuleben. Folglich bedingt sein Intellektuellenstatus nicht, dass er sich der Polygamie verweigert.

Auch Freddy, der ebenso wie Robert der jüngeren Generation angehört, ist ein Intellektueller. Anfangs erscheint er als zärtlicher Retter Modukpès, entpuppt sich aber dennoch als Verräter, da er ihr – wie der Mann ihrer Mutter – seine zweite Ehe verheimlicht. Diese Entwicklung zeigt, dass auch die jüngere Generation der Männer, Vertreter der Intellektuellen, die Regeln der älteren Generation weiterträgt und die

Polygamie aufrechterhält. Mit Männern, die die Polygamie als traditionelle Regel in der modernen Gesellschaft verfechten, greift die Autorin einen kulturellen Habitus der beninischen Gesellschaft auf.

5.3.4. Sprache

Fassinou verflechtet in *Modukpè, Le rêve brisé* ‚moderne‘ und traditionelle Erzählelemente. Die Ich-Erzählform bringt in Fassinous Roman oftmals eine Adressierung an den Leser mit sich: „Ce que je vous livre ici, j’espère que vous saurez garder le secret et n’irez pas le rapporter à ma mère“ (80). Dies kann als Verweis auf die Griot-Erzähltradition gelesen werden, der sich ebenfalls direkt an sein Publikum wendet und mittels der direkten Ansprache nicht nur die Aufmerksamkeit seiner Zuhörerschaft erwirkt, sondern seine Zuhörer auch mit in das Geschehen integriert. Fassinou, die ihrer Erzählerin die Funktion eines Griots überträgt, wendet sich an alle Frauen polygamer Gesellschaften, die dasselbe Schicksal teilen (vgl. Vorwort). So ist die Erzählform schon eine Verflechtung eines für die beninische Literatur relativ neuen Erzählelementes – der autodiegetischen Erzählung – und eines traditionellen Elementes – die Griottradition.

Im Text gelingt der Autorin ein regelrechtes Sprachenspiel. Anders als in *Quelle tempête ravage mon âme!* werden afrikanische Sprachen integriert. Dies kann erneut als Rekurs auf eine kulturelle und eine nationale Identität gelesen werden, aber vielleicht auch, wie bei Bhêly-Quénou, dazu dienen, die ungewöhnliche Sprachsituation Benins zu entlarven. Sie übernimmt nicht nur Begriffe, Ausdrücke und Redewendungen aus dem Fon, die sie in ein literarisches Französisch übersetzt, sondern es scheint, als seien ganze Textpassagen die Übersetzung einer afrikanischen Sprache. Die Autorin lässt darüber hinaus Fon-Begriffe als Fremdwörter im Text stehen, die in Fußnoten übersetzt werden. Ein Beispiel wäre „sara“ (übers.: Almosen) (32). Ebenso erscheint der Ausdruck „le fruit que cet homme avait planté en moi se développait“ als Übersetzung einer afrikanischen Sprache, vermutlich des Fons (88). Ferner werden französische Redewendungen und Fon-Sprichwörter verwendet, so dass Fassinou mit der Verflechtung beider Sprachen der besonderen Sprachsituation gerecht wird. So beispielsweise: „Monsieur rentrait chez lui, traînant lourdement le pas comme le bûcheron qui venait d’abattre un chêne dans la forêt bretonne“ oder „[D]ès qu’un grain se colle à moi, je dévore tout ce que j’ai portée de main“ (77). Das Sprachenspiel wird insbesondere in solchen Textpassagen evident:

Les habitudes ont la peau dure. Pareille à ces eaux, ma vie s'arrête parfois, obstruée par des épreuves plus ou moins douloureuses, véritables déchets toxiques enfouis dans mon subconscient. Mais qui peut arrêter l'eau sur son chemin? Légère et vive, elle sait damner le pion au gros baobab qui ose se mettre en travers la route (...) Pareille à l'eau vive, je continuais ma route, trouvant mon chemin par delà les ronces et les épines qui jonchaient mon existence (125).

Hier gebraucht Fassinou die Metaphorik ihrer Sprache, des Fons. Mit der literarischen Übersetzung der Fon-Metaphorik trägt sie kulturellen Eigenarten Rechnung und verarbeitet ein Charakteristikum der Gesellschaft Benins, die eine eigene kulturelle Metaphorik im Rahmen einer Literatur in eine fremde Sprache übersetzen muss. Ihr durchdachtes Sprachenspiel macht deutlich, dass die Autorin die Situation der Frankographie aufgreift und somit ein nationales Merkmal verwertet.

Im Roman werden mit europäischen Werken intertextuelle Bezüge hergestellt. So wird sich beispielsweise der griechischen Mythologie bedient, um die Beziehung zwischen dem Vater und einem Bruder Modukpès zu charakterisieren (vgl. 26). Ferner liest die Protagonistin das bekannte französische Werk der Mme Pernoud, welches Schwangeren Lebenshilfen vermittelt.⁴⁸ Der intertextuelle Bezugsrahmen ist ein europäischer, noch werden keine afrikanischen Autoren zitiert. Auch dies entspricht einer beninischen Realität, denn bislang werden nur wenige beninische Autoren von der Bevölkerung gelesen.

5.3.5. Bildlichkeit

Die Symbolik in *Modukpè, Le rêve brisé* unterstreicht den Plot der Geschichte. So stirbt zur Geburt Sedolos ein Arbeiter. „Le jour où mon fils naquit, il prit la place d'un pauvre employé qui rentrait chez lui après une dure journée de travail et qui se cogna à la mort sur son chemin“ (67). Dies kann als Symbol für den Kreislauf des Lebens, als Verweis auf die Wiederholung der Lebensschicksale in den verschiedenen Generationen gedeutet werden. Auch die Metapher des Wagens, die Modukpès Mutter verwendet, um die Geschlechterrollen der beninischen Gesellschaft zu charakterisieren, ist symbolisch zu verstehen (vgl. 104): So funktionieren Frauen nur mit Hilfe von Männern, die sie anschieben; haben sie ausgedient, werden sie zur Seite gestellt. Dies entspricht auch dem Schicksal der Protagonistin, die – nachdem sie ein gewisses Alter erreicht hat – nicht mehr

⁴⁸ Laurence Pernoud: *J'attends un enfant*. Paris: Horay 2002 [1955 1. Auflage]. „Pour tout savoir sur ces neuf mois qui changent la vie d'une femme, l'édition 2002 de la bible de la femme enceinte“ (vgl. Internet: Fnac livres).

gebraucht wird. Symbolcharakter hat außerdem die Sorge der Mutter, die ihrer Tochter nahe legt, nicht die Ratschläge der Mme Pernoud zu befolgen, sonst würde sie einen „Tohossou“ (übers.: Mongoloide) gebären (68). So werden hier Abgrenzungen geschaffen: Versteht man Mme Pernouds Lektüre als Symbol für europäischen Einfluss und „Tohossou“ für Anomalie, wird hier symbolisch auf eine notwendige kulturelle Abgrenzung verwiesen, um Anomalien zu vermeiden: „Les histoires des Blancs, c’est pour ceux de leur race; nous, notre esprit d’Africain a des interdits, et tant que vous les évolués, vous ne les respectez pas, vous serez toujours confrontés à d’énormes problèmes“ (69). Im Roman werden keinerlei nationale Symbole verarbeitet, sondern nur kulturelle oder dem Stoff entsprechende Symbole, was darauf zurückzuführen ist, dass hier das Schicksal des Individuums im Vordergrund steht.

5.4. Diskurs

Die Analyse hat gezeigt, dass in *Modukpè, Le rêve brisé* das Leben eines Individuums im Vordergrund steht. Den Romanstoff bildet das Scheitern des Traumes von der ausschließlichen Liebe in einer polygamen Gesellschaft. Das Werk erzählt die Geschichte zweier Frauen unterschiedlicher Generationen, die dennoch beide den Schranken der polygamen Gesellschaft zu unterlegen scheinen. Die jüngere Generation resigniert schließlich angesichts traditioneller Werte, die sie – um überhaupt eine Verbindung einzugehen – anerkennen muss. Der Stoff der Polygamie wird häufig, insbesondere von zeitgenössischen afrikanischen Autorinnen, aufgegriffen. Denn für die moderne afrikanische Frau stellt die Polygamie ein Hindernis in ihrer Emanzipation dar, das sich schlecht mit Vorstellungen wie Chancengleichheit vereinbaren lässt und als Relikt vergangener Zeiten angesehen wird. Da Bildung im heutigen Afrika auch vermehrt Frauen zugänglich gemacht und durch diese ein intellektueller Anspruch und ein gesellschaftlicher Wandel bedingt wird, verändert sich ebenfalls die Wahrnehmung der Geschlechterrollen. Dies gilt auch für Benin. Folglich wird in Fassinous Roman anhand eines Einzelschicksals ein gesellschaftlicher Diskurs verarbeitet: die moderne Frau und ihre Rolle in einer polygamen Gesellschaft. Die Autorin gibt in ihrem Roman ein Bild der dahomeysch-beninischen Gesellschaft zwischen 1950 und 2000 wieder. Es werden Charakteristika des Landes wie beispielsweise die verschiedenen Religionen, die Stadt-Land-Dichotomie sowie gesellschaftliche Diskurse – patriarchalische und polygame Gesellschaft, Erziehung der Kinder – verarbeitet, so dass über das Aufgreifen kultureller Eigenarten Benins eine

‚Nationalisierung der (Volks-) Kultur‘ stattfindet (vgl. Gewecke 1996: 220; vgl. Löfgren 1989: 10f). Die Figuren des Romans, die zwar aus unterschiedlichen Generationen stammen, werden ähnlich charakterisiert, so dass der Eindruck entsteht, dass sich die Generationen und die Probleme, die sich ihnen stellen, kaum voneinander unterscheiden. Fassinou verbindet in ihrem Roman traditionelle und moderne Erzählelemente. Sie geht auf die besondere sprachliche Situation des Landes, die Frankographie, ein, so dass sie einerseits der Nationalsprache andererseits dem ethnischen Hintergrund der Figuren Rechnung trägt. Demnach kann man im Sinne Andersons unterstellen: „Schließlich sind Kolonialsprachen immer auch Landessprachen, d.h. eine besondere unter allen anderen Landessprachen“ (Anderson 1988: 133). Hier wird die Autorin der gesellschaftlichen Realität des Landes gerecht und über diese besondere Sprachsituation wird letztendlich auch nationale Identität hergestellt.

In Fassinous Roman ist nationale Identität längst vorhanden, daher wird sie als Thema nicht mehr explizit kenntlich gemacht. Es werden keine staatlichen oder politischen, dafür aber gesellschaftliche oder kulturelle Diskurse aufgegriffen, welche die beninische Gesellschaft kennzeichnen. Anders als in den vorangegangenen Romanen wird hier nicht die eigene Geschichte oder die Politik thematisiert. Der Staat bzw. die Nation steht nicht im Mittelpunkt, wird dadurch auch gar nicht erst in Frage gestellt – was nicht bedeutet, dass dies in der Folge nicht wieder stattfinden kann. In *Modukpè, Le rêve brisé* steht das Individuum und dessen Probleme innerhalb einer polygamen Gesellschaft im Vordergrund, welches im Zuge der Demokratisierung auf eine Individualisierung innerhalb der Literatur schließen lässt: So gab es im Zuge der Liberalisierung des marxistisch-leninistischen Regimes Mitte der 80er Jahre mit dem Aufkommen des Genres der Autobiographie schon eine Tendenz zur Individualisierung, so dass Literatur hier die Wirklichkeit widerspiegelt.

V. Schlussbemerkung: Lässt sich in der beninischen Literatur eine Veränderung nationaler Identitätskonstruktionen beobachten?

Die vorangegangenen Analysen haben gezeigt, dass nationale Identität wandelbar ist: Politische Ereignisse beeinflussen nicht nur den Literaturbetrieb, sondern auch die in ihm produzierte Literatur. Die Romananalysen haben ergeben, dass nationale Identitätskonstruktionen in der Literatur politischem und historischem Wandel unterliegen und dass die Werke der verschiedenen Epochen der Staatenbildung diesen Wandel aufgreifen.

In der Kolonialzeit war das Anliegen der jungen Generation von Literaten das Aufweisen eigener Geschichte und Kultur. Hazoumés Roman *Doguiçimi* lässt sich demnach als ein Werk der sogenannten *littérature d'apprentis* verstehen, da er die eigene Geschichte und Kultur zum Thema hat. Zwar entsprach die Verwaltungseinheit der Kolonie *Dahomey et Dépendances* dem späteren Nationalstaat Dahomey, aber politische Selbstbehauptung unterlag noch kultureller Selbstbehauptung. Nationale Identität oder Integration waren folglich noch keine dominanten Themen in Presse oder Literatur. Das Bestreben einer kulturellen Selbstbehauptung lässt sich am Beispiel von *Doguiçimi* nachvollziehen: Hazoumé, der in seinem Roman ein detailliertes Bild des Fon-Königreichs Abomey wiedergibt, erbringt den Beweis, dass *Dahomey et Dépendances* auch schon vor der kolonialen Besitzergreifung eine Vergangenheit und eine eigene Kultur besaß. Der Autor verwertet folglich koloniale Diskurse und demontiert am Beispiel der Fon-Gesellschaft das Vorurteil afrikanischer Kulturlosigkeit. Sein Werk orientiert sich demnach an Diskursen seiner Zeit. Doch ist eine nationale Identität hier noch nicht nachvollziehbar: Zum einen waren der Nationalstaat und die Unabhängigkeit 1939 noch in weiter Ferne und nationale Eigenständigkeit bildete noch keinen gesellschaftlichen Diskurs; zum anderen bezieht sich *Doguiçimi* nur auf einen Teil des Landes: das Fon-Königreich Danhomê. Ethnische Identität bzw. Kultur steht hier im Vordergrund, wobei auf die besondere Rolle Danhomês verwiesen werden muss. Danhomê gab Dahomey den Namen und das Königreich genoss große Popularität, unterjochte zudem die umliegenden Länder, so dass Geschichte und Kultur der Fon-Gesellschaft für den Nationalstaat und die Nation gewissermaßen eine Rohstofflieferantenfunktion einnehmen könnte.

Die besondere Rolle der Fon-Gesellschaft wird ebenso in *Le chant du lac* deutlich. In Bhèly-Quénums Roman werden zwar gesamtgesellschaftliche – kulturelle sowie politische – Diskurse aufgegriffen, jedoch am Beispiel einer Fon-dominanten Region, dem Süden Dahomeys, verarbeitet, so dass ethnische aber auch nationale Identität ‚nebeneinander bestehen‘. Da die Zeit vor, während und nach der Unabhängigkeit von der Instrumentalisierung regionaler und ethnischer Unterschiede geprägt war, wird die Konstruktion nationaler Identität in *Le chant du lac* diesem Problem gerecht. Zum einen wird Ethnizität versus Nationalität im Roman implizit als Problem kenntlich gemacht, zum anderen kann die Darstellung gesamtgesellschaftlicher Diskurse am Beispiel der Fon auch als noch bestehende ethnische Dominanz gelesen werden. Es muss dabei darauf verwiesen werden, dass sich eine regionale, also ethnische Fokussierung, schon allein durch den Ort der Erzählung oder aber durch den eigenen regionalen und ethnischen Kontext des Autors ergeben kann.

In Prudencios Roman *Quelle tempête ravage mon âme!* hingegen treten ethnische Unterschiede zugunsten einer ‚nationalen Einheit‘ in den Hintergrund. Die nationale Fokussierung ergibt sich aus dem Stoff des Romans, der nationale bzw. politische Ereignisse zum Thema hat. Das Aufgreifen nationaler Themen entspricht den ideologischen Zielsetzungen des marxistisch-leninistischen Systems: Kunst und Kultur wurden in den Dienst der politischen Idee gestellt, so dass Literatur – hier eindeutig – politische Ereignisse rezipiert. Die explizit nationale Thematik des Romans beweist die Existenz einer nationalen Identität. Nationale Geschichte wird rekonstruiert, gesamtgesellschaftliche Charakteristika werden verarbeitet und über das Bewusstsein für die Probleme des Landes wird sich mit der Nation identifiziert.

Fassinous Roman *Modukpè, Le rêve brisé* zeigt, dass innerhalb der Literatur eine ‚Individualisierung‘ stattgefunden hat, die sich mit der Demokratisierung Benins ergeben haben könnte. Es werden gesamtgesellschaftliche Diskurse wie Polygamie und Emanzipation am Beispiel der Protagonistin erzählt. Fassinou greift einen charakteristischen literarischen Stoff afrikanischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen auf, so dass man eine neuere afrikanische Stofftradition beobachten kann. Politisches und Historisches treten angesichts des Individuums in den Hintergrund, da sich die Themen der Literatur individualisieren. Nationale Identität wird weder hinterfragt, noch explizit kenntlich gemacht, folglich wird diese hier als existent unterstellt.

Wie dargelegt wurde, ist ein Wandel nationaler Identitätskonstruktionen zu beobachten, da sich nationale Identität über politische Ereignisse und kulturelle Verhältnisse herstellt, sozusagen an Raum und Zeit orientiert. Die Analyse der Romane zeigt, dass sich nationale Identität im Laufe der Jahre nicht nur wandelt, sondern auch verfestigt und dass die ethnische zugunsten der nationalen Identität zunehmend in den Hintergrund tritt. Die gängige Annahme, den Ländern des heutigen Afrikas würde es an nationaler Identität mangeln, konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht bestätigt werden, denn bereits der Nationalstaat bedingt das (literarische) Aufgreifen nationaler Themen und dadurch den Versuch der Konstruktion einer nationalen Identität. Während zur Kolonialzeit Kulturelles im Vordergrund stand, wird zur Zeit der frühen Unabhängigkeit – als der Nationalstaat schon bestand – Kulturelles national. Folglich wird im Rahmen eines Nationalstaates Nation und damit nationale Identität konstruiert, so dass die Analyse der Romanbeispiele dem *konstruktivistischen* Ansatz Recht gibt, i.e. nationale Identität kann erst im Rahmen eines Nationalstaates entstehen. Hierfür werden Kulturelles und Historisches genutzt. Der Fon-Gesellschaft kommt hierbei eine besondere Bedeutung zu: Obwohl Elwert darauf verweist, dass ethnische Identitäten nicht als Rohstofflieferanten nationaler Identitäten zu verstehen sind, kommt der Fon-Ethnie in Benin, die zu den vier größten des Landes zählt, eine dominierende Rolle zu. Die danhomeische Kultur dominiert in der Geschichtsschreibung und die Schriftsteller, deren Romane analysiert wurden, gehören ausnahmslos der Fon-Ethnie an, so dass sich hier ein Nord-Süd-Bildungsgefälle beobachten lässt, welches ebenso im Bereich des Schulwesens zu konstatieren ist. Folglich kann man unterstellen, dass die Fon-Kultur einen starken Einfluss auf die Konstruktion nationaler Identität ausübte.

Grundsätzlich bleibt festzustellen, dass ethnische Zugehörigkeit in postkolonialen Gesellschaften Merkmal dieser Gesellschaften ist und dass diese nicht zwangsweise mit nationaler Identität in Konkurrenz treten muss. So stellt *heute* Nationalität eine Normalität dar und diese Nationalität kennzeichnet sich durch verschiedene Ethnien, die im Bunde der Nation zusammenleben. Dies lässt sich insbesondere am Beispiel der verschiedenen Sprachen nachvollziehen: Neben der Landessprache, dem Französischen, existieren verschiedene afrikanische Sprachen wie e.g. Yoruba, Fon oder Dendi. Die Sprachen werden in der Literatur oftmals mittels Symbolik, Metaphorik und unterschiedlichen Stilmitteln miteinander verflochten, so dass diese spezifische Sprachsituation ehemalige Kolonien gleichsam charakterisiert und dadurch auch ein identitätsstiftendes Merkmal darstellt. Ethnizität und Nationalität müssen also nicht zwangsweise in Konkurrenz

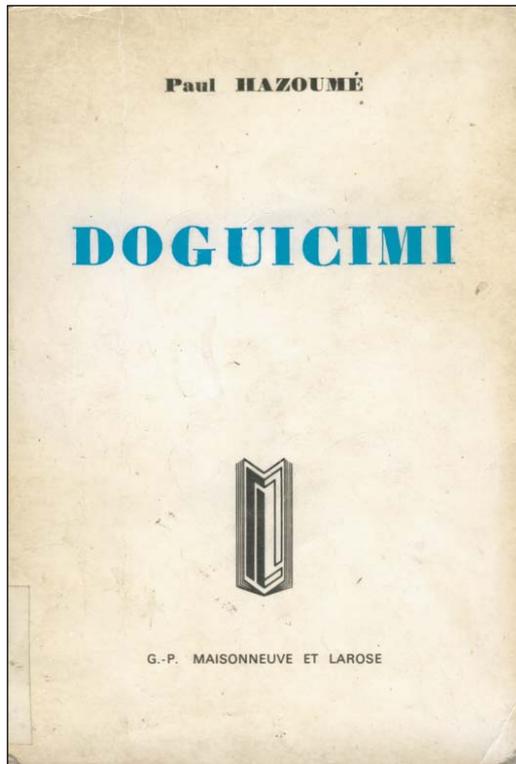
zueinander stehen, sondern können nebeneinander bestehen. Hier ergibt sich eine Parallele zu den europäischen Nationalismusbewegungen: Auch in Europa gab es mehrere Landessprachen, die zugunsten einer homogenisierenden Landessprache verdrängt wurden. Es stellt sich folglich die Frage, ob die koloniale Sprachsituation tatsächlich eine fundamentale Ausnahme bildet.

Es sei schließlich darauf verwiesen, dass die Analyse nationaler Identitätskonstruktionen am Beispiel der Romane keine allgemeingültigen Aussagen hinsichtlich des beninischen Nationalgefühls zulassen. Schon die Auswahl der Romane färbt das Ergebnis der Analyse. Auch steht Literatur stets in Beziehung zu ihrem Leser und ihrem Interpreten. Daher beruhen die hier getroffenen Aussagen auf Interpretationen und zeigen nur eine von mehreren Deutungsmöglichkeiten auf. Um einen allgemeingültigeren und repräsentativen Eindruck über den Zusammenhang nationaler Identität und Literatur zu erhalten, müsste eine Untersuchung im Land selbst, mit Zugang zu vielerlei Quellen, Institutionen und Akteuren, stattfinden. Über eine Erforschung von Funktion und Bedeutung eines Literaturbetriebs sowie der Literatur in einer ehemals oralen Kultur könnte somit eine genauere Aussage über den Beitrag und den Wert von Literatur an der Bildung nationaler Identität getroffen werden, denn im Rahmen dieser Arbeit konnte nicht geklärt werden, inwiefern die, aufgrund der Romanenanalysen, unterstellte nationale Identität von der Bevölkerung rezipiert wird.

VI. Anhang

1. Biographien der Autoren

1.1. Paul Hazoumé



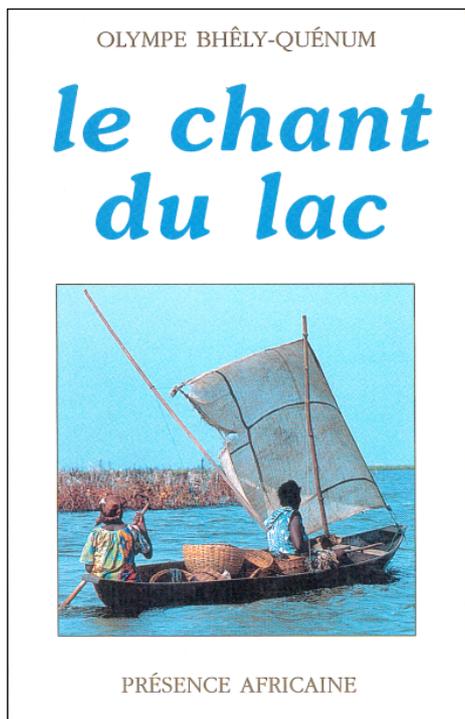
Paul Hazoumé wurde am 16. April 1890 als Sohn von Hazoumé Alvaro, Berater des porto-novischen Königs Toffa, in Porto-Novo geboren. Aufgrund seiner herausragenden schulischen Leistungen, wurde er zwischen 1905-07 als Assistent an der katholischen Grundschule St. Joseph unter R.P. Aupiais eingestellt. In der „École Normale Saint Louis“ machte er ab 1907 schließlich eine Ausbildung zum Lehrer. Zwischen 1910 und 1937 lehrte er in unterschiedlichen Schulen, in Ouidah, Abomey, Cotonou und Porto-Novo, wo er zahlreiche ethnographisches Material sammelte, welches er in Artikeln für das

„Bulletin de l'enseignement de l'AOF“ sowie in *Le pacte du sang* und *Doguicimi* verarbeitete. 1919 erhielt er die französische Staatsbürgerschaft. Ab 1925 veröffentlichte er in Zusammenarbeit mit R.P. Aupiais zahlreiche ethnographische, aber auch literarische Artikel. So in „La Reconnaissance Africaine“ und weiteren Zeitschriften wie „Le Guide du Dahomey“. 1937 wurde sein ethnographisches Werk *Le pacte du sang* vom Pariser Institut für Ethnologie veröffentlicht, welches ihm Anerkennung in der ethnologischen Szene verschaffte, so dass er im gleichen Jahr seine zweite Reise nach Paris antrat. Während seines Aufenthaltes erlangte er das Zertifikat der Ethnologie, außerdem erschien 1938 *Doguicimi* – sein einziges literarisches Werk – mit einem Vorwort von George Hardy bei Larose. Angesichts des Zweiten Weltkrieges kehrte er nach Benin zurück, wo er die Bevölkerung über die weltpolitischen Ereignisse, den Nationalsozialismus, aufklären sollte. 1947 gründete Hazoumé mit Joseph Santos, Augustin Nicoué u.a. die erste politische Partei

Dahomeys, „l'Union Progressiste Dahoméenne“ (UPD), er wurde als Berater in die „Assemblée de l'Union Française“ gewählt, lebt bis 1958 in Frankreich. Zurückgekehrt schloss er sich der „Union Démocratique du Dahomey“ (U.D.D.) an. Nach der Unabhängigkeit wechselte er in die Opposition und stellte sich 1968 zur Präsidentschaftswahlen als Vertreter der „l'Union des Anciens“ auf, scheiterte aber, so dass er sich anschließend aus dem politischen Leben zurückzog. Zu seinem 90. Geburtstag 1978 wurde *Dognicimi* neu aufgelegt. Hazoumé starb zwei Jahre später (vgl. Huannou 1984: 75ff; vgl. Vignondé 1995: 72f). Hazoumés Biographie zeigt das Leben eines assimilierten Intellektuellen, dessen Anliegen war: „de fournir à la colonisation, les informations auxquelles elle a droit, pour mieux pénétrer et guider les masses“ (Hazoumé 1925: 3f). Und so schreibt auch Hardy im Vorwort zu *Dognicimi*:

Paul Hazoumé (...) offre à cet égard un curieux mélange de modernisation européenne et de traditionalisme africain. Si son teint ne trahissait son origine, vous le prendriez pour un Français de France (...) Tout, dans sa tenue, dans sa conduite, est d'une conscience scrupuleuse, attentive à ses devoirs, soucieuse des responsabilités spéciales qui s'imposent à l'élite, tout entière pénétrée d'une moralité telle qu'on ne songe pas un instant à le traiter en étranger (Hardy in Hazoumé 1938: 10).

1.2. Olympe Bhêly-Quénium



Olympe Bhêly-Quénium wurde am 20. September 1928 in Ouidah geboren. Sein Vater Paul Kpossy-Gbêly-Houénou (auch: Possy-Berry-Quénium), ein streng gläubiger Katholik und ausgebildeter Lehrer, brachte seinen Kindern schon früh die Werke der Weltliteratur von Jean-Jacques Rousseau, George Eliot, Johann Wolfgang von Goethe u.a. näher. Die Mutter, eine Vodoüsi, verweigerte dem jungen Bhêly-Quénium die Initiation in die traditionelle Vodou-Religion. Er sollte katholisch erzogen und nach französischen Maßstäben ausgebildet werden. Nach der Grundschule arbeitete Bhêly-Quénium kurzzeitig als Angestellter in einer Firma in Cotonou. 1948 reiste er nach

Frankreich, um dort seine weitere Schulbildung zu vervollständigen. Nach dem Abitur und einem gescheiterten Studiumsversuch an der „École Supérieure d’Enseignement Technique“, entschloss er sich, an der „École Normale Supérieure“ in Caen seinen Magister in „lettres classiques“ zu machen. Die literarischen und politischen Bewegungen der 40er und 50er Jahre, so die Négritude und der Marxismus, übten starken Einfluss auf die Person und die folgenden Werke Bhêly-Quénums aus. Zwischen 1958-61 arbeitete er in mehreren Schulen Frankreichs als Lehrer. Im Jahr 1960 erschien sein erster Roman *Un piège sans fin*. Mit der Unabhängigkeit forderte die junge Regierung Dahomeys von Bhêly-Quénum, sich in den Dienst des Landes zu stellen, so dass er bis 1963 eine Diplomatenschule besuchte. Doch arbeitete er später als Journalist weiterhin in Frankreich: Zwischen 1963 und 1965 war er Chefredakteur in „La vie africaine“. Er entschied sich aber mit seiner Frau – einer Französin –, eine eigene Zeitung „L’Afrique actuelle“ zu gründen. 1968 wurde er von der UNESCO für die Presseabteilung angeworben, entschließt sich später allerdings ein weiteres Mal die Universität zu besuchen und studiert Soziologie (vgl. Bhêly-Quénum 1979: 5ff; vgl. Internet: Olympe Bhêly-Quénum)⁴⁹. Trotz seiner zahlreichen beruflichen Tätigkeiten, veröffentlichte er zahlreiche Romane und Novellen.

„Homme de synthèse, Olympe n’opte ni pour la civilisation ancestrale, ni pour un progrès qui se colore un peu trop des feux de l’Occident“ (Internet: Olympe Bhêly-Quénum).

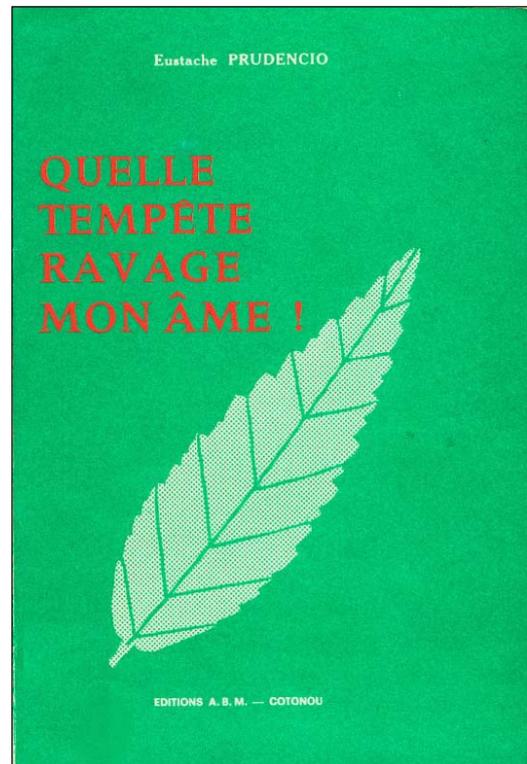
1.3. Eustache Prudencio

Eustache Prudencio wurde am 5. September 1922 in Bopa, Mono/Benin, geboren. Er machte eine Ausbildung zum Grundschullehrer, als solcher lehrte er vornehmlich zwischen 1944 und 1961 im Senegal, bis er schließlich in den Staatsdienst als Botschafter berufen wurde. Zwischen 1972 und 1981 arbeitete er unter Kérékou als „Ambassadeur Extraordinaire et Plénipotentiaire“ der Republik Benin in Nigeria und Kamerun. Außerdem moderierte er die Sendung des nationalen Radiosenders „Plaisir de lire“ sowie die Fernsehsendung „Mot le plus long“. Zudem versuchte er Lektüre und Literatur zu fördern: „J’ai donné des récitals de poésie dans plusieurs salles du Sénégal et du Bénin ainsi que dans les lycées et collèges du Bénin“ (Prudencio zit.n. Hessou 1995: 178). Prudencio wurde insbesondere durch Gedichtsbände wie *Vents du lac* oder *Violence de la Race* bekannt, schrieb aber ebenso Essays, pädagogische Bücher und zwei Romane wie *Quelle tempête ravage*

⁴⁹ <http://www.obhelyquenum.com/brambilla.htm>. Stand: Februar 2001

mon âme!. Er lebte polygam und hatte mit 5 verschiedenen Frauen 15 Kinder. Im Mai 2001 verstarb Prudencio (vgl. Hessou 1995: 178ff; vgl. Internet: Woyaa!oana africa news)⁵⁰.

Als Schriftsteller und Lyriker verstand er sich als Sprachrohr des Volkes, der die gesellschaftlichen, politischen und sozialen Probleme seines Landes literarisch verarbeitete: „Savoir descendre dans le peuple puis repartir avec lui vers les sommets pouvant améliorer son sort“ (Prudencio zit. n. Hessou 1995: 179). Die „Association des écrivains et critiques littéraires“ (ASECL) plant ab 2002 zu Ehren des Lyrikers einen Eustache Prudencio-Literaturpreis für junge Nachwuchs-Novellisten einzurichten (Internet: Africultures⁵¹).



1.4. Adélaïde Fassinou

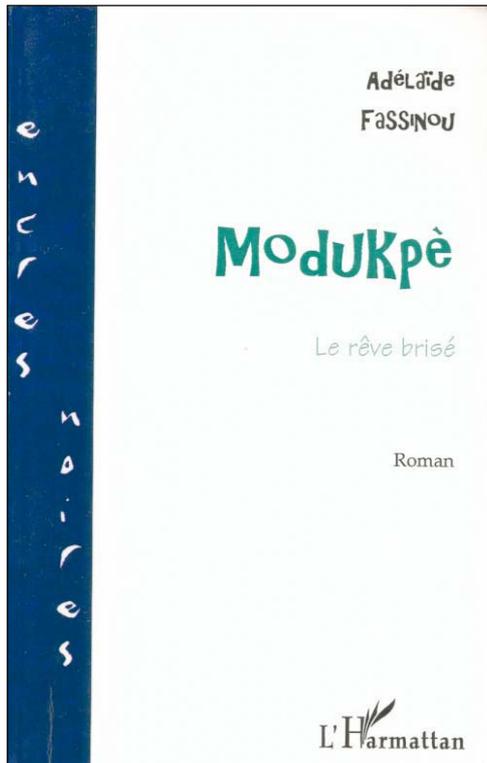
Adélaïde Fassinou, geborene Allagbada, wurde am 15. September 1955 in Porto-Novo geboren. An der „École Normale Supérieure“ von Porto-Novo machte sie, ebenso wie Hazoumé, Bhèly-Quénum und Prudencio, eine Ausbildung zur Lehrerin. Seit 1986 lehrt sie Französisch in Gymnasien und Mittelstufen. Seit 1998 arbeitet sie auch mit der Universität von Benin zusammen, indem sie Forschungen über afrikanische Literatur und orale, traditionelle Stilmittel mitorganisiert (vgl. Klappentext Fassinou 2000). Fassinou veröffentlichte im Januar 2001 ihren zweiten Roman *Yèmi ou Le miracle d’amour*, der mit der finanziellen Unterstützung von UNICEF bei Flamboyant erschien. Schon in *Modukpè, Le rêve brisé* wird die Beziehung zwischen Eltern und Kindern zum Thema, ihr zweiter Roman wendet sich nun gänzlich an die Jugend.

[C]’est un roman pour la jeunesse, une oeuvre de sensibilisation qui met l’accent sur les différents problèmes qui amènent des parents à se séparer de

⁵⁰ <http://www.woya.com/news/french/pana/articles/2001/05/23/FRE007>

⁵¹ http://africultures.com/partenaires/mediath_diaspo/mediath_bulletin7.htm. Stand: Januar 2002

leurs enfants qu'ils placent dans des familles beaucoup plus aisées. L'auteur, à travers cette œuvre, révèle les sévices moraux que provoquent les éventuelles conditions inhumaines que ces enfants subissent dans leurs familles adoptives (vgl. Internet: Woyaa !oana africa news)⁵².



Fassinou ist eine Schriftstellerin, die Themen wie die Frau in der Gesellschaft und die Rechte der Kinder aufgreift und zu diesen kritisch Stellung bezieht. Folglich ist sie eine sozial engagierte Autorin, die aktuelle Themen ihres kulturellen Kontextes literarisch verarbeitet.

⁵² <http://www.woya.com/news/french/pana/articles/2001/02/08/FRE025.shtml> Stand: Februar 2002.

VII. Bibliographie

Literatur

- Adorno, Theodor Wiesengrund (1970): *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Anderson, Benedict (1988): *Die Erfindung der Nationen. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Arnold, Heinz Ludwig & Detering, Heinrich (Hrsg.) (1997): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München: dtv [2. Aufl.].
- Bâ, Mariama (1979): *Une si longue lettre*. Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines.
- Bayart, Jean-François (1996): *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard.
- Becker, Charles & Dozon, Jean-Pierre u.a. (Hrsg.) (1997): *Codresia*. Dakar: Codresia Bulletin Nr. 3&4.
- Benoist, Jean-Marie (1980): *Identität. Ein interdisziplinäres Seminar unter Leitung von Claude Levi-Strauss*. Stuttgart: Klett.
- Berdahl, Robert A. (1972): „Der deutsche Nationalismus in neuer Sicht“. In: Winkler, Heinrich August (Hrsg.) (1985): *Nationalismus*. Königstein/Ts: Athenäum. [2. Aufl.].
- Berding, Helmut (Hrsg.) (1994): *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beyme, Klaus von (1998): *Kulturpolitik und nationale Identität: Studien zur Kulturpolitik zwischen staatlicher Steuerung und gesellschaftlicher Autonomie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bhêly-Quénoum, Olympe (1979): *Olympe Bhêly-Quénoum. Présenté par lui-même*. [Classiques du monde]. Paris: Fernand Nathan.
- Bhêly-Quénoum, Olympe (1993): *Le chant du lac*. Paris/Dakar: Présence Africaine [2. Aufl.], 1965 [1. Aufl.].
- Bierschenk, Thomas (2001): *Staat und Nation im postkolonialen Afrika. Vortrag im Studium Generale 15. Januar 2001* [inedit].
- Bjornson, Richard (1985): „Nationalliteratur und nationale Identität in Afrika: Kamerun als Beispiel“. In: Riesz, János & Bleicher, Thomas & Lüsebrink, Hans-Jürgen u.a. (Hrsg.) (1985): *Komparatistische Hefte: Neue Wege der Literaturgeschichtsschreibung*. Heft 11. Universität Bayreuth: Lorenz Ellwanger Verlagsgesellschaft.
- Bobika, André-Patient (1998): *Écriture et identité dans la littérature africaine*. Paris: L'Harmattan.
- Bock, Hans Manfred (2000): „Nation als vorgegebene oder vorgestellte Wirklichkeit? Anmerkungen zur Analyse fremdnationaler Identitätszuschreibung“. In: Florack, Ruth (Hrsg.) (2000): *Nation als Stereotyp: Fremdwahrnehmung und Identität in deutscher und französischer Literatur*. Tübingen: Niemeyer.
- Bouche, Denise (1974): *Enseignement dans les territoires français de l'Afrique Occidentale de 1817 à 1920: Mission civilisatrice ou formation d'une élite? Thèse d'Histoire*. Université Paris Sorbonne.
- Bourdieu, Pierre (1997): *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [6. Aufl.].

- Bourdieu, Pierre (2001): *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Carnoy, Martin & Agonsanou, Marc (1990): *Coûts et Financement de l'Éducation au Bénin*. UNESCO – PND BEN/89/001.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine (1992): *L' Afrique Occidentale en temps des Français. Colonisateurs et Colonisés*. Paris: La Découverte.
- Cornevin, Robert (1970): *Le Dahomey*. Paris: PUF.
- Diemer, Alwin & Hountondji, J.Paulin (Hrsg.) (1985): *Africa and the problem of its identity*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Döhn, Lothar (2000): „Nationalismus – Nation und Volk als ideologisches Konstrukt“. In: Neumann, Franz (Hrsg.) (2000): *Handbuch Politische Theorien und Ideologien. Bd. 2*. Opladen: Leske und Buderich [2. Aufl.].
- Dörner, Andreas & Vogt, Ludgera (1994): *Literatursoziologie: Literatur, Gesellschaft, Politische Kultur*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Dörner, Andreas & Vogt, Ludgera (1997): „Literatur – Literaturbetrieb – Literatur als 'System'“. In: Arnold, Heinz Ludwig & Detering, Heinrich (Hrsg.) (1997): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München: dtbv [2. Aufl.].
- Dürmann, Peter (1994): *Heimat und Identität. Der moderne Mensch auf der Suche nach Geborgenheit*. Tübingen: Hohenrain
- Eisenstadt, Samuel Noah (1991): „Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive“. In: Giesen, Bernhard (Hrsg.) (1991): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung eines kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Elwert, Georg (1987): „Nationalismus und Nativismus“. In: Nohlen, Dieter & Waldmann, Peter (Hrsg.) (1987): *Pipers Wörterbuch zur Politik: Dritte Welt. Bd. 6*. München: Piper.
- Elwert, Georg (1989): „Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen“. In: Neidhardt, Friedhelm & Lepsius, Rainer Maria & Esser, Hartmut (Hrsg.) (1989): *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Heft 3. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Erikson, Erik (1981): *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [7. Aufl.].
- Erikson, Erik H. (1988): *Jugend und Krise. Die Psychodynamik des sozialen Wandels*. München: o.A.
- Espagne, Michel (Hrsg.) (1994): *Philologiques III. Qu'est-ce qu'une littérature nationale? Approches pour une théorie interculturelle du champ littéraire*. Paris: Fondation de la Maison des sciences de l'homme.
- Fassinou, Adélaïde (2000): *Modukpè, Le rêve brisé*. Paris: L'Harmattan.
- Florack, Ruth (Hrsg.) (2000): *Nation als Stereotyp: Fremdwahrnehmung und Identität in deutscher und französischer Literatur*. Tübingen: Niemeyer.
- Fonkoua, Romuald (1998): „Stratégies et positions d'écriture dans le champ littéraire francophone. Etude critique à partir des cas de Senghor et Glissant“. In: Riesz, János & Porra, Véronique (Hrsg.) (1998): *Français et Francophones. Tendances centrifuges et centripètes dans les littératures françaises/francophones d'aujourd'hui. Etudes francophones de Bayreuth, Vol 2*. Bayreuth: Schultz & Stellmacher.

- Francis, Emerich (1965): *Ethnos und Demos: Soziologische Beiträge zur Volkstheorie*. Berlin: Duncker & Humboldt.
- Frenzel, Elisabeth (1978): *Stoff-, Motiv- und Symbolforschung*. Stuttgart: Metzler [4. Aufl.].
- Gellner, Ernest (1999): *Nationalismus: Kultur und Macht*. Berlin: Siedler.
- Gewecke, Frauke (1996): *Der Wille zur Nation. Nationsbildung und Entwürfe nationaler Identität in der Dominikanischen Republik*. Frankfurt a.M.: Vervuert.
- Giesen, Bernhard (Hrsg.) (1991): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung eines Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Giesen, Bernhard (1993): *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Göhler, Gerhard & Klein, Ansgar (1991): „Politische Theorien des 19. Jahrhunderts“. In: Lieber, Hans Joachim (Hrsg.) (1991): *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*. Bonn: BZfPB.
- Greverus, Ina-Maria (1972): *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*. Frankfurt a.M.: o.A.
- Greverus, Ina-Maria (1987): *Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie*. Frankfurt a.M.: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt a.M.
- Grohs, Gerhard (1967): *Stufen afrikanischer Emanzipation. Studien zum Selbstverständnis westafrikanischer Eliten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Grohs, Gerhard & Tibi, Bassam (Hrsg.) (1973): „Zur Soziologie der Dekolonisation in Afrika“. In: Altvater, E. & Bahr, H.-E., u.a (Hrsg.) (1973): *Texte zur politischen Theorie und Praxis*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Habermas, Jürgen (1974): *Zwei Reden. Aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998): *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1999): *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Halen, Pierre (2001): „Notes pour une topologie institutionnelle du système littéraire francophone“. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Diop, Papa Samba (Hrsg.) (2001): *Littératures et sociétés africaine*. Tübingen: Gunter Narr.
- Harmening, Dieter & Wimmer, Erich (Hrsg.) (1986): *Volkskultur und Heimat. Festschrift für Josef Dünninger zum 80. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986.
- Hazoumé, Paul (1925): „À nos cousins d'Abomey“. In: *La Reconnaissance Africaine*. Heft 2/ September.
- Hazoumé, Paul (1978): *Dognicimi*. Paris: Maisonneuve et Larose [2. Aufl.].
- Heckmann, Friedrich (1992): *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation: Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*. Stuttgart: Emke.
- Heinz, Marco (1993): *Ethnizität und ethnische Identität. Eine Begriffsgeschichte*. Bonn: HoloS.
- Hess, Rainer & Siebenmann, Gustav u.a. (Hrsg.) (1989): *Literaturwissenschaftliches Wörterbuch für Romanisten*. Tübingen: A. Francke.

- Hessou, Henri (1995): „Entretien avec Eustache Prudencio“. In: *Notre Librairie. Revue du livre (1995): Afrique, Caraïbes, Océan Indien: Littérature béninoise*. [Réédition du No 69 actualisée et enrichie à l'occasion du sixième sommet des chefs d'Etats et de Gouvernement ayant le français en partage]. Nr. 124 Oktober-Dezember. Paris: CLE.
- Hobsbawm, Eric John (1989): *Das imperiale Zeitalter 1875-1914*. Frankfurt a.M./New York: Campus [Engl. Originalausgabe: *The Age of Empire 1875-1914*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1987].
- Huannou, Adrien (1979): *Histoire de la littérature écrite de langue française dans l'Ex Dahomey (des origines à 1972)*. Thèse pour le doctorat d'Etat (Lettres et Sciences Humaines). Paris: Université Paris-Nord (Paris XIII) [inedit].
- Huannou, Adrien (1982): *La littérature béninoise. À la XXXIV^e Foire du livre* (Francfort 6-11. Octobre 1982). Porto-Novo: INFRE.
- Huannou, Adrien (1984): *La littérature béninoise de langue française*. Paris: Karthala & ACCT.
- Huannou, Adrien (1989): *La question des littératures nationales*. Abidjan: CEDA.
- Huannou, Adrien (1995): „Approche générale et historique de la littérature béninoise“. In: *Notre Librairie. Revue du livre (1995): Afrique, Caraïbes, Océan Indien: Littérature béninoise*. [Réédition du No 69 actualisée et enrichie à l'occasion du sixième sommet des chefs d'Etats et de Gouvernement ayant le français en partage]. Nr. 124 Oktober-Dezember. Paris: CLEF.
- Huannou, Adrien (1995): „Douze ans de littérature béninoise (1983-1995)“. In: *Notre Librairie. Revue du livre (1995): Afrique, Caraïbes, Océan Indien: Littérature béninoise*. [Réédition du No 69 actualisée et enrichie à l'occasion du sixième sommet des chefs d'Etats et de Gouvernement ayant le français en partage] Nr. 124 Oktober-Dezember. Paris: CLEF.
- Huannou, Adrien (1995): „La Reconnaissance Africaine“. In: *Notre Librairie. Revue du livre (1995): Afrique, Caraïbes, Océan Indien: Littérature béninoise*. [Réédition du No 69 actualisée et enrichie à l'occasion du sixième sommet des chefs d'Etats et de Gouvernement ayant le français en partage]. Nr. 124 Oktober-Dezember. Paris: CLEF.
- Ilboudo, Monique (1992): *Le mal de peau*. Ouagadougou: Imprimerie nationale, 1992.
- Iroko, A. Felix (1987): „Les hommes et la mort dans l'œuvre de Paul Hazoumé. Une histoire sociale et des mentalités dans la cité royale d'Abomey au XIX^e siècle“. In: Mane, Robert & Huannou, Adrien (Hrsg.) (1987): *Doguiçimi de Paul Hazoumé*. Paris: L'Harmattan.
- Ischinger, Anne Barbara (1995): *Kulturidentität und Frankographie. Eine komparatistische Untersuchung über den Roman der Wolof und der Manding*. Köln: Institut für Afrikanistik, Universität zu Köln.
- Jahn, Janheinz (1966): *Geschichte der neofrikanischen Literatur. Eine Einführung*. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs.
- Jeismann, Michael & Ritter, Henning (Hrsg.) (1993): *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*. Leipzig: Reclam.
- Joyce, James (1996): *The Portrait of the Artist as a young man*. London: Penguin Popular Classics.
- Jurt, Joseph (1995): *Das literarische Feld. Das Konzept Pierre Bourdieus in Theorie und Praxis*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Kange Ewane, Fabien (1987): „Doguiçimi: Une approche de l'histoire“. In: Mane, Robert & Huannou, Adrien (Hrsg.) (1987): *Doguiçimi de Paul Hazoumé*. Paris: L'Harmattan.
- Kößler, Henning (Hrsg.) (1989): *Identität*. Erlangen: Universitäts-Bibliothek Erlangen/Nürnberg.

- Kohnert, Dirk (1993): „Benin“. In: Nohlen, Dieter & Nuscheler, Franz (Hrsg.) (1993): *Handbuch der Dritten Welt*. Bonn: Dietz [3. Aufl.].
- Kom, Ambroise (1998): Francophonie dévaluée, littérature atrophiée. In: Riesz, János & Porra, Véronique (Hrsg.) (1998): *Français et Francophones. Tendances centrifuges et centripètes dans les littératures françaises/francophones d'aujourd'hui. Etudes francophones de Bayreuth, Vol 2*. Bayreuth: Schultz & Stellmacher.
- Koné, Amadou (2001): „J'écris donc je suis: Perspectives sur la problématique de l'écriture chez les Africains“. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen & Diop, Papa Samba (Hrsg.) (2001): *Littératures et sociétés africaine*. Tübingen: Gunter Narr.
- Korte, Hans (1997): „Bildlichkeit“. In: Arnold, Heinz Ludwig & Detering, Heinrich (Hrsg.) (1997): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München: dtbv [2. Aufl.].
- Kouame, K. (1987): „Brèves remarques sur les textes de chansons dans Doguicimi“. In: Mane, Robert & Huannou, Adrien (Hrsg.) (1987): *Doguicimi de Paul Hazoumé*. Paris: L'Harmattan.
- Kroeber, Alfred L. & Kluckholm, Clyde (1952): *Culture. A critical review of concepts and definitions*. Cambridge, Massachusetts: o.A.
- Ladenthin, Volker (1991): *Moderne Literatur und Bildung: Zur Bestimmung des spezifischen Bildungsbeitrags moderner Literatur*. Hildesheim [u.a.]: Ohms.
- Leggewie, Claus (1994): „Ethnizität, Nationalismus und multikulturelle Gesellschaft“. In: Berding, Helmut (Hrsg.) (1994): *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lieber, Hans Joachim (Hrsg.) (1991): *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*. Bonn: BZfpB.
- Lloyd, Peter Cutt (1972): *Africa in Social Change*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd. [4. Aufl.].
- Löfgren, Orvar (1989): „The Nationalization of Culture“. In: *Ethnologia Europaea XIX*: 5-23 (19).
- Luckmann, Thomas (1979): „Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz“. In: Marquard, Otto (1979): *Identität*. München: Fink.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (1990): *Schrift, Buch und Lektüre in der französischsprachigen Literatur Afrikas. Zur Wahrnehmung und Funktion von Schriftlichkeit und Buchlektüre in einem kulturellen Epochenbruch der Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen & Diop, Papa Samba (Hrsg.) (2001): *Littératures et sociétés africaine*. Tübingen: Gunter Narr.
- Luhmann, Niklas (1994): „Inklusion und Exklusion“. In: Berding, Helmut (Hrsg.) (1994): *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mane, Robert & Huannou, Adrien (Hrsg.) (1987): *Doguicimi de Paul Hazoumé*. Paris: L'Harmattan.
- Marcos, M. O. (1987): „Doguicimi, roman béninois“. In: Mane, Robert & Huannou, Adrien (Hrsg.) (1987): *Doguicimi de Paul Hazoumé*. Paris: L'Harmattan.
- Marquard, Otto (1979): *Identität*. München: Fink.
- Matha, Jacques da (1995): „Littérature et presse écrite“. In: *Notre Librairie. Revue du livre (1995): Afrique, Caraïbes, Océan Indien: Littérature béninoise*. [Réédition du No 69 actualisée et enrichie à

- l'occasion du sixième sommet des chefs d'Etats et de Gouvernement ayant le français en partage]. Nr. 124 Oktober-Dezember. Paris: CLEF.
- Mbembe, Achille (1999): "At the Edge of the World. Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa". In: Becker, Charles & Dozon, Jean-Pierre u.a. (Hrsg.) (1997): *Codresia*. Nr. 3. & 4. Dakar: Codresia Bulletin.
- Médéhouégnon, Pierre (1995): „Olympe Bhêly-Quénum, entre l'animisme et le christianisme“. In: *Notre Librairie. Revue du livre (1995): Afrique, Caraïbes, Océan Indien: Littérature béninoise*. [Réédition du No 69 actualisée et enrichie à l'occasion du sixième sommet des chefs d'Etats et de Gouvernement ayant le français en partage]. Nr. 124 Oktober-Dezember. Paris: CLEF.
- Médéhouégnon, Pierre & Gomez, Michel-Robert (1995): „L'édition et politique du livre au Bénin“. In: *Notre Librairie. Revue du livre (1995): Afrique, Caraïbes, Océan Indien: Littérature béninoise*. [Réédition du No 69 actualisée et enrichie à l'occasion du sixième sommet des chefs d'Etats et de Gouvernement ayant le français en partage]. Nr. 124 Oktober-Dezember. Paris: CLEF.
- Michels, Robert (1987): *Masse, Führer, Intellektuelle. Politisch-soziologische Aufsätze 1906-1933*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Midihouan, Guy Ossito & Koudoadinou, Roger (1998): „L'édition en Afrique noire francophone. Vers une autonomie“. In: Riesz, János & Porra, Véronique (Hrsg.) (1998): *Français et Francophones. Tendances centrifuges et centripètes dans les littératures françaises/francophones d'aujourd'hui. Etudes francophones de Bayreuth, Vol 2*. Bayreuth: Schultz & Stellmacher.
- Moukoko, G. (1987): „Doguicimi: la patricienne et la plébéienne“. In: Mane, Robert & Huannou, Adrien (Hrsg.) (1987): *Doguicimi de Paul Hazoumé*. Paris: L'Harmattan.
- Mouralis, Bernard (1984): *Littérature et développement*. Paris: Silex/ACCT.
- N'daw, A. (1985): „Identité et pluralisme en Afrique“. In: Diemer, Alwin & Hountondji, J.Paulin (Hrsg.) (1985): *Africa and the problem of its identity*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Neumann, Franz: *Handbuch Politische Theorien und Ideologien*. Bd 2. Opladen: Leske & Buderich, 2000 [2. Aufl.].
- Ngal, Georges (1994): *Création et rupture en littérature africaine*. Paris: L'Harmattan.
- Nohlen, Dieter (Hrsg.) (1991): *Lexikon Dritte Welt. Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen*. Hamburg: Reinbeck [4. Aufl.].
- Notre Librairie: *Revue du livre (1995): Afrique, Caraïbes, Océan Indien: Littérature béninoise*. [Réédition du No 69 actualisée et enrichie à l'occasion du sixième sommet des chefs d'Etats et de Gouvernement ayant le français en partage]. Nr. 124 Oktober-Dezember. Paris: CLEF.
- Nünning, Ansgar (Hrsg.) (1998): *Metzlers Lexikon Literatur- und Kulturtheorie, Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart: Metzler.
- Obendiek, Edzard (2000): *Der lange Schatten des babylonischen Turmes. Das Fremde und der Fremde in der Literatur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pally, Christoph (1997): *Annäherung an Identität. Beschreibung des Spannungsfeldes zwischen der Innenwelt und der Außenwelt mit Hilfe des dialogischen Konzepts*. Zürich: Zentralstelle der Studentenschaft.
- Pinto, Louis & Schultheis, Franz (Hrsg.) (1997): *Streifzüge durch das literarische Feld. Texte von Pierre Bourdieu, Christophe Charle, u.a.* Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Prudencio, Eustache (o.A.): *Quelle tempête ravage mon âme!*. Cotonou: A.B.M.

- République du Bénin (Ministère de l'Éducation Nationale et de Recherche Scientifique; Ministère de la Culture et de la Communication, u.a.) (1996): *Table Ronde Secteur Education. Diagnostique et Politique Sectorielle (Volume 1)*. Dezember 1996.
- Ricklefs, Ulfert (Hrsg.) (1996): *Das Fischer Lexikon*. Bd. 2. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Ricklefs, Ulfert (Hrsg.) (1996): *Das Fischer Lexikon*. Bd. 3. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Riesz, János (1993): *Koloniale Mythen – Afrikanische Antworten. Studien zu den frankophonen Literaturen außerhalb Europas Bd. 1. Europäisch-afrikanische Literaturbeziehungen*. Frankfurt a.M.: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Riesz, János (1998): „Introduction: tendances centripètes et centrifuges dans les littératures françaises/francophones contemporaines“. In: Riesz, János & Porra, Véronique (Hrsg.) (1998): *Français et Francophones. Tendances centrifuges et centripètes dans les littératures françaises/francophones d'aujourd'hui. Etudes francophones de Bayreuth, Vol 2*. Bayreuth: Schultz & Stellmacher.
- Riesz, János & Bleicher, Thomas & Lüsebrink, Hans-Jürgen u.a. (Hrsg.) (1985): *Komparatistische Hefte: Neue Wege der Literaturgeschichtsschreibung*. Heft 11. Universität Bayreuth: Lorenz Ellwanger Verlagsgesellschaft.
- Riesz, János & Porra, Véronique (Hrsg.) (1998): *Français et Francophones. Tendances centrifuges et centripètes dans les littératures françaises/francophones d'aujourd'hui. Etudes francophones de Bayreuth, Vol 2*. Bayreuth: Schultz & Stellmacher.
- Ritter, Henning (1993): „Ernest Renan: Was ist eine Nation. Vortrag in der Sorbonne am 11. März 1882“. In: Jeismann, Michael & Ritter, Henning (Hrsg.) (1993): *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*. Leipzig: Reclam.
- Röseberg, Dorothee (1992): *Literarische Kultur in Frankreich. Literatur als Institution in der Sekundarschule des 19./20. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Rotberg, Robert I. (1966): „Der afrikanische Nationalismus. Konzept oder Konfusion?“. In: Winkler, Heinrich August (Hrsg.) (1985): *Nationalismus*. Königstein/Ts: Athenäum. [2. Aufl.].
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Schoch, Bruno (1994): Nationalismus und Gewalt – Totgesagt kehren wieder. In: HSFK (Hrsg.) (1994): *HSFK-Standpunkte Friedensforschung Aktuell*. Nr. 3.
- Sembene, Ousmane (1973): *Xala*. Paris: Éditions Présence Africaine.
- Sill, Oliver (2001): *Literatur in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft. Systemtheoretische Perspektiven auf ein komplexes Phänomen*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Smith, Anthony D. (1995): *Nations and Nationalism in a global era*. Cambridge: Polity Press.
- Tamarkin, Mordecai (1994): „Nationalism and Nation-Building in Black Africa: Fateful Connections“. In: Ishman, J.A. (Hrsg.) (1994): *Canadian Review of Studies in Nationalism*, XXI, 1-2. New York: International Journal of the Sociology of Language.
- Tardits, Claude (1958): *Porto-Novo. Les nouvelles élites africaines entre leurs traditions et l'Occident*. Paris/La Haye: Le Mouton.
- Tenbruck, Friedrich H. (1989): *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- Tibi, Bassam (1991): *Vom Gottesstaat zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp [2. Aufl.].
- Tömmel, Sieglinde (1976): *Nation und Nationalliteratur. Eine soziologische Analyse des Verhältnisses von Literatur und Gesellschaft in Belgien zwischen 1830 und 1840*. [Soziologische Schriften Bd. 16]. Berlin: Duncker & Humbolt.
- Tordoff, William (1997): *Governments and Politics in Africa*. Houndsmille, Basingstoke, Hampshire & London: Macmillian Press Ltd. [3. Aufl.].
- Vignondé, Jean-Norbert (1995): „Les précurseurs: Felix Couchoro, Paul Hazoumé“. In: *Notre Librairie. Revue du livre (1995): Afrique, Caraïbes, Océan Indien: Littérature béninoise*. [Réédition du No 69 actualisée et enrichie à l'occasion du sixième sommet des chefs d'Etats et de Gouvernement ayant le français en partage]. Nr. 124 Oktober-Dezember. Paris: CLEF.
- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) [5. Aufl.].
- Wechsel, Kirsten (1997): „Sozialgeschichtliche Zugänge“. In: Arnold, Heinz Ludwig & Detering, Heinrich (Hrsg.) (1997): *Grundzüge der Literaturwissenschaft*. München: dtbv [2. Aufl.].
- Werner, M. (1994): „La place relative du champ littéraire dans les cultures nationales. Quelques remarques à propos de l'exemple franco-allemand“. In: Espagne, Michel (Hrsg.) (1994): *Philologiques III. Qu'est-ce qu'une littérature nationale? Approches pour une théorie interculturelle du champ littéraire*. Paris: Fondation de la Maison des sciences de l'homme.
- Wimmer, Erich (1986): „Heimat. Ein Begriff und eine ‚Sache‘ im Wandel“. In: Harmening, Dieter & Wimmer, Erich (Hrsg.) (1986): *Volkskultur und Heimat. Festschrift für Josef Dünninger zum 80. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Winkler, Heinrich August (Hrsg.) (1985): *Nationalismus*. Königstein/Ts.: Athenäum [2. Aufl.].

Internet:

Afrikinfo: <http://www.afrikinfo.com>

Africultures: <http://www.africultures.com>

Beninensis: <http://www.beninsis.net>

Beningate: <http://www.beningate.com>

Beninweb: <http://www.beninweb.org>

Bibliothèques Nationales de la francophonie: <http://www2.bibliat.gouv.qc.ca/francophonie/bib02.htm>.

Le Bénin Littéraire 1980-1999 : http://www.er.uqam.ca/nobel/r16130/sites/beninlit_letter.pdf

Olympe Bhèly-Quénum: <http://www.obhelyquenum.com>

WoyaaIoana africa news: <http://www.woya.com>.

Eidesstattliche Erklärung

(gemäß § 15 (5) Ordnung für die Magisterprüfung der Fachbereiche 11-16, 21-232 und 26 vom Oktober 1999)

Hiermit versichere ich, Sara Endepols, dass ich die Magisterhausarbeit selbständig, ohne fremde Hilfe verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen wurden, sind unter Angabe der Quellen der Entlehnung kenntlich gemacht. Die Arbeit ist noch nicht veröffentlicht oder in gleicher oder anderer Form an irgendeiner Stelle als Prüfungsleistung vorgelegt worden.

Wiesbaden den 18. März 2002

Sara Endepols

